



# MELDAR

Revista internacional de estudios sefardies

Número 3 (2022)





# MELDAR

Revista internacional de estudios sefardíes

Número 3 (2022)

EQUIPO EDITORIAL

### Dirección

Cristóbal José Álvarez López, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

### Secretaría

Elisabeth Fernández Martín, Universidad de Almería, España

### Comité editorial

David Benhamú Jiménez, Universidad de Haifa, Israel  
Vega María García González, Universidad de Salamanca, España  
Sergio Marín Conejo, Universidad de Granada, España  
José Javier Rodríguez Toro, Universidad de Sevilla, España

### Comité científico

Paloma Díaz-Mas, de la Real Academia Española, Madrid, España  
María Dolores Gordón Peral, Universidad de Sevilla, España  
Carmen Hernández González, Universidad de Valladolid, España  
Manuel Herrero Sánchez, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España  
Ramón Magdalena Nom de Deu, Universidad de Barcelona, España  
Moshe Orfali, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel  
Hilary Pomeroy, University College London, United Kingdom  
Aldina Quintana, Hebrew University of Jerusalem, Israel  
Shmuel Rafael, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel  
Maria de Fátima Reis, Universidade de Lisboa, Portugal  
Antonio Salvador Plans, Universidad de Extremadura, España

ENVÍO DE ORIGINALES Y SUSCRIPCIONES: <https://www.upo.es/revistas/index.php/index>

DIRECCIÓN DE CONTACTO: Universidad Pablo de Olavide, Departamento de Filología y Traducción (Despacho 14-1-25), Carretera de Utrera, km 1, 41013 Sevilla (España), o bien a través del correo electrónico [meldar@upo.es](mailto:meldar@upo.es)

PERIODICIDAD: Se publica un número al año, en el mes de diciembre, en formato digital.

EVALUACIÓN DE ORIGINALES: Todos los artículos enviados para evaluación deberán ser originales e inéditos. Se someterán a una revisión científica, en primer lugar, por el Consejo Editorial y, en segundo lugar, por dos revisores externos mediante el sistema «doble ciego» de revisión (double blind peer review). Para la valoración de cada manuscrito es preceptivo el informe de dos expertos. En caso de discrepancia, el Director podrá solicitar la revisión de un tercer evaluador.

DISEÑO DE PORTADA: David Benítez Rodríguez.

*Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes* es una publicación electrónica que tiene por objetivo generar un espacio de difusión e intercambio de investigaciones científicas que, desde cualquier perspectiva o metodología, aborden aquellos temas que se encuadran en el marco de los estudios sefardíes. Está editada por el Servicio de Publicación Digital de la Biblioteca/CRAI de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

 Esta revista se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

# ÍNDICE

## Artículos

*Pluma/Espuma: Four Sonnets in a Unicum from Ottoman Smyrna (1659) and their Historical Context* [*Pluma/Espuma: Cuatro sonetos en un único de la Smyrna otomana (1659) y su contexto histórico*]..... 9-37

Eleazar Gutwirth

La comunidad sefardí de Ankara: historia de un adiós  
[The Sephardic Community of Ankara: The story of a farewell]..... 39-68

María José Cano Pérez

Translations (from English into Judeo-Spanish), retranlations  
and original works by the Scottish missionary Alexander  
Thomson (1820-1899) [Traducciones (del inglés al judeoespañol),  
retraducciones y obras originales del misionero escocés Alexander  
Thomson (1820-1899)]..... 69-91

Daniel Martín González

El gueto de Varsovia en la poesía sobre el tema del Holocausto  
de Ester Morguez Algrante [The Warsaw Ghetto in the Holocaust  
poetry of Ester Morguez Algrante]..... 93-111

Susy Gruss

Los sefardíes y la geografía española: topónimos españoles en  
textos sefardíes [The Sephardim and the Spanish Geography:  
Spanish Toponymy in Sephardic Texts] ..... 113-135

Aitor García Moreno

The Puzzle of Rabbinic Identification at the End of Chapter Five  
in the Ladino Translations of *Pirke Avot* [El enigma de la  
identificación del rabino en el final del capítulo cinco en las  
traducciones de ladino de *Pirke Avot*]..... 137-146

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

## Reseñas

Muñoz Solla, Ricardo. (2021). *Menéndez Pidal, Abraham Yahuda  
y la política de la Real Academia Española hacia el hispanismo judío  
y la lengua sefardí*..... 149-151

Tania María García Arévalo

Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of The Ladino Book 1490-1960: An  
Annotated Bibliography*..... 153-156

Susy Gruss



# ARTÍCULOS







## *Pluma/Espuma: Four Sonnets in a Unicum from Ottoman Smyrna (1659) and their Historical Context*

*Pluma/Espuma: Cuatro sonetos en un único de la Smyrna otomana (1659) y su contexto histórico*

**Eleazar Gutwirth**

Tel Aviv University, Israel

gutwirth@tauex.tau.ac.il

ORCID: 0000-0002-1149-9455

---

### Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Gutwirth, Eleazar. (2022). *Pluma/Espuma: Four Sonnets in a Unicum from Ottoman Smyrna (1659) and their Historical Context*. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 9-37. <https://doi.org/10.46661/meldar.6547>

---

#### Abstract

Four sonnets by Isaac Moron and Daniel de Sylva are printed in the unicum published by Abraham Gabbai at the Kaf Nahat press in Smyrna. To explain the apparently unconventional phenomenon, a historical contextualization of the Sephardi community of the printer and the poets is suggested. The general and communal history of Smyrna at this time, the culture of the consuls and the close relationship of Smyrna Jews with them and with other culturally relevant figures such as travelers or book collectors explains some of the background. Even in Hebrew texts of that time and place one can find samples of a deeper and relatively complex Hispanism than has been understood until now. The analysis of the sonnets reveals their affinity with the Spanish literature of Amsterdam, with the Iberian reception of the classical tradition and with the esthetic, stylistic and intellectual presuppositions current in the Iberian Peninsula of the 17th c.

**Key words:** Sephardi editors; Sephardi poets; Abraham Gabbai; Isaac Moron; Daniel de Sylva; Ottoman Sephardi Culture.

#### Resumen

En el único publicado por Abraham Gabbai en la imprenta de Kaf Nahat en Esmirna aparecen impresos cuatro sonetos, obra de Isaac Moron y de Daniel de Sylva. Para explicar el fenómeno poco convencional, se sugiere una contextualización histórica de la comunidad del impresor y de los poetas. La historia general y comunal de Esmirna en esta época; la cultura de los cónsules y la estrecha relación de judíos de Esmirna con ellos, con viajeros y con otras figuras culturalmente relevantes explica algo del trasfondo. Aún en textos hebreos de esa época y lugar se pueden descubrir muestras de un hispanismo más matizado, profundo y relativamente complejo del que se ha logrado entender hasta ahora. El análisis de los sonetos revela sus afinidades con la literatura española de Ámsterdam, con la recepción ibérica de la tradición clásica y con los presupuestos estilísticos e intelectuales de la península ibérica del s. XVII.

**Palabras clave:** Editores sefardíes; poetas sefardíes; Abraham Gabbai; Isaac Moron; Daniel de Sylva; cultura sefardí otomana.

**Recepción:** 06.03.2022

**Aceptación:** 13.06.2022

**Publicación:** 15.12.2022

The irruption of the Latin character printing press in Western Asia (Smyrna, 1659) occurred about two centuries after Gutenberg. It has not received an attention proportionate to its significance, compared to the interest in the Ottoman Armenian (Nersessian, 1980) the Hebrew printing press or the Arabic printing press. These first prints in Latin characters were the *Apología por la noble nación de los judíos* de Eduardo Nicholas<sup>1</sup> which was reprinted at Smyrna in 1659 by Abraham ben Yedidiah Gabbai together with Menasseh ben Israel's *Esperanza de Israel*.<sup>2</sup> The purpose of the following lines is to provide a historical and cultural frame for productions of markedly Hispanic texts in an Ottoman city such as the four *Sonetos* which accompany the reprints and to attempt a reading of them. This is achieved by attention to the printer's contacts; the Sephardi community; Hispanic culture in the town; the social type of the authors; and, finally, by reading and explaining significant elements in the four texts themselves.

## 1. THE BOOK

From the point of view of the content, the books were, of course, not completely new. As the title page of the unicum reads: "...Y de nuevo en Smirne impressa...". They are seen as reflecting the period leading to the Readmission of the Jews to England. As was to be expected, the content has therefore received a great deal of repeated attention for more than a century from a multitude of authors such as the followers of Lucien Wolf (Wolf, 1901; Hyamson, 1903; Abramsky, 1985: 281-295). To understand the significance and novelty of these apparent "reprints" in Ottoman Smyrna, one must therefore construct different standpoints. Attention to the history of the book and the printing press in Western Asia is one of these. In addition, the four poetic compositions<sup>3</sup> included in the Smyrna unicum contrast with the rest of the book; they are not a reprint and their contents have not received the attention lavished on the other texts. These poems were written by members of the Smyrna Sephardi community.

---

<sup>1</sup> It had been printed in London in 1649.

<sup>2</sup> First printed in 1650, about two years after the author's death. Bezalel (Cecil) Roth (1952: 390-393); Abraham Yaari (1958: 99-100, n. 11). In 1657 Gabbai sent his son, Abraham, who had worked in the Livorno press, with much of their typographical equipment, to Smyrna to establish a Hebrew print-shop, the first in that city. Abraham Gabbai remained in Smyrna until 1660, when he left for Constantinople, where he printed Hebrew books for a brief period of time. Gabbai subsequently returned to Smyrna, printing until 1675, primarily Hebrew books. We find him, in 1684, in Salonika, establishing a new Hebrew press in that city, one that was active for several years, although not always under the control of Gabbai.

<sup>3</sup> My thanks to the Library staff for facilitating my access to the texts printed in the unicum at HUC, Cincinnati. For the different case of the Hebrew sonnet in the early modern Ottoman Empire see Dvora Bregman (1998).

Some of the differences between the reprint and its *Vorlage* are evident: Menasseh's book, with its Atlantic or New World slant, meant something different in an England in constant direct communication with and transport to the New World than it meant in Smyrna. Also, the assumption that Spanish and English are equivalents and that the original language of Menasseh is a mere detail needs to be reexamined. Thus, for example, the certainty which accompanied assertions on basic facts such as "Nichols" original being in English has been impugned.<sup>4</sup> A good beginning for reexamining the contents of these works, then, would be to attend to the terms implied by the title: "Esperanza" and, therefore, "esperar" (Gutwirth, 2007), "cansados" (Silverman, 1971) or even the symbolism of the color green. Someone like Menasseh, raised in an atmosphere of Iberian ex-converso culture, would have been aware of resonances of, say, *esperar* which are not present in the English.

This could have wider ramifications. The notion that the Readmission is crucial to the book is being revised. Thus, for example, Cogley<sup>5</sup> has recently argued that scholars view the dispute at the core of the *Spes Israel* as a conflict over a possible Israelite migration to aboriginal America, an interpretive angle which privileges one participant in the debate, Menasseh ben Israel, at the expense of the others: Thomas Thorowgood, Hamon l'Estrange, and Edward Brerewood. His essay sees the controversy as a disagreement over two theories about the Native Americans' ancestry: the Israelite, which assumed that the Indians' putative barbarism was an acquired cultural trait, and the Tartar, which held that barbarism was their innate condition. In an analysis of poems which include the reference to Montezinos (i.e., Antonio de Montezinos or Aharon Levi) the question of the ten tribes (and therefore the origins of the Americans) cannot be easily sidestepped. Indeed, if we were to attend to the description of the book in the title page of the unicum, we would find the ten tribes to be the center of the book: "*Trata del admirable esparzimiento de los diez tribus...*".

---

<sup>4</sup> Fernando Díaz Esteban (1999: 251-262). In reviewing the history of references to the book, F. Díaz Esteban shows that the Smyrna print was known to J. C. Wolf. Johann Christoph Wolf published his *Bibliotheca Hebraica* in Jena, 1715. Today the Smyrna print which is of interest here is believed to be a unicum, extant only in the library of HUC Cincinnati. Less attention has been devoted to the putative printer of the first edition of the *Apología* namely John Fields. The question would be whether the print could have been attributed to him at the time, whether he was an unknown or obscure printer. It would seem that he was far from being "obscure". Some of the most established mainstream publications of the period are by him. Henry Hills and John Fields are described in 1658 as "London printers to his Highness the Lord Protector" who printed by special order of the Parliament. He is also responsible for the Pearl Bibles of 1653. *A Bible appointed to be read in churches* was printed in 32o by John Fields. The large folio *Bible* of 1659 was published by John Field, the printer to the University of Cambridge, with a number of additional engraved plates that he had selected.

<sup>5</sup> Richard W. Cogley (2007: 35-56). For examples of the historiographic tradition see also, amongst numerous others, the early work of Albert M. Hyamson (1903: 640-676).

One of the implications of Cogley's thesis seems to be that a proper view of the contents will be achieved in an English language frame.<sup>6</sup> Something similar occurs in Rauschenbach's perspective which tries to recreate a frame in the *Republica litteraria*, i.e. a non-Hispanic Christian Hebraist background (Rauschenbach, 2012). The more glaring problem is that while all of the hypothetical frames may be helpful, the historical Menasseh was not educated and formed in an English, Dutch or Italian environment and he had a certain specific background and lived in a specific community. The conversations with Montezinos would not have been carried out in English or Dutch. A less introspective vision might therefore be helpful. This is where some awareness of the history of ideas reconstructed by the recent scholarship on works such as Miguel Cabello Balboa's, with its interests in "gold of Ophir", the New World and its inhabitants, might be enlightening (Cabello Balboa, 2011; Lerner, 2003, 2005, 2010).

And yet, the main premise is valid, namely that – whatever the original intentions – the circumstances (date and place) of the printing, the readers, the *histoire de la lecture* deserve attention. The focus thus moves from the author to the community of readers. The importance of the Smyrna poetic and original additions by Isaac Moron and by Daniel de Sylva becomes paramount. Therefore, the motor of the publication and the inclusion of the poems, the Smyrna printer, Abraham ben Yedidiah Gabbai comes to the fore. *Prima facie*, this might seem a traditional issue (Heller, 2009) which does not lead to immediately evident results. As has been clear since at least Yaari's work (1967, 1959; Roth, 1952: 390-393), this printer's past career in Livorno, immediately preceding 1659, is marked by the production of Talmudic and similar works in Hebrew characters. Even if we accept that there is a logic or a clear direction (local works from Smyrna) in his Hebrew prints in Smyrna from 1657 onwards, this does not prepare us for understanding the reprinting of the Spanish works and organizing the composition and printing of the four new, original, Spanish poems. Similarly, the works which drew his attention and investment in Smyrna (a local commentary on the Tur, for example) contrast sharply with a Spanish language tradition of history of ideas, poetic sensibilities, and aesthetic. If the list of his imprints cannot explain this Smyrna innovation, one may turn to a reconstruction of the network of his acquaintances and contacts as a way of recreating the historical background to the new poems. What kind of people would Gabbai be prepared to include in his circle?

---

<sup>6</sup> Ismar Schorsch maintains that: "The bald truth is that England is barely mentioned in *The Hope of Israel*" and also that "In their eagerness to make *The Hope of Israel* stage one of Menasseh's readmission diplomacy, historians focused exclusively on this dedication while ignoring the total irrelevance to England of the tract itself. Furthermore, they failed to reflect on the significance of the fact that Menasseh also prepared a Spanish edition of *The Hope of Israel* which likewise appeared in Amsterdam in 1650 along with the Latin edition". He points to Menasseh's statement: "... en mi patria Lixboa". See Schorsch (1978: 187-208).

Indeed, a re-reading of two texts (by Wansleben and Galland) adduced by Hacker (1986) could help to recreate a frankly cosmopolitan, transnational, inter-confessional outlook. In his remarks, Antoine Galland (1646-1715)<sup>7</sup> seems familiar with Gabbai's biography. He emphasizes the novelty of Gabbai's choices of printing. That is to say that there is a certain relation between the Jewish Hebrew printer from Smyrna and the Christian French traveler. The same is the case with the Christian traveler Johann Michael Wansleben, who is in contact and conversation with Gabbai. In addition, Wansleben also testifies as to Gabbai's close connection to Spinola, the Genoese consular resident.<sup>8</sup> It could be argued that what emanates from these texts is Gabbai's and his friends' (Wansleben, Spinola, Galland) avidity for the new and the rare: the bibliophile aspect. Gabbai's choice of friends tells us something about him. Antoine Galland, in his twenties, was not yet the lecturer at the College Royale that he would become. Nor was he yet the celebrity who would introduce Europe to the *Thousand and One Nights*. So that it was neither institutional status nor celebrity which explains the friendship. But both he and Gabbai had traveled, were highly interested in different and specific languages, down to their orthography, and, above all, in reading, in rare manuscripts and in printed books. A similar case is known because Johan Michael Wansleben himself made public an account of a later journey: *Nouvelle Relation en forme de Journal d'un Voyage fait en Egypte en 1672 et 1673*, at Paris, 1677. His travels in Ottoman lands were important to him. Part of the reading history or reception of such works was linked to their usefulness for understanding the Bible.

## 2. CULTURE AND THE CITY

In one of its seventeenth century *taqqanot* (bye-laws), the leaders of the community of Smyrna explain a bye-law by stating that one *beth din* does not annul the rulings of another unless it is superior. Since Smyrna is not superior to Constantinople and Salonika, they

---

<sup>7</sup> Ibid.: "...Il y a à Smyrne un imprimeur Juif qui y est passé de Liguourne depuis plusieurs années lequel a imprimé beaucoup de livres nouveaux en langue hébraïque qui n'ont pas encore passé en Europe. On peut les avoir tous pour peu d'argent..." see also *Le voyage a Smyrne: un manuscrit d'Antoine Galland, 1678: contenant Smyrne ancienne et moderne et des extraits du Voyage fait en Levant*, ed. Bauden. Paris: F. A. Miquel, 2000.

<sup>8</sup> Ibid.: "Un Juif nomme Gabbai et qui est aujourd'hui Truchement de Mr Augustin Spinola Resident pour la Rep de Gennes a Cple (=Constantinople), a une imprimerie et les matrices pour faire des caracteres des langues Slavonique, Armenienne, Hebraïque, Grecque et Latine il a fait imprimer plusieurs ouvrages dans ces trois derniers Langues. Il offrit de me vendre son imprimerie et me dit qu'a Gallipoli dans la maison d'un particulier il y avoit la Bible Turque en caracteres Ebraïques et qu'il avoit vu aussi la Bible Grecque en caracteres Hebreux..."

continue, they have to follow their example.<sup>9</sup> The apparent inferiority of Smyrna to the larger communities notwithstanding, there are aspects of its importance at the date of the Gabbai reprint which are not in doubt.

There were sections in the Jewish community of Smyrna which were – in the seventeenth century – relatively new and in which relatively recent arrivals, ultimately originating in the Iberian peninsula (whatever their itineraries) were prominent. This contrasted with other Ottoman communities which had a predominantly *romaniote* population. The community was anything but insular. It had economic ties with France, Holland, England which have been studied (Bashan, 1982-1986). Its emergence as a major international port around the 17th century was largely a result of the attraction it exercised over foreigners, and of the port city's European orientation (Eldem et al., 1999).

Some aspects of its cosmopolitanism are part of Ottoman Sephardi culture. This may be comprehended by attention to cases such as that of the polyglot Raphael Levi (Hacker, 1988). They could be seen as standing for a whole class of Ottoman Sephardim who, in the early modern period, were interested in awarding their children an education in modern languages including Spanish. Such educational situations or institutions have not been studied. The existence of commercial relations of Smyrna's community with Muslims or contacts with Karaites are similarly accepted. But this does not exhaust the reconstruction of the relations. Seventeenth century responsa have been found which attest to commercial networks extending from Amsterdam to Smyrna (Bashan, 1982-1986; Barnai, 1982). This becomes more significant and comprehensible against the background of the increasing importance of the role of the Dutch and their consuls, in the Ottoman Empire in general and in Smyrna in particular, at this time (Bulut, 2002: 197-230; Umunç, 2011). That is to say that there were well evidenced contacts between Smyrna and Amsterdam, that paradigm and epicenter of writing and printing Jewish literature in Spanish.

Another aspect is the very large corpus of original literature in an Ibero-Romance Jewish language which was produced in the Ottoman Empire by the post conversion Sabbataians (Attias, 1947). Although it appears radically different (in its relation to peninsular culture) than the texts studied here, it cannot be denied that this corpus represents a vernacular, non-oral, Ibero-Romance textual culture. That is to say that even in the well-known field of mysticism/messianism, there is a strong Ibero-Romance cultural component. Theories to the effect that this represents a later, eighteenth century, "decline" are not convincing. Similarly, local bye-laws/*taqqanot* – leaving aside those actually composed in Judeo-Spanish – in Hebrew contain Judeo-Spanish elements. Various precise fiscal terms current in that

---

<sup>9</sup> For *taqqanot* and *halakha* on taxes in the Ottoman Empire see Joseph ibn Ezra (1989); Nechama Grunhaus (2008).

community at that time are in Spanish (e.g. *pecha*, *cavezaje* [Yehoshua, 1965; Grunhaus, 1997]). They recall fiscal institutions operating in medieval Spain. Onomastics of Smyrna Sephardim such as Sarmiento, Escapa, Pinto, Benveniste and numerous others are sonorous reminders of contact with, and awareness of, ultimately Iberian origins and roots. All of these facts are useful as social and cultural background to the phenomenon.

Admittedly, there were no Spanish consuls in Smyrna. But this is the century of Corneille's *Cid* based on Guillen de Castro and Moliere's *Dom Juan* based on Tirso de Molina. The foreign merchants or "Franks" were French, English, or Dutch. With the privileged trading conditions accorded to foreigners in 1620 (the Capitulations) Smyrna was on its way to become one of the foremost trade centers of the Ottoman Empire. There were foreign consulates in Smyrna (1619 is the date for the French Consulate and 1621 for the English), serving as trade centers for their nations. The city served as a port of dispatch and supply for the troops. By the end of the 17th century, its population was estimated at around ninety thousand, the Turks forming the majority (about 60,000), while there were also 15,000 Greeks, 8,000 Armenians, and 6 to 7,000 Jews, as well as a considerable segment composed of French, English, Dutch and Italian merchants.<sup>10</sup>

Smyrna experienced economic flourishing at a time of war (1648-1669) and also a time of decline in Venice. Alongside the traditional social types of the merchant and the Rabbi, there were others who might deserve more detailed attention. Dragomans<sup>11</sup> and physicians, such as those involved in the publication of the Spanish sonnets which are our subject, could provide an example.

Historians' emphasis on non-Jewish merchants and consuls is justified. The influence they wielded extended to the innermost features of the communal autonomy. Their protégés claimed franchise from *qehilla* taxes and exemption from communal statutes. Hence the need to legislate against such occurrences in the Smyrna Haskamot of the seventeenth century. These statutes serve to prove the close links between the groups. The pattern was not restricted to Smyrna. In a densely evidenced and detailed analysis of a conflict in Qahal Aragon in Istanbul in the mid decades of the seventeenth century, Leah Bornstein Markovetski (1985: 36-37) attends to the powerful R. Ahron Hamon who wielded influence in a case concerning the Villacid family. His power and influence are attributed, partly, to his links with the ambassador from Flanders.

---

<sup>10</sup> C. Edmund Bosworth (2007: 218-221). Of the vast corpus of literature on Smyrna, see Daniel Goffman (1999: 79-134); Daniel Goffman (1990). On the legal status of foreigners in the Ottoman Empire, see M. H. van den Boogert (2005); P. M. Holt (1957: 444).

<sup>11</sup> Although most of his documents are late (eighteenth century and onwards) Eliezer Bashan (1993: 41-69) could be helpful.

And yet such data can produce the optical illusion that mention of commercial interests has summed up and exhausted the transnational factor in Smyrna Sephardi culture. This has the effect of minimizing the extent of communications between cultures and, at times, although unconcerned with our specific subject, produces the image of a cultural backwater as the broader non-Jewish background to the specific texts being reconstructed here. Indeed, this is the image to such an extent that not long ago it could be asserted that:

Despite the continuous Western presence, Ottoman Smyrna never became a prominent centre of Western learning in the Levant ... From the seventeenth century the Levant Company also sent chaplains to Smyrna, but the incumbents tended to be of a lesser academic calibre. For example, ... John Luke, had resided in Smyrna for seven years, but because he never published anything, he is considered an academic “non-entity” today. Another chaplain in Smyrna, Edmund Chishull, was one of the few to devote a separate publication to Anatolian antiquities – but one of the principal monuments it described was found not in Smyrna, but in Ankara... (Toomer, 1996: 270).<sup>12</sup>

Even this extreme case, John Luke, chaplain for two periods between 1664 and 1683, is debatable. Toomer, who draws attention to the fact that Luke distinguished himself by publishing nothing except a poem in Ottoman Turkish (1688,) seems to imply that despite the repeated evaluations and judgments, there have been no analyses of BL Harley MS 7021 containing a composition on Luke’s travels which reveals his acquaintance with local languages (Toomer, 1996: 270). In contrast, as background to Rycaut’s intellectual make up, Anderson (1989) provides useful comments on the period’s Smyrna foreign merchants’ interests in local botany and zoology and states that all the consulates held libraries for the use of the factors. Languages were taught regularly by the Capuchins. Interest in collecting MSS was paralleled by the numismatic searches and purchases. Archeological digs were common. She asserts that Smyrna was a cultural melting pot attracting those in search of literary fame. This was the broader historical cultural frame of the phenomenon of the composition and the printing of the sonnets which is our focus here.

### 3. SOCIAL TYPES

The four original poems in Gabbai’s Smyrna print come from circles which belong in the social type of the Dragomans and Physicians. Although some superficial awareness of Hispanicity exists and is accepted by consensus, it will be argued that a closer observation of these *rara* (i.e., the four sonnets) might help reveal more complex, nuanced and subtler links to peninsular Hispanic culture than are commonly offered. These have not been

---

<sup>12</sup> Maurits H. van den Boogert (2007: 103-121).



particularly helpful in approaching the history and culture of these Iberian Jewish communities. A sharp contrast may be found in Menéndez Pidal or María Rosa Lida de Malkiel's attention<sup>13</sup> to a brief – but telling – (micro-) example of Smyrna Jewish Hispanicity, namely the detailed examination of the poetic imagery in the ballad which Thomas Coenen translated from a report about Sabbatai Zevi's Smyrna singing in Spanish in 1665. Although Pidal and Lida do not agree on everything, they could both be read as departing from the fundamental premise that examples of literary Hispanicity from Smyrna Jewish communities deserve to be studied in detail and depth no less than peninsular counterparts. Such examinations bring to the fore issues of original and translation in general, and, more acutely, problems in the case of literary translations, particularly in poetry, as for example, in the case of Coenen who gives a Dutch translation rather than the original poem.

Partly, the lack of concern about originals and translations is related not only to the rarity of the evidence and difficulties of access to the four literary compositions – available only in a printed unicum – but also to the perceptions of the social types of the Dragoman and Physician as somehow outside mainstream culture. Three evidenced and concrete examples (Yona, Paz, Díaz) might provide further specific background on what it means to be a Sephardi Dragoman or Physician in the Ottoman Empire. One is the case of a seventeenth century Ottoman Sephardi Dragoman. He hailed from Ottoman Galilee and his name was Yehudàh ben Ishaq Yonà (later Giovambattista Jona). He changed places (Warsaw, Varna, numerous Italian locations – in Piemonte, Casale Monferrato, Torino, Livorno and Pisa where he was a professor) converted to Christianity; traveled to obtain Hebrew books in Constantinople and finally was named “Lectoris Hebraicae linguae in Romano Archigymnasio, & in Collegio de Propaganda fide; Scriptoris librorum Hebraicorum in Bibliotheca Vaticana; Interpretis Orientalium linguarum, Indorum atque Aethiopum apud S. Sedem Apostolicam; et Instructoris Cathecumenorum”. What needs to be emphasized is that despite all these constant and radical changes (Fausto Parente [1981: 340] refers to his career as “*piuttosto improbabile*”) until his death in 1688, this Ottoman Sephardi retained such a strong Hispanic cultural identity that Spanish (rather than Turkish or Arabic) frequently interfered with his Italian speech. We know this from his most famous disciple: Giulio Bartolucci, who thought the fact so significant that he included it in a selective profile of his

---

<sup>13</sup> Ramón Menéndez Pidal (1948: 183-190); María Rosa Lida de Malkiel (1949: 84-85). “Cuando lo oyó el viajero holandés...” shows that the scholar was not at her best when dealing with seventeenth century Smyrna Hispanophone culture. Thomas Coenen, a religious minister rather than a mere traveler, would hardly be present on a Sabbath morning at the Portuguese Synagogue. Nevertheless, this Hispanist's intuitions are valuable.

teacher in the Magna Bibliotheca which became a highly influential tool in descriptions of Hebrew books and Jewish literature for centuries.

A closer case is that of Juan de la Paz (Secret, 1980; Nellen, 1994). Like Moron, author of Spanish poetry in the Smyrna unicum, he was linked to the English consulate in Smyrna in the seventeenth century. And like Moron and De Sylva (the authors of our sonnets) he was also a physician. Moreover, he was also from Smyrna like them. His father had been Portuguese and had studied at Coimbra and Salamanca. Juan de la Paz had converted to Islam and was in touch with a French Jesuit in Smyrna who described him as Amet Bey. He was also in contact with Ismael Boulliau, traveler to the Levant, author of a travel narrative in Latin. François Secret – on the basis of this text – has seen Boulliau’s attention to the ex-converso physician linked to the English consulate in Smyrna, as an essay on diversity. In addition, it could also be argued that such narratives would have enhanced Boulliau’s reputation for having contacts and access to sources of information on Oriental languages and the state of the Ottoman Empire. Denise Launay has described Boulliau as “mélomane et voyageur” (1991: 269-277). Her contribution is valuable for us in that it confirms the pattern of contacts based on bibliophilia, medicine, polyglossia and similar traits which are common also to Sephardi social types of Dragomen and Physicians such as Sylva and Moron. The question of music as a bridge or a factor in social relations tends to be obscured by the conventional theological emphases. Boulliau himself had converted from Calvinism to Catholicism and became a priest in 1630.<sup>14</sup> The case shows clearly the interest in Hispanic Jews and their culture by Christian French authors and the diversity of motivations for this. A change in perspective would allow us to value not only the European travelers’ gaze but also the Sephardi acceptance and openness to relations with such individuals; the Smyrna Jews choice of contacts and their willingness to establish relations with such Christian scholars. Even closer to the personality of the authors of the poems was Rafael Díaz. He had visited the Moron household in Smyrna and was in sufficiently intimate terms as to be shown, in Smyrna, the manuscript of the work of Abraham (not Isaac) Moron by his inheritors. Later he would communicate the information to Giulio Bartolucci who, thanks to this communication, would describe – as best he could – the *Menorat Ha-Ma’or*, in an appendix, as a commentary on scriptural passages. Rafael Díaz, the friend of the Smyrna Moron family, had also furnished Bartolucci with information on other converso/Sephardi authors/personalities such as Montalvo. Bartolucci describes Rafael Díaz as a physician, a

---

<sup>14</sup> Denise Launay (1991: 269-275) “travaillait à récolter une moisson de livres anciens et modernes, manuscrits grecs, latins, byzantins même, pour le service de ses nombreux correspondants, ses amis érudits. Tres au courant des nouveautés en tous domaines, y compris celui de l’Antiquariat...”. See also Lynn Lara Westwater (2012: 67-134).

Roman, cultivating the Greco-Roman classics. Abraham Moron was the subject of his conversations with Rafael Díaz. Moron is described as a doctor, resident in Smyrna, and highly regarded.

From such a perspective, the commercial aspect – however necessary – recedes into the background and, with it, the sharp differentiations between “nations”. To be sure, commercially, the boundaries between the nations and their interests were paramount; the nation was the basis of commercial competition (Pagano de Divitis, 1986). But, culturally, these disparities between, say, the culture of the French or Italian groups and the absent Spaniards, are less significant in an age of admiration and sympathy for Spanish letters (Segre, 1983: 103-108).

The link between Sephardi Dragomans, physicians and Christian factors/consuls or merchants in the early modern Ottoman Empire, who came from cultures which valued Spain is, then, solidly evidenced. In the case of Gabbai’s links to Rycaut, the English consul at Smyrna in the 1650s and 60s, the evidence is clear. What is of interest here is the reverse of conventional narratives, i.e., what the Rycault case tells us about Gabbai rather than about Rycaut. In January 1661, a relatively short time after the printing by Gabbai of the two Spanish books with their four new, original, Spanish poems, new articles were added to the Capitulations. The Capitulations, one should remember, are not a purely bibliographic conundrum. They were the most important document for regulating the relations between the Ottoman Empire and foreign powers such as England or France (Olnon, 2003: 649-669). They were of practical interest to foreign residents, and especially to merchants, such as those of the Levant Company. Paul Rycaut, the Secretary to the ambassador of Charles II in Istanbul – Heneage Finch, Second Earl of Winchilsea – arranged and set forth the new text with the new articles of the Capitulations. He averred that he had been asked by the consuls of the factories and many merchants who were his friends for copies of these Capitulations with the Ottoman Sultan. He thought that, rather than being painfully transcribed by hand, it would be better to have them printed and avoid the troubles for the merchants in the Ottoman Empire that result from ignorance of their legal advantages and limitations. A reading of Rycaut’s remarks and version of the matter shows quite clearly that they were not addressed to the Ottomans.

For the somewhat delicate task of printing this significant document, Rycaut chose Abraham Gabbai. The resulting printed book has no connection to the repeatedly emphasized Talmudic productions. It bears the imprint “printed at Constantinople by Abraham Gabbai Chaf Nahat” in 1663, in quarto. Its title is eloquent and informative:

The Capitvlations and Articles of Peace Betvveene the Maiestie of the King of England, Scotland, France, & Ireland &c. and the Svltan of the Ottoman Empire, as They Haue Beene

Augmented, & Altered in the Times of Euery Embassadour: And as Novv Lately in the City of Adrianople in the Month of January 1661 They Haue Beene Augmented, Renevved, & Amplified Vvith Diverse Additionall Articles, & Priuiledges, Vvchich Serue Tovwards the Maintenance of a Vvell Grounded Peace, & Securitie of the Trade, & Trafficke of His Maiesties Subiects in the Leuant, by His Excellency Heneage Earle of VVinchilsea Embassadour Extraordinary from His Maiestie Charles the Second King of Great Brittain, France, & Ireland to Svltan Mahomet Han the Most Puisant Prince, & Emperour of the Turkes: set forth, and published by Paul Ricaut, Esquire, Secretary to his Excellencie the Lord Embassadour.

In it, we find a letter signed by Abraham Gabbai:

The Printer to the Reader

Courteous Reader

If in perusing these following Capitulations you find some few letters misplaced, or the letter W not so neatly formed, as were to bee wished attribute the fault neither to the Printer, nor Correctour: for the presse at Constantinople being but fildome employed, is not furnished with the uarietie of those letters, which are only proper to northern languages, amongst Which the w is of speciall use; to suly which defect, I haue beene forced to imitate that letter as well as I could beyond my own art, & profession. And if any other letters are let slip, it was in time of the Correctours urgent auocation to other employments Which permitted him not to bee so accurate, & attentue hereunto as he desired. And so hoping you Will pardon, what slight errors you may possibly meet with herein I remaine

yours at command

Abraham Gabbai chaf nahat (Capitulations, Preface)

This text, signed by Gabbai himself, is unusual precisely because there is not much of his personal writing in modern languages that has been published so far. Clearly, and contrary to common beliefs, the reprints were not the only occasions when Gabbai used Latin characters. One of the main issues is how to explain frankly different, if not contradictory, cultural features in the printers' activities: "year of our lord" does not sit easily with the extremely traditional and mainstream Jewish works – e.g., of contemporary regional rabbis and authors – which engaged his Hebrew printing activities. The poems he printed in Spanish appeal to different cultural horizons than the Hebrew works he printed. Focus on the Hebrew works, although conventional, is not particularly helpful here. Gabbai's English letter shows him as a professional interested in the details of his calling. This contrasts with the messianic emphases of today's treatments of this period's Ottoman Jews. "...the presse at Constantinople being but fildome employed" could be understood as implying that it is employed – albeit seldom – or that it is seldom employed for Northern languages which use the /w/ and are more frequently employed for printing in modern European languages which are not "Northern". Since bibliographies are based on catalogues and catalogues

reflect the collections and their collectors, it may be worth bearing in mind that the existence of unlisted Ottoman prints would surprise no one.

Another point which Gabbai's letter in the Capitulations highlights is that Gabbai seems to be a brand, rather than an individual, hence the repeated allusions to "the Correctors". The evidenced case of (his relative) Solomon Gabbai, employed as corrector to the *Chaf nachat* enterprise would be an additional point of reference. This understanding of the importance of "branding" and "the brand" is supported by the use of the *Chaf nahat* appellation in a number of his products. There is no evidence that the indexes and other aids were done by Abraham Gabbai himself. Most relevant is the existence of a network, exemplified not only in the "correctors" mentioned explicitly by Gabbai, but also in the case of the two authors who – thanks to Gabbai's exertions or organizing – contribute new Spanish poetry to the book: Moron and De Sylva. They show the links between the *arte* or *techne*, the mechanical work and the literary and cultural aspects. From such a perspective, the historical links (embodied in the case of Gabbai) between the Dragomans; the interpreters' profession and the printers' profession become more comprehensible. We now understand that all of them require polyglossia, a vocation for agency and transmission of cultures. The *Chaf nachat* "logo" carries also dynastic messages: it reminds the reader that Abraham is not the first family member to engage in the profession of printing; his is a family of scholars, as the words come from the title of his grandfather's work. And the trait of contacts with Christians in the world of books could be traced back to these ancestors' contacts with e.g., the Bragadin publishers.

Gabbai's English letter establishes beyond doubt the close relation between Gabbai and Rycaut. What does this mean for the cultural paradigm of social types such as the "Dragoman" – rather than for Rycault? Rycaut has been such a basic and widely read source for the study of the Sabbatian movement for so long – since at least Graetz – that it might require some effort to comprehend other, non-Sabbatian aspects related to the cultural background and printing enterprises in those years. One of these would be the possibility of Rycault's bonds with Gabbai that go beyond pure expedience, commerce and the putative ability to understand and conduct business "in Ladino" or read in Latin characters, but, rather, are based on a more serious commitment to Hispanicity and culture. Rycaut was no average bureaucrat. He was attached to the Porte for about six years. He published, apart from *The Capitulations and Articles of Peace between England and the Porte, as modified at Adrianople, January 1661*, also *The Present State of the Ottoman Empire, containing the Maxims of the Turkish Politie, the most material points of the Mahometan Religion*. Rycaut was elected a fellow of the Royal Society on 12 December 1666, and contributed to the *Philosophical Transactions* in 1699, a paper on the habits of 'mures norwegici' or sable mice. He also

translated part of *The Critick from the Spanish of Balthazar Gracián*, 1681; and *The Royal Commentaries of Peru, from the Spanish of Garcilasso de la Vega*, 1688.

An economic way into the problematics of the field might be the case of the *Criticón*, chosen by Rycaut for translation and thus transmission to a culture of readers who had no access to the original. The best biography of Rycaut, so helpful in other ways, seems to dismiss it as “a popular allegorical novel by a Jesuit Professor, Baltasar Gracián y Morales. The hero of this ... was a child of nature raised by beasts in a cave... and the theme was the reaction on this virgin soul of the first sight of earth, sea and sky and of a fellow human being, a shipwrecked philosopher who later guided him round Europe” (Anderson, 1989: 22-23). Less of a caricature would be offered by Gracián readers such as Schopenhauer and Nietzsche, both admirers of the Saragossan author. Manning’s recent work could be a random example of differing approaches. Speaking of it, Andrew Keitt asserts pithily:

Rather than proffering straightforward moral guidance, Gracián presented a world so out of joint that it could only result in a disillusionment (*desengaño*) that did not even hold out the possibility of turning readers’ attention to the hereafter. Gracián’s portrayal of the afterlife ... neither conformed to orthodox visions of heaven nor offered a secular version of moral redemption, and thus in the end readers were left with nothing more than “a continuous string of deceptions” ... In this disenchanting fictional world Gracián juxtaposed standard tropes lauding the glories of Spanish culture with veiled criticisms of contemporary Spanish society, criticisms that extended even to King Philip IV and his most trusted ministers. Manning argues that this structure offered readers a choice of interpretations, thereby implicating them in any subversive reading of the text and leaving the author “without blame” (Keitt, 2012: 250).

More closely relevant to Rycaut’s translation projects – in relation to commercial factors – is María Antonia Garcés’ (2006: 203) view on Rycaut’s other translation from Spanish, that of Garcilaso’s *Commentaries*:<sup>15</sup>

Sir Paul Rycaut rendered the Peruvian’s work into English. Examined for their performativity, the translations of Garcilaso’s works emerge as sites for early modern mercantile expansion and for the staging of cultural difference. The literary activities of English merchants, buccaneers, and diplomats, which contributed to the commercial success of Spanish chronicles of travel and discovery in England, are of great importance, but the Continental translations are equally important. In the wake of the boom of English publications on the New World, which began in the 1650s with Cromwell’s attack on Jamaica, the fortunes of the *Royal Commentaries* speak both to the ideological needs of an

---

<sup>15</sup> On the Inca’s *Comentarios* see Chang-Rodríguez (2011). For the challenge of understanding the Inca see the comment by Mario Vargas Llosa: “Hablar de un estilo mestizo sería redundante, pues todos lo son... Pero la de Garcilaso es una lengua que tiene una música, una cadencia, unas maneras impregnadas de su origen y condición de indiano que le confieren una personalidad singular” (p. 26).

emerging modern world and to the transatlantic endeavors that marked English imperial expansion.

What such an analysis makes clear is that the purely “profit” or “commercial” factor is not sufficient to explain cultural phenomena of this complexity and magnitude and certainly not in contradiction to them. The translations have a history. The beginning of the Gracián project could be traced back to Rycaut’s stay at the Complutensian University in 1652/3. But the documented link with Gabbai was not earlier than December 1660, Rycaut’s first brief stay – three weeks (Anderson, 1989: 27) – in Smyrna is probably later. What becomes clear now is that the interest in Spain and the grasp of its culture in Gabbai’s circle was far more profound than has been realized. Any acquaintance with works of Gracián or even of the Inca would show that someone who chooses them for the challenging task of translation has an interest in the more demanding specifics of the culture. They are neither “simple” nor folkloric. Rather it might need to be taken into account also when analyzing Rycaut’s curiosity, sustained interest and detailed narrative concerning Clara’s son, the Smyrnan singer of the Spanish ballad *Melisenda* in 1665, i.e. *Sabbatai Sevi*. The question of this narrative’s dependence on Gabbai needs reassessment.

#### 4. HISPANICITY

This evidence could lead directly to the question of the Hispanicity of Sephardi culture in the Smyrna of Gabbai. The case of the somewhat younger Smyrna sage, R. Elijah Hacoheh Ha-Itamari (ca. 1659-1729), might be enlightening as to the horizons of his Smyrna audience’s Hispanicity. He was a polygraph who produced over 30 works. Here one may attend to his *Midrash Eliyahu* (Itamari, 1693) which contains eleven funeral sermons and a commentary on the Talmudic sayings relative to the Book of Esther. In it we find a “Drush Jacob Hagiz ba`al `Etz ha-hayyim” (Ibid, 16b) in which there is a reference to the *Sefer haredim*: “And you son of man raise your eyes to what was written by the pious author of *Sefer Haredim*” (Chapter VII, fol. 42 verso):

It once happened in Castile that they had appointed a bull for their games as they are accustomed to do and they tormented it and hit it. That night a Jew was visited in a dream by his father and he said you should know my son that because of my many sins after my death they transmigrated me into a bull and that is destined for the ring tomorrow to be tormented and hit in the games of the people. Therefore my son redeem me and save me so that I can escape through a certain place. Therefore my son be not parsimonious and buy the bull and slaughter it and if it be found kasher...

To captivate his Smyrna public, the preacher chooses an exemplum set, not in Turkey but in Castile. The subject is bullfighting. His attitude is censorious. He alludes to the cruelty of the custom in terms which are reminiscent in some ways of the attitudes towards hunting of Arragel and Abravanel. The question, then, may be said to be rooted in pre-expulsion Hispano-Jewish thought and texts. On the Christian side one needs to be aware that, while modern *tauromaquia* tends to trace its origins to the 18th century, there is no doubt that some form of public bullfighting or *fiesta de toros* was known at the turn of the seventeenth century. Philip III was no less an aficionado of the *lidia* than his son, Philip IV.

A similar case might be that of the *Midrash Elyahu's* sumptuary condemnations:

And how outrageous are the people who wear silk and they walk in the markets and the streets and they look at people's faces to see if they are being observed and whether people are looking at the beauty of their clothing. And such a person walks about and wastes his time and thinks everybody is observing him. And to himself he thinks how proud he is. And specially those who put on themselves the animal (named) *zamarra* in la'az. He thinks he has acquired his world and that he has reached perfection and he is an idiot (be'er) and does not know that this shows the lowliness of his worth by saying that an impure animal has raised him to quality ... (Itamari, 1864: 31 column b; 1693:22 recto, column b).

Itamari's code switching to Spanish, in a Hebrew text, draws the reader's attention to the *zamarra*. It is not an entirely simple choice of terms. Indeed, in various peninsular literary and other texts (from at least the age of the *Libro de buen amor* and onwards) the *zamarra* is iconic of the shepherd's garb rather than of luxurious attire.<sup>16</sup> In a 1595 translation by Hector Pinto,<sup>17</sup> King David contrasts the luxurious attire of a monarch with that of his early youth, when he wore a *zamarra*. Nevertheless, in the seventeenth century, Covarrubias (177) distinguishes between *zamarra* and *zamarro*.<sup>18</sup> Ha-Itamari seems to be relying on his audience's awareness of precisely this difference between *zamarra* and *zamarro* (in contrast, perhaps, with the printers of his work). Such a precise and nuanced sensitivity to Spanish culture is not part of the usual reconstructions or available image of this Smyrna community.

It is in this highly Hispanic atmosphere that we find the section on one of the authors of the poems: Isaac Moron. The Smyrnan *Midrash Elyahu's* (23a) eulogy to Moron, the Smyrnan author of the Spanish sonnet in the unicum printed by Gabbai, may be briefly observed.

<sup>16</sup> Thus: "Al hombro una *zamarra* mal doblada, / del brazo su zurrón traía colgando, / en la derecha mano una cayada, / y el blanco pie en l'arena matizando" writes Jorge de Montemayor, in his most important work of 1559 (1991: 384).

<sup>17</sup> King David is made to say: "Señor, que fue tiempo en que yo andando guardando ganado no tenía más que una *zamarra* y un cayado y un zurrón y que vos me hicistes rey de uno de los más ricos y excelentes reinos del mundo...". See Pinto (1967: 233).

<sup>18</sup> "traje de gente regalada hecho de pelo blanco y corto". See Francisco José Flores Arroyuelo (2004: 75-97).



Apart from a mention of his profession as physician, we are offered little by way of biographical<sup>19</sup> or personal details about the deceased but there is nothing to support the notion that he was “a marrano”. Moron’s philanthropic activities and links to the Smyrna Fraternity for Orphans, with its vernacular (Judeo-Spanish) statutes/*haskamot*, are not mentioned. If anything, there almost seems to be the implication that Moron’s profession was of little value. The whole sermon is based on the body/soul dichotomy and develops the notion that it is the physician of the soul (Ha-Itamari himself? or Ishaq Moron in other non-medical activities?) who matters, rather than the physician who tends to bodily ailments.

## 5. READING THE SONNETS

Gabbai’s choice of poets and poems is based, as publishers’ choices of investment usually are, on a certain familiarity with his reading public’s cultural parameters, affinities and predilections. In this case, the Sephardim of Smyrna are the basic immediate public and the poems therefore tell us something about them as well as about the authors (Moron, Sylva) and their promoter (Gabbai). What may be assumed without comment about the community of readers in, say, Madrid, becomes a startling, new revelation, in some ways, when we change the point of view and analyze the elements of these compositions in the completely different frame of the Sephardi community of Ottoman Smyrna.

The sonnet, as a poetic form, had a surprisingly rich *fortuna* amongst Ottoman Jewish poets writing in Hebrew as shown by Bregman (1998). But our poems are not in Hebrew. All four compositions are constructed in traditional style by hendecasyllabic verses of fourteen lines. Rhyme schemes vary in the four poems, although generally the first two quartets present stable Italianate sonnet rhyme patterns: *abba abba*. The sonnets should be seen as comprising two quartets and two tercets.

Both Smyrna poets allude to bronze: “*En oro y bronze eterno de la fama*” writes Moron at the very beginning of his Soneto. Equally prominent is the location of the same image in De Sylva’s composition. It constitutes the sonnet’s culmination: “*Como Sol en los bronces esculpido / Su historia, en adornar tu sepultura*”. In Moron, bronze is eternal; it is equivalent to fame. In De Sylva, the history of the Jews (or Menasseh’s writing of it or Menasseh’s own history) is like a golden sun sculpted on the bronze of the tomb. The images used by Moron and De

---

<sup>19</sup> Barnai writes: “Isaac Moron, ... (following Benayahu’s suggestion) may well have been that key figure among Sabbatai Zevi’s close Smyrnan friends usually known as ‘Dr. Carun (?)’. If this identification is correct, it provides a direct link between Sabbetai Zevi, his close associates, and the printing of the Smyrna edition of *Esperanza de Israel*” (Barnai, 1982: 121).

Sylva are, of course, not new. Their combination links death (of Menasseh) subject of all the poems; the literary fame of the author (Menasseh) and the question of time, endurance, and immortality (“*aquel bien que sin mudanza / Del variable tiempo aqui se alcanza*”). In a way, they dovetail with the epitaph upon Menasseh’s tomb in the famous Jewish cemetery at Oudekerk.

These meditations on fame and immortality, through the image of bronze, are located in a specific position: at the beginning and end of the Smyrna book. Even this location is significant and hardly coincidental. In a generalized way, it could be said that the custom of prefacing or concluding books by means of poems is ubiquitous in Hebrew Sephardi books of the time but it is also possible, indeed necessary, to view them historically. As Williams has pointed out: “There is a noticeable tendency among ancient poets to place first person meditations on their own poetic practice, generally accompanied by references to the immortality of their verse, at the beginning and end of a book or collection; among the most famous examples in Roman poetry are Horace’s...”. As in the poems of Moron and De Sylva, “In Ovid we find the concepts of fame and authorship entwined”<sup>20</sup> not to mention the specific motif of the bronze. This would mean that this custom is originally Classical rather than Hebraic.

In Menasseh’s own entourage and printing activities there were poets who were active in writing poems to be placed at the beginning of books which reflected and referred to the book itself. Hebrew examples are well documented. *Sefer peney rabah*, a Concordance by Menasseh Ben Israel, was printed with laudatory poems by Isaac Aboab in Amsterdam in 5388 (= 1628). *Sefer ha-jirah*, ascribed to Jona Gerondi, was printed in Amsterdam by Menasseh Ben Israel, in 5387 (= 1627) and was accompanied by Shalom ben Joseph Gallego’s Hebrew poem on f. 1v. An even closer antecedent is that provided by the *Tratado del Temor Divino Extracto del doctissimo libro llamado Ressit hohma, traduzido nuevamente del Hebrayco, a nuestro vulgar idioma* by Elia ben Moses Vidas. Translated by David de Ishac Coen de Lara, it was published in Amsterdam by Menasseh Ben Israel, 5393 (= 1633). Dedicated to David de Lima, it contains a sonnet by Joeseph Frances dedicated to the translator: “*Al sapientissimo Señor, el Haham David Coen de Lara, en la traducion del tratado del Temor Divino. De Yosseph Frances*”. These poems reflect the book to which they are appended in a number of ways.

<sup>20</sup> Craig Williams (2002: 417-433): “I am seeking eternal fame so that I may be sung forever all around the world. Homer will live as long as Tenedos and Ida are standing, as long as the Simois rolls its swift waters into the sea. Hesiod, too, will live as long as the grape swells with its juice, as long as grain falls to the ground, cut back by the curved sickle... Cliffs and the tooth of the enduring ploughshare will perish over time, but poetry is deathless. Let kings and the triumphs of kings yield to poetry, let the kindly banks of the gold bearing Tagus yield to poetry. Let the common people admire ordinary things. To me let golden-haired Apollo serve goblets full of Castalian water; let me wear cold fearing myrtle in my hair and be read widely by the anxious lover”.

One of these is the allusion to a term, concept or category of the book in the title. Hence the references to “hope” in the sonnets in honor of the author of *Esperanza*...which were rightly noticed by Barnai although without access to the original in Spanish (Barnai, 2000).

Like bronze, “fire” as a poetic conceit appears in both, Moron’s and Sylva’s poems. By 1659, in a post-Petrarchan age, modern language poetic treatments of fire or derivatives such as “icy fire” or other variants were thought to be decorous. A particular example would be the treatment of the “butterfly attracted to fire” studied by Trueblood (1977: 829-837). It is useful in that it shows how the Greco-Roman classics, although evidently basic to the poets’ craft, cannot, by themselves, explain seventeenth century texts. Some attention to and awareness of the early modern Iberian reception of the classical tradition (especially in Hispano-Jewish frames such as the Amsterdam Academies,) is necessary.<sup>21</sup>

*Suprema esfera*, introduced into the sonnets as poetically decorous, could be justified by appeal to ibn Tofayl’s Hay ibn Yaqzan, written in Guadix, in the twelfth century. He had also written about the supreme sphere in a poem. Connected to fire, in a mystical setting, it could be found in much less distant texts, for example in the early modern peninsular Catholic homiletic literature. In his *Sermones varios de tiempo y santos* of 1688, Salvador Fornari i Peretó includes one on San Bruno. In it the preacher writes:

...procuraba con mortales ansias el amor de la esposa subir a su centro y suprema esfera que es el centro y corazon del esposo... el centro y suprema esfera del amor... (p. 438).

One of the sonnets refers to his *Esperança de Israel* as having been composed “[El Docto Menasseh ya] en la postrera / Línea vital [compuso la esperança Que consuela a Israel]”. *Línea vital*, like *esfera*, belongs in a universe of discourse which is not that of the “bronze” and the “fire”. One may recall that in the city of (Puebla de) Los Angeles, in 1583, there began the trial of Pedro Suárez accused of possessing “papeles supersticiosos de... rayas” (Pena, 2004: 59-67). The text of these *papeles de rayas* show that in the colonies there was sufficient interest in chiromancy as to lead to the copying – in manuscript – of a Spanish version of Johannes Taisnier’s *Opus Mathematicum*, the work in eight books which is

<sup>21</sup> Thus: “Qual simple maripossa buelbo al fuego / De buestra hermosura do me abrasso,” in Diego Hurtado de Mendoza. In Lope we find: “...pero sin ser su centro, él mismo luego / quiso templarse en nieve tan hermosa. / No es essa, no, tu esfera luminosa” where the allusion to the sphere reminds one of De Sylva’s allusion to the sphere in his poem to Menasseh. For Gongora – traditionally thought to be a major influence on Sephardi authors – the motif of the “butterfly to the fire” is a cipher of human ambition: “ambiciosa entrega / su mal vestida pluma a lo que arde. / Yace gloriosa...” (See Trueblood). So that Sabbatean poetry [*Shirot*...] on fire for Hispanophones could be understood if, added to the usual theological data, we attempt to reconstruct the culture.

concerned with chiromancy, physiognomy, and astrology. The section on chiromancy follows the work of Cocles (or Bartolommeo della Rocca d. 1504). While the chiromantic interest is widely manifest in sixteenth and seventeenth century Europe in general, the Inquisition documents show its precise dissemination in Spanish and the protagonism of the *línea vital*. Pedro Suárez de Mayorga, *el quiromántico de Tepeaca*, possessed, then, a treatise on chiromancy which begins with a sustained discussion of the *línea vital*, i.e. the concept we find in the Smyrna unicum's sonnet.

A relatively traditional Jewish Hebrew source would be Shem Tov ibn Shaprut who, in the late fourteenth or early fifteenth century, wrote a *Treatise on Chiromancy*. He calls it *hokhmat ha-sirtut* and asserts that he learnt it in *sifrei ha-nosrim*, the books of the Christians (Schwartz, 1992). Chiromancy is not foreign to Jewish interests in the Ottoman Empire. Moses Ben Elijah Galina, the Greek scholar and translator who lived in Candia in the fifteenth century was the author of a number of books, but his best-known work is *Toledot Adam* (Constantinople, 1515), a treatise on chiromancy and physiognomy, drawn chiefly from 'Ali ibn 'Abbas', Kamel al-Sanaat al-Tibbia and the pseudo-Aristotelian "Secretum". That is to say that the *líneas* are neither Classical nor from ancient Hebrew texts. The chiromantic element in the sonnet is, however, as coherent as the other images, because it reflects Menasseh's work. Indeed, in the nineteenth chapter of the third treatise of *Nishmat Hayyim* (Amsterdam, 1652) Menasseh rejects the opinion of Maimonides, who declared auguries to be lies and deceptions, and refers even to the Chinese and the Africans. He knows various kinds of divination including chiromancy.

Another element in the Smyrna sonnets is the parenthesis. Ishaq Moron uses parenthesis in: "El docto Menasse, en cuya frente / (Tan laureada en la suprema esfera) / Por uictoria se ponga iustamente...". Daniel de Sylva does so in: "Soys enla empresa que intentasteis fuerte / (nublados de ignorancia des haciendo) / Con todo de Israel en la esperanza / ...". And also in: "...Oh docto Menasse fúnebre espuma / (Elegíaco elogio) Altiva pluma...".

The parenthesis is usually understood as an explanatory or qualifying word, clause, or sentence inserted into a passage with which it does not necessarily have any grammatical connection. Quintilian had prescribed figures which relieve us from the tedium of everyday speech and save us from commonplace language. These included parenthesis, an interruption of the continuous flow of language by the insertion of some remark. By the age of Erasmus, the symbol for parenthesis was being referred to as *lunulae* ("little moons"). Famous examples could include the case of Polonius who interrupts his speech to King Claudius about Prince Hamlet's behavior toward his daughter, adding a parenthesis to his own parenthesis (Hamlet: 2.2. 131-135). Lamb's recent work on yet another, early modern,

vernacular author focuses on Sidney's *Arcadia*. Its parentheses, for him, are not to be ignored or found a distracting remnant of an earlier age (Lamb, 2010: 310-335).

A closer parallel may be found in the same period of Moron and De Sylva's compositions in the Smyrna unicum. Like theirs, it is in Spanish. It is, like Moron's and De Sylva's, also a funeral/elegiac composition but in prose. Diego Riquelme y Quiros' *Oración* on the death of Prince Baltasar Carlos also has recourse to the device: "quando advierto (ilustrissimo señor) el continuo sentimiento las perpetuas lágrimas con que V. S. Ilustrísima llora la temprana muerte del príncipe nuestro señor..."; or, further on "Y pues los suspiros tristes con que VS ilustrísima (en tan justo sentimiento muestra su nobilísima sangre; su rendida fidelidad y el tierno afecto con que amava a su alteza) han llegado (sin pasar) a los justos límites..." in the Prologue, or, at the beginning of the *Oración*: "Nuestro señor. Que defunto (o grave pena) yaze (o acervo dolor)" (1647, prologue). In Riquelme y Quiros the figure has almost the effect of a chorus and separate voice.

Some images contrast sharply with the re-workings of originally classical, Greco-Roman elements, although the Smyrna authors in the unicum do attempt to integrate them seamlessly into the fabric of the poem. The most evident case is *Pyra de Calambuco*. It would not be found in the Classics or in Petrarch.

Speaking of the kingdom of Cochinchina, one of the chronicles of discovery refers to the *calambuco* as fragrant and immediately follows this reference with a list of curious and precious things which are to be found there in abundance, such as silk or gold.<sup>22</sup> Jerónimo de Barrionuevo de Peralta (Granada, 1587-1671?) wrote reports of life at court around 1654-1658 and records the visit of the Countess of Creciente to the King, in which she gave him the gift of a rosary made of *calambuco*.<sup>23</sup> Barrionuevo's anecdote clearly documents the semiotic frame of the material culture at that time; it was befitting for the purpose of a gift from a noblewoman to a king and it also has sacral aspects. This religious/moral aura leads to thinking about hypocrisy. In 1598, in *La Dragonteá*, written against Sir Francis Drake, Lope attempts to describe a hypocrite: Andres del Draque and he mentions Drake's "Rosario de

<sup>22</sup> "Reyno de Cochinchina... Cría mucho palo del Águila, y otro que llaman Calambay, que también es muy oloroso: este es el que llamamos Calambuco: y en fin abunda de seda, oro, y otras cosas de precio, y curiosas..." (José Martínez de la Puente, 1681). For the question in Spanish literature of the seventeenth century see Lía Schwartz, "La transmisión renacentista de la poesía Grecolatina y dos sonetos de Quevedo" (1993).

<sup>23</sup> "Olvidábaseme de decir de la Condesa de Creciente otro cuento. Fué á hablar al Rey, que lo hace muy familiarmente, que es señora loca y graciosa y le trata de pariente. Dióle un rosario de calambuco guarnecido de oro, curioso y rico". *Avisos* (A. Paz y Melia, 1892-3: CLXXV).

cuentas gruesas, Madera de Alamo teñida” and “remedio de su gente propia”. This rosary is of “oloroso calambuco”.<sup>24</sup>

These testimonies help to recreate the resonances of fragrance, luxury and exoticism inherent in the mentions of this wood. They also reveal the association with religion, sacrality, virtue. But unlike the Smyrna’s unicum sonnets, they do not refer to the *pyra*. Therefore, a closer analogue could be helpful. Luis Vélez de Guevara (d. 1644), the dramatists and novelist, could provide us with further precision on its use. A character in his play *El ollero de Ocaña* tries to express a woman’s reluctance to accept the advances of a suitor. She embarks on a hyperbolic list of impossibilia (which are like the impossibility of accepting her suitor) where the imagination soars to cosmic proportions including the sun, the mountains as well as Greco-Roman mythology: Phaeton, the Phoenix and the geographic references of the Spanish Baroque-drawing on the classics (*Aeneid*) such as Mongibel. The delicate “pyre of Calambuco”, in this list of impossible things, will turn into a monstrous eruption, similar to that of the Mongibel.<sup>25</sup>

## 6. PLUMA/ESPUMA

“Pluma/espuma” is a rhyme which appears in the Ottoman print in De Sylva’s sonnet:

Esta que con affeto y dolor uierte  
 Oh docto Menasse fúnebre espuma  
 (Elegiaco elogio) Altiva pluma  
 Al despojo dedico de tu muerte

“Pluma/ espuma” refers, then, to the Smyrna composition devoted to Menasseh in the Cincinnati unicum of *Esperanza...* It is a self-reflective poetic description of the Smyrna sonnet itself, which is *espuma* written by a *pluma*. The performance of *petitio benevolentiae* consists in an affirmation that the poem (written by a *pluma*) is as evanescent and ephemeral as *espuma*, foam. The feather and the foam of the 1659 Smyrna poem by De Sylva are two

<sup>24</sup> Lope de Vega y Carpio (1598: 262):

...hyprocesia, o santidad impropia  
 con muestras de rezar, o de ofrecéllo  
 por el remedio de su gente propia,  
 passaba el oloroso calambuco,  
 si no era acaso de Escariot sabuco.

<sup>25</sup> Vélez (2013: Acto Segundo, 155): “será imposible vencella / su pecho me declara y dice que antes el Sol, hecho segundo Faetonte, servirá de asa á un monte del hemisferio español: y de la caliente pyra de oloroso calambuco, adonde el fénix caduco para renacer expira que en vez de cenizas pardas engendra fenicios vuelos, dará ardientes mongibelos”.

disparate items. On their own, they have symbolic, metaphoric associations which can be traced back, particularly amongst the heirs of Greco-Roman cultures and of languages such as Spanish, to ancient texts. Although unaware of the rare sonnets from Smyrna, many have paid attention to these metaphors because of something else: their extraordinary significance in seventeenth century literature. As an homage to Dámaso Alonso (Bravo Vega, 1991, 35-87), Spitzer searches for and adds numerous Classical examples of such associations of the individual images. Such work can help in recovering something of the embarrassment of riches of the seventeenth century *imaginaire* concerning “*pluma/espuma*” as manifest in Gongora’s “*Soledad primera*” of 1613. Vilanova (1957: 328) documented the use of *espuma* in Ovid, Catullus and Virgil, its reception by Italian Petrarchism and its function in Gongora’s *Polifemo*. Yndurain (1968; 1969: 280-283) introduced a further precision by incorporating Spanish Petrarchism into this itinerary. The main text is as follows:

bien previno la hija de la espuma  
a batallas de amor campo de pluma  
(*Soledad Primera*, 1613).

The rhyme appears in Gongora’s sonnets since 1611 (but in the *Canciones* even earlier, in 1602) and it is seen by Poggi (1983: 189-222) as an exponent of the *batalla amorosa* motif, while Beverly (1973: 233-48) sees in «*campo de pluma*» an allusion to the field of writing, the page, and thus a sign of self-conscious literarity.

## 7. CONCLUSION

As we have seen, four sonnets by Isaac Moron and Daniel de Sylva are printed in the *unicum* published by Abraham Gabbai at the Kaf Nahat press in Smyrna. In light of the usual comparisons between “Western” and “Eastern” Sephardim, the phenomenon appears as unconventional, an oddity. A historical contextualization of the Sephardi community of the printer and the poets has been suggested. The general and communal history of Smyrna at this time, when it emerged as a major international port, was largely a result of the attraction it exercised over foreigners, and of the port city’s European orientation.

In addition, as we have also seen, one must take into account the culture of the consuls and the close relationship of Smyrna Jews with them and with other culturally relevant figures such as travelers, bibliophiles or book collectors. This explains some of the background of cultural receptiveness, which occurred at a time when Smyrna was a cultural melting pot attracting Christian Europeans in search of literary fame. Even in Hebrew texts of that time and place, one can find examples of a more varied and more nuanced Hispanicity than has been understood until now. The analysis of the sonnets themselves

reveals their affinity with several fields: the Spanish literature of Amsterdam Sephardim, with the Iberian reception of the Classical tradition and with the esthetic and intellectual presuppositions current in the Iberian Peninsula. A different perspective on this learned culture, as suggested by this article and by a plethora of concrete examples such as the relatively erudite rhyming scheme of “pluma” and “espuma”, leads to a questioning of the schematic views of Ottoman Sephardi Hispanicity as strictly bound by the limits of the oral and folkloric realms.

## APPENDIX

En alabanza del Heroyco Hacham  
Menasseh ben Israel de felice  
memoria

### SONETO

En oro y bronze eterno de la fama  
Mi Menasseh, la gloria en su Esperanza  
Deja esculpida ya con la fianza  
De Oraculo diuino, que lo inflama  
Todo Israel se enciende en sacra llama  
Esperando aquel bien que sin mudanza  
Del variable tiempo aqui se alcanza  
Quando a sus esperantes dulce llama  
Israel pues espere lo que espera  
El docto Menasse, en cuya frente  
(Tan laureada en la suprema esfera)  
Por uictoria se ponga iustamente  
La daphne que mas deuida fuera  
Si uiuiera varon tan excelente

El Doctor Ishac Moron

### ELEGIA

Esta que con affeto y dolor uierte  
Oh docto Menasse fúnebre espuma  
(Elegiaco elogio) Altiva pluma  
Al despojo dedico de tu muerte  
Que felizmente viven nos advierte  
Los tribus sin que el tiempo los consuma  
Tu grave historia. tu doctrina suma  
Ni hagan trágica scena en nuestra suerte  
Del mundo los boluiste a la memoria  
Que siempre apartara de ti su oluido  
Por ser de igual valor de igual uentura



Sirua pues para empresa de tu gloria  
Como Sol en los broncees esculpido  
Su historia, en adornar tu sepultura  
EL D. S.

En alabanza del Il Menaseh Ben Israel

SONETO

Pyra de Calambuco se fabrica  
El fénix raro en la postrera hora  
Y muriendo de vida su mejora  
Sy la resurecion nos certifica  
La esperanza que tiene califica  
En el premio infalible que atesora  
Que, aunque es irracional Cierta no ignora  
El poder del que muertos vivifica  
El Docto Menasseh ya en la postrera  
Linea vital, compuso la esperanza  
Que consuela a Israel  
De su ruyna Fenix su pluma fue tan altanera  
Que explico una promesa sin mudanza  
Llena de erudición y de doctrina

SONETO AL MISMO

Descubre las diez tribus Montesino  
Cosa hasta agora apocos permitida  
Y sin creerse alguno hacienda y vida  
Pierde por matorrales y caminos  
Vos sabio Menasseh con los divinos  
Rasgos de vuestra pluma tan luzida  
Aesta opinión que estava sumergida  
Le dais ser, consolando peregrinos  
Vno, y el otro dignos de alabanza  
Soys en la empresa que intentasteis fuerte  
(nublados de ignorancia des haciendo)  
Con todo de Israel en la esperanza  
Mas lauro mereceis, aun en la muerte  
Peregrinando aquel, uso escribiendo

El Doctor Daniel de Sylua

## REFERENCES

- Abramsky, Chimen. (1988). Lucien Wolf's efforts for the Jewish communities in Central and Eastern Europe. *Jewish Historical Studies*, 29, 281-295
- Anderson, Sonia P. (1989). *An English consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678*. Oxford: Clarendon.
- Attias, Moshe. (1947). *Sefer shirot ve-tishbahot shel ha-shabtaim*, transcribed by M. Attias, introduced by Y. Ben-Zvi, and annotated by G. Scholem. Tel Aviv: Dvir.
- Barnai, Jacob. (2000). *Shabtaut: Hebetim Hevratim*. Jerusalem: Shazar.
- Barnai, Jacob. (1982). Portuguese Marranos in Smyrna in the 17th century. In *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* (pp. 85-88). Jerusalem: World Union of Jewish Studies.
- Bashan, Eliezer. (1982-1986). Contacts between Jews in Smyrna and the Levant Company of London in the seventeenth and eighteenth centuries. *Jewish Historical Studies*, 29, 53-73.
- Beverley, John R. (1973). Soledad Primera, Lines 1-61. *Modern Language Notes*, 88, 233-248. <https://doi.org/10.2307/2907510>
- Biase, Carmine Di (ed.). (2006). *Travel and Translation in the Early Modern Period*. Amsterdam: Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789401201957>
- Boogert, Maurits H. van den. (2007). Freemasonry In Eighteenth-Century Smyrna? A Critical Analysis Of Alexander Drummond's Travels (1754). In Maurits H. van den Boogert (ed.), *Ottoman Smyrna: Studies in Honour of Alexander H. de Grootmore* (pp. 103-121). Leiden: NINO.
- Boogert, Maurits H. van den. (2005). *The Capitulations and the Ottoman legal System. Qadis, Consuls and Beratlis in the 18th Century*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047406129>
- Bornstein Markovetski, Leah. (1985). The Jewish Community of Istanbul in mid-17th Century-Its Sephardi and Romaniote Personalities and Sages. *Michael*, 9, 27-54.
- Bosworth. C. Edmund. (2007). *Historic Cities of the Islamic World*. İzmir: Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153882.i-616>
- Bravo Vega, Julián. (1991). Fortuna de una rima áurea: Pluma(s)-Espuma(s). *Cuadernos de Investigacion Filologica*, 17, 35-87. <https://doi.org/10.18172/cif.2299>
- Bregman, Dvora. (1998). *Sror Zehuvim Sonetim Ivriim mi-teqfat ha-renaissance we-ha-baroque*. Jerusalem: Ben Zvi.
- Bulut, Mehmet. (2002). The Role of the Ottomans and Dutch in the Commercial Integration between the Levant and Atlantic in the Seventeenth Century. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45 (2), 197-230. <https://doi.org/10.1163/156852002760247113>
- Cabello Balboa, Miguel. (2011). *Miscelánea antártica* [Edición, introducción y notas de Isaías Lerner]. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Chang-Rodríguez, Raquel. (2011). *El Inca Garcilaso y sus "Comentarios reales". Entre la espada y la pluma*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia.
- Cogley, Richard W. (2007). Some Other Kinde of Being and Condition: The Controversy in Mid-Seventeenth-Century England over the Peopling of Ancient America. *Journal of the History of Ideas*, 68 (1), 35-56. <https://doi.org/10.1353/jhi.2007.0003>

- Díaz Esteban, Fernando. (1999). La Apología por la Noble Nación de los Judíos, de Eduardo Nicholas (1649). *Sefarad*, 59, 251-262. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1999.v59.i2.793>
- Ezra, Joseph ibn. (1989). *Masa melekh Diney misim w-minhagim* [ed. Yaakov Spiegel]. Jerusalem: Nissim.
- Fornari i Peretó, Salvador. (1688). *Sermones varios de tiempo y santos*. Mallorca: Sastre.
- Galland, Antoine. (2000). *Le voyage a Smyrne: un manuscrit d'Antoine Galland, 1678: contenant Smyrne ancienne et moderne et des extraits du Voyage fait en Levant* [eds. Frédéric Bauden, André Miquel]. Paris: Chandeigne.
- Garcés, María Antonia. (2006). The Translator Translated: Inca Garcilaso and English Imperial Expansion. In Carmine G. Di Biase (ed.), *Travel and Translation in the Early Modern Period. Approaches to Translation Studies* (pp. 203-239). Amsterdam: Rodopi.
- Goffman, Daniel. (1999). Smyrna: from village to colonial port. In Edhem Eldem, Daniel Goffman, Bruce Masters (eds.), *The Ottoman City between East and West: Aleo, Smyrna, and Istanbul* (pp. 79-134). Cambridge: University Press.
- Goffman, Daniel. (1990). *Smyrna and the Levantine World, 1550-1650*. Seattle: University of Washington.
- Grunhaus, Nechama. (1997). *The Taxation of Smyrna's Jewish Community in the 17th and 18th Centuries*. Tel Aviv: University Press [in Hebrew].
- Grunhaus, Nechama. (2008). The Procedure and the Halakhic Basis for the Purchase Tax in the Community of Smyrna. *Pe'amim*, 116, 79-116 [in Hebrew].
- Gutwirth, Eleazar. (2007). Dialogue and the City, circa 1400: Pero Ferruz and the Rabbis of Alcalá. *Jewish History*, 21, 43-67. <https://doi.org/10.1007/s10835-006-9026-z>
- Hacker, Joseph R. (1988). Raphael Levi, Ahmed Bashi, Mehemed Bashi, Louis de Bizance – The Transmutations of a Jew from Istanbul in the Seventeenth Century. In Aharon Mirsky et al. (eds.), *Exile and Diaspora*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 497-516 [in Hebrew].
- Hacker, Joseph. (1986). Louis XIV's Envoy to the Levant. *Zion*, 52, 25-44 [in Hebrew].
- Heller, Marvin J. (2009). Kaf Nahat and the First Hebrew press in Smyrna (part 3). *Los Muestras*, 77, 7-8.
- Holt, P. M. (1957). The Study of Arabic Historians in Seventeenth Century England: The Background and the Work of Edward Pococke. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (3), 444-455. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00133567>
- Hyamson, Albert M. (1903). The Lost Tribes, and the Influence of the Search for Them on the Return of the Jews to England. *The Jewish Quarterly Review*, 15 (4), 640-676. <https://doi.org/10.2307/1450416>
- Itamari, R. Eliyah Hacoheh. (1693). *Midrash Eliyahu*. Smyrna: Hazan.
- Itamari, R. Eliyah Hacoheh (1864). *Midrash Eliyahu*. Czernowitz: Igel.
- Lamb, Jonathan P. (2010). Parentheses and Privacy in Philip Sidney's Arcadia. *Studies in Philology*, 107 (3), 310-335. <https://doi.org/10.1353/sip.0.0055>
- Launay, Denise. (1991). La musique à Venise vers 1645: Ismaël Boulliau, astronome français mélomane et voyageur [Musique Française et Musique Italienne au XVIIe Siècle]. *Revue de Musicologie*, 77, 269-277. <https://doi.org/10.2307/947424>

- Lerner, Isaías. (2003). Las misceláneas renacentistas y el mundo colonial americano. *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 27 (1-2), 217-232 [Ejemplar dedicado a José Luis Rivarola (Tomo I), ed. Luis Jaime Cisneros, Wulf Oesterreicher, Isaías Lerner]. <https://doi.org/10.18800/lexis.20030102.011>
- Lerner, Isaías. (2005). Saberes viajeros: las misceláneas y el nuevo mundo. In Juan José Alonso Perandones, Juan Matas Caballero, José Manuel Trabado Cabado (eds.), *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro* (pp. 15-32). León: Universidad de León.
- Lerner, Isaías. (2010). La Miscelánea antártica y el origen de los pueblos del continente americano. *Edad de oro*, 29, 137-148.
- Manning, Patricia W. (2009). *Voicing Dissent in Seventeenth-Century Spain: Inquisition, Social Criticism and Theology in the Case of El Criticón*. Leiden, Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004178519.iii-323>
- Martínez de la Puente, José. (1681). *Compendio de las historias de los descubrimientos, conquistas y guerras...* Madrid: Imprenta Imperial.
- Malkiel, María Rosa Lida de. (1949). Sobre: Ramón Menéndez Pidal, Un viejo romance cantado por Sabbatai Ceví. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 111, 84-85.
- Menéndez Pidal, Ramón. (1948). Un viejo romance cantado por Sabbatai Ceví. In U. T. Holmes and A. J. Denomy (eds.), *Mediaeval studies in honor of J. D. M. Ford* (pp. 185-190). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Montemayor, Jorge de. (1991). *Los siete libros de La Diana 1559* [ed. Asunción Rallo]. Madrid: Cátedra.
- Nersessian, Vrej. (1980). *Catalogue of Early Armenian Books, 1512-1850*. London: British Library.
- Olson, Merlijn. (2003). A Most Agreeable and Pleasant Creature? Merzifonlu Kara Mustafa Paşa in the Correspondence of Justinus Colyer (1668-1682). *Oriente Moderno*, 22 (83), 649-669. <https://doi.org/10.1163/22138617-08303006>
- Pagano de Divitiis, Gigliola. (1986). Il Mediterraneo nel XVII secolo: L'espansione commerciale inglese e l'Italia. *Studi Storici*, 27, 109-148.
- Parente, Fausto. (1981). Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia. In *Italia Judaica: atti del I Convegno* (pp. 303-381). Roma: Multigrafica.
- Paz y Meliá, Antonio. (1892-1893). *Avisos*. Madrid: Tello.
- Pena, Margarita. (2004). Quiromancia y adivinación en la Nueva España. In Mariana Masera (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España* (pp. 59-67). Mexico City: UNAM.
- Pinto, Fr. Heitor. (1967). *Traducción de la Imagen de la vida cristiana* [ed. Edward Glaser]. Barcelona: Juan Flors.
- Pitts, Jennifer. (2018). *Boundaries of the international: law and empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674986275>
- Roth, Bezalel (Cecil). (1924). New Light on the Resettlement. *Transactions Jewish Historical Society of England*, 11, 112-42.
- Roth, Bezalel (Cecil). (1952). Ha-Defus Ha-Sepharadi Be-Smyrna. *Kiryat Sefer*, 28, 390-393.
- Rauschenbach, Sina. (2012). Menasseh ben Israel and the Christian Republica literaria. *Jewish Quarterly Review*, 102 (4), 561-588. <https://doi.org/10.1353/jqr.2012.0032>

- Riquelme y Qviros, Diego. (1647). *Oracion Funebre que en las solenes exequias que a la muerte del serenissimo príncipe nuestro señor don Baltasar Carlos hizo la Santa Iglesia Apostolica Metropolitana de Granada*. Granada: Vicente Álvarez de Mariz.
- Rycault, Paul. (1663). *Capitulations...* Constantinople: Gabbai.
- Schorsch, Ismar. (1978). From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 48, 187-208. <https://doi.org/10.2307/3622313>
- Secret, François. (1980). Judaica oubliés, II: Juifs de France à Smyrne, et l'aventure de Juan de la Paz. In *Hommage à Georges Vajda* (pp. 380-384). Louvain: Peeters.
- Segre, Cesare. (1993). Benedetto Croce e l'ispanistica. In *AISPI [= Atti del Congresso L'aorto italiano alia tradizione degli studi ispanici]* (pp. 103-108). Roma: Cervantes.
- Schwartz, Dov; Frimer, Norman E. (1992). *Hagut be-tsel ha-emah: demuto, ketavaav ve-haguto shel R. Shem Tov ibn Shaprut*. Jerusalem: Ben-Zvi.
- Silverman, Joseph H. (1971). Los hidalgos cansados de Lope de Vega. In A. David Kossoff, José Amor y Vázquez (eds.), *Homenaje a William L. Fichter: estudios sobre el teatro antiguo hispánico y otros ensayos* (pp. 693-711). Madrid: Castalia.
- Toomer, G. J. (1996). *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford: University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198202912.001.0001>
- Trueblood, Alan. (1977). La mariposa y la llama motivo poético del Siglo de Oro. In *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas Burdeos* (pp. 829-837). Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Université de Bordeaux III.
- Umunç, Himmet. (2011). The Dutch in the Levant: Trade and Travel in the Seventeenth Century. *BELLETTEN*, 75 (273), 373-386. <https://doi.org/10.37879/bellekten.2011.373>
- Vega y Carpio, Lope de. (1598). *La Dragontea*. Valencia: Patricio.
- Vélez de Guevara, Luis. (2013). *Comedia famosa, El ollero de Ocaña*. Santander: Ayuntamiento.
- Vilanova, Antonio. (1957). *Las fuentes y los temas del Polifemo de Góngora*. Madrid: CSIC.
- Westwater, Lynn Lara. (2012). A Rediscovered Friendship in the Republic of Letters: The Unpublished Correspondence of Arcangela Tarabotti and Ismaël Boulliau. *Renaissance Quarterly*, 65 (1), 67-134. <https://doi.org/10.1086/665836>
- Wolf, Lucien. (1901). *Menasseh Ben Israel's Mission to Oliver Cromwell...; Edited with an Introduction and Notes by Lucien Wolf*. London: Jewish Historical Society of England, Macmillan.
- Williams, Craig. (2002). Ovid, Martial and Poetic Immortality: Traces of Amores 1.15 in the Epigrams. *Arethusa*, 35(3), 417-433. <https://doi.org/10.1353/are.2002.0030>
- Yaari, Abraham. (1958). Hebrew Printing at Smyrna. *Areshet*, I, 99-103.
- Yaari, Abraham. (1967). *Ha-Dfus ha Ivri be-Qushta*. Jerusalem: Magnes.
- Yehoshua, Yehuda. (1965). *Sefer Avodat Masa*. Jerusalem: Museon Misim.
- Yndurain, Francisco. (1969). La rima como figura poética. In *Relección de clásicos* (pp. 280-283). Madrid: Editorial Prensa Española.





## La comunidad sefardí de Ankara: historia de un adiós\*

### The Sephardic Community of Ankara: The story of a farewell

María José Cano Pérez

Universidad de Granada, España

rimon@ugr.es

ORCID: 0000-0002-3785-2018

---

#### Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Cano Pérez, María José. (2022). La comunidad sefardí de Ankara: historia de un adiós. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 39-68. <https://doi.org/10.46661/meldar.7129>

---

#### Resumen

Antes y después de la llegada de los judíos sefardíes a los territorios otomanos, en la ciudad de Ankara existió una comunidad judía. El analizar el cómo, dónde y cuándo de la existencia de los judíos de Ankara es el objetivo de este trabajo. Cómo su historia fluctuó en función de las circunstancias políticas, económicas y sociales. Dónde vivieron estos israelitas. Cuándo se establecieron y hasta cuándo. Partiendo de la hipótesis de que fueron las circunstancias políticas la que determinaron la evolución de esta comunidad se elabora esta aproximación a la historia de los judíos de Ankara. Este artículo es el resultado de recabar y examinar cuanto se ha investigado y publicado sobre esta comunidad hasta la fecha.

**Palabras clave:** Ankara; barrio judío; Imperio otomano; República turca.

#### Abstract

Before and after the arrival of the Sephardic Jews in the Ottoman lands, there existed a Jewish community in the city of Ankara. The main aim of this paper is to shed light on the how, where and when, around the very existence of the Ankara Jews. The way their history swung according to the political, economic and social trends; where they dwelt; how deep their history harks back to, and for how long. Assuming the hypothesis that it was the political conditions that fashioned the evolution of this community, we outline the current approach to the Ankara Jews history. This paper is the resulting conclusion after gathering and delving into all the research released on the matter as yet.

**Key words:** Ankara; Jewish Quarter; Ottoman Empire, Turkish Republic.

---

\* Estas páginas son resultado del proyecto de investigación *La comunidad sefardí casi extinta en Ankara: un patrimonio cultural, artístico y lingüístico del pasado al presente* (6602c-FEN/19-262, 2019-2022) concedido por la Unidad de Coordinación de Proyectos de Investigación Científica de la Universidad de Yozgat Bozok (Turquía), IP. D. F. Subaşı. Quiero expresar mi agradecimiento a Francisco Vega Álvarez y a Doğa Filiz Subaşı la ayuda prestada en la elaboración de este trabajo.

**Recepción:** 05.06.2022

**Aceptación:** 15.09.2022

**Publicación:** 15.12.2022

## 1. INTRODUCCIÓN

Ankara es la capital de Turquía desde que en 1923 Atatürk proclamó la República y fijó la capitalidad en la antigua Engürü. Anteriormente esta ciudad había sido la capital del *sandjak* ('distrito') en la *eyalet* ('provincia') de Anadolu. Desde antes de convertirse en capital del país, en la ciudad había habido una comunidad judía cuya existencia se remontaba muchos siglos atrás. Algunas fuentes quieren fijar su presencia en el período bíblico, pero lo que sería una creencia legendaria se convierte en una presencia real al afirmar que en ella vivían judíos romaniotas antes de la llegada de los sefardíes, y que aquellos debían de estar ubicados en ella desde, al menos, la época bizantina. Según la página *Jewish Quarter of Ankara*<sup>1</sup>, basándose en informaciones de Galanté y de Bahar, algunas excavaciones arqueológicas remontarían la presencia judía en la ciudad al siglo II a. C. y, por supuesto, al siglo I d. C. İlter (1996: 733), citando a Galanté (1947: 11), afirma que la comunidad judía de Ankara existía desde la época romana y que continuó existiendo de forma continuada durante la Edad Media:

The existence of a Jewish community in Ankara as far back as the reign of Augustus (63 B.C.-14 A.D.) has been established by Galanté, who also pointed out the existence of a community in the city during the Middle Ages. It is noted that "a small and ancient Jewish community was present" when Sultan Murat captured Ankara (1361).

La ciudad de Ankara, situada en Anatolia central, era un enclave destacado en las rutas comerciales que unían Oriente con la parte occidental del Imperio otomano. Su carácter mercantil debió de ser uno de los motivos que atrajeron a los judíos hasta ese emplazamiento, pues muchos de los miembros de la comunidad de Ankara eran comerciantes. Como se ha indicado había judíos *romaniotas* asentados en Ankara antes de la llegada de los sefardíes a finales del siglo XV y principios del XVI, pero tras la expulsión de los reinos de Castilla-León y Aragón en 1492 y, después, desde Portugal, un grupo importante de judíos sefardíes se asentó en la ciudad. Se constituyeron en dos comunidades, la española y la portuguesa, pero, junto a los *romaniotas* originarios, terminaron organizándose en una sola y hablando todos judeoespañol (İlter, 1996: 733-734; Galanté, 1950: 122; Özgür, 2006: 115-116).

---

<sup>1</sup> Todas las páginas web han sido consultadas el 17.04.2022: Jewish Quarter of Ankara ([jewishquarterankara.com](http://jewishquarterankara.com)).



## 2. LA POBLACIÓN

Desde principios del siglo XVI, en el que el número de miembros de la comunidad hebrea era de 231, este fue progresivamente aumentando –747 sobre 1570– hasta alcanzar los 5000 en 1930. Con todo, el nivel poblacional aumentó y disminuyó alternativamente dependiendo de diferentes circunstancias, como sucedió con la epidemia de finales del siglo XVII, concretamente de 1672, que mermó de forma importante a la comunidad, si bien esta se recuperó durante el siglo siguiente. İlter (1996: 734-735), basándose en noticias aportadas por varios viajeros, ofrece algunos datos sobre la población judía de Ankara. Según İlter, el legendario viajero otomano Evliya Çelebi en el siglo XVII dice que:

On the other hand Evliya Çelebi who recounts the notable characteristics and especially the famous “sof (mohair)” produced in Ankara, describes the population as follows: “[...] most of the inhabitants are travellers and merchants. There are many Armenians and Jews. The Jews consist of only twelve quarters” (Çelebi, 1970: 131).

El viajero inglés Richard Pococke, a mediados del siglo XVIII, escribe acerca de la población, en función de su condición religiosa. Dice que el número de judíos sería de aproximadamente 200 individuos frente al total de unos 100 000 habitantes entre musulmanes, cristianos y judíos:

The city of Angora is governed by a pasha and cadı; some compute that there a hundred thousand fousl in it, ninety thousand of which are Turks and about a thousand of those janizaries. The Christians are thought to be about ten thousand, of which three hundred families or about: fifteen hundred fousl are Greeks, the rest Armenians; two thirds of the latter are of the Roman communion [...]. There are in Angora about forty poor families of Jews (Pococke, 1745: 490).

İlter también cita al alemán Andreas Mordtmann (1925: 380), quien viajó por Oriente Medio un siglo más tarde, a mediados del XIX, ofreciendo los siguientes datos que aumentaría el número de judíos hasta unos 1600 individuos:

Die Stadt zählt		
2600	katholisch-armenische	Häuser
300	alt	Häuser
800	griechische	Häuser
80	jüdische	Häuser
2220	türkische	Häuser
im gazen 12000 Häuser.		

Sobre esas mismas fechas Georges Perrot (1864: 329-330) visitó Ankara y escribe sobre la presencia judía en la ciudad. El cómputo es algo más elevado que el número dado por el

viajero alemán, aunque él mismo reconoce que las cifras pueden estar un poco infladas. Además, habla sobre el autogobierno de cada una de las 'naciones' que integran la población de Ankara (25 000 turcos, 16 000 armenios, 3000 griegos y 1000 judíos):

Il y a ici cinq nations ou millet, cinq groupes distincts no chacun a ses chefs particuliers, ses registres de l'état civil séparés, son organisation indépendante. Voici les chiffres que la comparaison de diverses données me fournit pour chacun de ces groupes: La ville contiendrait maintenant environ vingt-cinq mille Turcs, de onze à douze mille Arméniens catholiques, quatre mille Arméniens non unis, trois mille Grecs et un millier d'Israélites. Ces chiffres seraient plutôt, selon moi, audessus qu'au-dessous de la vérité.

Onur Yıldırım (2010: 214) en su sucinta entrada en la *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* ofrece una serie de datos sobre la población judía de la capital turca, desde unas décadas después de la llegada de los sefardíes, en los que quedan reflejadas las fluctuaciones poblacionales, así como el pequeño tamaño de esta comunidad hebrea en comparación con otras de Imperio. Esta comunidad, según él, nunca superó unos pocos cientos de individuos antes del siglo XIX:

Between 1520 and 1535 there were no more than thirty-three Jewish households; the number rose to sixty-one in the 1570s [...]. An imperial decree date July 23, 1607, gave the number of Jewish households in Ankara subject to property tax (Turk. *avarız*) as twenty. Another document from 1598 to 1599 gave the number of taxable married Jews as eighty-five and unmarried Jews as sixteen. The city's total Jewish population in the sixteenth century or seventeenth century is impossible to assess, but it seems likely that before the nineteenth century, Ankara never had more than several hundred Jews.

Por ejemplo, al iniciarse la crisis económica en los siglos XVII-XVIII, los judíos de Ankara, que se dedicaban extensivamente al comercio, comienzan un éxodo lento pero imparable: a la crisis económica se habían unido otros factores precedentes como fueron las acusaciones de crímenes rituales o las revueltas (*celali*) de finales del XVI y comienzos del XVII.

Fig. 1: Miembros de la comunidad en la apertura de la sinagoga 1905-1906<sup>2</sup>.

Cuando el sultán Mahmut II inicia el periodo de las reformas conocidas como *Tanzimat* (1839-1876), la situación de los judíos empieza a cambiar desde su condición de *dimmies*, miembros de una *millet* y en consecuencia un grupo ético-religioso independiente, a pasar a igualarse con el resto de los otros grupos de la sociedad otomana, al margen de su religión. Para aplicar las reformas se realizó el primer censo en 1830. En esas fechas, según Çadırcı –citado por İlter (1996: 735)–, en la ciudad de Ankara había 6108 varones musulmanes, 5050 cristianos y 135 judíos. Cuinet (1892: 283) contabiliza 413 «israelitas» de los 27 825 habitantes en total del censo de Ankara donde dice que hay un colegio judío de niños con 36 alumnos y en el *sandjak* ('distrito') de Ankara unos 478 (Cuinet, 1892: 250). Mamboury (1933: 242) a comienzos del siglo XX cifra la población judía de Ankara en unas cien familias, lo que correspondería a unas 500 personas. Según İlter (1996: 736), citando a Yuda Yüririm: «For the present, the members of the Jewish community in Ankara number only about 100 people». En 2005 solo vivían unos 700 u 800 judíos en la ciudad.

Yıldırım, en el trabajo citado (2010: 214), aporta datos sobre la población en el siglo XX en toda la provincia de Ankara –«included the districts of Çorum, Kırşehir and Yozgat»–, que aumentó desde 415 en 1883 a 1265 en 1908. El número empezó a disminuir en 1914 hasta los 1026 individuos. La población en la capital, según algunos censos turcos, fue: 663 en 1927, 1565 en 1945, 578 en 1955, 448 en 1960 y 671 en 1965, última fecha en la que se realizaron censos en los que se refleja el estatus o afiliación religiosa de la población. El importante aumento de los habitantes responde a la designación en 1923 de Ankara como capital de la República. Una de los motivos que contribuyeron a la pérdida de población judía en la ciudad fue la política de reclutamiento conocida como el Incidente de las Veinte Clases

<sup>2</sup> <https://jewish-quarter-ankara.web.app/archive-of-the-silence/farewell>.

[*Yirmi Kur'a Nafia Askerleri*]<sup>3</sup>, que reclutó a todos los varones de las minorías, sin limitación de edad o condiciones físicas. Esta ley duró desde mayo de 1941 hasta junio de 1942, y los varones debían de hacer reparaciones en obras públicas, construcciones, etc., bajo la sospecha de que pudieran ser colaboradores de potencias extranjeras. Según Cruz Çilli (24.01.2022):

During the Incident of the Twenty Classes, many Jewish conscripts in Ankara were made to work on a military base in the centre of the city, paving roads and planting trees – ultimately creating *Gençlik Parkı* (Youth Park) one of the oldest urban parks in Ankara.

Ese año de inactividad laboral y comercial arruinó a muchos de estos individuos. Esta desoladora situación se incrementó con la imposición, unos meses más tarde, en noviembre de 1942, del impuesto *Varlık Vergisi* ('impuesto sobre el patrimonio' o 'impuesto sobre el capital'), aprobado por la Gran Asamblea Nacional de Turquía, que grababa durísimamente y de forma abusiva a los no musulmanes, llevándolos a la ruina, al destierro y en el mejor de los casos a la emigración e incluso al suicidio a muchos de ellos. Los bienes incautados pasaron a manos de musulmanes o del Estado.

Mihçioğlu Bilgi (2010: 93) aporta las siguientes cifras tomadas del censo de 1927 que no coinciden con las de Yıldırım:

When Ankara was proclaimed as the capital city as a 'political preference', the population of Ankara was doubled in a few years and became 74.784; of which 54.600 were Muslim, 705 was Armenian, 732 were Jewish and 121 were Greek, according to the official population census in 1927.

Sobre cómo el gravoso impuesto *Varlık Vergisi* afectó a la población judía de Ankara habla el cineasta Enver Arcak (Bolton-Fasman, 2018) en una entrevista en el periódico *Jewish Boston*<sup>4</sup> con motivo de la presentación de su corto *Hermana: The Untold Story of Ankara's Jewish Community*:

The community began to dwindle noticeably in 1942 after the Turkish government placed a wealth tax on its Jews, Armenians and Greeks. The fee was exorbitant and few people, including Jewish communities throughout Turkey, could afford to pay it. Caught in an economic boondoggle, Arcak says that after World War II many Turkish Jews went to the new State of Israel.

<sup>3</sup> Soldados no musulmanes, no pertenecientes al ejército turco armado sino que estaban integrados en batallones desarmados para realizar obras públicas (nafia). Entre los sefardíes parece que se decía «Las veinte klasas». [https://hmn.wiki/es/The\\_Twenty\\_Classes](https://hmn.wiki/es/The_Twenty_Classes).

<sup>4</sup> <https://www.jewishboston.com/read/new-documentary-tells-the-story-of-ankaras-jews/> Judy Bolton-Fasman for JewishBoston.

Las variaciones que ofrece este cineasta e historiador son:

In the 1930s, the community peaked at about 5,000. Arcak says today that number is fewer than 30 people, and most of them are not native to Ankara. Their ranks include diplomats and U.N. officials. Arcak, who is not Jewish, was born and raised in Ankara.

Según los datos ofrecidos en la página web el Museo del Pueblo Judío (antiguo *Beit ha-Tefușot*) de Tel Aviv, Israel, la variación poblacional de la comunidad de Ankara fluctúa en términos similares a otras fuentes, sobre todo coincide con Yıldırım (2010: 214). Los últimos datos sobre la población se han extraído de publicaciones de divulgación, por ejemplo, en el periódico israelí *Ha-Aretz* (02.10.2017)<sup>5</sup> en el año 2017 solo había 24 miembros. Mihçioğlu Bilgi (2010: 37; 45) incluye en su trabajo sendas tablas poblaciones en las que recoge, prácticamente, las mismas cifras ya citadas. Otra tabla es la de Ertürkmen (2013: 37)<sup>6</sup>.

### 3. EDUCACIÓN Y CULTURA

En relación a la educación tenemos noticias de la existencia en 1889 de un colegio de niños situado en la misma calle de la sinagoga, el colegio Ravza-i Terakki para niños (Bahar, 2003: 54-63), que contaba con cinco clases. Este colegio estaba junto a la sinagoga en la calle Birlik y lindaba a las calles Havra y Mektep y fue fundado en 1881.

Después se estableció un colegio de niñas, con tres clases; más tarde, en 1924, ambos se fusionaron. Según Mihçioğlu Bilgi (2010: 79), este colegio sobrevivió hasta hace poco y estaba compuesto por un grupo de edificios alrededor de un patio. Al finalizar el Imperio los nuevos aires políticos trajeron la secularización y la universalización de la educación, aunque se mantuvieron algunas escuelas confesionales. Este mismo autor (Mihçioğlu Bilgi, 2010: 129) hace referencia a un colegio en el barrio judío junto a la sinagoga que debe ser el colegio Atatürk que aparece en la fotografía que incluimos más adelante:

Educational activities basically include the secular schools, as the most common group. Besides, madrasahs are also showed and differentiated with specific lettering, as they still existed in the title deeds, though they were closed according to Tevhid-i Tedrisat Law in 1924. In addition to this, there was one Jewish School in İstiklal Quarter (Jewish Quarter) near to the Synagogue.

<sup>5</sup> <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/8689-Ankara-Yahudileri.aspx>.

<sup>6</sup> Ver Anexo I. Tablas de población.

Fig. 2: Claustro y alumnos del colegio Atatük (Ravza-i Terakke para niños).  
Fin de curso 1931<sup>7</sup>.



Mihçioğlu Bilgi (2010: 135) escribe:

In this period, the educational buildings were composed of basically secular schools (19 in number), and *madrassah*'s (10 in number), and a Jewish School. When compared with the educational use in the historic city in 1924, the number of schools was increased in 1930s. It is interesting yo [sic] come across with *madrassah*s at this period. They were probably closed and evacuated, but not refunctioned, so mentioned still as 'madrassah' in the original map of 1924. The schools within the historic city were small and evenly distributed within the residential quarters, whereas their areas got larger towards the boundary of the former City Walls, as in the cases of Girls' High School (*Kız Lisesi*), İsmet Pasha College for Girls (*İsmet Pasha Kız Lisesi*), Ankara University Faculty of Language, History and Geography (*A.Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*).

İlter (1996: 739) habla del colegio privado Ravza-i Terakki, que era colindante con la sinagoga. La enseñanza se impartía en francés como un signo más de modernización y de la influencia de las escuelas de la *Alliance Israélite Universelle*:

The school "Ravza-i Terakki" which used to be on the other side of the synagogue, built adjacent to it, has been demolished. It was built at the same time with the synagogue but only the wooden gate is left. In the early years of the Republic some families with comfortable circumstances sent their children to this school where the French language was taught and therefore tuition fees were charged.

We find a brief note about the minority schools in C. Külebi's evaluation of the artists: "Before the republic the artists have all been educated in the minority schools. Children of the gentilefolk. After the republic they are all children of people from Anatolia. This is a significant social development".

<sup>7</sup> <https://jewish-quarter-ankara.web.app/archive-of-the-silence/multi-schooled>.

Fig. 3: Puerta del colegio Ravza-i Terakki. İlter 1996.



Res. 13 – Ravza-i Terakki (okul) – Ahşap kapı.  
The School "Ravza-i Terakki" - its wooden gate.

Fig. 4: Puerta del colegio Ravza-i Terakki para niños. Subaşı 2022.



En el momento en el que se redactó el artículo de İlter, del colegio se conservaban el dintel y las jambas de piedra y parte de la hoja de la puerta de madera. Actualmente de esa puerta solo sobreviven el dintel y las jambas de piedras, como se puede ver en la fotografía de Subaşı de mayo de 2022, pero se habría reedificado detrás para su reutilización como puesto de policía. Hoy en desuso.

Intelectualmente la comunidad de Ankara no fue brillante, sobre todo en comparación con otras ciudades del Imperio otomano donde las actividades intelectuales fueron muy notables tanto en el ámbito religioso como en el laico. Los rabinos de esta comunidad no gozaron de una fama especial, incluso todo lo contrario. El mal nombre de los intelectuales (rabinos, estudiosos) de Ankara hizo que desde el centro halájico-místico de Safed (Tierra Santa) recomendaran que no se siguieran las directrices de los rabinos de la ciudad, exceptuando a Boton y Ha-Kohen. Moshé de Boton era miembro de la conocida familia originaria de Sefarad<sup>8</sup>. Refugiado sefardí (muerto después de 1570). Tras ellos hubo un periodo de decaimiento intelectual que se recuperó algo en el siglo XVIII para después ir apagándose poco a poco.

En el siglo XIX los rabinos mayores de Ankara (*hahambaşı*, 'gran rabino') fueron Eliezer Funes y Samuel Amón. El siglo XX comenzó bajo la tutela del rabino Samuel Bahar que fue

<sup>8</sup> Según se indica en [www.jewishvirtuallibrary.org/ankara](http://www.jewishvirtuallibrary.org/ankara). No se han encontrado otras referencias que confirmen esta información.

el siguiente Gran Rabino en dirigir la comunidad y supervisar la importante renovación de la sinagoga Samanpazarı realizada entre de 1908 y 1909.

Desde que el sultán Mehmet II, a mediados del siglo XV, instituyera la figura del *hahambaşı*, este ha sido hasta la fecha el representante oficial de los judíos ante las autoridades, primero otomanas, y después turcas. Su residencia oficial estuvo en Estambul durante todo el periodo otomano hasta que con la República se trasladó a Ankara al fijarse aquí la capitalidad de la nación, pero realmente la debilidad de la comunidad de Ankara ha hecho que todos ellos siguieran viviendo en Estambul. Los Grandes Rabinos de la República han sido: Hayyim Moşe Becerano (1920-1931), Hayyim Isaac Saki (1931-1940), Rafael Saban (1940-1960), David Asseo (1960-2002), Isaac Haleva (2002-). Ninguno de ellos era originario de Ankara.

La actividad intelectual laica que tanta fama adquirió entre los sefardíes otomanos con grandes centros como Constantinopla/Estambul, Salónica, Esmirna, Sarajevo, etc., no tuvo ninguna importancia en Ankara. En ella no encontramos novelistas, ni periodistas ni autores destacados de ningún género literario, incluso no se sabe de la existencia de imprentas tan abundantes entre los negocios de los judíos del Imperio. Tras una búsqueda en los fondos de varias bibliotecas especializadas en temas judíos, como la Biblioteca Nacional de Israel (NLI), no hemos encontrado libros publicados en esta ciudad.

#### 4. LOS BARRIOS

El barrio judío, conocido en turco como *Yahudi Mahallesi*, no era un espacio en el que los judíos vivieran confinados, pero sí es cierto que en la mayoría de las ciudades otomanas tenían propensión a agruparse en uno o varios barrios. En Ankara el barrio donde había una mayor concentración de familias judías era el de Samanpazarı, Ulus, uno de los más antiguos de la ciudad, situado cerca de la ciudadela. La judería se ubicaba entre las calles Denizciler y Anafartalar (Özgür, 2006: 131). En él se encontraba la sinagoga como punto central de lo que se podría considerar la judería. İlter (1996: 736), citando a Galanté (1950: 107), habla de la existencia de otro barrio judío en la ciudad:

Looking for other quarters that were possibly inhabited by the Jews we found out only one that was noted by Galanté. This is the non-Muslim quarter of Hacı Hindi and was described as a quarter where the Jews and Muslims shared the conveniences or lived side by side. In the first population census realized in 1830 there is data related to "Jews in Hoca Hindi and Öksüzce" (Özdemir, 1986: 84). Eventually the name Hoca Hindi was transformed into Hacendi.



Fig. 5: Calle del barrio judío en Samanpazarı. Subaşı 2022.



También dice, según Özdemir (1986: 94-97), que entre los siglos XVIII y XIX en la ciudad había otros barrios en los que vivían cristianos y judíos, y otros donde vivían mezclados los miembros de todas las confesiones religiosas:

Between the years 1785-1840 there were 27 non-muslim quarters with established names where the inhabitants were Christians or Jews. He adds that in another 23 quarters the Muslims and non-Muslims lived together. Hacendi was in the latter group.

Actualmente la zona de judería que en está en parte del barrio de Samanpazarı, se encuentra en un estado de abandono, muy deteriorada, y en ella no viven judíos. Algunas de las antiguas casas judías han sido vendidas y rehabilitadas, pero la mayoría se encuentran en un estado ruinoso.

Fig. 6: Casa habitada. Subaşı 2022.



Un ejemplo de relato de vida en el que se hace referencia al barrio judío y a su sinagoga es el aparecido en un artículo del periódico israelí *Ha-Aretz* (02.10.2017) donde se recoge el testimonio del presidente de la pequeña comunidad de Ankara –en ese momento solo contaba con 24 miembros–, Can Özgün, quien dice: «Cuando era niño, todo el barrio de Samanpazarı de Ulus estaba lleno de vida judía». Moshe, uno de los ancianos de la comunidad afirma que: «La sinagoga estaba abierta todos los días», y agrega el presidente: «Ahora solo la abro una o dos veces al año». Ese mismo informante y su esposa ofrecen un ejemplo de cómo, progresivamente, se ha abandonado la «judería antigua» de Ulus:

Moshe was born across the street from the synagogue in 1948 and is a proud speaker of Ladino, the Judeo-Spanish dialect. “We are the last generation to keep the language alive,” he says. Moshe and his wife grew up in the Jewish quarter of the old city, which lies below the Roman citadel. “We moved away from Ulus in 1956 toward Kizilay, the modern central quarter of the city, where there was running water and electricity; we then moved upward toward Ayranci, the city’s hilly residential area,” he recalls.

Fig. 7: Casa habitada de la judería. Subaşı 2022.



Moshe now lives in a modern high-rise apartment block a far cry from the abandoned houses in front of the synagogue, in the heart of what is now the slums of Ulus. “With the jobs [available] in Istanbul, people moved on,” he says, especially as they became less involved in civil service and government institutions in the capital. Most Jews are in trade and found better work opportunities on the Bosphorus, he adds.

Otros relatos de vida recogidos por Özgür (2006: 136-138) también muestran la buena convivencia que había entre los vecinos de Samanpazarı con diferentes credos y cómo, poco a poco, fueron abandonando el viejo barrio e instalándose en nuevos barrios que ofrecían mejores condiciones (Özgür, 2006: 141-143).

Figs. 8 y 9: Casas de la judería. Subaşı 2022.



Según İlter (1996: 737) gran parte del barrio judío había sido incluido en un programa de restauración del Ayuntamiento:

A part of the houses, some of which are dilapidated [sic] or abandoned, have been included in the “Street Renovation Project in Old Ankara”, undertaken by the Central Municipality [sic]. The object of the project is, among other things, to improve and revitalize the old urban structure, to encourage the owners of the historical houses which are part of our culture to take better care of them, to encourage people to contribute to the protection of our common cultural heritage, and to reintegrate this ancient and not fully functioning part of the city; the Municipality has taken the lead in order to realize these goals. The houses of the Jewish quarter are thus being restored and renovated inside out and are taken under protection as living documents of the past.

Desde que İlter ofreció esa noticia hace veintiséis años, la situación de barrio no ha mejorado, sino, muy por el contrario, ha continuado degradándose, lo que ha dado lugar a que otros estudiosos se interesaran por el tema. Uno de ellos es Bengi Su Ertürkmen, quien en 2013 realizó una tesis doctoral en arquitectura en la que expone el gran interés que tiene el barrio judío para el urbanismo y la memoria arquitectónica de la ciudad de Ankara, en particular, y de toda Turquía, en general. Ertürkmen (2013: 69 y ss.) plantea cómo la modernización de la sociedad turca, comenzada en el siglo XIX con las *Tanzimat*, se expresa fehacientemente a través de la arquitectura, y cómo este hecho se proyecta en la arquitectura del barrio judío de la nueva capital, centrándose en tres edificios principalmente: la sinagoga, las casas de las familias Albükrek y de Araf.

Fig. 10: Casa Araf y casa Albükrek. Subaşı 2022.



Estas casas son un magnífico ejemplo de construcciones civiles del periodo otomano tardío y del comienzo del republicano. Las casas residenciales de las familias de Araf y de Hayim Albükrek, a la derecha, se encuentran en la calle Birlik, enfrente de la sinagoga. Son dos casas «gemelas» que se construyeron a comienzos del siglo XX y puede que fueran proyectadas por el mismo arquitecto italiano que remodeló la sinagoga (Ertürkmen 2013: 91; İltis, 1996: 737). Las casas se encuentran en un estado de conservación muy diferente, pues mientras que la de Albükrek se encuentra en ruina, la casa de la familia Araf fue expropiada por el gobierno en 1942, al no poder pagar el impuesto sobre propiedades, y ha sido rehabilitada.

Todos los estudiosos resaltan como principales características, además de las arquitectónicas, las pinturas –frescos– exteriores, muy frecuentes en la arquitectura de la época, pero que solo se ha conservado en unos pocos edificios de la ciudad, siendo uno de ellos el techo del porche de la entrada a la casa Albükrek donde se aprecia un magnífico dibujo geométrico, realizado con la técnica *kalem işi*, técnica propia de la cultura turca. Era difícil y muy costosa, por lo que su empleo en algunas casas particulares –se usaba en mezquitas y edificios oficiales– muestra el alto estatus social y económico de sus propietarios<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> <https://www.restorasyonforum.com/tezyinat-kalemisi/kalem-isi-ve-teknikleri/>  
<https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/msami.bayraktar/64601/11%20KALEM%C4%B0%C5%9E%C4%B0%20BEZEME%20-%20devam.pdf>.

Fig. 11: Dibujo en el porche casa Albükrek. Subaşı 2022.



Todos los autores consultados dedican su atención a describir estas dos casas adosadas de la calle Birlik. Escribe İlter (1996: 736):

The houses are adjacent and have two floors built on a basement. On the facade which faces the Synagogue, the lower floors have a landing on the entrance. The top floors project out over the courtyard and to the street with rooms with abundant windows built over the landing, at the center there is a folded roof with a triangular pediment. The house is reached from the courtyard by a pair of antitethic staircases that lead up to the landing. The staircase landing of the house on the upper part of the street is especially interesting because of the paintings made in the “kalem işi” technique which ornament its straight wooden ceiling. There are interesting knobs on the staircase banisters. The same materials and technique is observed on the wall which separates the courtyard from the street. This wall has common characteristics with the courtyard wall of the synagogue with respect to material and the knobs used. In both houses the courtyard walls, the staircase and the cellar wall facings are built with smooth cut stones, which is Ankara stone. The building technique used in the upper floors, on the other hand, is the use of a wooden carcass filled with mudbricks. On both floors, the floors and the ceilings of the reciprocal rooms which open to the hall are wooden. The staircase that link the floors is also built of wood; the basement contains the service units.

Fig. 12: Otros detalles decorativos en la casa Albükrek. Subaşı 2022.



Ertürkmen (2013: 91-96) en la descripción de las casas sigue a İlter, a quien hace referencia, y matiza (Ertürkmen, 2013: 94):

Söz konusu konutlar, bodrum artı iki kat olacak şekilde yapılmıştır. Bodrum katlar, düzgün kesme taş, üst katlar ise ahşap karkas sistemde kerpiç dolgu kullanılarak yapılmıştır. Kıрма çatı örtüsü alaturka kiremit ile kaplanmıştır. İç mekanda ise odaların tavanları ve tabanları ile merdivenler ahşap malzemedен yapılmıştır [İlter, 1996]<sup>10</sup>.

Figs. 13 y 14: Entrada a la casa Albükrek. Subaşı 2022.



Como se puede observar en las siguientes figuras, son casas unifamiliares de dos plantas, construidas sobre un sótano. Se accede a ellas mediante unas escaleras que dan a un porche cubierto, situado en el rellano de la escalera. En la casa Albükrek, es en esa cubierta donde se encuentra la pintura. La construcción es en piedra en los pisos inferiores, pero en los superiores se mantiene el sistema de construcción otomano de madera y adobe. Las cubiertas son a cuatro aguas y tejas turcas. Las casas de este barrio judío son casas adosadas de dos plantas.

Figs. 15 y 16: Casas de adobe y madera. Subaşı 2022.



<sup>10</sup> Las viviendas en cuestión se construyeron con un sótano más dos plantas. Los pisos del sótano fueron de cantería lisa labrada, y los pisos superiores se construyeron con relleno de adobe en un sistema de estructura de madera. La cubierta del techo a cuatro aguas está cubierta con tejas de estilo turco. En el interior, los techos y pisos de las habitaciones y las escaleras son de madera.

Casi todas las casas suelen contar con pequeños patios a los que, en algunos casos, se puede acceder desde el exterior. Actualmente, en los patios de algunas de las casas habitadas se encuentran servicios como pilones de agua y retretes, que no existirían antes.

Figs. 17 y 18: Pilón y retrete en un patio. Subaşı 2022.



A pesar del lamentable estado de deterioro del barrio, aún se puede adivinar que vivió tiempos mejores por los múltiples detalles constructivos y decorativos que han sobrevivido a la destrucción del mismo. Un ejemplo de ello son las rejas, pomos, etc.

Figs. 19 y 20: Rejas y pomos. Subaşı 2022.



## 5. LA SINAGOGA<sup>11</sup>

La sinagoga está ubicada en el mismo Ulus, uno de los barrios céntricos de la ciudad antigua, concretamente en la esquina entre la calle Anafartalar y la calle Birlik. No: 1, 06050

<sup>11</sup> Las fotografías de este epígrafe se han tomado del artículo de İlter (1996), ante la imposibilidad de visitarla durante el periodo de realización del artículo.

Altındağ/Ankara. Frente a ella están las casas Araf y Albükrek y a su lado se encontraba el colegio Ravza-i Terakki.

La sinagoga en su estado actual data del siglo XIX, si bien fue restaurada en 1906 por un arquitecto italiano según consta en una inscripción que hay en ella. El edificio fue registrado como conjunto urbano de 1.º grado el 14 de octubre de 1972. Ertürkmen explica todo el proceso de reconstrucción de la sinagoga (2013: 165):

Kitabesinden anlaşıldığı üzere, 1907'de İtalyan mimar tarafından yapılan ve 1909'da açılan günümüz Ankara Sinagogu hakkındaki bilgiler, geçirdiği onarımların kayıtlarını tutan İstanbul Hahambaşılığı kaynaklıdır. 1843'te büyük bir onarım geçirmiş olan sinagogun yeniden yapımı için 1904'de izin alınmıştır. 1909'da ibadete açılan Ankara Sinagogu 1997'de dam akmasına karşın bir tamirat geçirmiştir [Bahar, 2003: 134]. Sinagogun yanında konumlanan sağlıksız yapıların çökmesi sonucu, midraşa meydana gelen bozulmalara karşın 2012 yılında bir onarım daha yapılmıştır<sup>12</sup>.

Fig. 21: Tapia exterior de la sinagoga. İlter 1996.



El edificio, frente a la puerta, tiene un patio, que está rodeado por un alto muro de piedra (İlter, 1996: figura 12), que, como bien observa Ertürkmen (2013: 166), le da un aspecto de prisión. La sinagoga tiene los muros de piedra y dos puertas a la calle. İlter (1996: 739-743) y Ertürkmen (2013, 163-174; 185-194) hacen unas magníficas descripciones de la sinagoga,

<sup>12</sup> Como puede deducirse de su inscripción, la información sobre la actual sinagoga de Ankara, que fue construida por un arquitecto italiano en 1907 e inaugurada en 1909, proviene del Gran Rabinato de Estambul, que lleva los registros de sus reparaciones. Se obtuvo el permiso en 1904 para la reconstrucción de la sinagoga, que había sufrido importantes reparaciones en 1843. La sinagoga de Ankara, que se abrió al culto en 1909, fue reparada en 1997 por las inundaciones [Bahar, 2003: 134]. A causa del deterioro del *midrash* como consecuencia del derrumbe de las estructuras defectuosas situadas junto a la sinagoga, se realizó otra reparación en 2012.



de las que recogemos solo algunos pasajes en los que resaltan diversos detalles de la que es considerada la sinagoga más hermosa de Turquía. Uno de ellos es el que se refiere a la sencillez de la entrada al templo (İlter, 1996: 740-741).

Fig. 22: Entrada a la sinagoga. İlter 1996.



Otro elemento destacado es la fuente de mármol con leyenda hebrea que se encuentra en el patio:

Fig. 23: Pilón del patio. İlter 1996.



The synagogue door is constructed simply and placed at the center of the facade. On each side of the door there are three archshaped windows which result in a facade with considerable blank spaces [...]. The courtyard of the Ankara Synagogue also contains a fountain where hands are washed before prayers. The fountain is placed across the Synagogue door and is made of marble.

El interior de la sinagoga es una planta diáfana y los elementos que hay en ella –*Teva* y *Ehal*– están muy ornamentados con motivos florales, racimos de uvas... (İlter, 1996: 740-741):

Fig. 24: Interior de la sinagoga. Ìlter 1996.



The straight wooden ceiling ornamented with various floral motifs is heightened with a pseudo-cupola over the 'Teva'. At the center, the octagonal 'Teva (Pulpit)' and the 'Ehal' to the south, which is mounted with three steps [sic] are impressive with their structure and ornamentation [...]. The most sumptuously [sic] ornamented element of the synagogue is the 'Ehal'. It is placed at the center of the southern wall and measures 2.50 to 2.60 m. and is mounted with three steps placed over a wide, rounded platform, calminating [sic] with the cabinet where the Sefer Torah are placed. At each side there are three wooden pillars set on high pedestals. They reach the wooden ceiling with their two sectioned capitals. The pillars are richly ornamented in the relief technique from the pedestals up to the capitals and are further enhanced with paint. On the faces of the square-sectioned pedestals, a motif of vine leaves and grapes are presented in a perfect composition. A floral composition of flowers and leaves.

En la Fig. 25<sup>13</sup> se puede ver la *Teva*, la disposición de los bancos y al fondo la galería de las mujeres y se puede observar la profusa decoración del *Ehal* y de la *Teva*.

Fig. 25: Interior de la sinagoga.



<sup>13</sup> Fotografía tomada del artículo de Esti Judah y Davide Lerner <https://www.haaretz.com/middle-east-news/turkey/.premium.MAGAZINE-the-last-jews-of-ankara-1.5455094>.

La sinagoga es el único templo judío abierto al culto en la ciudad, aunque actualmente no se abre todos los días, solo para algunas festividades. Durante setecientos cincuenta años ha estado en uso. Es también la única sinagoga en Ankara.

Magníficas fotografías y algunos datos más que podrían enriquecer esta breve presentación de la sinagoga se encuentran en el libro de Emili Mitrani y el fotógrafo Ersin Alok (1992: 6-11)<sup>14</sup>.

## 6. CEMENTERIOS

La existencia de un cementerio judío en la ciudad de Ankara presenta algunos interrogantes. En relación a esta cuestión, Mihçioğlu Bilgi (2010: 79) plantea la posibilidad de que no existiera y que fuera compartido con los musulmanes:

It is important to point out that although the population of Ankara was composed of Muslim, Christian and Jewish people for centuries, only Muslim and Catholic cemeteries were specified, but Jewish cemeteries were not mentioned in the legend of the original map of 1924. This raises doubts about the Jewish cemeteries and may be giving hints about their status in the society. It may be related with the high integration of Jewish group to the whole of the society. Parallel to their living together in the same quarters, Muslim and Jewish populations were thought to be using the same cemeteries. When we look at 1830 population census, the quarters were classified as 'Muslim', 'Non-Muslim' and 'Mixed'. 'Non-Muslim' population included only Christians, excluding Jewish. Whereas 'Mixed' quarters included all religious groups including Jewish. Meanwhile, it is known that some quarters named 'Muslim', like Hacendi and Öksüzce were known to include Jewish population.

Esa posibilidad la consideramos poco probable, más teniendo en cuenta la noticia sobre la existencia de un cementerio antiguo del que el mismo autor nos ofrece noticias haciendo referencia a Bahar (2003: 67) cuando escribe que:

On the other hand, Beki Bahar (2003: 67) refers to a Jewish cemetery, located between Broadcasting House ('Radyoevi') and Turkish Aeronautical Association ('Türk Hava Kurumu') buildings, recalling also E. Mamboury's words as 'reaching out to İsmet Pasha College for Girls (İsmet Pasha Kız Enstitüsü) and environs' describing nearly the same location, but a larger area. This describes the cemetery area on the south of the Catholic Church in the above figure, shown as a Muslim cemetery in the original map and there were probably sub-areas within the same cemetery.

Uno de los momentos claves en el urbanismo en la ciudad de Ankara fue el incendio que, en 1916, la arrasó, sobre todo los barrios no musulmanes que preferentemente estaban

---

<sup>14</sup> Interesante serie de fotografías que no son reproducibles por los derechos de autor.

ubicados en la parte antigua, cerca de la ciudadela (Özgür, 2006: 120; 126-130)<sup>15</sup>. Esto dio lugar a la desaparición de gran parte de la población no musulmana. Por ejemplo, la población armenia que antes del incendio se componía de más de 11 000 almas prácticamente desapareció. Esta nueva situación permitió la remodelación de muchos de estos barrios quemados: una actuación importante tuvo lugar en 1947 cuando las lápidas de varios cementerios no musulmanes destruidos fueron reunidas en el llamado Museo de los Baños Romanos. Hoy se encuentran en este museo al aire libre mezcladas lápidas judías y cristianas (armenias, griegas...). Aquí se pueden ver algunas de estas lápidas. Cruz Çilli (20.03.2022)<sup>16</sup> también hace referencia a este cementerio en ese vídeo y nos da los nombres que él ha encontrado en esas lápidas dispersas: Russo, Alaton, Bonomo, Ben Israel, Almeleh y Ha-Levi. Entre ellas la más reproducida es la que está en caracteres hebreos y colocada al revés que fue la lápida del Rabino Šelomoh Ha-Levi.

Fig. 26: Cementerio Baños Romanos. Cruz Çilli 2022.



El 22 septiembre de 2021 Kenan Cruz Çilli en una visita al cementerio nuevo judío<sup>17</sup> presentó las fotografías de varias lápidas en judeoespañol y en caracteres latinos. Este cementerio, conocido como Cebeci Asri Mezarlığı ('Cementerio de Cebeci'), se creó en 1935; en él hay una parte para enterramientos musulmanes, otra para cristianos y otra para judíos. Según Cruz Çilli (20.03.2022)<sup>18</sup> encontraron más de 100 lápidas judías escritas en hebreo, en judeoespañol y en turco. Los nombres que Cruz Çilli ha encontrado son: Albükrek, Alaton,

<sup>15</sup> También se da la fecha de 1917. Fue el peor de los frecuentes incendios que asolaron la ciudad desde finales del siglo XIX.

<sup>16</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=iCbsgaEXT78>.

<sup>17</sup> <https://twitter.com/kenancruz/status/1440734470361870348>.

<sup>18</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=iCbsgaEXT78>.

Azuz, Almeleh, Altaras, Attias, Meşullam, Karako, Russo, Akşiyote y Cohen, entre otros. Algunas de ellas han sido recogidas a continuación.

Una de ellas es la lápida de İsak Hayim Alaton (1869-1937), posible miembro de una conocida familia de comerciantes. Se sabe que la familia Alaton era originaria de Ankara y tenía casas en el barrio judío, una de ellas era la casa número 6, según el catastro de 1939, siendo los propietarios reseñados como «İsak Hayim Alaton y Sara K. Alaton»; hoy es un solar. Su hijo era un rico comerciante que donó dinero para la remodelación de la sinagoga. Su padre fue enviado a los campos de trabajo en Aşkale de donde volvió irreconocible. Emigraron a Estambul.

Fig. 27: Lápida de İshak Hayim Alaton. Cruz Çilli 2022.



Fig. 28: Lápida de Refka Russo Bat Kadem. Cruz Çilli 2022.



AKI REPOZA  
 MUJERIDE ALTA VALOR  
 A SU FAMIYA DYO ONOR  
 ONORADA SYEMPRE POR SUS  
 IJOS  
 AMADA POR TODOS SUS  
 KERIDDS  
 EN UNA EDAD BYEN  
 AVANSADA  
 DESO A SU FAMIYA  
 AMADA  
 EN ROGANDO A TODOS UNA  
 BVENA VIDA  
 REFKA RUSSO BAT KADEM  
 D.1888 - 5648  
 Ö.15.5.1974-23.İYAR.5734  
 ANKARA<sup>19</sup>

<sup>19</sup> D. Abreviatura de *Doğum* ('Nacimiento'). Ö. Abreviatura de *Ölüm* ('Muerte').

Fig. 29: Lápida de Şalomo Yehuda Aciman fallecido en 1976. Cruz Çilli 2022.

ŞALOMO

YEHUDA

ACIMAN



BARUH DAYAN AEMET. AKI  
 REPOZA NUESTRO KERIDO  
 ERMANO TUVO UN MAL  
 DEKORASON İMALGRADO  
 TODAS LAZ MELİZİNAZ NOTOPO  
 DİNGUN PROVEÇOİ 26 HEJVAN  
 5736 REPOZO SU ALMA  
 İKERE POZE EL ENGANEDEM



## 7. CONCLUSIONES

La comunidad judía de Ankara, contrariamente a otras comunidades del Imperio otomano, no fue especialmente destacable en ningún aspecto, ni por su tamaño ni por su desarrollo económico ni cultural. Si bien fue de las comunidades que tuvo un especial florecimiento al crearse la República y establecerse la capital en la ciudad, paradójicamente fue la misma República la que contribuyó a la destrucción de la comunidad de Ankara al aplicar una serie de medidas que, supuestamente, favorecerían la eliminación de diferencias entre las minorías no musulmanas y la mayoría musulmana, pero que la destruiría. Pronto el nacionalismo tomó un giro radical y aparecieron las políticas antiminoría que terminaron con la desaparición casi total de las minorías de Ankara, entre ellas la judía, que emigró a Israel o a otros lugares en Latinoamérica, e incluso a España. Curiosamente, se señala la emigración de algunas familias adineradas (Albübrek, Alanton...) a Estambul, suponemos que la mayor población de esta ciudad los sumía en un beneficioso anonimato.

Fig. 30: Interior de una casa abandonada. Subaşı 2022.



Definitivamente, ya solo queda el recuerdo en su castigado y deprimido *Yahudi Mahallesi* y su hermosa sinagoga y la nostalgia de unos enseres domésticos abandonados.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bahar, Beki L. (1964). Tarihte Ankara Yahudileri [Historia de los judíos de Ankara]. *Şalom*, 4 de marzo a 22 de julio, 854-874.
- Bahar, Beki L. (2003). *Efsaneden Tarihe Ankara Yahudileri* [De la leyenda a la historia, los judíos de Ankara]. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Bayramoğlu, Fıat. (1979). *Bir eski Ankara vardı* [Había una vieja Ankara]. Ankara: Başkent Söyleşileri.
- Bolton-Fasman, Judy. (Marzo 26, 2018). New Documentary Tells the Story of Ankara's Jews. Jewish Boston. Recuperado de <https://www.jewishboston.com/read/new-documentary-tells-the-story-of-ankaras-jews/> [consultado el 17.04.2022].
- Çadırcı, Musa. (1980). 1830 Genel Sayımına Göre Ankara Şehir Merkezi Nüfusu Üzerinde Bir Araştırma [Un estudio sobre la población del centro de la ciudad de Ankara según el censo de 1830]. *Osmanlı Araştırmaları*, 1, 109-132.
- Çadırcı, Musa. (1984). Tarih içinde Ankara [Ankara en la historia]. Ponencia presentada en *Ankara Seminar organized by the Middle Technical University in 1981*.
- Çadırcı, Musa. (1991). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* [Estructuras sociales y económicas de las ciudades de Anatolia en el período Tanzimat]. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. [https://doi.org/10.1501/Tarar\\_0000000051](https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000051)
- Çağlayan, İhsan Sabri. (1979). Geçmiş yıllarda Ankara [Ankara en los últimos años]. *Başkent Söyleşileri içinde*, 101-112.
- Çelebi, Evliya. (1970). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* [Libro de viaje de Evliya Celebi, vol. 4, trad. Z. Danışman]. İstanbul: Kipat.



- Cruz Çilli, Kenan. <https://twitter.com/kenancruz/status/1440734470361870348>
- Cruz Çilli, Kenan. <https://ajammc.com/2022/01/24/how-ankara-became-turkish/>
- Cruz Çilli, Kenan. Kenan Cruz Çilli - Istanbul Ladino Day Presentation 2022. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=iCbsgaEXT78>
- Cuinet, Vital. (1890). *La Turquie d'Asie* [Turquía asiática], I. Paris: Ernest Leroux. Recuperado de <http://www.western-armenia.eu/archives-nationales/Question-Armenienne/Cuinet-V1.pdf>
- Ertürkmen, Bengi S. (2013). *Ankara Yahudi mahallesi Birlik Sokak'ta bulunan Ankara sinagogu ile Albükrete ve Araf konutlarının 19.yy Osmanlı batılılaşması bağlamında incelenmesi* [Investigación de la sinagoga de Ankara y las casas residenciales de Albukrek y Araf ubicadas en el barrio judío de Ankara Birlik Sokak en el contexto de la occidentalización otomana del siglo XIX], Yüksek lisans tezi mimarlık [Tesina de máster en Arquitectura]. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Galanté, Abraham. (1933). Les Juifs d'Ankara [Los judíos de Ankara]. *Ha-Menora*, 11: 240-248.
- Galanté, Abraham. (1939). *Histoire des Juifs d'Anatolie* [Historia de los judíos de Anatolia, 2 vols.]. İstanbul: Isis.
- Galanté, Abraham. (1946). *Ankara Tarihi* [Historia de Ankara], I-II. İstanbul: Tan Matbaası.
- Galanté, Abraham. (1947). *Türkler ve Yahudiler* [Turcos y judíos]. İstanbul: Tan Matbaası.
- Galanté, Abraham. (1948). *Appendice à l'Histoire des Juifs d'Anatolie* [Apéndice a la historia de los judíos de Anatolia]. İstanbul: Kağıt ve Basım İşleri.
- Galanté, Abraham. (1950). *Ankara Tarihi. Ankara'nın Türkiye'ye eline geçtiği tarihten Mustafa Kemal Paşanın Ankara'ya ayak bastığı ilk günlere kadar* [Historia de Ankara. Desde la fecha en que Ankara cayó en manos de Turquía hasta los primeros días en que Mustafa Kemal Pasha pisó Ankara]. İstanbul: Tan Matbaası.
- İlter, Fügen. (1996). The Jewish Quarter and Synagogue in the Old Urban Context of Ankara [El barrio judío y la sinagoga en el antiguo contexto urbanístico de Ankara]. *Bellekten*, 60 (229): 733-744. <https://doi.org/10.37879/bellekten.1996.733>
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. (1983). *Ankara*. İstanbul: İletişim.
- Kemal, Mehmet. (1983). *Türkiye'nin Kalbi Ankara* [Corazón de Turquía. Ankara]. İstanbul.
- Judah, Esti y Lerner, Davide. (2017). The Last Jews of Ankara: A Once-thriving Jewish Community Dwindles to Near-extinction, *Ha-Haretz*, 02.10.2017. Recuperado de <https://www.haaretz.com/middle-east-news/turkey/.premium.MAGAZINE-the-last-jews-of-ankara-1.5455094>
- Mihçioğlu Bilgi, Elif M. (2010). *The physical evolution of the historic city of Ankara between 1839 and 1944: a morphological analysis* [La evolución física de la ciudad histórica de Ankara entre 1839 y 1944: un análisis morfológico]. Thesis submitted to the Graduate School of Natural and Applied sciences of Middle East Technical University by in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Architecture.
- Mordtmann, Andreas D. (1925). *Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859)* [Anatolia, bocetos y cartas de viaje de Asia Menor (1850-1859)]. Hannover: Orientbuchhandlung H. Lafaire.

Recuperado de <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/J5MQIYFS24ERYE5KTRZICFKWI7E6ETUS>

Mamboury, Ernest. (1933). *Ankara, Guide Touristique* [Ankara. Guía turística]. Ankara: Ministère turc de l'intérieur.

Mitrani, Mili y Alok, Ersin. (1992). *Anatolian Synagogues*, İstanbul: Mitrani-Alok Productions.  
Recuperado de [https://books.google.es/books?id=yTbJBAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.es/books?id=yTbJBAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

Neyzi, Leyla. (2005). Strong as Steel, Fragile as a Rose: A Turkish Jewish Witness to the Twentieth Century. *Jewish Social Studies*, 12 (1), 167-189. <https://doi.org/10.1353/jss.2006.0006>

Özdemir, Rifat. (1986). *XIX yüzyılın ilk yarısında Ankara: fiziki, demografik, idari, ve sosyo-ekonomik yapısı, 1785-1840* [Ankara en la primera mitad del siglo XIX: su estructura física, demográfica, administrativa y socioeconómica, 1785-1840.]. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Özgür, Bal. (2006). *Memory, Identity, Home: Self-perception of Identity Among the Armenian and Jewish Communities in Ankara*. Thesis submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. Ankara. Recuperado de <http://dSPACE.sozlutarih.org.tr/bitstream/handle/20.500.11834/273/205100.pdf?sequence=1&isAllOwed=y>

Perrot, Georges. (1864). *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure* [Recuerdos de un viaje a Asia Menor]. Paris: Michel Lévy Frères. Recuperado de [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_VHizelDj7E4C/page/69/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_VHizelDj7E4C/page/69/mode/2up)

Pococke, Richard. (1743-45). *A description of the East and Some other Countries* [Descripción del Este y otros países, vol. 2, part. 1]. London: W. Bowyer. Recuperado de [https://archive.org/details/gri\\_33125009339611/page/88/mode/2up?q=Angora](https://archive.org/details/gri_33125009339611/page/88/mode/2up?q=Angora)

Shaw, Stanford J. (1991). *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York City: New York University Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-12235-6>

Yildirim, Onur. (2010). Ankara. En Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (vol. I, p. 215). Leiden-Boston: Brill.

## ANEXO I. TABLAS DE POBLACIÓN

FECHA	FUENTE	JUDÍOS	MUSULMANES	ARMENIOS	GRIEGOS
XVI principios	İlter / Bet ha-Tefuşot	231			
1520-1535	Yildirim 2010	165 (33 familias)			
1570 ss	Yildirim 2010 / Bet ha-Tefuşot	305 (61 familias)			

1570	Bet ha-Tefuşot	747			
1607	Yildirim 2010	100 (20 familias)			
1743-5	Pococke	200 (40 familias)			
1830	Çadircı	135 varones	6108 varones	5050	
1864	Perrot	1000	25 000	16 000	3000
1883	Bet ha-Tefuşot	415			
1890	Cuinet	413			
1908	Bet ha-Tefuşot	1265			
1925	Mordtmann	400 (80 familias)	4110 (822 familias)	14 500 (2.900 familias)	4000 (800 familias)
1927	Yildirim 2010 / Bet ha-Tefuşot	663			
1930-33	Mamboury	500 (100 familias)			
1945	Yildirim 2010 / Bet ha-Tefuşot	1.565			
1955	Yildirim 2010 / Bet ha-Tefuşot	578			
1960	Yildirim 2010	448			
1960	Bet ha-Tefuşot	648			
1965	Yildirim 2010 / Bet ha-Tefuşot	671			
2017	<i>Ha-haretz</i>	24			

Tabla de la distribución de la población judía de Ankara (Ertükmen,2013: 37):

SIGLO	AÑO	FUENTE	HOGARES/POBLACIÓN
XVI	1522	Barkan	28 hogares
		Galanté	30 hogares
		Eyice	200
XIX	1835-37	Chesney	200
	1836-37	Poujoulat	500
	1831-37	Hamilton	150
	principios XIX	Galanté	412
	1831	Primer censo	135 total
	1848	Galanté	163 total
	1859	Mordtmann	80 hogares
	1860	Perrot	1000
	1880	Cuinet	413
	1882	Humann- Puchstein	50 hogares
	1893	Arslanian	413
	1897	Anuario de estadísticas	693
XX	1902	Anuario de Ankara	842
	1934	Mamboury	100 hogares -500



## Translations (from English into Judeo-Spanish), retranslations and original works by the Scottish missionary Alexander Thomson (1820-1899)\*

Traducciones (del inglés al judeoespañol), retraducciones y obras originales del misionero escocés Alexander Thomson (1820-1899)

**Daniel Martín González**

Universidad Complutense de Madrid, España

danielma@ucm.es

ORCID: 0000-0002-7587-2108

---

### Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Martín González, Daniel. (2022). Translations (from English into Judeo-Spanish), retranslations and original works by the Scottish missionary Alexander Thomson (1820-1899). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 69-91. <https://doi.org/10.46661/meldar.6346>

---

#### Abstract

The study of the literary production in Judeo-Spanish published in Constantinople in the 19<sup>th</sup> century has drawn the attention of historians and linguists interested Sephardic research in the last decade (García Moreno, 2013; 2018; 2019). However, previous research had not delved into the analysis of the authorship of all the previously assigned works to the Protestant missionary from the Free Church Scotland, namely, Alexander Thomson (1820-1899). After summarizing the historical and biographical context of this author, this article sheds light into Thomson's different writing periods, thus detailing the numerous translations and retranslations (from English into Judeo-Spanish) and originally written works ascribed to him in each of these periods and known up to the present time.

**Key words:** Alexander Thomson; Free Church of Scotland; Judeo-Spanish; Constantinople; 19<sup>th</sup> century; (re)translation.

#### Resumen

La producción literaria en judeoespañol con fines proselitistas de los misioneros protestantes en Constantinopla en el s. XIX está ganando la atención de los investigadores de la historia y lengua de los judíos sefardíes en la última década (García Moreno, 2013; 2018; 2019). Sin embargo, ninguna investigación hasta el momento se había centrado en analizar la autoría todas las obras conocidas adscritas a la obra del misionero protestante de la Iglesia Libre de Escocia, Alexander Thomson (1820-1899). En este trabajo, tras un breve resumen del contexto histórico del misionero y su vida, describiremos las diferentes etapas de producción del escritor y maestro, así como realizaremos un listado de las publicaciones, traducidas y retraducidas (del inglés al judeoespañol) del misionero conocidas hasta el momento en cada una de estas etapas.

**Palabras clave:** Alexander Thomson; Iglesia Libre de Escocia; judeoespañol; Constantinopla; siglo XIX; (re)traducción.

---

\* This work was supported by the Spanish Ministry of Science and Innovation "Sefarad, 2.0: edición, estudio y aprovechamiento digital de textos sefardíes (2023-2025, Reference PID2021-123221NB-I00)".

**Recepción:** 13.11.2021

**Aceptación:** 03.10.2022

**Publicación:** 15.12.2022

## 1. INTRODUCCIÓN

Hundreds of proselytist books have been written to educate children into Christianity, either into Catholic, Protestant, or Orthodox denominations (Ümit, 2014: 35). Since the Middle Ages, the Ottoman Empire has been regarded by European Christians as the Other, the heathen population (both Muslims and Jews) to be converted into the true and only God. As far as Sephardic Jews, most books published in Ladino in Istanbul until the 19<sup>th</sup> century dealt with religious topics (Ben-Naeh, 2001: 76). Thus, the mid-19<sup>th</sup> century was the time when Istanbul witnessed the emergence of Jewish periodicals written in Judeo-Spanish published in Istanbul, as well as books on language, dictionaries, and science books (Simon, 2011: 131). Moreover, Hebrew was not mastered by many inhabitants of Istanbul. In fact, “most Jewish men did not understand what they read and merely recited Hebrew and Aramaic phrases” (Simon, 2011: 127), a situation which, for Protestants, resembled the case of Latin and Catholics at the time. Moreover, many women could not read at all.

Protestants took advantage of several opportunities found in the Ottoman Empire. On the one hand, the Tanzimat period (1839-1876) allowed the opening of the region to the influence of countries like Great Britain and the US for political purposes. On the other hand, Sephardic Jews had lost their influence and prestige in the Ottoman Empire by the 19<sup>th</sup> century and Evangelicals used the educational gap to introduce the modern European education to both boys and girls, putting emphasis on poor students.

This article delves into the written production in Judeo-Spanish of the Scottish reverend Alexander Thomson (1820-1899), who oversaw one of the most prolific Protestant missions in the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> century, namely, the Free Church of Scotland.

## 2. THE FREE CHURCH OF SCOTLAND’S MISSION TO THE JEWS

The Free Church of Scotland was an Evangelical denomination originated in the early 1840s due to a disagreement in terms of church politics with the Presbyterian national church. Therefore, as it had happened with the new Lutheran movement a few centuries back when giving up the Catholic church, ministers integrating the new church were a mere continuation of the previous religious and larger movement. However, the goal of the new schism and the one of the Established Church of Scotland as Protestant missions was intertwined, and the Free Church of Scotland merely continued what the older church had already started. One of the main goals of this church was to establish missions all over the world that could attract Jews and convert them into Protestants, as they felt this conversion

could accelerate the Christ's second coming (Martín González, 2022). Therefore, the Free Church of Scotland managed two main stations in Constantinople, one in Galata and the other one in Hasköy, where many Jews were living at the time. These stations were run by the mission until the early 20<sup>th</sup> century.

School affairs were the main activity organized by missionaries to attract new potential converts. However, school coursebooks and manuals were lacking, and the Free Church of Scotland set to produce them. In Thomson's words, "as there are no schoolbooks of any description to be had in Constantinople, the mission is obliged to procure them from the countries where they are published" (*PGAFC*S, 1852: 13). This is the reason why Thomson, assisted by other missionaries and converts, "for a considerable period" (*THFRFCS*, 1855: 284), set up himself to write them down as soon as June 1847 (*THFRFCS*, 1858: 178), when he arrived at the Hasköy station from Galata, even though he was still learning Judeo-Spanish (*PGAFC*S, 1854: 116; Lillie, 1846: 93). As a result, in 1848, he published the first books "as soon as our confidence in our acquaintance with the language warranted such a step" (*THFRFCS*, 1853: 204). This was their main goal, since their

great object here [in Constantinople] has been first to prepare statements of the doctrines and evidence of the gospel, and along with these, books of useful knowledge suitable for general reading, but with a special view to be used in our school (*THFRFCS*, 1853: 204).

Once books were published, missionaries needed to circulate them among the Jews of the community. Two main means were hence employed:

The first, and heretofore the most important, of which has been the employment of a colporteur, who has made tours through the country with encouraging success and resulting in frequent applications from the Jews of Roumelia for books of all sorts. He now anxiously plies his calling in the city, where he finds a limited but steady sale, although three years ago the attempt seemed hopeless. The other channel is the opening of a khan in Ballat, which, along with the sale of books, affords an excellent opportunity to a missionary of access to the people. The persons who had charge of this shop were at first seriously molested by Greeks, who have since repented and become friendly. The shop is the property of a Mussulmam [sic] who did not object to let it to Protestants; the rent has been paid by funds raised at the station; and the stock consists of Bibles in all languages (*PGAFC*S, 1852: 14).

About the instruction itself, missionaries started their work by teaching children Hebrew from scratch, and then taught them to become literate in Judeo-Spanish (*THFRFCS*, 1855: 292). According to the missionaries' perception, the language employed by them seemed "to be tolerably well understood by the people, which, in this department of our mission, is a matter both of extreme importance and of the utmost conceivable difficulty" (*THFRFCS*,

1853: 6). However, recent research published on this topic claims that the language employed by missionaries was not prototypical Judeo-Spanish (García Moreno, 2013; Martín González, 2020).

### 3. ALEXANDER THOMSON (1820-1899)

In this section we will briefly summarize Thomson's life and then we will shed light on his written production in Judeo-Spanish.

#### 3.1. Life

Alexander Thomson's life and work have never been explored in detail, but several recent studies have attempted to summarize the main landmarks in his life (Martín González, 2019; 2020; 2021; 2022). He was born in Scotland in 1820 and died in Constantinople in 1899. He was always devoted to the preaching of the Christian gospel abroad. After his arrival in 1846 to Pest, he moved to Galata eight months later, and then to Hasköy where he oversaw the station for 13 years. During this time, Thomson set up a school for Jewish children and wrote and translated the first schoolbooks from English into Judeo-Spanish. In 1859, Thomson's house was burnt down, and his wife got sick to the extent he was removed to Scotland for some time. When he retired some months later, the reverend would no longer oversee the Hasköy station, as he was offered and took up a position as the agent of the British and Foreign Bible Society of Constantinople. From this point onwards, he was requested in different assignments and not only translated texts into Judeo-Spanish but in Albanian as well (Dennis, 1902: 152).

#### 3.2. Thomson's literary production in Judeo-Spanish

Alexander Thomson was one of the key figures of Protestant missions in Constantinople in the 19<sup>th</sup> century. As previously mentioned, he started learning and writing in Judeo-Spanish in the late 1840s. All the works he would publish in Judeo-Spanish were written in the *Rashi* script, or semi-cursive Sephardi type, the most used style of writing for printing Hebrew and Judeo-Spanish texts in Constantinople in the 19<sup>th</sup> century (Ben-Naeh, 2001: 75).

However, printing houses available for Protestants at the time were not numerous. The printing houses employed by Thomson for publishing his books in Judeo-Spanish were A. B. Churchill (1825-1870), Artin Minasian, and A. H. Boyaciyan (1837/9-1914). The former



was as journalist born in Constantinople, who had succeeded his father as the owner of *Jeride Hawades*, a Turkish semi-official paper, after assisting him for eight years. He

promoted the cause of Turkish progress [...], much improved the character of Turkish printing, and also bestowed attention on the spread of popular literature, publishing several cheap works, which included romantic and poetical novels, biographies, descriptions of scientific inventions, and a cookery-book (Stephen, and Lee, 1887: 306-307).

Thomson firstly employed Churchill's (an official historiographer of the expedition of the Sultan to England in July 1867) services for printing most of his literatures written in Judeo-Spanish in the early 1850s. However, Churchill's death in 1870 might have led Thomson to find a different printing house. For instance, we know Thomson published the second edition of *Ele toledot bené Yisrael* in an Armenian printing house in Galata, managed by Artin Minasian, famous for publishing an *English and Bulgarian vocabulary* in 1860. New editions such as *Ele toledot bené Yisrael* (1886, 3rd ed.) and *La escalera* (1888, 2nd ed.) were published by Arşag Hagop Boyacian, who was the leader of the Ottoman Armenian Protestant community (Yildiz, 2015: 141). This Armenian printer was fruit of the American missionaries' proselytist work, as he was educated at the famous Robert College in Istanbul. Boyacian was associated to the Allies in the Crimean War (1853-1856), and "he served as a translator at the headquarters of the British army in Üsküdar (Scutari)" in Istanbul, where he came back after a short learning experience in the US to import to Turkey some modern printing techniques (Mignon, 2013).

Now, we will shed light on the different Thomson's writing periods, summarizing the list of works published in each of them.

### 3.2.1. *The first period (1850s): Initial translations and first editions*

We will chronologically list and comment on the confirmed or simply ascribed known publications by this missionary as mentioned by himself or secondary sources.

#### 3.2.1.1. *Una carta de la quehilá de Escocia a los hijos de Yisrael, en todas las tierras de su esparcimiento* (Constantinople, 1848)

This allegedly first publication seems to refer to the translation into Judeo-Spanish of the *Assembly's letter to the Jews*, which was presumably the first translation ever written by Thomson (*THFRFCS*, 1853: 204). The target text has not been found so far. As García Moreno, based on Franco (1897: 276), which wrongly dates this letter in 1880, had already claimed, this letter was originally written by Robert Gordon (García Moreno, 2018: 152). The source text letter, which can be found in Wodrow 1844: 231-140, was in fact entitled *To the*

*children of Israel in all the lands of their dispersion, the General Assembly of the Church of Scotland*, written by Robert Gordon, but published in 1844.

3.2.1.2. *Algo de la historia de un hebreo aškenazita escrito por él mismo, mostrando las razones porque se hizo protestante cristiano* (Constantinople, 1848?)

This book might refer to the *Autobiography of a Jewish Convert* cited by Thomson as one of his first translations into Judeo-Spanish (*THFRFCS*, 1853: 204). Although García Moreno claims that this conversion might be referring to Alexander Tomory's (2018: 152), it is also very likely that it was a translation of Saphir's testimony (1843), which was commonly read among missionaries at the time to be encouraged in their preaching tasks.

3.2.1.3. *Una mirada a los cielos, o la puerta de la astronomía. Con 4 láminas de figuras del mundo, de las estrellas, vegó'*, (Constantinople: Nissim de Castro, 1850)

García Moreno points out that this book must have been written by the Scottish mission (2018: 151-152, footnote 6). However, it is difficult to ascertain whether this book was written by Thomson and the Protestant mission, as the manuscript employed misses a reference to the author and lacks references to God in its preface, commonly made in other missionary book's prefaces. We know Thomson published a book on astronomy. "Next, in the early part of 1850, came our astronomy of 172 page 12mo, the preparation of which had been considerably delayed by my being employed the whole day in teaching the school" (*THFRFCS*, 1853: 204). Saba-Wolfe claims this book was "approved" by the rabbis of Constantinople, namely, Raphael Shabetay Ben Yakar, Yaakov Bechar David, and Hayim Moshe Fresko, although she notices they might have been "unaware that the book was published under the auspices of the misión" (Saba-Wolfe, 2011: 140). The preface indicates that the book is based on Herschel, Nichol, Dick and Chimbers. The first person could have been William Herschel (1738-1822), who was a German-British Christian astronomer, founder of modern stellar astronomy for the observation of heavens. The second must have been John Pringle Nichol (1804-1859), who was a Scottish professor at the University of Glasgow. The third person must be Thomas Dick (1774-1857), a famous Scottish Christian minister. Although we have not been able to track the fourth source, we must acknowledge that there is a strong presence of Christian astronomers as the book's sources, which might hint to the possible authorship of this book by Christian missionaries.

3.2.1.4. *El cuento de la desolación de Yerusáláyim por Titus* (Constantinople: A. B. Churchill, 1852)

This book was allegedly published in Constantinople by Thomson at the A. B. Churchill publishing house in January of 1852 and had different editions. The second edition's name was changed to *El cuento de la destrucción* [...] (1858). Although the third edition has not been found, we know the fourth edition was published by A. H. Boyaciyán in 1889.

There is no doubt of the Thomson's authorship (García Moreno, 2018: 154, footnote 11), as the very missionary claimed that school duties retained him from publishing this work until January of 1852. This tract was published as "one of 60 pages 8vo" (*THFRFCS*, 1853: 204). Thus, we know that it was later enlarged, since the edition published in 1889 contains 94 pages. In terms of the evolution of Thomson's mastery of Judeo-Spanish, he believed that it was "tolerably well understood by the people, which, in this department of our mission, is a matter both of extreme importance and of the utmost conceivable difficulty" (*THFRFCS*, 1853: 6). This book appears several times in the church proceedings entitled as *The destruction of Jerusalem* due to the fire that burnt almost all of the copies they had (*THFRFCS*, 1858: 177).

3.2.1.5. *Una llamada a la casa de Yisrael para tornar a H' su Dio y vivir* (Constantinople, 1852?)

This text could refer to the tract on repentance, 12 pages, 12 mo, simultaneously published with the tract on *The Destruction of Jerusalem* (*THFRFCS*, 1853: 204). However, we know that the fourth edition of the text in 3.2.1.4 published in 1889 does not include any other booklet on repentance.

3.2.1.6. *Un mapa de la tierra de Kena'án en hebreo, con la antigua forma de Yerusáláyim* (Constantinople, 1852?)

The publication year is not provided by the list from which García Moreno (2018) lists these books and tracts. However, we know that Thomson referred to these maps as being burnt in the fire that took place in Galata in 1852.

3.2.1.7. *La escalera a la anpežadura con 71 grabados en leño para el uso de las escuelas y las familias* (Constantinople: A. B. Churchill, 1853)

Thomson, assisted by the aforementioned Jewish convert Alexander Tomory, translated this text from English into Judeo-Spanish. The schoolbook's structure and main educational purpose were taken from John Murray McCulloch's works, especially his *Third Reading Book* (1837b), "but with a considerable amount of Scripture history, natural history, geography

&c., which is not to be found there" (*THFRFCS*, 1853: 180). Thomson claims that the first edition of *La escalera* is made up of two thirds of translations and adaptations, whereas the rest of lessons were original stories.

McCulloch's source text was part of some series, preceded by the *First* and *Second Reading Book* and followed by a *Fourth Reading Book*, which combined numerous short stories written by different writers. All these texts were "intended for the use of Seminaries where the Preceptor follows the analytical mode of tuition and makes it his business to instruct his pupils in the *meaning of what is read* as well as in the art of Reading" (McCulloch, 1842: 7), as can be read in the list of educational books provided at the end of the book.

The copies of the *Third Reading Book* being handled for this study were published in 1837 and 1842. Thomson's text is not merely a translation of McCulloch's book, since he wrote several lessons himself. By the summer of 1852 Thomson was planning to write between 65-70 lessons, however, it ended up containing 80 lessons, 226 pages 12<sup>o</sup>. The book was presented by the Assembly as follows:

The last production of Mr Thomson's pen will probably be the most useful, as it certainly is the most interesting. It is entitled the 'Escalera', or 'Ladder', being a collection in the Hebrew-Spanish language, of prose and poetry on a great variety of subjects – biblical, geographical, astronomical, scientific, and miscellaneous – with seventy-one illustrations 'in line engraving'. In the preparation of this and all his other Judeo-Spanish publications, Mr Thomson has had the valuable assistance of Mr Tomory, whose services the Committee highly appreciate (*PGAFCS*, 1854: 116).

### 3.2.1.8. Gospel of John, Chapters 9 and 11

Thomson published "two small tracts, containing respectively the 9th and 11th chapters of the gospel of John" (*THFRFCS*, 1853: 204), written in English (*THFRFCS*, 1853: 180), which have not been found yet.

### 3.2.1.9. The story of the conversion of a Jew born in Frankfurt in 1691 (1853?)

We cannot confirm whether this book was finally translated, but Thomson was planning to adapt it and circulate in Constantinople (*THFRFCS*, 1853: 179). It was a text sent out by Mr. Griffit, from the American Mission Press, to Thomson in November of 1852. It was a translation from a German original dealing with the biography of a Jew born in Frankfurt in 1691. This man had studied Rabbinical studies and traveled around the world but was captive and sold as a slave until returning to Germany, where he managed to read Isaiah 53 and was talked into conversion and baptism by a German Christian fellow, Dr. Reinhard.

## 3.2.1.10. A new translation of Psalms into Judeo-Spanish (1854?)

This translation was carried out by William Gottlieb Schauffler but aided by Thomson and other missionaries (*ARABCFM*, 1854: 68).

3.2.1.11. *Gan na'úl o La doctrina y declaración del capítulo 53 de Yeš'ayá. Traśladado del inglés* (Constantinople: A. B. Churchill, 1854)

The book is described as a translation from an Alexander McCaul's work in English, possibly a sermon or lecture on Isaiah 53. According to the records of the Bibliography of the Hebrew Book, this text, written in *Rashi* script, is held at the National Library of New York, although there is a copy at the Ben Zvi Institute. This latter copy does not show the name of the author, but it does mention it was published in Istanbul by A. B. Churchill in 1854.

3.2.1.12. *El catecismo menor o una corta declaración de lo que creen los protestantes cristianos, con las prebas menesterośas dadas de largo tanto del Arba'á ve'esrim como del Nuevo Testamento* (Constantinople: A. B. Churchill, 1854)

Although not stating the author of the book on the cover, both Romero Castelló (1992) and García Moreno (2013) have identified Thomson as the author of the text. García Moreno contends this text's source is the famous *Shorter Catechism* written by Wyatts, entitled *The Assembly's Catechism with Notes, or the Shorter Catechism composed by the Assembly of Divines at Westminster: with A brief Explication of the more difficult Words and Phrases contained in it, for the Instruction of Youth* (2013: 375). Thomson presented this book as a "compendious summary" of their faith (*THFRFCS*, 1854: 150). The reverend is surprised that it was being sold for other non-school related purposes:

A few copies of the Shorter Catechism, with proofs, in Spanish, have also been sold; but we did not anticipate any considerable general sale for it, having designed it almost exclusively for our school, where we have begun to experience the benefit of it (*THFRFCS*, 1855: 208).

In fact, according to Thomson, several years after its introduction in the school, despite its Christian ideology, the book was not allegedly very much criticized among Jewish parents:

You are aware, I presume, that years have elapsed since the Catechism with the proofs was introduced into the school, and singular to say, that notwithstanding the children's taking it home, and its doctrines so antagonistic to the Jewish faith, but in a few instances the parents have expressed their dislike of it (*THFRFCS*, 1857: 177).

This book was employed in the schools every week, as students were “requested to produce passages of Scripture, and to repeat such in support of some doctrine” (*PGAFCs*, 1847: 20-21); repeating “the same compendium of Christian doctrine from beginning to end without a mistake” (*THFRFCs*, 1857: 177). Most school examinations were based on this book (*THFRFCs*, 1867: 59), not just in Judeo-Spanish, but also in Italian and Yiddish, or any language spoken in any school where these missionaries were employed, i.e., Arabic in Cairo (*THFRFCs*, 1861: 235).

3.2.1.13. *Ele toledot bené Yisrael o cincuenta y dos cuentas tiradas del Arba'á ve'esrim para el uso de escuelas y familias* (Constantinople: A. B. Churchill, 1854)

This text was retranslated by Thomson in 1868 and published by Artin Minasian in Constantinople, whose edition we have not found yet; and which once again retranslated by the missionary and published by A. H. Boyaciyan in Constantinople. The book was a total success, although “the extremely low prices at which we have to sell our publications makes the pecuniary result insignificant” (*THFRFCs*, 1855: 208). This translation from *Dr. Barth's Bible Stories* (1851?) was intended to

be read by any Jew without giving offence, as it is confined for the most part to the text of Scripture without note or comment [...]. This little work does not, indeed, to the Jewish mind, as now perverted by tradition, convey the truths of the gospel with degree of prominence; yet we cannot but hope much good from its circulation, as it at least presents the connected narrative of Old Testament History unperverted by the mass of silly traditions with which the Rabbis have encumbered it (*THFRFCs*, 1857: 206).

This children's book was one of the most successful works ever written for Christian educational purposes. By 1945, 483 editions had already appeared, selling over two million copies (Anderson, 1999: 45) and being translated to 87 languages (Herppich, 2016: 149). The original text was written in German under the name of *Zweymal zwey und funfzig Biblische Geschichten* (1832), which was based on Johann Hübner's work and was a reaction to Christoph von Schmid's children's Bible, “which according to Barth was too sentimental and not close enough to the biblical text itself” (Adam, 2005: 249). This original text in German was published in two parts, the first dealing with the Old Testament, written by Ludwig Georg Hochstetter, and the second based on the New Testament, written by the Pietistic Christian Gottlob Barth (1799-1862)<sup>1</sup>. As Binder claims, both works' authorship was

<sup>1</sup> Considered one of the most important German-speaking Revivalist authors for young and old people, “editor of magazines and founder of the publishing house of Calw in Württemberg” (Rutschmann, 2005: 104). Revivalists published books for educational purposes, namely, catechisms, prayers, and tracts for young people. Since 1820, most of their focus was placed under literature that could be useful for missions (Rutschmann, 2005: 104), which attracted the attention of Thomson.

united and attributed only to Barth some years later (2006: 233). These texts were likely to be translated into English a few years later. Thomson's translation from English into Judeo-Spanish was in turn translated from the 13<sup>th</sup> German edition of the book, published in 1845 (*TEMMC*, 1845: 28).

#### 3.2.1.14. *The Martyrs of Madagascar* (Constantinople, 1854)

This tract (published in 1854) was published with woodcut illustrations, supposedly published in December of 1854 (not found yet). Another allegedly translation from English that missionaries believed that "has considerably interested the Jews" (*THFRFCS*, 1855: 208).

#### 3.2.1.15. Calvin Society's Bible Geography (1855?)

Thomson was engaged in 1855 in the translation of this "small manual" about geography (*THFRFCS*, 1855: 208). We can neither find nor confirm it was eventually published. We do know that Thomson was planning to write a book on Geography as early as 1853, when he had expressed "a desire for a little treatise on geography – and should our funds permit, I believe that we could not more effectually promote the evangelization of the community in present circumstances than by preparing a school-book on that subject" (*THFRFCS*, 1853: 15). Since 1853, Thomson was looking for an English source from which to translate this text:

Should there be a suitable work of this kind issued by the Calw Book Society, we shall readily translate it, and may thus procure the necessary funds from that Society [...]. I believe I need hardly add that all the publications of that Society are eminently suitable for the young, and thoroughly imbued with the spirit of the Gospel (*THFRFCS*, 1853: 15).

#### 3.2.1.16. *La alma de hombre para el ampeçamiento de las criaduras* (Constantinople: A. B. Churchill, 1855)

This book revolves around the dialog of a father and his son regarding death and God's providence in 120 pages. The manuscript held at the Ben Zvi Institute does not mention the author of the book, although it claims it had been published in Constantinople by A. B. Churchill in 1855. Subaşı and García Arévalo (2021: 484), following García Moreno (2018: 152), believe the author is Thomson, or at least he was involved in this retranslation process of the original text.

#### 3.2.1.17. *The Diamond Bracelet* (Constantinople, 1855)

This small tract, supposedly published in January of 1855, was a translation from English into Judeo-Spanish targeting young Jews and containing numerous woodcut illustrations.

Both the previous book and this one was meant as part of their strategy “to engage the attention of the young, and to propose as far as our time and funds will allow us, to publish at intervals little works specially adapted for them” (*THFRFCS*, 1855: 208).

3.2.1.18. *Silabario o ayuda para ampezár a meldar para el uso de las escuelas de los juidíos sefaradim* (Constantinople, 1855)

This short text, written in Judeo-Spanish with Hebrew letters, was intended to help children learn to read in their language in *Rashi* script. However, the educative aim seems to be exceeded by a hidden purpose, that is, introducing children to Christian ideas in the first texts there found, as well as “Protestant codes of conduct and ethics” (Saba-Wolfe, 2011: 138-139). García Moreno claims that this text is the first edition of some others which were published by the Free Church of Scotland under the name of *Silabario español* (2018: 153), which Saba-Wolfe also associated to this mission, “since some of its illustrations also appeared in *La escalera*” (1853) (Saba-Wolfe, 2011: 140). This text was retranslated in 1870, 1880, and 1884.

3.2.1.19. A tract briefing the Jewish Mission in Constantinople (1856?)

This tract describes the Jewish Mission in Constantinople “at the request of the Committee, which speedily reached a second edition, and which the Committee recommend to all who desire information on this subject” (*PGAFCS*, 1856: 10-11). This text has not been found yet but we believe it was published in English because of its target audience.

3.2.1.20. *Toledot Yešú ‘a haMašíaḥ o Sesenta y nueve cuentos tirados del Nuevo Testamento. Para el uso de escuelas y familias. Con grabados. Trasladado del inglés con adiciones* (Constantinople: A. B. Churchill, 1857)

This book was possibly a translation of the New Testament lessons found in *Dr. Barth’s Bible Stories*. We can confirm Thomson’s authorship by one of his own letters.

The New Testament Stories is now about half printed. It is to be expected that it will encounter greater difficulties in making its way among the people, than the little volume of which I have spoken; yet for schools it will be of great service, and wherever read it will exhibit clearly the work, and person, and doctrines of the Lord Jesus. Indeed, so strictly does it adhere to the text of Scripture, with a few occasional reflections, that the translation has called for a degree of critical attention which any other book would not have required. It will form a slightly abridged harmony of the Gospels, and may thus be of great value for junior classes in any school that may yet be established. Of that we would not despair,



though as yet the inability to find premises has proved a formidable obstacle (*THFRFCS*, 1857: 207).

### 3.2.1.21. Hymns and psalms (1857?)

The new hymnbook contained metrical translations of psalms previously published by the American missionaries

publishing in the same tract a number of other hymns and [around 10] psalms which had been for some years in use in our own school, and of making some additional versions of psalms and favourite hymns. The tract contains imitations of the hymns: "Just as I am", "Young children once to Jesus came", "Among the deepest shades of night", "When little Samuel woke", "Triumphant arch that fill'st the sky", "Little drops of water", "How doth the little busy bee", "Must this body die", and some others not strictly religious that were fitted for the school (*THFRFCS*, 1857: 47).

### 3.2.2. *The second period (1870s-1880s): Retranslations and re-editions*

Thomson left his position as manager of the Hasköy station at the end of the 1850s. However, he would continue publishing books in Judeo-Spanish three decades later. This period is now full of retranslations and re-editions of texts which were published during the first writing period. Furthermore, Thomson was required to change his publishing house, mainly due to Churchill's death. Therefore, the main publishing house employed in this period was Arşag Hagop Boyaciyán, who was the leader of the Ottoman Armenian Protestant community (Yildiz, 2015: 141).

#### 3.2.2.1. *Ele Toledot Bené Yisrael, o cincuenta y dos cuentas tiradas del Arba'á ve'esrim para el uso de escuelas y familias, con grabados* (Constantinople: Artin Minasian, 1868)

This is the second edition of the translation of *Dr. Barth's Bible Stories* (see 3.2.1.13). The entire book has not been found yet, but a partial manuscript was recently found at the Stanford Library and identified as such by the author of this article. This text actually belongs to a middle writing period by Thomson, as it was published only 14 years after the initial translation of the same text.

#### 3.2.2.2. *Silabario* (1870, 1880, 1884)

This text was a retranslation from the previous edition (see 3.2.1.18).

3.2.2.3. *El libro de oraciones según el uso de la quehilá del Mašiaḥ de Inglaterra y Irlanda* (Constantinople: A. Boyaciyan, 1872)

This book was a translation of English prayers carried out by the Irish and English church. The manuscript held at the Ben Zvi library in Jerusalem does not show any authorship but the name of the two churches mentioned in the title.

3.2.2.4. *Séfer Torá, Nebi'im veKetubim / El libro de la Ley, los Profetas y las Escrituras, trasladado en la lengua española* (Constantinople: A. H. Boyaciyan, 1873)

Although wrongly associated to Thomson in the past (García Moreno, 2013: 373; Pueyo Mena, 2014: 177; 258), this Bible was the translation into an idiomatic Judeo-Spanish version carried out by Rev. Dr. James Christie (1835-1913)<sup>2</sup> in 1873 (Johnston, 1888: 318). According to Protestant literature, his translation was the second revision of the Ferrara Bible (1553, 1661), when he was the mission superintendent of Safed (Walker, 1895: 178). He had been preceded by both Rev. H. D. Leeves, an agent of the British and Foreign Bible Society in Turkey, and Schaufliker's translation of 1841. The former was just supervised by the Protestant agent but prepared by Athias Leon in Corfu in 1829 and reprinted in Athens in 1844. Finally, Christie's translation was followed by another missionary of the Church of Scotland, D. B. Spence, whose revision of 1896 had been published by the British and Foreign Bible Society (Dennis, 1888: 153).

3.2.2.5. *Prebas de las profecías antiguas* (Constantinople, 1874), *Los senderos antiguos* (Constantinople, ca. 1880)

This book was a translation of Alexander McCaul's *Old Paths* into Judeo-Spanish (1836). The manuscript from the National Library of Israel does not include a cover, so we miss the information of the author and place of publication. The book is divided into 28 chapters, each of 28 pages, and it discusses why Judaism is wrong in its practices and beliefs from a Protestant point of view.

---

<sup>2</sup> Ordained and licensed by the Presbytery of St. Andrews on January 30th, 1861, he was a missionary at Constantinople from 1861 to 1879. He translated the Judeo-Spanish Old Testament for the American Society and the New Testament in Judeo-Spanish (1877) for the British and Foreign Bible Society (Scott, 1915: 149).

3.2.2.6. *Ele Toledot Bené Yisrael, quiere decir ciento y diez y siete cuentos tirados del Arba'á ve'esrim y de las historias antiguas* (Constantinople: A. H. Boyaciyan, 1886)

This is the third edition, second retranslation, and very much enlarged edition of the translation of *Dr. Barth's Bible Stories* (see 3.2.1.13).

3.2.2.7. *Libro de lectura* (Hasköy, Constantinople: Free Church of Scotland, 1887)

This book was published by the missionaries of the Free Church of Scotland in their own printing house in Hasköy. Although the book does not hint to any particular author, we can expect that Thomson was involved in the publication of the book, as he was assisting the mission every now and then was also the agent of the British Society in Turkey. By comparing the 75 stories appearing on this book, we can confirm that 12 correspond somehow with lessons taken from *La escalera* in some of the information being conveyed: “La oveja” (p. 8, lesson 17 in 1853, 25 and 26 in 1888), “El elefante” (p. 26, lesson 76 in 1853), “El león” (p. 33, lesson 75 in 1853, 116 in 1888), “El papel” (p. 40, lesson 57 in 1853, 100, 101, and 102 in 1888), “Las hormigas blancas” (p. 50, lesson 22 in 1853, 23 in 1888), and lessons on seasons, namely, “La primavera” (p. 65), “El verano” (p. 69), “El otoño” (p. 74), “El invierno” (p. 78), which are dealt with in lessons 54 in 1853 and 84 in 1888; “La caña de azúcar” (p. 81, lesson 53 in 1888), “Los minerales” (p. 94, lessons 48 and 60 in 1888).

3.2.2.8. *La escalera o lecciones progresivas en la ciencia y literatura, con los prefixos y sufijos de la lengua española y la explicación de las palabras nuevas al cabo de las lecciones. Con muchos grabados. Para el uso de las escuelas y familias de los yisraelitas protestantes. Edición segunda mucho engrandecida* (Constantinople: A. H. Boyaciyan, 1888)

This is an enlarged retranslation and re-edition from the first edition of *La escalera* in 1853 (see 3.2.1.7). Whereas Thomson claims that the first edition is made up of two thirds of translations and adaptations, this second edition was virtually made of original lessons. However, we can tell that there are many translations, especially fables, science lessons, and poems. In fact, this book introduces the missionaries' main intention when writing these books, that is, showing their beliefs about Judeo-Spanish as an inferior language to modern Spanish.

### 3.2.2.9. Different tracts presumably translated from English into Judeo-Spanish in Hebrew letters and published in the 1880s-1890s associated to Protestant missionaries in Constantinople

Among them we find *Yisrael en el desierto; el culebro de alambre y las lecciones que nos anveza Bamidbar 21,1-9* (1883), *Preguntas y respuestas sobre las profecías en el Arba 'á ve 'esrim que tocan al Mašíaḥ* (1883), *El siervo de Yehová* (1883), *El Mašíaḥ humano y divino* (1890), *Sefer Yaḥaš haMašíaḥ* (1890), and *La Pascua* (1890). The first three booklets are combined in a manuscript at the Ben Zvi Institute which was published by the printing house Le temps in 1883 in Constantinople. *Yisrael en el desierto* delves into the Gospel of John 3,14-15 and how these Biblical verses relate to the story of the Bible told in Numbers 21. *Preguntas y respuestas* deals with questions and answers about the prophecies in the Old Testament related to the Messiah. *El siervo de Yehová* discusses the Book of Isaiah 52 and how this Biblical portion relates to Jesus Christ according to Christians. *El Mašíaḥ humano y divino* (1890) is a small tract that revolves around the Christian belief that Jesus Christ was both human and God. The copy found at the Ben Zvi Institute misses the cover, so there is no indication of the author or place of publication. The manuscript indicates it was a conference given at the Scottish school as part of a series, which could have been delivered by Thomson, as he tended to assist the examinations taking place at the Scottish schools. Something similar happens with *Sefer Yaḥaš haMašíaḥ* (1890), another conference delivered at the Mildmay Mission, a Scottish mission established by the United Free Church of Scotland in Hebron and Palestine (Marten, 2005: 100). This tract introduces Jesus Christ as both son of David and Joseph, again, referring to Jesus as a human and God. *La Pascua* (1890) is also part of the book series, and it deals with a dialog between a Jew and a Christian regarding this religious feast. Finally, in the 1890s, another tract (located at Bar-Ilan University) probably translated from English and allegedly entitled *El salvador de Yisrael* was published dealing with Jesus Christ as the savior of Israel. However, it seems that the author was not Thomson but G. P. Gilbert.

## 4. DISCUSSION

The Tanzimat period (1839-1876) opened new possibilities to bring forth the Second Coming of Christ. Protestants were invested in attempting any way possible to spread the Gospel of Jesus and thus draw Jews' attention to this figure as the Messiah. As it has been pointed out,

Protestants believed they were meant to accelerate the dawning of the millennium. Both the conversion of Jews and defeating the anti-Christ were necessary to bring Jesus' Second

Coming. All of these millennial ideas allowed Britain to regard itself as the new Jerusalem that was meant to re-Christianize the old Jerusalem and the Ottoman lands. Reasons for this colonialist agenda were not merely religious but they rather include a political or even an economic explanation. America also shared a common view, as they were thought to be the city upon a hill (Martín González, 2021: 57).

In this sense, Protestant deemed necessary to publish as many works as possible in the vernacular language of Sephardic Jews, even when their linguistic competence was not good enough or they were still learning it. The proselytist and imperialist agenda could not stop at any point, and Thomson is a good example of how committed missionaries were to convert their target audience into Protestantism.

We know that the results shown by the number of conversions carried out by the Free Church of Scotland is not boastful (Martín González, 2022) but they did excel at introducing modern European education, which can be explained by the numerous texts translated from English into Judeo-Spanish delving into not only theological issues but also describing secular matters such as geography or even fables whose origin can be traced back to Classical Greek sources.

Now, missionaries' works have been studied as part of Judeo-Spanish literature, but never belonging to their canon. It was Romero Castelló who already mentioned some of these publications thirty years ago (1992), but current studies such as Subaşı and García Arévalo (2021) who point out the difficulties from studying the translation processes followed by missionaries in the 19<sup>th</sup> century as well as tracing their original sources. Authors hardly ever cited anyone, and much of the information on the original texts from which they translated and retranslated texts can only be found in the letters written and sent to their church headquarters. In this line, as it was aforementioned, some authors in the past misidentified the authorship of certain translations such as the famous Bible translated into Judeo-Spanish in 1873, which was claimed to be authored by Alexander Thomson for several years. Thus, this study was needed to finally list of all this missionary's works and give way to further research on this topic, allowing other scholars to address some of these publications in future studies that analyze these works and can trace them in worldwide libraries.

## 5. CONCLUSION

Alexander Thomson was one of the most prolific authors in Judeo-Spanish in the 19<sup>th</sup> century in the Ottoman Empire. His works included translations, retranslations, original works, and re-editions. Most of the source texts he based his ideas from were English

schoolbooks which were being used in Great Britain at the time, as well as letters and conversion testimonies needed to summarize the Mission's work and alleged success that proved God's grace and support.

Thomson's production has been divided into two main writing periods, that is, 1850s and 1880s. The first period has been associated with the Protestant Alfred B. Churchill publishing house. This first period was the author's most prolific time, and it is full of initial translations from English into Judeo-Spanish as well as original works that summarize conversion testimonies. The abandonment of this publishing house for future works can be explained by the death of the young manager.

The second writing period, associated to the also Protestant Arşag Hagop Boyaciyan's publishing house, happened during the 1880s, when Thomson was no longer just working for the Free Church of Scotland's Mission to Jews but was the agent of the British and Foreign Bible Society of Constantinople. The missionary's production during this time is substantially reduced, which can be explained by the reverend's hectic work as agent, who was also in charge of translating and writing religious texts in other languages such as Albanian. Interestingly, we know that Thomson published his first retranslation of *Ele Toledot Bené Yisrael* in 1868, which marks a middle writing period, associated with the Armenian Artin Minasian.

This concise summary of Thomson's works is a fundamental literary context for further linguistic analyses of the missionary's language and ideology. Future research should attempt to address some of the reverend's works that have not been studied yet. Possible lines of future research ought to approach Thomson's collaborations with other co-religious missionaries and converts that helped him in the writing process, as well as the likely influence of the different publishing houses in this author's language.

## REFERENCES

- Adam, Gotfried. (2005). Protestantism and modernisation in German children's literature of the late 18th century. In Jan De Maeyer, Hans-Heino Ewers, Rita Ghesquière, Michel Manson, Pat Pinsent and Patricia Quaghebeur (eds.), *Religion, children's literature and modernity in Western Europe 1750-2000* (pp. 233-249). Leuven: Leuven University Press.
- Anderson, Gerald H. (1999). *Bibliography dictionary of Christian missions*. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co.
- ARABCFM (1854) = *Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, presented at the Forty-fifth Annual Meeting held in Hartford, Connecticut, September 12-15, 1854*. Boston, MA: T. R. Marvin.

- Baillie, John. (1843). *Proceedings of the General Assembly of the Free Church of Scotland; with a sketch of the Proceedings of the Residuary Assembly, 1843*. Edinburgh, UK: John Johnstone.
- Balta, Evangelina. (2010). Introduction: Cries and whispers in Karamanlidika books before the doom of silence. In Evangelina Balta and Matthias Kappler (eds.), *Turcologia 83. Cries and whispers in Karamanlidika books* (pp. 11-22). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Barth, Christian Gottlob. (1851). *Bible stories for the young, by C. G. Barth, D.D. Old and New Testaments. Translated from the 13th German edition*. London, UK: The Religious Tract society.
- Ben-Naeh, Yaron. (2001). Hebrew printing houses in the Ottoman Empire. In Gad Nassi (ed.), *Jewish journalism and printing houses in the Ottoman Empire and modern Turkey* (pp. 75-96). Istanbul: The Isis Press.
- Binder, Katrin. (2006). A Garland of stores: Kathamale. In Reinhard Wendt (ed.), *An Indian to the Indians? On the initial failure and the posthumous success of the missionary Ferdinand Kittel (1832-1903)* (pp. 231-254). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Blamires, David. (2009). *Telling tales. The impact of Germany on English children's books 1780-1918*. Cambridge, UK: OpenBook Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vjt8c>
- Borovaya, Olga. (2010). The emergence of the Ladino press: The first attempt at westernization of Ottoman Jews. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 43(2), 63-75. <https://doi.org/10.3167/ej.2010.430207>
- Dennis, James S. (1902). *Centennial survey of foreign missions. A statistical supplement to "Christian missions and social progress", being a conspectus of the achievements and results of Evangelical missions in all lands at the close of the nineteenth century*. New York, NY – Chicago, USA – Toronto: Fleming H. Revell Company.
- Franco, Moïse. (1897). *Essai sur l'histoire des israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie A. Durlacher.
- García Moreno, Aitor. (2013). ¿Ante el primer diccionario monolingüe judeoespañol? *Sefarad*, 73(2), 371-408. <https://doi.org/10.3989/sefarad.010.012>
- García Moreno, Aitor. (2018). Poemas castellanos en textos sefardíes: ejemplos en *La escalera a la anjezadura* (Constantinopla 1853 y 1888). *Sefarad*, 78(1), 149-200. <https://doi.org/10.3989/sefarad.018.005>
- García Moreno, Aitor. (2019). Los vocabularios de *La escalera* (Constantinopla, 1888). *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: Sección Hebreo*, 68, 73-97. <https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v68i0.1008>
- Herppich, Birgit. (2016). *Pitfalls of trained incapacity. The unintended effects of integral missionary training in the Basel mission on its early work in Ghana (1828-1840b)*. Cambridge, UK: Pickwick Publications. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1p5f1wp>
- Johnston, James. (1888). *Report of the centenary conference on the Protestant missions of the world held in Exeter Hall (June 9th-19th)* (Vol. I). London, UK: James Nisbet & co.
- Lillie, John. (1846). *The Jewish Chronicle, published under the direction of the American Society, for meliorating the condition of the Jews; and edited by John Lillie*. New York, NY: Society's Office.
- Marten, Michael. (2005). *Attempting to bring the Gospel home: Scottish missions to Palestine, 1839-1917*. London, UK: I. B. Tauris & Co. Ltd. <https://doi.org/10.5040/9780755612000>

- Martín González, Daniel. (2019). Hidden vs. overt propaganda in an educational book in Judeo-Spanish: Alexander Thomson's *Silabario* (Constantinople, 1855). *Cadernos de Estudios Sefarditas*, 21, 29-47.
- Martín González, Daniel. (2020). Convergencias y divergencias lingüísticas con el judeoespañol castizo de un traductor nativo de inglés. El caso del *Ele Toledot Bené Yisrael* (Constantinopla, 1854 y 1886) del rev. Alexander Thomson. *Sefarad*, 80(1), 173-202. <https://doi.org/10.3989/sefarad.020-006>
- Martín González, Daniel. (2021). An ethnolinguistic study of Sephardic Jews and their language in the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> century in the eyes of Scottish Protestant missionaries. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 3, 55-79.
- Martín González, Daniel. (2022). The establishment of the Free Church of Scotland's mission to the conversion of the Constantinople Jews in the 19<sup>th</sup> century. *Sefarad*, 82(1), 97-128. <https://doi.org/10.3989/sefarad.022-004>
- McCulloch, James Murray. (1834). *A manual of English grammar, philosophical and practical; with exercises; applied to the analytical mode of tuition for the use of schools, or of private students*. Edinburgh, UK: Oliver & Boyd – London, UK: Simpkin, Marshall, & co.
- McCulloch, James Murray. (1837a). *A course of elementary reading in science and literature, compiled from popular writers; to which is added, a copious list of the Latin and Greek primitives which enter into the composition of the English language. For the use of Circus-place School, Edinburgh*. (6th ed.). Edinburgh, UK: Oliver & Boyd – London, UK: Simpkin, Marshall, & co.
- McCulloch, James Murray. (1837b, 1842). *A third reading book, for the use of schools; containing simple pieces in prose and verse, with exercises on the more difficult words and sounds occurring in them*. Edinburgh, UK: Oliver & Boyd – London, UK: Simpkin, Marshall, & co.
- McCulloch, James Murray. (1839). *A series of lessons, in prose and verse, progressively arranged; intended as introduction to the "Course of elementary reading in science and literature", to which is added, a list of prefixes, affixes, and Latin and Greek primitives, which enter into the composition of the words occurring in the lessons*. Edinburgh, UK: Oliver & Boyd – London, UK: Simpkin, Marshall, & co.
- Mignon, Laurent. (2013). Boyaciyán, Arşag Agop. In Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, and Everett Rowson (eds.), *Encyclopedia of Islam, THREE*. Retrieved from [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/boyaciyán-arsag-agop-COM\\_24354](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/boyaciyán-arsag-agop-COM_24354)
- PGAFCs (1847) = *Proceedings of the General Assembly of the Free Church of Scotland, held at Edinburgh, May 1847*. Edinburgh, UK: W. P. Kennedy – Glasgow, UK: D. Bryce – Inverness, UK: J. Smith – London, UK: Hamilton, Adams & co.
- PGAFCs (1852) = *Proceedings of the General Assembly of the Free Church of Scotland, held at Edinburgh, May 1852*. Edinburgh, UK: John Greig & Son – Glasgow, UK: Glass and Duncan – London, UK: James Nisbet and co.
- PGAFCs (1854) = *Proceedings of the General Assembly of the Free Church of Scotland, held at Edinburgh, May 1854*. Edinburgh, UK: John Greig & Son – Glasgow, UK: Glass and Duncan – London, UK: James Nisbet and co.
- PGAFCs (1856) = *Proceedings of the General Assembly of the Free Church of Scotland, held at Edinburgh, May 1856*. Edinburgh, UK: John Greig & Son – London, UK: James Nisbet and co.



- Pueyo Mena, Francisco Javier. (2014). El corpus bíblico del español sefardí: De la planificación a la edición crítica. *eHumanista*, 28, 172-204.
- Romero Castelló, Elena. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Fundación MAPFRE.
- Rutschmann, Verena. (2005). Catholic and Protestant children's literature and the process of modernisation in Switzerland and Germany in the 19th century. In Jan De Maeyer, Hans-Heino Ewers, Rita Ghesquière, Michel Manson, Pat Pinsent and Patricia Quaghebeur (eds.), *Religion, children's literature and modernity in Western Europe 1750-2000* (pp. 93-108). Leuven: Leuven University Press.
- Saba-Wolfe, Rachel. (2011). From Protestant missionaries to Jewish educators: Children's textbooks in Judeo-Spanish. *Neue Romania*, 40(11), 135-151.
- Scott, Heww. (1915). *Fasti Ecclesiae Scoticae. The succession of ministers in the Church of Scotland from the Reformation* (Vol. I). Edinburgh, UK: Oliver & Boyd.
- Simon, Rachel. (2011). The contribution of Hebrew printing houses and printers in Istanbul to Ladino culture and scholarship. *Judaica librarianship*, 16/17, 125-135. <https://doi.org/10.14263/2330-2976.1008>
- Stephen, Leslie and Lee, Sidney (ed.). (1887). *Dictionary of national biography* (Vol. X Chamber-Clarkson). New York, NY: MacMillan and Co – London, UK: Smith, Elder, & co.
- Subaşı, Doğa Filiz and García Arévalo, Tania. (2021). Fuente y recorrido lingüístico de una retraducción en judeoespañol: el caso de *La alma de hombre* (Constantinopla, 1855). *Sefarad*, 81(2), 477-498. <https://doi.org/10.3989/sefarad.021-015>
- TEMMC (1845) = *The Evangelical Magazine, and Missionary Chronicle, 1845* (Vol. XXIII-New Series). London, UK: Thomas Ward and Co.
- THFMRFCS (1867) = *The Home and Foreign Missionary Record of the Free Church of Scotland, for 1867*. Edinburgh, UK: Thomas Nelson and sons.
- THFRFCS (1853) = *The Home and Foreign Record of the Free Church of Scotland, August 1852-July 1853* (Vol. III. Old Series). Edinburgh, UK: James Nichol – London, UK: James Nisbet.
- THFRFCS (1855) = *The Home and Foreign Record of the Free Church of Scotland, August 1854-July 1855* (Vol. V. Old Series). Edinburgh, UK: James Nichol – London, UK: James Nisbet.
- THFRFCS (1857) = *The Home and Foreign Record of the Free Church of Scotland, August 1856-July 1857* (Vol. I. New Series). Edinburgh, UK: James Nichol – London, UK: James Nisbet.
- THFRFCS (1858) = *The Home and Foreign Record of the Free Church of Scotland, August 1857-July 1858* (Vol. II. New Series). Edinburgh, UK: James Nichol – London, UK: James Nisbet.
- THFRFCS (1861) = *The Home and Foreign Record of the Free Church of Scotland, August 1860-July 1861* (Vol. V. New Series). Edinburgh, UK: James Nichol – London, UK: James Nisbet.
- Thomson, Alexander. (1848a). *Una carta de la quehilá de Escocia a los hijos de Yisrael, en todas las tierras de su esparcimiento*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1848b). *Algo de la historia de un hebreo aškenazita escrito por él mismo, mostrando las razones porque se hizo protestante cristiano*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1850). *Una mirada a los cielos, o la puerta de la astronomía. Con 4 láminas de figuras del mundo, de las estrellas, vegó'*. Constantinople.

- Thomson, Alexander. (1852a?). *Un mapa de la tierra de Kena'án en hebreo, con la antigua forma de Yeruśaláyim*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1852b). *Una llamada a la casa de Yisrael para tornar a H' su Dio y vivir*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1853) *La escalera a la anvežadura (para los niños y las niñas)*. Constantinople: A. B. Churchill Printing Press.
- Thomson, Alexander. (1854a). *El catecismo menor, o una corta declaración de lo que creen los protestantes cristianos*. Constantinople: A. B. Churchill Printing Press.
- Thomson, Alexander. (1854b). *Ele toledot bené Yisrael o Cincuenta y dos cuentos tirados del Arba'á ve'esrim para el uso de escuelas y familias, con grabados*. Constantinople: A. B. Churchill Printing Press.
- Thomson, Alexander. (1854c). *Gan na'úl o La dotrina y declaración del capítulo 53 de Yeš'ayá. Traśladado del inglés*. Constantinople: A. B. Churchill.
- Thomson, Alexander. (1854d). [*The martyrs of Madagascar*]. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1855a). *El Silabario o ayuda para amvežar a meldar para el uso de las escuelas de los judiós sefaradim*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1855b). *La alma de hombre para el amvežamiento de las criaduras*. Constantinople: A. Churchill.
- Thomson, Alexander. (1855c). [*The diamond bracelet*]. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1857). *Toledot Yešú'a haMašiaħ o Sesenta y nueve cuentos tirados del Nuevo Testamento. Para el uso de escolas y familias. Con grabados. Traslado del inglés con adiciones*. Constantinople: A. B. Churchill
- Thomson, Alexander. (1868). *Ele toledot bené Yisrael; o Cincuenta y cuentos tirados del Arba'á ve'esrim para el uso de escuelas y familias, con grabados. Traslado del alemán con adiciones*. Constantinople: Artin Minasian.
- Thomson, Alexander. (1870, 1880, 1884). *El silabario español*. Constantinople: A. H. Boyaciyan.
- Thomson, Alexander. (1874). *Prebas de las profecías antiguas*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1880). *Los senderos antiguos*. Constantinople.
- Thomson, Alexander. (1886). *Ele toledot bené Yisrael; quiere decir ciento y diez y siete cuentos tirados del Arba'á ve'esrim y de las historias antiguas, para el uso de los yisraelitas protestantes*. Constantinople: A. H. Boyaciyan.
- Thomson, Alexander. (1888). *La escalera o lecciones progresivas en la ciencia y literatura, con los prefixos y suffixos de la lengua española y la esplicación de la palabras nuevas al cabo de las lecciones. Con muchos grabados. Para el uso de las escolas y familias de los yisralitas protestantes*. Constantinople: A. H. Boyaciyan.
- Thomson, Alexander. (1852, 1858, 1889, 1918). *El cuento de la destrucción de Yeruśaláyim por Titus, confrontado con las profecías de Mośé y de Yešú'a de Nažaret. Edición cuarta, con muchos hermosos grabados. Para el uso de los protestantes yisraelitas*. Constantinople: A. H. Boyaciyan.
- TLH (1846) = The Levantine Heritage Foundation. (n.d.). *The Levantine Heritage*. Retrieved from <http://www.levantineheritage.com/letter.htm>

- Ümit, Devrim. (2014). The American Protestant missionary network in Ottoman Turkey, 1876-1914. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4(6.1), 16-51.
- Wodrow, Robert. (1844). *The past history and future destiny of Israel, as unfolded in the eights and succeeding chapters of the Book of Daniel*. Glasgow, UK – Edinburgh, UK – London, UK: Blackie and son.
- Yildiz, Murat C. (2015). *Strengthening male bodies and building robust communities: Physical culture in the Late Ottoman Empire* (unpublished doctoral dissertation). University of California Los Angeles, California.





# El gueto de Varsovia en la poesía sobre el tema del Holocausto de Ester Morguez Algrante

The Warsaw Ghetto in the Holocaust poetry of Ester Morguez Algrante

**Susy Gruss**

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

hubgruss@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0103-1346

---

## Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Gruss, Susy. (2022). El gueto de Varsovia en la poesía sobre el tema del Holocausto de Ester Morguez Algrante. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 93-111. <https://doi.org/10.46661/meldar.7415>

---

### Resumen

Ester Morguez Algrante (Esmirna, 1916-1984) fue una poeta de Turquía que, sin ser una damnificada directa ni una descendiente de sobrevivientes del Holocausto, dedicó parte de sus poemas a la memoria de las víctimas de su pueblo. El gueto de Varsovia, un lugar emblemático que representa el sufrimiento y el heroísmo de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, se testimonia en cada uno de esos 12 poemas. Este estudio tendrá como objetivo reflexionar y analizar el mundo poético de Ester Morguez Algrante en lo referente a su poesía sobre el tema del Holocausto.

**Palabras clave:** judeoespañol; poesía; Holocausto; gueto de Varsovia.

### Abstract

Ester Morguez Algrante (Izmir, 1916-1984) was a Turkish poet who, without being a direct victim or a descendant of Holocaust survivors, dedicated part of her poems to the memory of the victims of her people. The Warsaw ghetto, an emblematic place that represents the suffering and heroism of the Jews during the Second World War, is witnessed in each of these 12 poems. This study will aim to reflect and analyze the poetic world of Ester Morguez Algrante in relation to her poetry on the subject of the Holocaust.

**Key words:** Judeo-Spanish; poetry; Holocaust; Warsaw Ghetto.

**Recepción:** 23.08.2022

**Aceptación:** 31.10.2022

**Publicación:** 15.12.2022

## 1. INTRODUCCIÓN

Ester Morguez Algrante es una poeta de Esmirna (Turquía) que, sin ser una damnificada directa ni una descendiente de sobrevivientes del horror nazi, dedicó parte de sus poesías a la memoria colectiva de las víctimas de su pueblo. Entre los aproximadamente 80 poemas que hemos podido detectar, 12 tratan el tema del Holocausto: 7 de ellos fueron publicados en el periódico *Şalom* de Estambul (Gaon, 1965: 124)<sup>1</sup> y otros cinco, en su único libro de poesías, *9 Eylül* (1975). Entre ellos, solo tres fueron elegidos para ser publicados en las antologías de Isaac Jack Levy (1989: 106, 110, 112) y Shmuel Refael (2008: 262-264) dedicadas a la poesía de los sefardíes sobre el tema del Holocausto.

Ester Morguez Algrante se identificó con el dolor de la destrucción de las comunidades judías europeas y clamó, desde su modesto puesto, la justicia, la responsabilidad y el reconocimiento de la humanidad.

Este estudio tendrá como objetivo reflexionar sobre las imágenes, el léxico y las estrategias literarias elegidas por Ester Morguez Algrante en lo referente a su poesía sobre el tema del Holocausto.

## 2. LA POETA, LA PERIODISTA Y LA PREDICADORA ESTER MORGUEZ ALGRANTE

Ester Morguez Algrante fue una poeta y ensayista sefardí que escribió en judeoespañol. Nació en Esmirna el 19 de marzo de 1916 y murió en su ciudad natal el 26 de febrero de 1984; hija de Behorá Malká Rosanes y Ya'acob Algrante, una figura muy relevante para ella y quien la encausó en su formación religiosa<sup>2</sup>. En 1940 contrajo matrimonio con León Morguez, un comerciante distinguido de Esmirna y tuvo una única hija, Regina, gravemente incapacitada<sup>3</sup>.

Algrante fue una figura excepcional en el campo cultural de Esmirna. Fue una experta en estudios bíblicos y talmúdicos y, acorde a la tradición rabínica familiar, actuó como predicadora sinagoga, hecho inusual en una mujer judía ortodoxa de su tiempo<sup>4</sup>. Formó a

<sup>1</sup> *Şalom* ('paz') es un periódico semanal de la comunidad judía de Turquía fundado por el periodista Avram Leyon en 1947 y distribuido en Estambul. En turco y en judeoespañol.

<sup>2</sup> La poesía «Suveniers de mi Padre» fue publicada en el periódico *Şalom*, 25 Haziran (junio) 1962, p. 3.

<sup>3</sup> «A mi ija Regina» (*Şalom*, 12 Temmuz [julio] 1978, p. 4).

<sup>4</sup> Su fotografía fue incluida entre las treinta y seis mujeres judías pioneras en su línea de trabajo en la exposición «La primera mujer judía turca profesional», en octubre de 2014, Estambul.

varias generaciones de jóvenes a quienes impartía enseñanzas de hebreo y textos litúrgicos<sup>5</sup>. Buena parte de su creación literaria tiene una profunda inspiración religiosa (Elmaleh, 1965: 2; Asseo, 1975; León, 1975; Benbanaste, 1988: 280; Levy, 1989: 30, 150; Grosman, 1975; Grosman, 1992: 362; Refael, 2008: 188; Ventura, 2010: 122-131; Gruss, 2013; Gruss, 2014; Martín Ortega, 2014: 795-796; Gruss, 2016a; Gruss, 2016b).

Algrante colaboró activamente con la prensa en judeoespañol de Turquía publicando artículos y poesías en *La Vera Luz* (Gaon, 1965: 39), *Şalom* (Gaon, 1965: 124), *Atikva* (Gaon, 1965: 127) y en *El Tiempo* de Israel (Gaon, 1965: 56).

Como poeta, su único libro *9 Eylül* vio luz en Constantinopla 1975. El compendio contiene 41 poemas religiosos, líricos, históricos, sionistas y filosóficos (León, 1975; Romero, 1992: 215-216).

Morguez Algrante publicó numerosos poemas en los periódicos en los que colaboraba (hemos encontrado hasta ahora 52), además de otros ocho textos que quedaron en manuscritos tras su muerte<sup>6</sup>. Sabemos que en un ataque de depresión ella quemó toda su obra<sup>7</sup>.

### 3. ESTER MORGUEZ ALGRNATE Y LAS ELEGÍAS SOBRE EL HOLOCAUSTO

Un análisis del corpus poético muestra que la mayoría de los poetas sefardíes que escribieron sobre el tema del Holocausto, se refieren al dolor sufrido por los judíos en general, identificándose en judeoespañol con la tragedia padecida por el pueblo judío, en su totalidad (Refael, 1994; Refael, 2008: 141).

En lo referente a la producción poética femenina y como otras tantas escritoras de origen sefardí –entre ellas, Jeni Adato Tarabulus, Gloria J. Ascher, Nitsa Dori, Rachel Farhí Uziel, Rita Gabbay Simantov, Mihal Held, Flory Jagoda, Lina Koen Albukrek, Matilda Koen Sarano, Margalit Matitiahú, Sara Yojay–, Ester Morguez Algrante utilizó la memoria del Holocausto no solo como motivo de inspiración, sino como un legado.

---

<sup>5</sup> Rafael Algranati, editor de la *Revista Digital de los Judios Turkanos de İzmir Diyalog* me confió que durante sus años de niñez frecuentaba la casa de Morguez Algrante, que impartía a los niños de la comunidad lecciones de judaísmo y religión.

<sup>6</sup> Siete manuscritos inéditos de Morguez se conservan en el Archivo Perahía en el Instituto Ben Zvi de Jerusalén. Además, una de sus poesías fue incluida en una compilación de poetas turcos publicada en Alemania (Eidherr, 2000: 132-133).

<sup>7</sup> Información recibida de Rafael Algranati.

Es curioso que los poemas dedicados a la memoria del Holocausto de Algrante centran su atención en la evocación del gueto de Varsovia<sup>8</sup>; todas las poesías escritas por Ester Morguez Algrante incluyen en sus títulos la memoria del heroico levantamiento de Varsovia<sup>9</sup>:

En el Ghetto de Varsovia un día de kipur, *Şalom*, 25 Nisan (abril) 1962, pág. 4.

En memoria del Ghetto de Varsoviya, *Şalom*, 10 Nisan 1963, pág. 2.

A los heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964, pág. 4.

A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs (mayo) 1965, pág. 3.

A los guiborim de Varsovia, *Şalom*, 16 Nisan 1975, págs. 3-4.

No olvidar Varsovia, *Şalom*, 3 Mayıs 1978, pág. 4.

Y en su libro *9 Eylül*:

A las víctimas del Ghetto de Varsovi (Morguez Algrante, 1975: 7), republicado por Lévy (1989: 112) y Refael (2008: 264).

Mis reflexiones sobre el Geto de Varsovia (Morguez Algrante, 1975: 20-21), republicado por Lévy (1989: 106-108) y Refael (2008: 262-263).

Siluetas del Gueto de Varsovia (Morguez Algrante, 1975: 24).

En memoria del Ghetto de Varsoviya (Morguez Algrante, 1975: 29).

En memoria del Geto de Varsovia [III] (Morguez Algrante, 1975: 47), republicado por Lévy (1989: 110) y Refael (2008: 263-264).

Otra poesía sobre el tema del Holocausto es la que la autora escribe como colofón al artículo titulado «‘Treblinka’, dedicado al libro de Jean François-Steiner (1967)», publicado en *Şalom*, 21 Nisan 1971, pág. 4. Si bien Morguez Algrante no menciona nominalmente a Varsovia en su título, lo asociamos al conjunto, ya que Treblinka fue el campo de muerte en el cual fueron asesinados la mayoría de los judíos del gueto.

No nos cabe duda de que Algrante pretendió convertir ese símbolo de humillación y deshumanización que fue el Gueto de Varsovia en uno de los símbolos del heroísmo judío<sup>10</sup>. En ese sentido el levantamiento del gueto de Varsovia y el heroísmo tienen un significado sinérgico.

A nuestro entender, la actitud lírica de Ester Morguez Algrante refleja el ethos sionista forjado en los primeros años del Estado de Israel que identifica el Holocausto con una

<sup>8</sup> El registro de la capital de Polonia sufre ciertas variantes en su grafía: Varsovi, Varsovia, Varsoviya, como también la palabra gueto: Gueto, Ghetto, Geto, Guetto.

<sup>9</sup> Respeto la ortografía original utilizada por la autora con signos diacríticos según el alifato turco.

<sup>10</sup> Otro artículo que lleva por título «En Memorya de los Martiryos de Varşova», publicado en *La Vera Luz*, 21 Nisan 1955, págs. 1-2, Morguez Algrante relata, paradójicamente, sobre «la partida de la tragedia de los judíos de Vilna, bajo la oküpasion nazi, kontadas por unos kuantos reskapes (fuidos del fuego del enemigo)».



experiencia traumática exclusiva del judaísmo europeo (Nagar-Ron, 2006; Bokser Misses-Liwerant, 2017; Brodski, s. f.). Este «monopolio de la memoria» hizo que, durante años, el levantamiento del gueto de Varsovia se convirtiera en el único símbolo del rechazo al autoritarismo alemán de la misma manera que Auschwitz fuera referencia exclusiva de la factoría de muerte creada y activada por el sistema nazi<sup>11</sup>.

Hasta no hace mucho las comunidades sefardíes y orientales, la de los Balcanes y las del norte de África, respectivamente, no fueron consideradas, especialmente en Israel, en el debate público sobre el Holocausto (Refael, 1988: 13-15; Yablonka, 2001: 208; Rodrigue, 2005; Refael, 2008: 26-33; Oppenheimer, 2010). Es indudable que, en el ámbito comunitario de la diáspora y en Turquía específicamente, la línea ideológica acogida por las instituciones fue consecuente a la dictada por *Yad Vashem* que cohesionaba, en esos tiempos, la Shoá con el heroísmo<sup>12</sup>. Israel es una nación cuya identidad está forjada sobre un relato que pondera los valores de sacrificio por el bien común y, al mismo tiempo, se percibe como víctima de la agresión de los demás. La historia y la identidad nacional se fraguan a través de la conmemoración de sus guerras y catástrofes, sus héroes y mártires: desde el relato de Pesah, pasando por Masada y los Combatientes del Gueto de Varsovia.

En la actualidad la naturaleza de la conmemoración de la memoria del Holocausto difiere, en lo conceptual y en lo estructural, del tipo de evocación en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial<sup>13</sup>. De la misma manera mucho ha cambiado en el tratamiento literario del tema (Shimoni, 2011; Refael, 2008: 33-38)<sup>14</sup>. Por todo lo antedicho, no nos sorprende que Ester Morguez Algrante haya desarrollado el tema de la memoria

---

<sup>11</sup> Cabe señalar que, aunque de menor efecto que el de Varsovia, se llevaron a cabo levantamientos armados en diferentes guetos como la rebelión del gueto de Bialistok en agosto de 1943, en la cual la mayoría de los combatientes cayeron en la lucha. Hubo resistencias en el gueto de Bedzin, en Sosnowiec, Tarnow y en el gueto de Cracovia. Además de Auschwitz-Birkenau, existieron otros campos de exterminio en territorio polaco: Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka, Majdanek, que fueron diseñados para ejecutar el asesinato sistemático de los judíos como parte de la «Solución final».

<sup>12</sup> La idea de establecer un monumento en la histórica patria judía para las víctimas judías del Holocausto fue concebida durante la Segunda Guerra Mundial; solo en febrero de 1946 *Yad Vashem* abrió una oficina en Jerusalén y una sucursal en Tel Aviv y en junio de ese año celebró su primera sesión plenaria. A causa del estallido de la Guerra de Independencia en mayo 1948, las actividades quedaron relegadas. En 1953, la *Kneset* (el Parlamento israelí) aprobó por unanimidad la Ley *Yad Vashem*, estableciendo la Autoridad del Recuerdo de los Mártires y Héroes, mostrando, de esta forma, la voluntad estatal de establecer políticas oficiales respecto a la memoria del Holocausto.

<sup>13</sup> En 1994 los alumnos de la escuela «Kedma» en Tel Aviv elevaron, durante la ceremonia del Día del Holocausto, otros genocidios perpetrados a lo largo de la historia. Por primera vez, el encendido de una séptima vela (además de las seis velas en memoria de los seis millones) extrajo la memoria del Holocausto del espacio nacional sin reducir su significado ni sus dimensiones (Oppenheimer, 2010: 282).

<sup>14</sup> Shimoni (2011) desarrolla el tema de la segunda generación de escritores «*mizrahim*» que escriben sobre el tema. *Vid.* Yablonka (2008).

tomando como motivo principal el emblemático gueto de Varsovia –pilar de la resistencia y la honra judía<sup>15</sup>–.

Sin embargo, Algrante, que vuelca en sus poemas la saga de los gloriosos jóvenes combatientes, no descuida la memoria de los atormentados y desamparados ancianos, mujeres y niños pericididos; a sus ojos el aferro a la fe de estos desvalidos no fue menos heroica que la de los luchadores. Las descripciones de estos «héros silenciosos» son muy plásticas y conmovedoras; muchos cuadros reviven en verso testimonios y reseñas históricas a las cuales la poeta tuvo acceso.

Es sorprendente que Ester Morguez Algrante, que escribió en la lengua de los expulsados de España, en judeoespañol, no reparó en su obra en la tragedia de sus cohermanos, las víctimas sefardíes de la Shoá. No es que desconociera la grave situación de las comunidades judías en los países ocupados de los Balcanes o el de comunidades sefardíes establecidas en Europa central. Es más, el conflicto mundial tuvo una profunda repercusión en las comunidades judías de Turquía. Si bien Turquía no participó activamente en la Segunda Guerra Mundial para asegurar su beligerancia, su «neutralidad» fue cuestionable. El gobierno turco introdujo durante la Segunda Guerra Mundial un impuesto personal, Varlik Vergisi, con el objetivo declarado de gravar a quienes hubiesen amasado una fortuna como resultado de la economía de guerra. Este impuesto, que estuvo vigente entre el 11/11/1942 y el 15/3/1944, tuvo un objetivo, no expresado oficialmente, y este era facilitar la transferencia de capital de las comunidades no musulmanas de judíos, armenios y griegos ortodoxos a la población mayoritaria de origen musulmán (Neyzi y Bofill, 2000: 15-16)<sup>16</sup>. Los insolventes, o sea, los que no pudieron pagar, fueron deportados a un campo de trabajo en Aşkale, en la provincia de Erzurum. A pesar de todo, Turquía fue reconocido por acoger a muchos judíos alemanes y rescatados de otras partes de Europa, siendo la actuación de varios diplomáticos comprometida y heroica (Burns, 2005)<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Los primeros testimonios sobre la resistencia judía del gueto fueron recogidos por Neustadt (1946). Sobre la función de los movimientos juveniles en el levantamiento, *vid.* Perelis (1987). En la pared de fondo del sector de *Yad Vashem*, donde todos los años se realizan los eventos centrales del Día del Holocausto, se encuentra una réplica de la escultura que Natan Rapaport erigió en Varsovia en homenaje a los Héroes del Gueto de Varsovia.

<sup>16</sup> De esta manera, el impuesto sobre el capital consiguió sustituir en gran parte a la burguesía no musulmana de Estambul por otra de origen musulmán.

<sup>17</sup> Algunos cónsules turcos destacaron en sus esfuerzos por salvar judíos de las garras del nazismo. Es el caso de Selahattin Ulkumen, que fue designado Cónsul General en Rodas en 1943 y que decidió pagar a pescadores para que transportaran a judíos de contrabando a Turquía. En 1988, la Liga Anti-Difamación de la B'nai B'rith le otorgó el premio «Coraje y Protección»; en 1990 fue nombrado «Justo Gentil» por el Museo del Holocausto de Israel y en 2001 recibió el más alto honor de Turquía, la «Medalla al Servicio Supremo» (Burns, 2005).

Cabe destacar que después de la contienda, Morguez Algrante mantuvo una fructífera relación epistolar con Judá Haim Perahíá de Xanthi, poeta griego sobreviviente del Holocausto, del cual recibió detalles de las crueles deportaciones de Tracia y Macedonia<sup>18</sup>. Algrante le dedica un artículo en el cual detalla su trayectoria durante los trágicos días de las deportaciones: «Un dokumento akresante. A la seryoza atansion de las komunidades de Turkia», publicado en *La Vera Luz* 208/97: 3, en 1954; y un poema, *Souhaitos de saloud al Signor Juda Haim Perahia de Xanthie*, en *La Vera Luz* 252: 2, en 1958.

Esta curiosa anomalía fue percibida por el Prof. Isaac Jack Lévy. Durante una entrevista realizada a Algrante en Esmirna el 30/6/1982, Lévy enfrentó a la poeta preguntándole: «¿por qué se limita en su poesía a los judíos de Varsovia y no hace referencia a los judíos de Xanthi, Salónica o Rodas?»; sin dar una respuesta contundente, la poeta aludió que sus razones se basan estrictamente en su fe religiosa, «algo que los alemanes desconocen», y agregó:

Mira, Monsieur Lévy. Mira. Tenemos mozotros en muestra ley ke kada puevlo ke se ulvida de su relijion no es dinyo de vivir... Kuando veo a toda populasion de Izmir, i mismo de Istambul, aniyilandose sin dinguna verguensa, ahora me do cuenta ke siempre la base de mi ministri, la baze de muestra relijion, es la relijion (Lévy y Lévy Zumwalt, 2020: 174).

#### 4. MOTIVOS POÉTICOS EN LA POESÍA DE ESTER MORGUEZ ALGRANTE

Es probable que Algrante, sabia y conocedora de las escrituras, desarrolla en su poesía la noción de *hester panim*, ‘el ocultamiento del rostro’ de Dios<sup>19</sup>. Este concepto filosófico tiene dos acepciones: una, vincula la ausencia de Dios con el pecado humano (tal cual aparece en *Deuteronomio* 31:17-18; *Miqueas* 3:4); es decir, que Dios se aparta del pecador. El segundo sentido de *hester panim* sugiere la protesta, la desesperación y la confusión ante la ausencia de Dios, sin una razón clara; este aspecto se ve reflejado particularmente en ciertos *Salmos* (44, 69, 88; y con alguna variante en los *Salmos* 9, 10, 13). Parecería ser que la poeta aplica la doctrina de *hester panim* al Holocausto, eliminando a Dios como la causa directa del mal. El mal es algo que los humanos hacen a otros humanos, en este caso el «nazi» al pueblo judío, y la presencia o ausencia de Dios no tiene por qué ser comprensible por el hombre. Para Ester Morguez Algrante el pueblo ha sido «abandonado» por razones que parecen desconocidas e insondables. Se desprende de ese vacío un repetitivo lamento que demanda

<sup>18</sup> Sobre la poesía de Judá Haim Perahíá, *vid.* Lévy (1989: 115-162), Refael (2008: 55-64, 266-281), Gruss (2018: 11-59).

<sup>19</sup> En sus conversaciones con Lévy y Lévy Zumwalt (2020: 173) declara que «God is a mystery that we cannot decipher. He is the protector of Israel, and He is easy to anger. He punishes us for our never-ending sins, and at the same time he is merciful and compassionate». August-Zarebska (2012: 150-151) desarrolla el tema en la poética de Perahíá.

a Dios un «por qué» y un «por cuánto tiempo» estará ausente, como lo anuncia en uno de sus versos en «En memoria del Ghetto de Varsoviya»:

Fin kuando nos deşaras en este triste abandon? (Morguez Algrante, 1975: 29).

La poesía de Algrante, y la de muchos poetas que trataron el tema del Holocausto, entre ellos Judá Haim Perahiá e Israel Leví, cuestiona la postura de Dios durante la matanza; pero muy contrariamente a la expectativa, ellos nunca renegaron de su fe. Algrante reclama del Eterno una respuesta ante la injusticia y anhela una venganza cósmica<sup>20</sup>. A continuación, daremos algunos ejemplos:

[3] Ma dime Dio? Porke tu permitites esto?  
 Porke este enemigo pişin non lo destruyites?  
 Porke dates este poder, de matar, a este negro?  
 Porke la fuersa del mal, ke triomfe, tu kijites?  
 (Non olvidar VARSOVIA, *Şalom*, 3 Mayıs 1978)

[6] O. Dio. Komo permetites esta kalamidad?  
 Komo dates esta fuerza a un maldiço?  
 O. Dio. Kastiga te rogo kon krueldad  
 Ken a tu puevlo eskojido esto izo.  
 (Mis refleksiones sovre el Geto de Varsovia, Morguez Algrante, 1975: 20-21)

[5] Un puevlo inosente, por tu orden sakrifikado!  
 Inefasable mança, ke la historia ayga enrejistrado.  
 Ma Dios en el sielo, estudiando tu malisia.  
 Dia i noçe non eskapa de azerte custisia.  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 nisan 1964)

En el poema «A las víktimas del Ghetto de Varsovi» (Morguez Algrante, 1975: 7), el último verso de cada estrofa repite insistente una misma cuestión en sus distintas variantes, una pregunta retórica que queda sin solución, sin una respuesta Divina<sup>21</sup>:

<sup>20</sup> Desde su propia experiencia como madre de una hija lisiada se identifica con «la dolor de estas madres ke pedrieron a sus ijos en talas situaciones desgrasiadas. Por esto nunca puedo pardonar esta Almanya. Lo ke va repozar mi korason es kuando Almanya estara enfasada de la karta jeografik del mundo» (Lévy y Lévy Zumwalt, 2020: 173). Tampoco perdona a Hitler, «Un vero loko, yeno de orgolio i de malisia / De dominar el universo entero, el desidio», (en «A los guiborim de Varsovia»), a quien responsabiliza personalmente de la masacre: «Al maldiço torsionario, non perdonaremos su maldad» (en «A los Martirios de Varsovia»).

<sup>21</sup> En el colofón del artículo «Treblinka» reúne los elementos: el apelo a Dios, el abandono no explicable y el dualismo de Dios hacia el pueblo que ama y castiga: «Dio del mundo! Porke a tus ijos abandonates / En los kampos de la muerte, abatidos... / Dios del mundo! Porke a tus ijos harvastes? / Eyos ke en tus ojos son tanto keridos...».

- [1] Dio Grande dime: Porke a eyos kisjites exterminar?  
 [2] Dio grande dime: Porke sovre eyas estas firidas?  
 [3] Dio grande dime: Porke eyos fueron matados?  
 [4] Dio grande dime: Porke ellos tambien seyan kemados?  
 [5] Dio grande dime: Porke a eyos esta kruek muerte?

Si bien en su poesía Ester Morguez Algrante perpetúa la memoria de sus «ermanos torturados i kemados», presentándolos a todos como «inocentes de almas puras y sin pecado», en sus declaraciones, ella justifica la ira divina y la alude a la deslealtad del pueblo y al abandono bochornoso de la religión. He aquí, a modo de «conseja» lo que Algrante relata al Prof. Lévy:

Senyor Lévy, le dire una kozika mas por reir. Un dia le disho un malah del Patron del Mundo, “De ke no salvas a tu puevlo ke esta en galut,” i el Dio le respondio al malah, “De ke me keres avlar de Menahen, Lilli, Jack. Yo tengo a Avraam, Itzhak, Yako, Moshe, Aron, David, Shelomo, Sara, Rebeka, Lea, Rahel. De [ke me avlas de] Jack i de los pekadores aki en los bares, en los restorantes, en lugares ajenos onde se keren olvidar ke son djudios. Esto es ke lo ke aze muncha pena al Senyor del Mundo” (Lévy y Lévy Zumwalt, 2020: 174-175).

Paradójicamente a sus póstumas declaraciones, en sus poemas las víctimas son fieles a la fe mosaica y limpios de pecado, por lo cual el motivo del *kidush Hashem*, ‘el sacrificio por santificar el Nombre Divino’, se convierte en una constante en sus endechas y elegías:

- [8] Por non aver nunca perdido vuestra fey.  
 Vuestra kreyeynsa en un uniko Dio.  
 Por aver respektado kon dignidad su Ley.  
 Y luçando fin ke vuestro reflo se perdio.

(Mis refleksiones sovre el Geto de Varsovia, Algrante, 1975: 20-21)

- [5] En veros Makabeos, sin armas, sin defensa,  
 Se revoltaron kon koraje al nombre del Santo Bendiço El,  
 Entregando sus ultimo reflo, açetando la sentencia.  
 Yitgadal ve itkadaş seme raba, de nuevo repetaremos,  
 Por los guiborim de Varsovia, por 6 millones de inocentes  
 Sakrifikados encustamente, i por ellos endeçaremos,  
 Ke sus almas repozen en Gan Eden, estas almas tan dolientes...

(A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs 1965)

- [3] Heroes de Varsovia! Honor de Yisrael!  
 Ofresiendovos por korban<sup>22</sup> delante el Santo Bendiço El.

<sup>22</sup> ‘Sacrificio’.

Por konfirmar vuestro atamiento a un uniko Dio.  
 Por egzekutir las enkomendansas ke "El" mos dio.  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964).

Los topónimos, además de los nombre y apellidos, constituyen otro elemento realista en su poesía; queriendo quizás, lograr un alivio temporal de su ansiedad, la autora repite con obsesión compulsiva los nombres de los campos de muerte más famosos de Centroeuropa, fosas que albergan cenizas de su pueblo exterminado:

[5] En los kampos de Ponar, Maidanek i Varsovia,  
 En Dachau, Auswitz, Treblinka, todos ojos enlutados,  
 (A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs 1965)

[1] Auschwitz-Belsen, Maidanek, Ponar  
 Ke tristes suvenires ojos mos azen akodrar!  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964)

[5] Olvidar Varsoviya, Maidanek, Auswitz, Ponar, Treblinka  
 I munços otros kampos, nunca lo aremos  
 (Non olvidar VARSOVIA, *Şalom*, 3 Mayıs 1978)

[7] Nubes empretesidas de Belsen, Maidanek i Ponar.  
 (Siluetas del Ghetto de Varsoviya, Morguez Algrante, 1975: 24)

[6] Nubes de tiniebla de Belsen, Maydanek i Ponar.  
 (En memoria del Ghetto de Varsoviya, Morguez Algrante, 1975: 29)

[4] Todos ellos reposan en la montagna de Ponar  
 En los foyos de Dauttmergen, Belsen i la Estoniya.  
 I munços i munços otros kampos onde fueron a agonizar.  
 En Dachau, Stuthof, Kuremes, sentros de esta trajediya.  
 (En memoria del Geto de Varsovia [II], Morguez Algrante, 1975: 47)

A través de sus poesías Algrante recolecta y conmemora los nombres de los combatientes, cumpliendo así con el precepto «Y les daré a ellos en mi casa y dentro de mis muros un monumento y un nombre [un *yad vashem*] ... que no serán arrancados», anunciado por el profeta (*Isaías* 56:5)<sup>23</sup>. No es de extrañar que, tratándose de «la voz femenina de Izmir» Morguez haya querido resaltar, en el poema «Siluetas del Ghetto de Varsoviya» (Algrante, 1975: 24), las siluetas de esas «muçças de onor de nuestra rasa», y «En memoria del Geto

<sup>23</sup> Esta idea de recordación directa e individualizada utilizada prematuramente por la poeta se manifiesta hoy en el proyecto «Detrás de cada nombre, una historia» del Centro de Recursos para Sobrevivientes y Víctimas del Holocausto del Museo Federal del Holocausto, Washington.

de Varsovia [II]» (Morguez Algrante, 1975: 47), dar tributo a las mujeres de espíritu y relatar sus proezas<sup>24</sup>:

[1] Frunka Plonitzki era una halutza<sup>25</sup> fervente  
Guibora<sup>26</sup> ermoza luçando en la klandestinita.

[5] Liona Kazibrodzka, Jovina selebre por su ermozura  
[...] Transportando armas al Ghetto, korajoza sin mizura

[6] Tamara Schneidermann, fasilitando la emigrasion  
De sus ermanos en Galut<sup>27</sup>, fabrikando pasaportos falsos

[10] ANNE FRANK, RUBINOVIÇ i todas i todas las kreaturas.

En este sentido Morguez Algrante comparte literalmente características poéticas y temáticas con los autores de la primera y la segunda generación de sobrevivientes, que conmemoran en sus obras los nombres de los fallecidos<sup>28</sup>; vemos que en su expresión literaria, y al no ser una damnificada directa, ella reemplaza el linaje familiar por la estirpe de los/las combatientes.

## 5. CUANDO LA LITURGIA Y LA POESÍA SE FUNDEN EN UNA ORACIÓN

Ester Morguez Algrante es sumamente ritual en lo concerniente a la memoria de los difuntos; en más de una ocasión incrusta en sus versos fragmentos de la plegaria mortuoria o culmina el poema con una estrofa fúnebre:

[6] Anjelos de los sielos por estos martirios azed orasion,  
Porke sus almas repozen en Olam Aba,  
Viktimas inosentes siempre gravadas en nuestro korason,  
Por vosotros disimos: Yitgadal Veyitkadaş Şeme Raba  
(En memoria del Geto de Varsovia [II], Morguez Algrante, 1975: 47).

[6] Neşamot keridas repozando en Olam Aba.  
Por vozotros diremos YITGADAL VE ITKADAŞ ŞEME RABBA  
(A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964)

<sup>24</sup> Sobre las mujeres combatientes, *vid.* Ben Haim (1945) y Shimshi (1994).

<sup>25</sup> *Halutz* es el soldado de la vanguardia. Así se denominaron a los primeros colonos agrícolas en Israel, especialmente aquellos que erigieron los *kibutzim*.

<sup>26</sup> 'Heroína, valiente'.

<sup>27</sup> 'Exilio'.

<sup>28</sup> August-Zarebska (2012: 144-146) se remite a los poetas que inmortalizaron Salónica.

Otras veces simplemente firma sus versos con frases identificables con la muerte: BARUH DAYAN AEMET (Mis reflexiones sobre el Ghetto de Varsovia (Morguez Algrante, 1975: 20-21) o simplemente, sella con «Amen» (Non olvidar Varsovia, *Şalom*, 3 Mayıs 1978).

La poeta asume la responsabilidad de decir el *kadish* (plegaria mortuoria o de memoria por el difunto) por los mártires, función que tradicionalmente debe ser cumplida por el hijo varón. No sería la primera vez que ella se adjudica posiciones socioculturales identificadas con lo masculino; sabemos sobre su función de impartir sermones en su congregación, «darshanit», como también que distinguidos rabinos apreciaron sus lecciones religiosas. En los periódicos de Izmir y Estambul fue una de las pocas mujeres que tomaron la pluma y firmaron en primera plana, artículos de fondo, de temas religiosos y tratamientos halájicos.

## 6. LOS PRINCIPALES TEMAS RECURRENTES EN LA POESÍA DE ESTER MORGUEZ ALGRANTE

Dos motivos figurativos cruzan la poesía de Algrante: la inconcebible y canónica cifra de seis millones y la cremación de las víctimas<sup>29</sup>.

Para una persona practicante como Algrante la sepultación en la tierra es axiomática<sup>30</sup>. Quemar un cuerpo humano es como quemar un *sefer Torá*, es algo impensable y prohibido por la *halajá*; el entierro es la forma correcta de deposición. La cremación masiva durante la Shoá negó al difunto la dignidad de un funeral tradicional y a sus deudos, un lugar para recordar y conmemorar. No es casual que el significado literal de la palabra «holocausto» es «destrucción por fuego». Traemos a continuación algunas variantes que mencionan estos motivos en la poesía de Algrante:

Miles de mansevos en el fuego murieron.

[...] A los ornos ardientes fueron eçados.

(A las víctimas del Ghetto de Varsovi, Morguez Algrante, 1975: 7)

<sup>29</sup> Los dos principales centros de documentación de la Shoá, el *Yad Vashem* de Jerusalén y el Museo del Holocausto de Washington, emplean esta cifra, aunque la estimación exacta del número de víctimas no es posible. Las estadísticas se basan en todo tipo de censos e investigaciones posteriores. Hilberg (2005: 1347) atribuye la cifra de seis millones a William Höttl, un antiguo SS, quien declaró el 26/11/1945 que «en agosto de 1944 Adolf Eichmann le había dicho que habían matado a seis millones de judíos, cuatro en los campos de exterminio y dos de otras maneras, especialmente en el transcurso de los ametrallamientos llevados a cabo durante la campaña contra la URSS».

<sup>30</sup> Moisés Maimónides, *Mishneh Torah*, Hilkot Sanhedrin [Leyes Judiciales] afirma: «dos son las obligaciones respecto de los judíos muertos: la celeridad de su entierro y la sepultación misma».



Ornos ardientes, kemando los inocentes en un punto  
 [...] Seş millones de inosentes, kemados, torturados,  
 [...] De un pueblo inosente, sin sepültura arastados.  
 (A los guiborim de Varsovia, *Şalom*, 16 Nisan 1975)

Sej milyones de Judios en los ornos kemados!  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964)

Padres, Madres, ijos, ijas kemados.  
 Krematorios ke revoltaron a toda la cente,  
 (A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs 1965)

Es oy ke muerere, es oy ke sere kemado?  
 (En memoria del Ghetto de Varsoviya, Morguez Algrante, 1975: 29)

Mi alma bolta verso las tumbas de los desparesidos.  
 [...] Porke seyamos kemados? Kon angustia me reklaman.  
 (En memoria del Geto de Varsovia [II], Morguez Algrante, 1975: 47)

En el poema «Mis refleksiones sovre el Geto de Varsovia», Algrante expresa su sentimiento de dolor y culpa, convirtiendo su escritura en su propia catarsis:

Porke kedates aki?  
 Kuando seş millones perdieron sus egzistensya?  
 Seş millones de ojos sovre mi son fiksados,  
 Yo non topo a eyos kualo responder?  
 Seş millones de inosentes kemados  
 Angustia desgrasiada, imposible de venser.  
 (Mis refleksiones sovre el Geto de Varsovia, Morguez Algrante, 1975: 20-21)

Otras figuras literarias utilizadas por Algrante dotan su obra de una expresividad y una vivacidad inusual. Su lenguaje no es ni rebuscado ni pomposo y, sin embargo, logra potenciar las posibilidades de emocionar y sugerir. A continuación, traemos a alusión algunos ejemplos de las figuras literarias utilizadas por Algrante:

Las metáforas<sup>31</sup>:

Jovinas ermozas en siniza trokadas  
 Ijas de valor del mundo desparesidas  
 Flores freskas muy presto arankadas.  
 Çikos ninios a la sonrisa dulce i ermoza  
 Anjelikos sin pekados de los balkones roncados  
 (A las víktimas del Ghetto de Varsovi, Morguez Algrante, 1975: 7).

<sup>31</sup> Podríamos decir que nos encontramos ante son metáforas simples, basadas en una comparación en la que se ha suprimido la conjunción «komo».

Heroes de Varsovia! Honor de Yisrael!  
 Ofresiendovos por korban delante el Santo Bendiço El  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964).

El símil o la comparación:

Por yorar i resitar komo lo izo Yrmiya  
 (En memoria del Geto de Varsovia [II], Morguez Algrante 1975: 47).

La hipérbole:

Una matanza unika en la historia del mundo,  
 Unas torturas mas fuertes, ke las inkizisiones  
 (A los guiborim de Varsovia, *Şalom*, 16 Nisan 1975)

El epíteto:

Los sielos de nubes pretas se kuvieron  
 (A las víktimas del Ghetto de Varsovi, Morguez Algrante, 1975: 7).

La primavera ya empezo! Ma el sielo enlutado  
 (A los Heroes de Varsovia, *Şalom*, 8 Nisan 1964).

Neşamot<sup>32</sup> adoloriadas  
 (Mis refleksiones sovre el Geto de Varsovia, Morguez Algrante, 1975: 20-21).

El empleo de palabras o conceptos repetidos:

En kada año, vuestro suvenir rememorando.  
 Kon elejyas, kon kadiş, kon rogativa  
 (A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs 1965)

En veros Makabeos, sin armas, sin defensa  
 (A los Martirios de Varsovia, *Şalom*, 5 Mayıs 1965).

## 7. LA LENGUA: EL COMPONENTE HEBREO

Por lo general, Ester Morguez Algrante inserta en sus artículos y en sus poemas palabras y proverbios en hebreo como parte integral de su léxico. En las poesías sobre el

---

<sup>32</sup> 'Almas'.

tema del Holocausto las incrustaciones son masivas y constantes. Hemos reconocido los siguientes campos semánticos:

### 7.1. Muerte y el duelo

*Gan Eden*<sup>33</sup> (A los guiborim de Varsovia).

*Korban*<sup>34</sup> (A los Heroes de Varsovia, En memoria del Ghetto de Varsoviya).

*Nešamot*<sup>35</sup> (A los Heroes de Varsovia, A los Martirios de Varsovia, Siluetas del Ghetto de Varsoviya, Mis reflexiones sobre el Geto de Varsovia, En memoria del Ghetto de Varsoviya).

*Olam Aba*<sup>36</sup> (A los Heroes de Varsovia, Non olvidar Varsovia, A las víctimas del Ghetto de Varsovi, En memoria del Ghetto de Varsoviya, En memoria del Geto de Varsovia [II]).

*Gehinam*<sup>37</sup> (Siluetas del Ghetto de Varsoviya).

*Yitgadal ve itkadaš seme raba*<sup>38</sup> (A los Heroes de Varsovia, A los Martirios de Varsovia, Non olvidar Varsovia, A las víctimas del Ghetto de Varsovi, En memoria del Ghetto de Varsoviya, En memoria del Geto de Varsovia [II]).

*Kadiš*<sup>39</sup> (A los Martirios de Varsovia, Siluetas del Ghetto de Varsoviya, Mis reflexiones sobre el Geto de Varsovia).

*Amen*<sup>40</sup> (Non olvidar Varsovia).

*Baruh Dayan Aemet*<sup>41</sup> (Mis reflexiones sobre el Geto de Varsovia).

*Tefila*<sup>42</sup> (En memoria del Geto de Varsovia [II]).

---

<sup>33</sup> 'Jardín del Eden, el Paraíso'.

<sup>34</sup> El sacrificio que se ofrecía a Dios en el Templo de Jerusalén se extiende metafóricamente a los mártires.

<sup>35</sup> Literalmente, 'almas'. En la poética de Algrante, serán siempre acompañadas por un adjetivo: Santas Nešamot, Nešamot keridas, Nešamot adoloriadas.

<sup>36</sup> Literalmente, 'el mundo por venir'.

<sup>37</sup> Identificado con el Infierno, aunque es el lugar donde las almas que no tienen méritos suficientes para acceder al Gan Eden 'Paraíso' deben pasar un período de purificación.

<sup>38</sup> Literalmente, 'exaltado y santificado sea su gran nombre'. Así comienza el «Kadish del doliente», dicho como parte de los rituales de duelo en todos los servicios de oración, en los funerales y memoriales.

<sup>39</sup> Es la oración, escrita casi por completo en arameo, que santifica el nombre de Dios y fortifica a la persona que vive en su fe.

<sup>40</sup> Suele traducirse como «así sea», en un sentido aprobatorio. Es una de las aclamaciones litúrgicas más frecuentes que se utiliza generalmente como fórmula para concluir las oraciones.

<sup>41</sup> 'Bendito (eres Tú Señor) juez verdadero'.

<sup>42</sup> 'Plegaria, rezo'.

## 7.2. Catalogación de roles dentro del pueblo<sup>43</sup>

*Hahamim*<sup>44</sup> (A los guiborim de Varsovia).

*Talmide Hahamim*<sup>45</sup> (A las víctimas del Ghetto de Varsovi).

*Gueonim*<sup>46</sup> (A los guiborim de Varsovia).

*Guiborim*<sup>47</sup> (A los guiborim de Varsovia, A los Martirios de Varsovia, En memoria del Ghetto de Varsoviya, En memoria del Ghetto de Varsovia [II]), Siluetas del Ghetto de Varsoviya).

Aparecen, además, los vocablos «Galut» (A los Martirios de Varsovia, Siluetas del Ghetto de Varsoviya), como sustantivo colectivo de la diáspora, y «Adonay» (Non olvidar Varsovia, En memoria del Ghetto de Varsoviya) para nombrar a la deidad.

Llama notablemente la atención la ausencia del componente lingüístico turco; hemos registrado una sola incursión: «Insan Haklari», que significa los derechos humanos (Non olvidar Varsovia), en el periódico *Şalom*, 3 Mayıs (mayo) 1978.

## 8. CONCLUSIONES

Ester Morguez Algrante logra en sus poesías no solo verter una expresión personal y subjetiva sobre el Holocausto, sino despertar, quizás como un medio educativo y divulgativo, el interés por el tratamiento histórico y filosófico de la página más negra de la humanidad.

Su obra poética no proporciona un cuadro integrado del genocidio, ya que no abarca el período previo ni el posterior; ella se restringe a dos coordenadas: una geográfica, situada entre Polonia y Lituania (Varsovia, Treblinka, Ponar) y la otra temporal, durante las deportaciones hacia los campos de la muerte y el levantamiento del gueto de Varsovia.

Si bien Algrante recurre al esquema de reacción tradicional y colectivo ante al exterminio, el aspecto individual tiene su peso en su poesía. Sabemos que a lo largo de los años la memoria del Holocausto se fue centrando cada vez más en el individuo y en aspectos relacionados con el mismo. Siendo que las primeras poesías de Algrante sobre el tema fueron escritas veinte años después de la Shoá, es probable que, ante la inmensidad del

<sup>43</sup> En el colofón de «Treblinka» agrega los *Tzadikim*, los *Hasidim*.

<sup>44</sup> Aquellos que conocen la ley judía; los sefardíes denominan así a sus rabinos.

<sup>45</sup> Alumnos de las academias talmúdicas o de los eruditos de la Torá.

<sup>46</sup> *Gaon* significa 'esplendor', en hebreo bíblico, y 'sabio' en hebreo moderno. Los *Gueonim* fueron los presidentes de las grandes academias talmúdicas en Babilonia.

<sup>47</sup> 'Héroes'.

evento, Algrante buscó centrarse más en el individuo. Ella eligió hacerlo a través de los célebres combatientes del Gueto de Varsovia.

Desde un ángulo muy personal, los poemas ofrecen diferentes perspectivas sobre la preservación de la memoria del Holocausto. Si bien cada una de las poesías son unidades independientes publicadas en diferentes años y en distintas plataformas, muchos de los motivos se repiten casi obsesivamente e inclusive, textualmente. Las elegías que tratan el tema del Holocausto de Algrante «endechan» la catástrofe nacional judía, sin distinción entre sefardíes y asquenazíes. A lo largo de esta unidad poética subyace un ferviente mensaje de fe, de lucha y de esperanza.

La voz femenina de Algrante crea en judeoespañol una insinuación dolorosa y cotidiana del padecimiento del pueblo judío durante el Holocausto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asseo, David. (1975). Felicitaciones del Gran Rabino a Mme. Morguez. *Şalom*, 1432 (23/4/1975), 1.
- August-Zarębska, Agnieszka. (2012). Testimonios poéticos del aniquilamiento de la comunidad sefardí de Salónica. *Itinerarios*, 15, 141-158. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5912919>
- Ben Haim, Zerubavel. (1945). Hantze and Frumka: Lettres and souvenirs. Ein Harod: Hakibutz Hameuhad [en hebreo].
- Benbanaste, Nesim. (1988). *Örneklerle Türk Musevi Basininin Tarihçesi*. Istanbul: N. Benbanaste.
- Bokser Misses-Liwerant, Judit. (2017). Holocausto, Modernidad, memoria... Nuevas reflexiones críticas en torno a Bauman. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 62 (230), 339-358. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(17\)30028-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(17)30028-4)
- Brodsky, Patricio. (s. f.). Memoria de la Shoá en la Identidad Nacional Israeli. Recuperado de [https://www.academia.edu/33161503/Memoria\\_de\\_la\\_Shoa\\_en\\_la\\_Identidad\\_Nacional\\_Israeli](https://www.academia.edu/33161503/Memoria_de_la_Shoa_en_la_Identidad_Nacional_Israeli)
- Burns, Margie. (2005). Turquía fue un refugio para los judíos durante el Holocausto. *The International Raoul Wallenberg Foundation*. Recuperado de <https://www.raoulwallenberg.net/es/salvadores/diplomat/turquia-fue-refugio-judios/>
- Eidherr, Armin. (2000). *Los kaminos s'incheron de arena: Antolojia de la poezia sefardi kontemporanea*. Viena: Am Herezen Europas 5 [en judeoespañol, alemán y turco].
- Elmaleh, Abraham. (1965). Esther Morguez Algranti: escritora digna de admiración. *El Tiempo*, 779-780, 2.
- Gaon, Moshe David. (1965). *A bibliography of the Judeo-Spanish Press*. Jerusalem: Ben Zvi Institute [en hebreo].
- Grosman, Moshe (1975). Mme. Morguez in Kitabi. *Şalom*, 1431 (16/4/1975), 3.
- Grosman, Moshe. (1992). *Dr. Marcus (1870-1944), Osmanlidan Cunhuriyete Gechishte Turk Yahudilerinden Gürünümler*. Istanbul: Dünden, Bugünden, Yarına.

- Gruss, Susy. (2013). Ester Morguez Algrante – la voz femenina de Izmir. *Journal of Sephardic Studies*, I, 104-121. Recuperado de <http://sefarad-studies.org/Contents.html>
- Gruss, Susy. (2014). Biva, biva la Reyna Esther Morguez con toda la Djoudería. *Ladinar: Estudios sobre la literatura, la música y la historia de los sefardíes*, VII-VIII, 113-133.
- Gruss, Susy. (2016a). Esther Morguez Algrante, una mujer de tinta y letra. En Rifat Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey* (pp. 389-406). Istanbul: Libra.
- Gruss, Susy. (2016b). La poetisa Esther Morguez Algrante de Esmirna y su poemario 9 Eylül". En Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega (eds.), *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XX* (pp. 207-222). Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954878864-010>
- Gruss, Susy. (2018). Los poemas inéditos de Yehudá Haim Perahiá sobre el tema del Holocausto. *Cuadernos de Estudios Sefardíes*, 18, 11-59.
- Hilberg, Raúl. (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal.
- León, Abraham. (1975). Biografía de Esther Morguez Algranti. En 9 Eylül. Estambul: Baykar.
- Lévy, Isaac Jack (1989). *And the World Stood Silent. Sephardic Poetry of the Holocaust*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Lévy, Isaac Jack y Lévy Zumwalt, Rosemary. (2020). *The Sephardim in the Holocaust: A Forgotten People*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Martín Ortega, Elisa. (2014). Para una nómina de poetisas sefardíes posteriores al Holocausto. *eHumanista* 28, 790-812. Recuperado de <https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/28>
- Morguez Algrante, Ester. (1954). Un documento akresante. A la seryoza atansion de las comunidades de Turkia. *La Vera Luz*, 208/97, 3.
- Morguez Algrante, Ester. (1958). Souhaitos de saloud al Signor Juda Haim Perahia de Xanthie. *La Vera Luz*, 252, 2.
- Morguez Algrante, Ester. (1971). Treblinka. *Şalom*, 1226 (21/4/1971), 4.
- Morguez Algrante, Ester. (1975). 9 Eylül. Estambul: Baykar.
- Nagar-Ron, Sigal (2006). La Historia Tal Como Mi Abuela Me Contó. La Memoria Personal Frente A La Memoria Colectiva Sionista. *Acta Poética*, 27(2), 197-217. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2006.2.211>
- Neustadt, Melekh. (1946). *The Destruction and Resistance of the Jews of Warsaw*. Tel Aviv: Vaad hapoel shel Hahistadut haklalit [en hebreo].
- Neyzi, Leyla y Bofill, Mireia. (2000). Recordar que hay que Olvidar: Sabetianismo, identidad nacional y subjetividad en Turquía. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 24, 5-29.
- Oppenheimer, Yochai. (2010). The Holocaust: A Mizrahi Perspective. *Hebrew Studies*, 51, 281-306.
- Perelis, Rivkah. (1987). *Pioneering Youth Movements in Occupied Poland*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad.
- Refael, Shmuel. (1988). *Roots of Hell: Greek Jewry in the Holocaust: Testimonies*. Tel Aviv: Hamahon ke heker Yahadut Saloniki, Irgun Nitzole Mahanot Hahashmada [en hebreo].

- Refael, Shmuel. (1994). Contemporary Judeo-Spanish (Ladino) Holocaust poetry. En Lóránt Kabdebó, Erzsébet Schmidt (eds), *A Holocaust a művészetekben = The Holocaust in the Arts* (pp. 96-99). Pécs: Janus Pannonius Egyetemi Kiadó.
- Refael, Shmuel. (2008). *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: Estudio y antología*. Barcelona: Tirocinio.
- Rodrigue, Aron. (2005). *Sephardim and the Holocaust*. Washington: United States Holocaust Memorial Museum, Center for Advanced Holocaust Studies. Recuperado de <https://collections.ushmm.org/search/catalog/bib104730>
- Romero, Elena. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: MAPFRE.
- Shimoni, Batia. (2011). Hasimán hakahol hafah lihiyot ka'akúa shel mispar: al kinat Shoah basifrut hamizrahit. *Dapim leheker haShoah*, 191-216 [en hebreo].
- Shimshi, Naomi. (1994). Frumka Plotniczki. En Avihu Ronen and Yehoyakim Kokhavi (eds.), *Guf Shelishi Yahid*. Tel Aviv: Kibbutz Lohamei ha-Getta'ot [en hebreo].
- Steiner, Jean François (1967). *Treblinka*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Ventura, Avram. (2010). Diyalog. *Publicación digital de los judíos turkanos de Izmir*, (marzo, 2010), 122-131.
- Yablonka, Hanna. (2008). *Off the Beaten Track: The Mizrahim and the Shoah*. Tel Aviv: Yedioth Aharonoth, Books and Chemed Books [en hebreo].
- Yablonka, Hanna (2001). *The State of Israel vs. Adolf Eichman*. Jerusalén: Yad Ben Zvi [en hebreo].







## Los sefardíes y la geografía española: topónimos españoles en textos sefardíes\*

### The Sephardim and the Spanish Geography: Spanish Toponymy in Sephardic Texts

Aitor García Moreno

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España

aitor.garcia@cchs.csic.es

ORCID: 0000-0002-6266-0149

---

#### Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

García Moreno, Aitor. (2022). Los sefardíes y la geografía española: topónimos españoles en textos sefardíes. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 113-135. <https://doi.org/10.46661/meldar.7278>

---

#### Resumen

El presente artículo presenta y analiza los nombres propios de lugar que, de distinto tipo (corónimos, orónimos, hidrónimos, etc.), en varias centenas, y referidos todos a la geografía física y política españolas se localizan en un amplio corpus textual sacado de la prensa sefardí de Salónica de finales de los años 30 del siglo xx. El análisis no solo arroja luz sobre el (escaso) conocimiento de la realidad geográfica española entre los sefardíes levantinos del momento, sino sobre las propias fuentes de difusión de dicho conocimiento.

**Palabras clave:** España; toponimia; Guerra Civil Española; prensa sefardí; Salónica; judeoespañol.

#### Abstract

This article presents and analyzes the proper names of places (coronyms, oronyms, hydronyms, etc.) referring to the Spanish physical and political geography, that are found in several hundreds in a wide textual corpus taken from the Sephardic press of Thessaloniki of the end of the 30s of the 20th century. The analysis not only sheds light on the (weak) knowledge of the Spanish geographical reality among the Levantine Sephardim of the moment, but also on the sources of dissemination of such a knowledge.

**Key words:** Spain; Toponymy; Spanish Civil War; Sephardic Press; Salonika; Judeo-Spanish.

---

\* El presente trabajo se enmarca dentro de las labores del Proyecto de Investigación «Sefarad 2.0: Edición, estudio y aprovechamiento digital de textos sefardíes», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación [ref. núm. PID2021-123221NB-I00]. Una versión preliminar abreviada del mismo fue presentada en el XIX Simposio de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos, celebrado en Miranda de Ebro los días 8-10 de julio de 2022, bajo el título «Apuntes sobre toponimia española en textos sefardíes».

**Recepción:** 27.06.2022

**Aceptación:** 21.10.2022

**Publicación:** 15.12.2022

Hasta la fecha se ha señalado que el conocimiento de la realidad económica, política y social de España entre los sefardíes resulta muy limitado a lo largo de los siglos posteriores a la Expulsión hasta el estallido de la Guerra Civil Española, y lo mismo se puede afirmar en el ámbito geográfico, a tenor de los topónimos o nombres propios geográficos españoles rastreables en los textos sefardíes.

Tanto las obras de carácter historiográfico, como la prensa de las primeras dos décadas del siglo XX o aun ciertas obras literarias que tienen a España (o, más bien, la Sefarad medieval) como tema o como escenario, ofrecen un repertorio muy reducido de nombres propios de lugares españoles: apenas un par de docenas<sup>1</sup>. Ahora bien, el inicio de la Guerra Civil Española en julio de 1936 y sus casi tres años de duración supusieron una multiplicación exponencial del número de estos sustantivos documentables en los textos periodísticos sefardíes que cubrieron el desarrollo del conflicto. No obstante, como veremos, las fuentes interpuestas en el proceso de recepción de estos topónimos complican muchas veces la identificación de los mismos y sugieren un conocimiento muy limitado de la geografía española por parte de los sefardíes del momento.

## 1. CORPUS DE ESTUDIO

El corpus de estudio de este artículo lo componen los cerca de 900 textos publicados entre el 24 de julio de 1936 y el 7 de abril de 1939, localizados en el periódico diario sefardí de orientación sionista *Acción* (1929-1940), activo en Salónica durante todos los años de la contienda<sup>2</sup>.

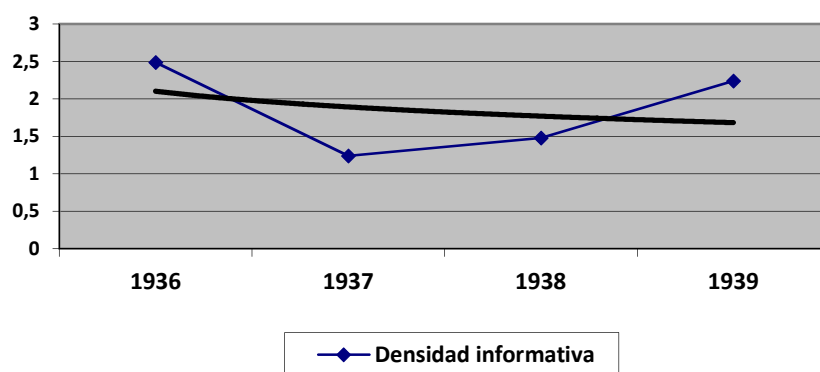
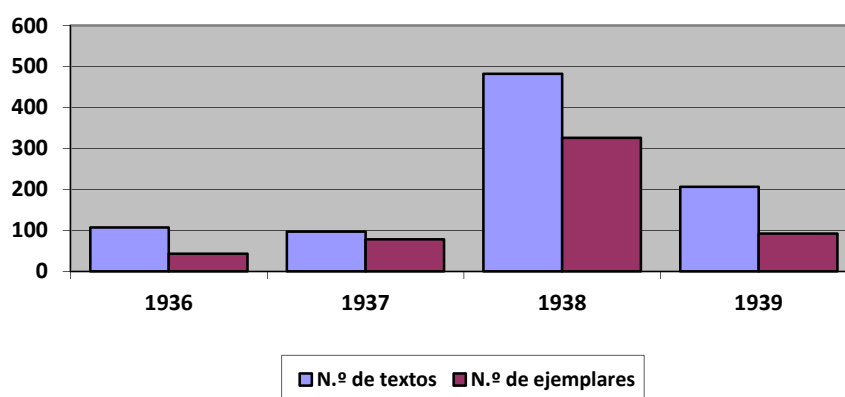
<sup>1</sup> Así, de acuerdo con lo recogido, por ejemplo, en García Moreno (2021), encontramos los siguientes: *Andalućía, Aragón~Aragonia, Barcelona, (los) Birineos, Burgos, Cáceres, Castilla, Cataluña, Córdoba, De'nia, Écija, España~Ešpamia~Špaña, Ğerona, Granada~Grenada, Ğaén, Ğerón de la Frontera, León, Lucena~Luchía, Málaga, Molina, Murcia, Navarra, Sevilla, Toledo, Valencia y Zaragoza*. Para la presentación de ejemplos, seguimos el sistema del *Corpus Histórico Judeoespañol - CORHIJE*, basado en el expuesto en Hassán (1978), con las ligeras enmiendas propuestas en García Moreno (2004: 31-33), corrigiendo sin avisar las erratas más evidentes y añadiendo entre corchetes el significado de aquellas formas de difícil comprensión para el lector medio. Cualquier forma en cursiva corresponde a transcripción del original aljamiado.

<sup>2</sup> Aparte de lo recogido en Gaon (1965), véase la ficha catalográfica en la *Bibliography of the Hebrew Book 1470-1960* (en adelante *BHB*) accesible en [http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000327402&local\\_base=MBI01](http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000327402&local_base=MBI01). De acuerdo con dicha *BHB*, en los mismos años se publicaba en Estambul *La Voć de Oriente* (1931-1939), bisemanal (cf. [http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000328116&local\\_base=MBI01](http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000328116&local_base=MBI01)), mientras que en la misma Salónica, encontramos otras dos publicaciones periódicas: el *Mesajero. Cotidiano de la mañana* (1935-1941), diario de carácter generalista (cf. [http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000329110&local\\_base=MBI01](http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000329110&local_base=MBI01)), y *El Risón. Ğornal de burla, šacá y ironía, que aparece viernes antes de medio-día* (1926-1939), de tipo humorístico (cf. [http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000329836&local\\_base=MBI01](http://uli.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000329836&local_base=MBI01)).

Tal y como se avanzó en García Moreno (2020), los textos del corpus corresponden mayoritariamente a noticias –breves, por lo general–, pero también hay reportajes, artículos de fondo y hasta una columna de carácter satírico. Contiene, igualmente, importante material gráfico –incluido algún que otro mapa–, acompañado siempre de pie de foto y, en ocasiones, también de encabezado.

En la siguiente tabla puede apreciarse la distribución por años de los textos localizados hasta la fecha, así como el número de ejemplares revisados en cada caso; por su parte, lo que hemos dado en llamar *densidad informativa* no es sino la media de textos por ejemplar, según los años analizados<sup>3</sup>:

	1936	1937	1938	1939	TOTAL/MEDIA
N.º de textos*	107 [2]	97 [2]	482	206	892
N.º de ejemplares	43	78	326	92	539
Densidad	2,49	1,24	1,48	2,24	1,65



<sup>3</sup> Nótese que el número de textos localizados ha aumentado en varias decenas desde la aparición del artículo de García Moreno (2020).

En total, manejamos un corpus de más de 180 000 palabras en el que hemos localizado e identificado más de 400 menciones a lugares<sup>4</sup> –algunos con bastantes variantes textuales–, relativos a la geografía física y política española, que aluden a cadenas montañosas, picos, cabos, golfos, mares, ríos etc., abarcan tanto el ámbito regional como el provincial y el municipal y –en determinados casos– nombran también no pocos lugares de ámbito local como barrios, calles, plazas o sitios de interés<sup>5</sup>.

Como era de esperar tratándose de un corpus textual cuyo denominador común es un conflicto bélico, las operaciones militares determinarán en buena medida qué lugares se citan en los textos; y así, no será extraño que unas zonas geográficas estén mucho más representadas que otras en él, en función de las operaciones que en ellas se desarrollaron, independientemente de su entidad en otros ámbitos. Veámoslos, agrupados por categorías.

### 1.1. Geografía física

En primer lugar, cabe señalar que los accidentes geográficos documentados en el corpus se localizan prácticamente todos en la *Península Ibérica* / פינינסולה איביריקה, con excepción de *Punta Aludía* / פונטה אלודיא –en referencia a la Punta de Alcudia, en el extremo nororiental de la isla de Mallorca– y de las propias islas de Mallorca, Menorca, Ibiza y Tenerife, citadas en los textos y que veremos más adelante.

La Península aparece bañada, de una parte, por la *mar Atlántica* / מאר אטלאנטיקה o la *mar Atlantic* / מאר אטלאנטיק –esto es, obviamente, el océano Atlántico–, y de otra, por la *mar Mediterránea* / מאר מידיטיראניאה –esto es, el mar Mediterráneo (también llamado *mar Mediterrané* / מאר מידיטיראני או aun *mar Mediterranea* / מאר מידיטיראניאנה)–. Como es sabido, la Península queda separada por el norte del resto de *Evropa* / איברופה por los *Pirineos* / לוס פיריניאוס (o *los-las Pirenés* / לוס~לאס פיריניס) y, por el sur, de la *África del Nord* / איסטריגיו די זיבראלטאר, por el *Estrecho de Gibraltar* / לה אפיריקה דיל נורד.

Entre dichos accidentes, tenemos:

a) Cabos, golfos y bahías:

El *Cap de Almeria* / קאפ די אלמירייה (también llamado *Cap Santina* / קאפ סאנטינה); o sea, el cabo de Gata, en Almería.

<sup>4</sup> No hemos sido capaces de identificar los siguientes: ארקוס / ¿Arcos?, קארסביירה / ¿Carasvera?, קוסטריאנו / ¿Costreano?, מוסטאריס / ¿Mostares?, סאניטסיי / ¿Sanitsie?, סטורה / ¿Stura?, טאנטי / ¿Tante? y טראבאנגו / ¿Trabango?

<sup>5</sup> Trabajos fundamentales –y ya clásicos– sobre toponimia española son los de Llorente Maldonado de Guevara (1991), Morala Rodríguez (1994), Trapero (1995) y Terrado (1999). Para una visión panorámica de estos estudios en España, véase Torres Cabrera (2002-2003: 197-198).

El *Cabo Palos* / קאבו פאלוס (también llamado *Cap Palos* / קאפ פאלוס); o sea, el cabo de Palos, en Cartagena (Murcia).

El *Cap Tiñosá* / קאפ טיניוזה, o sea, el cabo Tiñoso, entre Mazarrón y Cartagena, también en Murcia.

El cabo de *San Antonio* / סאן אנטוניו, en Alicante, entre Jávea y Denia.

El *Golfo de Vizcaya* / גולפיו די ביסקאייה.

El llamado *golfo de Málaga* / גולפיו די מאלאגה, correspondiente a la bahía o ensenada de Málaga.

El *golfo de Palma* / גולפיו די פאלמה, correspondiente a la bahía de Palma.

#### b) Cursos de agua de distinta entidad (hidrónimos):

Ríos como el *Alfambra* / אלפימברה (o *Alfabra* / אלפימברה); el *Beós* / ביזוס; el (de la) *Canaleta* / קאנאליטה; el *Cinga* / סינגה –esto es, el Cinca–; el *Ebro* / איברו, que recibe otras muchas denominaciones (*Ebro[s]* / [איברו]ס, *Ebre* / איברי, *Hebrón* / איברון, *Hēbrón* / חיברון, y *Aber* / אבייר); el *Éspera* / איזירה; el *Harama* / חאראמה; el *Húcar* / חוקאר; el *Isábena* / איסאבינה; el *Lobregat* / לובריגאט (*Lobregá* / לובריגה u *Obregato* / אוברייגאט) –esto es, el Llobregat–; el *Manzanares* / מאנסאנאריס; el *Matarrana* / מאטאראנה –esto es, el Matarraña, a cuyo valle se alude como *llanura* en los textos–; el *Mihares* / מיחאריס; el *Moya* / מוייה –esto es, el Noya–; el *Moçera* / מוזירה –esto es, el Noguera-Pallaresa–; el *Negre* / ניגרי; que no debe confundirse con el *Segre* / סיגרי (o *Sengre* / סינגרי); el *Sella* / סיללה –esto es, el Sella–; el *Sorela* / סוריילה, y el *Valbona* / ביאלבונה.

Arroyos como el *Margón* / מארגון, llamado *río* en los textos.

Y aun ramblas como la llamada *Bilarlor* / בילארלור, que no es sino la Rambla de Peñafior, al sur de la Puebla de Valverde y Valbona, en Teruel, y la *Rampla de Camblia* / ראמפלה די קאמבלייה, que corresponde a la Rambla del Cubillo, cercana a aquella.

#### c) Depresiones y elevaciones del terreno (orónimos) como:

Los valles –llamados *llanuras* en los de textos– de *Arán* / אראן y *Valencia* / ביאלינסייה.

Alturas de distinto tipo como las *montañas de Clavela* / קלאבילה –que no son sino los Altos de La Muela, al noroeste de la provincia de Castellón–; *Cresendana* / קריסיןדאנה –en alusión al Vértice Creventada, en Teruel–; el *Ferro* (por Cerro) *de los Ángeles* / פיירו די לוס אנגילים, al sur de Madrid; *Holanda y Delesino* / אולאנדה אי דיליסינו –en extraña referencia al Collado del Espino, al norte de Madrid–; la *Muela de Anantón* / מואילה די אנאנטון –o sea, Muela de Anadón– y la *Muela de Sarriom* (por Sarrión) / מואילה די סארייום, ambas en Teruel; el *Muletón* / מוליטון, en la misma provincia; *Sieñra Gorda* o *Cordo* / סיירה גורדה-קורדו –en referencia a Cerro Gordo, a las afueras de Caudé, al noroeste de Teruel–, y el barranco del *Ragudo* / ראגודו, en Castellón.

Sistemas montañosos como las sierras de *Crosa* / קרוסה –esto es, Serra Grossa, en Alicante–, la de *Guadarrama* / גואדאראמה; la de *Montserrat* / מונטסיראט; el *Óreon Universal* / אוריאון אוניברסאל –por los Montes Universales–; la *Sierra Alberí* / סיירה אלבריי –esto es, la Sierra de Albarracín–; *Sierra Bobo* / סיירה בובו –en El Pobo, al noreste de Teruel–; la *Sierra Caradera* / סיירה קאראדירה –refiriéndose probablemente a la Sierra Camarena, al sureste de Teruel–; la *Sierra del Espadán* / סיירה דיל איספאדאן (también llamada del *Espadón*) en Castellón; la *Sierra* (de la) *Llena* / סיירה ליינה, en Tarragona; la *Sierra Palomera* / סיירה פאלומירה, en Teruel; la llamada *Sierra Tabuareta* / סיירה טאבואריטה –que corresponde a la Sierra de la Fatarella, en Tarragona–; la *Sierra (de los) Cambalos* / קאמבאלוס (דילוס) –por *de los Caballos*, en referencia a la *Serra de Cavalls*, en Tarragona–; *Sierra Morena* / סיירה מורינה, y la *Sierra Pandel* / סיירה פאנדיל –o sea, Sierra de Pandols–.

Y los puertos de *Bonaïque* / בונאייקי –esto es, de la Bonaigua–, y *Serre* / סירי –en referencia al puerto de La Serra, entre Portbou y Cerbère–.

## 1.2. Geografía política

Las entidades administrativas españolas documentadas en el corpus pueden agruparse según sean de ámbito regional, provincial o municipal.

### 1.2.1. Regiones

De acuerdo con la división territorial administrativa de la época, todas las regiones españolas –a excepción de Canarias– aparecen citadas en los textos por sus respectivos corónimos. Así, encontramos:

*Andalucía* / אנדאלוזיאה

*Aragón* / אראגון

(*las Asturias* / אסטוריאס (también denominada *Asturia* / אסטורייה) ‘Asturias’

*Baleares* / באליאריס (o *Balearas* / באליאראס)

*Castilla*<sup>6</sup> / קאסטילייה

(*la Cataluña* / קאטאלונייה

*Extremadura* / איסטרימאדורה (aunque también aparece como *Estramadura* / איסטראמאדורה y *Stromadura* / סטרומאדורה) ‘Extremadura’

*Galicía* / גאליסיאה ‘Galicia’

*León* / ליאון

<sup>6</sup> Nótese que, en este caso, no se distingue entre Castilla la Vieja y Castilla la Nueva.

(las) *Murcias* / מורסייאס 'Murcia'

*Navarra* / נאביארה

(la) *República Vasca* / ריפובליקה באסקה

*Valencia* / ביאלינסייה

A ellas cabe añadir la mención al *Maroco español* / מארוקו איספאניול 'Marruecos español', así como a (el) *Levante* / ליביאנטי y aun a la llamada *España zantrala* / איספאנייה סאנטראלה, por más que en estos casos no se pueda hablar de ningún tipo de entidad de corte administrativo<sup>7</sup>.

Incluimos aquí los casos de las actualmente consideradas Ciudades Autónomas, *Ceuta* / סיאוטה (tb. *Queuta* / קיאוטה y *Cueta* / קואיטה) y *Melila* / מילילה, pues, aunque desde la división territorial de Javier de Burgos de 1833 (y hasta 1995), fueron consideradas municipios gaditano y malagueño, respectivamente, precisamente durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) y la II República española (1931-1939), fueron desgajados de ellas y consideradas como «territorios». Ese cambio temporal de estatus administrativo y su localización geográfica norteafricana podrían en parte explicar el error que ofrece uno de los primeros textos del copus (de 07/08/1936), en el que Ceuta aparece incluida en una lista de poblaciones del llamado «Maroco español», aun cuando no formó nunca parte del Protectorado español en Marruecos, que se extendió en el tiempo entre los años 1927 y 1956-58.

### 1.2.2. *Provincias e islas*

En un nivel inferior al de las regiones, encontramos la mención coronímica de 34 provincias –y las capitales de las que toman su nombre desde la mencionada división territorial de 1833–, sin que sea siempre sencillo determinar si se hace referencia a la ciudad o a la demarcación territorial administrativa correspondiente. Son estas:

*Albacete* / אלבאסיטי (tb. *Albacet* / אלבאסיט)

*Alicante* / אליקאנטי (tb. *Alicant* / אליקאנט)

*Almeria* / אלמיריה (tb. *Almeira* / אלמייירה ~ *Almeira* / אלמייירה ~ *Almera* / אלמירה) 'Almería'

<sup>7</sup> Aparte quedan formas como *Canarias* / קאנארייאס y *Cantabria* / קאנטאבריאה que, aunque son topónimos también, en el corpus no funcionan como tales, pues aluden a nombres de navíos. Además, en el segundo de los casos, cabe recordar que en la época no existía para Cantabria una división administrativa de primer rango como lo son las actuales comunidades o ciudades autónomas. Lo mismo le sucede a Madrid, y de ahí que lo incluyamos más abajo como topónimo de ámbito provincial o municipal.

Ávila / אביילה

Badajoz / באדאחוס ~ Badañoz / באדאהוס 'Badajoz'

Barcelona / בארסילונה vs. Barchelona / בארגילונה

Burgos / בורגוס ~ Burgoś / בורגוז

Cádiz / קאדיקס vs. Gádeira / גאדיירה ~ Gádira / גאדירה 'Cádiz'

Castellón (de la Plana) / קאסטיליון די לה פלאנה ~ Casteón (de las Planas) / קאסטיליון די לאס פלאנאס  
(tb. Castelón / קאסטיליון ~ Castelló / קאסטיליון ~ Castejón / קאסטיליון ~ Carotelón / קארוטיליון)

Ciudad Real / סיבידאד ריאל 'Ciudad Real'

(La) Coruna / לה קורונה (tb. Corana / קוראנה) 'Coruña'

Córdoba / קורדובה

Cuenca / קואינקה (tb. Cuencas / קואינקאס ~ Cuenga / קואינגה ~ Suenca / סואינקה)

Ġerona / זירונה ~ Ġerona / גירונה vs. Ĥerona / חירונה vs. Ĥerón / חירון

Grenada / גרינאדה 'Granada'

Guadalaĵara / גואדאלאז'ארה vs. Guadalahaĵara / גואדאלאחארה (tb. Guadelaĵara / גואדילאחארה ~  
Guadalaraha / גואדאלאראחה)

Huesca / הואיסקה ~ Huesca / הואיסקה vs. Güesca / גואיסקה

Ĵaén / ז'אאין (tb. Ĵan / ז'אן ~ Yamén / ייאמין) vs. Ĥaén / חאאין

Lérida / לירידה (tb. Lerda / לירדה)

Lugo / לוגו

Madrid / מאדריד

Málaga / מאלאגה

Oviedo / אוביידו

Salamanca / סאלאמאנקה ~ Salamanga / סאלאמאנגה

Santander / סאנטאנדיר

Sevilla / סיביליה

Soria / סורייה

Tarragona / טאראגונה vs. Tarragón / טאראגון



*Teruel* / טירואיל

*Toledo* / טולידו

*Valadolid* / ביאלאדוליד (tb. *Valadovile* / ביאלאדוביילי) 'Valladolid'

*Valencia* / ביאלינסייה

*Vizcaya* / ביסקאייה vs. (*la*) *Biscay* / ביסקאיי

*Zaragoza* / סאראגוסה

Algo similar podríamos aducir en el caso de varias de las islas nombradas en el corpus como *Impitha* / אימפיטה –por Ibiza–, y *Tenerif* / טיניריף 'Tenerife', con capitales homónimas; y aun en el caso de la isla de *Mallorca* / מאיורקה (vs. *Majorca* / מאזיורקה); pues por más que la ciudad aparezca en algún caso como *Palma de Mallorca* ~ *Majorca* / פאלמה די מאיורקה ~ מאזיורקה, no siempre podemos asegurar que *Mallorca* (o *Majorca*) no hagan referencia a la capital provincial insular.

Este hecho –como es sabido– no se produce en el País Vasco y Navarra, con ciudades como *Bilbao* / בילבאו –frente al *Vizcaya* del listado anterior– y *Pampeluna* / פאמפילונה –(por Pamplona) frente al *Navarra* que veíamos más arriba–, ni con *San Sebastián* / סאן סיבאסטייאן (vs. *San Sebastián* / סאן סיבאסטיין ~ *San-Sebastián* / סאן-סיבאסטיין) y *Vitoria* / בייטורייה (tb. *Victoria* / בייקטורייה), aunque no se mencionen en el corpus ni Guipúzcoa ni Álava, respectivamente; tampoco sucede, en otro orden de cosas, en el caso de la isla de *Menorca* / מינורקה, cuya capital *Mahón* / מאון (también llamada *Mac Mahón* / מאק מאון) igualmente se documenta en nuestro corpus.

### 1.2.3. Localidades

Sin lugar a dudas, es en este apartado donde resulta especialmente llamativa la disparidad del número de localidades pertenecientes a una u otra provincia o región presentes en el copus. Asimismo, cabe señalar que, al excluir del cómputo las capitales reseñadas *supra*, el número de provincias y regiones representadas desciende ligeramente.

Y es que –como advertíamos más arriba–, la existencia o no, por ejemplo, de un frente activo durante la contienda determinará el número de localidades presentes en los textos. Así, destacan especialmente los municipios de la provincia de Barcelona (hasta 39) y catalanes en general (82 en total), asociados al alto número de textos dedicados a la batalla del Ebro, desarrollada entre julio y noviembre de 1938, y a la posterior ofensiva de Cataluña, entre diciembre de 1938 y febrero de 1939. De hecho, solo los municipios barceloneses ya superan en número a todos los aragoneses documentados; y eso que Aragón –y

especialmente Teruel (representada con 25 localidades)– fue escenario de constantes acciones militares, al igual que Castellón (siguiente en la lista, con 18 localidades), Madrid (con 15), Badajoz (con 11) o Guadalajara (con 9).

NÚM. DE LOCALIDADES POR PROVINCIA (EXCLUYENDO LA CAPITAL)	
Barcelona	39
Teruel	25
Castellón	18
Tarragona	18
Lérida	17
Madrid	15
Badajoz	11
Guadalajara	9
Gerona	8
Zaragoza	8
Toledo	7
Valencia	7
Huesca	5
Guipúzcoa	5
<i>Protectorado español</i>	4
Alicante	4
Cádiz	4
Jaén	4
Oviedo	4
Mallorca	4
Cáceres	3
Vizcaya	3
Ávila	2
Ciudad Real	2
Córdoba	1
Málaga	2
Murcia	2
Cuenca	1
Granada	1
Huelva	1
<b>TOTAL</b>	<b>234</b>

NÚM. DE LOCALIDADES POR REGIONES (EXCLUYENDO LA CAPITAL)	
Cataluña	82
Aragón	38
Castilla la Nueva	34
Valencia	29
Extremadura	14
Andalucía	13
País Vasco	8
Asturias	4
<i>Protectorado español</i>	4
Baleares	4
Murcia	2
Castilla la Vieja	2
<b>TOTAL</b>	<b>234</b>

Aunque no nos detendremos en examinar los 234 municipios citados en los textos, sí destacaremos la documentación de entidades o denominaciones hoy desaparecidas de los mapas españoles<sup>8</sup>.

Así, como no podía ser de otra manera, varias de las localidades citadas en nuestro corpus e incluidas en las tablas previas, pero actualmente ausentes de los mapas de España, son las correspondientes al antiguo Protectorado español en Marruecos: *Alcazarquiur* / אלקאזארקיור –esto es, Alcazarquivir–, *Arcila* / ארסילה, *Laračh* / לאראש –o sea, Larache– y *Tetuán* / טיטואן. Cabe señalar también que en su mención en los textos no se destaca en ningún caso su conexión sefardí.

Presente en nuestro corpus, pero desaparecido en 1982 tras la construcción de un embalse, está el municipio de *Alcorlo* / אלקורלו, en la provincia de Guadalajara; y lo mismo sucede con su vecino *Robledarcas*, que aparece como *Roble-barcas* / רובלי בארקאס en los textos que manejamos.

Por último, propia del momento de producción de los textos de nuestro corpus y hoy (y prácticamente siempre) en desuso, es la efímera denominación Talavera del Tajo –*Dalavera de(l) Tayo* / דאלאבירה די(ל) טאיו, en nuestro corpus– que la ciudad toledana de Talavera de la

<sup>8</sup> Para esta revisión, nos basamos, entre otros, en el *Nomenclátor de las ciudades, villas, lugares, aldeas y demás entidades de población de España: Con referencia al 31 de diciembre de 1910* y el *Tesoro ISOC de topónimos 2004*. Para una reflexión sobre los cambios de denominación de algunos lugares, véanse, por ejemplo, Adrados (2002: 35) o Perdiguerro Villareal (2009: 1-4).

Reina –también así denominada en los textos (טאלאב'יריה די לה ריינה)– adoptó tras el golpe de estado de julio de 1936<sup>9</sup>.

#### 1.2.4. Barrios, calles, plazas y otros lugares de interés (odónimos)

En el último de los niveles que hemos establecido, encontramos hasta cincuenta alusiones a –como reza este epígrafe– barrios, calles, plazas y otros lugares de interés. En este caso, una vez más, la referencia a bombardeos o combates en áreas metropolitanas determina que la ciudad de Madrid sea la más representada del grupo, con más de la mitad de las referencias, seguida de Barcelona (con 5) y Valencia (con 4).

En el caso madrileño –ciudad de la que por dos veces se publica un mapa en primera plana (núms. VIII-2/2194, de 6/12/1936, y IX-2/2270, de 11/03/1937)–, encontramos barrios como el de Argüelles (*Argüeles* / ארגואיליס), Carabanchel (*Carabančhel* / קאראבאנשיל o *Carabanquez* / קאראבאנקיס), Usera / אוסירה o la *Ciudad Universitaria* / סיבידאד אוניב'ירסיטארייה; calles como la de *Alcalá* / אלקאלה, el Paseo de la Castellana –*Paseo Bastellano* / פאסיאו באסטיליאנו en el corpus– o el de *Rosales-Rosales* / רוזאליס~רוסאליס; plazas como la *Puerta del Sol* / פואירטה דיל סול, la *Plaza* ['Plaza'] *de la Independencia* / פלאטיאה די לה אינדיפינדינסייה, o la de Manuel Becerra (*Plaza de Manel Bécerra* / פלאסה די מאניל ביזירה); parques como la *Casa de(l) Campo* / קאמפו די (ל) קאזה o el llamado *Parco d'Uest* / פארקו דואיסט –Parque del Oeste, también llamado *Parco Occidental* / פארקו אוקסידאנטאל en los textos–, y aun otros lugares como el *Ponte de Segovia* / פונטי די סיגוב'יאה –el Puente de Segovia–, el Hotel Ritz –llamado *Rich* / ריגי, en los textos– o la *Stación del Nord* / סטאסייון דיל נורד –o sea, la Estación del Norte–.

## 2. ANÁLISIS DE DATOS

El análisis que proponemos para los topónimos localizados en el corpus se centra en dos aspectos principalmente: de una parte, su forma, derivada solo en parte del fondo léxico del que están tomados y, de otra, sus características gramaticales<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Así se refleja, por ejemplo, en un mapa del Instituto Geográfico Nacional fechado en 1937, accesible en <https://www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/036130.html>.

<sup>10</sup> De acuerdo con lo recogido en Torres Cabrera (2002-2003: 195) de que «Los objetivos de la investigación toponomástica se centran en ilustrar el proceso de la génesis de los nombres de lugar, *dar una explicación formal a esos nombres* y descubrir su significación original» (la cursiva es mía), el análisis de la forma de los topónimos españoles presentes en nuestro corpus de textos sefardíes podría encuadrarse dentro del ámbito de los estudios toponomásticos.

## 2.1. Forma

Si atendemos a los fondos léxicos de los que están tomados los topónimos presentes en los textos que manejamos, veremos que son principalmente cuatro: el francés, el italiano, el castellano, y aun el griego; aunque –como sucede en otras parcelas del léxico judeoespañol de textos de la primera mitad del siglo XX– no siempre resulta sencillo determinar de cuál se trata.

De origen claramente francés son formas como *Mediterrané* (cf. fr. *Méditerranée*) ‘Mediterráneo’, *Pirenés* (cf. fr. *Pyrénées*) ‘Pirineos’, *Albacet* (cf. fr. *Albacete*) ‘Albacete’, *Cádiz* (cf. fr. *Cadix*) ‘Cádiz’, *Cartagén* (cf. fr. *Carthagène*) ‘Cartagena’, *Grenada* (cf. fr. *Grenade*) ‘Granada’, *Herón* (cf. fr. *Gérone*) ‘Gerona’, *Laračh* (cf. fr. *Larache*) ‘Larache’, *Pampeluna* (cf. fr. *Pampelune*) ‘Pamplona’, *San-Sebastián* (cf. fr. *Saint-Sébastien*) ‘San Sebastián’ –con guion incluido–, *Tarragón* (cf. fr. *Tarragone*) ‘Tarragona’ o *Tenerif* (cf. fr. *Tenerife*) ‘Tenerife’, entre otras, que reproducen la fonética gala, y aun otras como *Palma de Majorca* / פאלמה די מאזירקה (cf. fr. *Palma de Majorque*) ‘Palma de Mallorca’ que mantienen reminiscencias gráfico-fónicas francesas.

La impronta italiana –que queda mucho más clara en el caso de otros topónimos presentes en los textos que exceden el ámbito de este estudio, como *Berlino* ‘Berlín’, *Londra* ‘Londres’ o *Nápoli* ‘Nápoles’–, puede apreciarse, por ejemplo, en el caso de *Barchelona* / בארגילונה (cf. it. *Barcellona* [bartʃel'lonə]) ‘Barcelona’.

Aunque no resulte tan habitual en judeoespañol, en algún caso podemos encontrar topónimos tomados del griego, como sucede con *Gádeira* (cf. gr. Γάδειρας) para Cádiz<sup>11</sup>.

Por encima de todos ellos destaca el fondo toponímico castellano, especialmente en cuanto bajamos a un nivel geográfico –tanto físico como político– de ámbito más local. Ahora bien, en este punto cabe detenerse especialmente en las adaptaciones gráficas que, con frecuencia, deforman los topónimos al pasar desde su grafía latina original a la notación aljamiada que nos ofrecen los textos y, a la postre, acaban complicando su identificación.

### 2.1.1. Adaptaciones gráfico-fónicas

1. En cuanto a lo que (presumimos) es adaptación directa desde un original latinado hasta la documentación aljamiada, tenemos que, por ejemplo, la <ñ> que contienen algunos topónimos es sistemáticamente sustituida por *nun* <נ> como en *Benarroya* / בינארולייא y *Penarroya* / פינארולייא, correspondientes ambos al municipio cordobés de Peñarroya-Pueblonuevo, o en *Sarinela* / סארינילא para el oscense Sariñena. El origen de esta sustitución

<sup>11</sup> Asimismo, como veremos a continuación, la grafía griega de ciertos nombres determinará enormemente su forma aljamiada.

–hasta cierto punto sorprendente por cuanto el trígrafo *nun* + (doble) *yod* <ניי> sirve desde antiguo en la aljamía hebrea de textos sefardíes para la notación del fonema nasal palatal /ɲ/ y (sin ir más lejos) es recurrente en los textos del corpus en la notación del topónimo *España*–, tal vez quepa buscarlo en textos en grafía latina de otras lenguas romances que carecen de dicho grafema, como así comprobamos al consultar, por ejemplo, la prensa francesa de la que con frecuencia beben nuestros textos.

También en el caso del dígrafo <ll> –para el que intuimos que se ignora su valor fonético– el proceso de transliteración a caracteres hebraicos da lugar a formas alejadas de la fonética del topónimo original, bien por la utilización de *doble lámed* <לל> como en *Morella* / מוריללה, bien por su notación simple, como en *Morela* / מורילה, aludiéndose en ambos casos a la misma Morella, de la provincia de Castellón.

Igualmente, resultado de un proceso de transliteración estricto –tal vez asociado a una lectura *a la italiana* de un original latino– son ejemplos como *Antequera* / אנטיקוירה para el nombre de la villa malagueña de Antequera, que contiene el dígrafo <qu> para la notación del fonema velar oclusivo sordo /k/, o *Figüeras* / פיגויראס, topónimo gerundense que contiene el dígrafo <gu> para la notación del fonema velar oclusivo sonoro /g/. A veces, incluso, encontramos formas como *Magüenta* / מאגואינטה –por Maqueda, en la provincia de Toledo– para la que, entre otros fenómenos, tenemos que asumir también una confusión de los grafemas <g> y <q>.

También la letra <c> parece generar no pocas dudas fónicas; pues, aunque parece que se asume que unas veces refleja el fonema velar oclusivo sordo /k/ y en otros un fonema dental fricativo sordo –que sería /s/, de acuerdo con el subsistema fonológico consonántico sefardí–, no está tan claro cuál representa cuando aparece en la coda silábica, como vemos en la forma *Viz* / ביס que ofrecen los textos para el municipio barcelonés de Vic.

Algo similar ocurre con la <g> que, como es sabido, representa en ocasiones el fonema velar oclusivo sonoro /g/ –notado con *guímal* <ג> en aljamía– y, otras veces, (como también <j>) el velar fricativo sordo /χ/ –representado con *het* <ח> (o a veces *he* <ה>) en nuestros textos–. Así parecen mostrarlo las distintas variantes que encontramos del topónimo asturiano Gijón, escrito *Guihón* / גיחון y *Hihón* / חיחון, o incluso, recurriendo a *záyin con tilde* <זי> –presente en no pocas formas sefardíes cuyo cognado castellano lleva <g> o <j>–, también *Guijón* / גיזין y *Ĝihó* / זיחו.

2. Erratas aparte no siempre fáciles de identificar y corregir, tampoco en todos los casos podemos esclarecer si confusiones o vacilaciones como las que acabamos de señalar son achacables a los redactores o impresores sefardíes o vienen heredadas de las fuentes interpuestas –ya sean orales o escritas– de las que beben nuestros textos, ni aun de qué alfabeto se servían tales fuentes, en el caso de estas últimas. Y es que, por ejemplo,

determinadas notaciones gráficas de nuestros originales aljamiados, constituyen indicios fiables de que tales fuentes interpuestas podrían estar en alfabeto griego. Así lo vemos, por ejemplo:

a) en el recurso a *tet* <ט> para (lo que entendemos que es) la transliteración de la *zeta* griega <θ> –con valor fonético del fonema dental fricativo sordo /θ/– en formas como *Albarthín* / אלבארטין, por Albarracín (en Teruel); *Albocáther* / אלבוקאטיר, por Albocácer (en Castellón); *Athaila* / אטאיילה, por Azaila, o *Manthanera* / מאנטאנירה, por Manzanera (ambas en Teruel), entre otras;

b) en el uso del dígrafo *nun + tet* <נט> como resultado de la transliteración de la grafía *ni tau* <ντ> usada en griego moderno para notar el fonema dental oclusivo sonoro /d/ de términos foráneos, como vemos en *Cauntiel* / קאונטייל para el nombre del municipio castellonense de Caudiel y en *Magüenta* / מאגואינטה, por el toledano de Maqueda (con confusión, además, de <g> y <q>), o en la citada *Muela de Anantón* (por Anadón), y que –por hipercorrección– explicaría la forma *Sagudo* / סאגודו para nombrar Sagunto;

c) en el uso del dígrafo *mem + pe* <מפ> como resultado de la transliteración de la grafía *mi pi* <μπ> usada en griego moderno para notar el fonema labial oclusivo sonoro /b/ de términos foráneos, como vemos en *Impitha* / אימפיטה, por Ibiza, y que explicaría –también por hipercorrección– las formas *Cabanario* / קאבאנארייו, y *Treb* / טריב, para referirse, respectivamente, al municipio pacense de Campanario y al leridano de Tremp (ngr. Τρέμπ);

d) igualmente por hipercorrección, en la notación con *guímal* <ג> de lo que presumimos que en el original heleno aparecería escrito con *ni kappa* <νκ>, uno de los dígrafos –junto a *gamma kappa* <γκ>– con el que el griego moderno nota el fonema velar oclusivo sonoro /g/, y que explicaría parcialmente la forma *Taragona* / טאראגונה para referirse, no a la ciudad catalana, sino al municipio conquense de Tarancón (ngr. Ταράνκον); y, por último,

e) en la forma *Reyón de la Cazado* / רייליין די לה קאסאדו, refiriéndose al madrileño Torrejón de la Calzada, podemos presumir que el segmento inicial <To> del topónimo español, podría haberse confundido con el artículo neutro griego το y, por tanto, suprimido al pasar a aljamía hebrea la denominación en letras griegas.

Es una incógnita difícil de resolver si dichas fuentes griegas corresponden al texto de otros periódicos helenos, o al de los reportes de las agencias de noticias extranjeras distribuidos, o aun al manejo de mapas como el siguiente, que encontramos en la primera plana del núm. IX-2/2515, de 24/12/1937, p. 1, donde encontramos la forma Ιμπίτζα a la que apuntábamos antes:



o este, sacado de la prensa helena del momento, donde, por ejemplo, leemos claramente la forma Τρέμπ que –sin querer– está en el origen del citado *Treb*:



3. Por último, si más arriba hacíamos referencia a la posibilidad de que las fuentes manejadas por los redactores sefardíes fueran de tipo oral, es porque algunos de las extrañas denominaciones de los topónimos de nuestro corpus bien podrían deberse a «errores» de percepción acústica. Y es que no debemos olvidar que, por ejemplo, una sección de noticias recurrente en el periódico se denomina «Servicio telegráfico y radiofónico», o que muchas de las comunicaciones de los corresponsales extranjeros sobre el terreno se producían telefónicamente, como el propio corpus textual recoge<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Así, leemos: «La correspondencia telefoneada ayer tadre a la “Ízvéstia” de Moscú por su emviado special a Madrid...» (*Acción* VIII-2/2177, de 18/11/1936, p. 4), y «Yo coñrí verso la zantrala telefónica para dar mi correspondencia a París» (*Acción* X-2/2670, de 06/06/1938, p. 4).



Así parecen sugerirlo formas como *Vayón* / *באייון* por Fayón, en la provincia de Zaragoza, o el *Ferro* (por Cerro) *de los Ángeles*, que citábamos *supra*: en el primer caso, la articulación labiodental de la [v] judeoespañola habría propiciado la confusión con el fonema dental fricativo sordo /f/ del original, en un contexto fónico tendente a la sonorización, como el intervocálico; y en el segundo ejemplo, la ausencia en judeoespañol del fonema interdental fricativo sordo /θ/, habría determinado que lo percibido quedara asociado al único fonema dental fricativo sordo presente en el sistema: /f/.

También en este caso resulta imposible determinar si el «teléfono escacharrado» era el del periódico *Acción* –fuente inmediata de nuestros datos– o el de la agencia de noticias de marras que hiciera llegar las informaciones a esta u otras redacciones, pues no es infrecuente comprobar cómo, en ocasiones, la sorprendente forma de un topónimo que ofrece nuestro corpus aljamiado, aparece también en letras latinas en otros periódicos extranjeros. Por poner un único ejemplo, diremos que la forma *Clavela* / *קלאבילה* –referida en realidad a La Muela, al noroeste de la provincia de Castellón– aparece también, por ejemplo, en el *Paris-soir* del mismo 24/06/1938, p. 7.

Por último, en algún caso, parece ser incluso la fuente de datos primaria la que contiene el error de denominación, y este acaba diseminado por toda la prensa. Así sucede, por ejemplo, con la forma *Luida* / *לואידה* –referida a la localidad de Llindars, en la provincia de Lérida<sup>13</sup>– que aparece como «Lluidas» en el propio parte de guerra de Salamanca del día 17/01/1939, y así la encontramos al día siguiente en periódicos franceses como *La Dépeche Algérienne*; forma a la que se suman el «Llhuidas» del *Paris-midi*, el «Luida» (como en nuestros textos) de *Le Petit Marocain* y el «Lluidos» de *Le Journal*.

## 2.2. Gramática

En el ámbito gramatical, el aspecto más llamativo de los elementos presentes en el corpus se refiere a su género y, especialmente, a las vacilaciones que ofrecen al respecto los nombres de ciudades<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Entendemos que la desviación se debe a la confusión de <in> y <ui>, quién sabe si muy posiblemente a partir de un original autógrafo.

<sup>14</sup> La cuestión del género en los topónimos en general y en los nombres de ciudades en particular ha atraído la atención de no pocos gramáticos como Bello (1981 [1847]), Fernández Ramírez (1986) o Salvá (1988), a cuyos trabajos se suman los de Rosemblat (1962), Fernández Leborans (1999: 83-85) y Espinós Gozávez (2003).

### 2.2.1. *Uso del artículo*

En poco más de media docena de casos –y por influencia francesa que no siempre es sistemática–, ciertos corónimos llevan con frecuencia aparejada la notación del artículo determinado: *la Biscay*, *la Cataluña*, *la España* (femeninos) y *el Levante* (masculino), siendo todos singulares; en tanto que en *las Asturias* y *las Murcias*, el artículo presenta su forma femenina plural<sup>15</sup>.

La influencia francesa también se puede apreciar en ciertos nombres geográficos que siempre llevan artículo, como es el caso de los (montes) Pirineos, que en nuestro corpus no solo alternan su forma entre *Pirineos* y *Pirenés* –esta última, a partir del fr. *Pyrénées*–, manteniendo en todos los casos el artículo masculino plural, sino que en un par de ocurrencias leemos *las Pirenés* y aun en otra *las Pir<sup>e</sup>/ineas*, de acuerdo con el género que este topónimo tiene en francés. De hecho, consideramos que el alto número de ocurrencias del (aparente híbrido) *los Pirenés* puede deberse a la presión del género del topónimo en castellano a la hora de traducir (o adaptar) el artículo galo *les*, homónimo para masculino y femenino plural.

### 2.2.2. *Concordancia*

Aparte de la presencia (minoritaria) del artículo que hemos visto, la concordancia SUSTANTIVO-ADJETIVO/PARTICIPIO es otra vía inmejorable de acceso al género gramatical de algunos topónimos. Como vemos en los siguientes ejemplos –que no son sino una pequeña muestra– predomina el género femenino asociado a los hiperónimos *localitá* y *ciudad* –documentados en los textos– independientemente de la terminación del nombre de ciudad en sí:

*San Sebastián* menazada de ser bombardeada por los fachistas [Acción VIII/2082, de 26/07/1936, p. 1]

*Madrid* condenada a caer [Acción IX-2/2270, de 11/03/1937, p. 1]

*Fontarrabí* y la fortaleza de Guadalupe son bombardeadas [Acción VIII-2/2117, de 06/09/1936, p. 6]

*Barcelona* será bombardeada [Acción VIII-2/2179, de 20/11/1936, p. 1]

*Barchelona* bombardeada [Acción X-2/2803, de 22/10/1938, p. 1]

<sup>15</sup> Aparte quedan casos citados *supra* como *la España zantrala*, *el Maroco español* o *la República Vasca* donde entendemos que la presencia del artículo determinado está asociada a la del adyacente adjetival que acompaña al topónimo, cumpliendo ambos una función especificativa del mismo frente a otras zonas de España, otros protectorados marroquíes como el francés o aun otras posibles repúblicas. Asimismo, también ajenos a cualquier tipo de influencia francesa son los topónimos como *El Escorial*, *La Coruna*, *La Línea*, *La Hoya*, *La Tomba* (por La Toba, en Guadalajara) o *Los Morrenos* (por Los Morrones), en los que el artículo forma parte del nombre geográfico en castellano.

*Cartagén* fue atacada anoche [Acción VIII-2/2187, de 28/11/1936, p. 4]

*Alicante* es bombardeada [Acción X-2/2555, de 07/02/1938, p. 4]

En mientras, *Valencia*, *Alicante* y *Sagonte* son bombardeadas de nuevo [Acción X-2/2671, de 07/06/1938, p. 2]

*Madrid* y *Valencia* bombardeadas [Acción X-2/2715, de 21/07/1938, p. 4]

*Tarragona* fue bombardeada ayer por 26 aviones italianos y alemanes [Acción X-2/2721, de 27/07/1938, p. 4]

*Figüera* bombardeada [Acción XI/2898, de 27/01/1939, p. 4]

¿Por qué, al momento ande era tratado su teslim ['entrega']... *Menorca* fue ella bombardeada por los aviones? [Acción XI/2916, de 14/02/1939, p. 2]

*Irún*, cañe enteramente destruida, fue ocupada por los nacionalistas – *San-Sebastián* es atacada [Acción VIII-2/2117, de 06/09/1936, p. 6]

*Málaga* será cercamente ocupada [Acción IX-2/2237, de 28/01/1937, p. 4]

*Cabesa* [=Gandesa], en Cataluña, ocupada por las tropas de Franco [Acción X-2/2609, de 03/04/1938, p. 4]

De qué *Tortosa* no fue ocupada en abril último [Acción X-2/2740, de 15/08/1938, p. 2]

¿*Inqüalada* [=Igualeda] reocupada por los gubernamentales? [Acción XI/2893, de 22/01/1939, p. 4]

*Herona* ocupada [Acción XI/2907, de 5/02/1939, p. 4]

*Valencia*, *Albacete* y *Alicante* ocupadas por los nacionalistas [Acción XI/2956, de 30/03/1939, p. 4]

*Taragona* [=Tarancón] también ocupada [Acción XI/2956, de 30/03/1939, p. 4]

Sin embargo, también la concordancia permite apreciar el género masculino de algunos otros, en principio, independientemente de su terminación –como demuestran los acabados en <-a> y otros que encontrábamos ya en la lista anterior; si bien es cierto que se concentran en este grupo los acabados en <-ó> y <-ón> y en ciertas consonantes como <-r> y <-l>. Así lo vemos en:

De otra parte, *Barbastro* y *Toledo* fueron reocupados por las tropas leales. [Acción VIII-2/2085, de 29/07/1936, p. 1]

Según las últimas informaciones de «Havás», *Teruel* fue ocupado por los gubernamentales. [Acción IX-2/2513, de 22/12/1937, p. 4]

... el general Queipo de Lano habría declarado que *Gibraltar* será ocupado por la España. [Acción X-2/2579, de 03/03/1938, p. 4]

Anuncian de Barcelona que *Castellón* fue bombardeado por 20 aviones nacionalistas. [Acción X-2/2632 de 28/04/1938, p. 4]

*Alicante* bombardeado por la de 32 veces [Acción X-2/2675, de 11/06/1938, p. 4]

*Sarrión* ocupado por las tropas nacionalistas [Acción X-2/2708, de 14/07/1938, p. 4]

*Vila Nueva* [=Vilanova i la Geltrú] fue también bombardeado [Acción X-2/2734, de 09/08/1938, p. 4]

*Barcelona* bombardeado [Acción X-2/2745, de 21/08/1938, p. 4]

*Tarragona* bombardeado [Acción X-2/2820, de 08/11/1938, p. 4]

*Manreña y Mantorel* [=Martorell] ocupados [Acción XI/2896, de 25/01/1939, p. 4]

*Madrid* ocupado [Acción XI/2955, de 29/03/1939, p. 4]

A la vacilación que documentamos para formas como *Alicante*, *Barcelona*, *Madrid*, *Tarragona* y *Valencia*, y que no es infrecuente en el propio español estándar<sup>16</sup>, cabe añadir algún que otro caso de clara falta de concordancia como el siguiente:

Los cañales *Sen-Vicente* [=San Vicente del Raspeig] y *Vila-franqueta* [=Villafranca] fueron también atacadas y soportaron importantes daños. [Acción X-2/2693, de 29/06/1938, p. 6],

donde el peso del género femenino asociado a los hiperónimos *località* y *civdad* que citábamos más arriba, acaba primando sobre el carácter masculino del genérico *cañal* que, sin embargo, sí se respeta claramente en:

El principal ataque de los corelados, en el camino del Escorial, fue prechido de un terrible bombardeo del cañal *Vilanueva del Canada* [=Villanueva de la Cañada], ocupado por los franquistas. [Acción IX-2/2382, de 18/07/1937, p. 2]

### 2.3. Semántica

Para terminar, destacaremos un uso frecuente en los textos de nuestro corpus y que supone la utilización metonímica de algunos topónimos como *Barcelona*, *Burgos*, *Madrid*, *Salamanca* y *Valencia*, para aludir al gobierno o Estado Mayor correspondiente con sede en ellos y –por extensión– a los bandos en conflicto. Así, leemos:

El moral de la armada republicana es siempre alto y Barcelona espera que la victoria le sonreirá a la fin. [Acción X-2/2593, de 18/03/1938, p. 4]

Acodro secreto entre Roma y Burgos. [Acción VIII-2/2185, de 26/11/1936, p. 2]

El fato es que ni Burgos ni Salamanca non habían publicado hasta la noche un comunicado sobre las operaciones. [Acción X-2/2674, de 10/06/1938, p. 6]

<sup>16</sup> Espinós Gozávez (2002: 98) apunta la tendencia a un avance del género masculino entre los nombres de ciudades en español.

¿Barcelona demanda a hacer paz con Franco? Ma Salamanca no acheta ningún compromiso.

[Acción X-2/2606, de 31/03/1938, p. 4]

Tratativas por un armisticio entre Barchelona y Salamanca. [Acción X-2/2563, de 15/02/1938, p. 1]

Para atayafar ['ahogar'] la revolución en el Maroco, es menester que Madrid se dechida a hacer la reconquista de los territorios que ocupan las tropas del g[e]n[er]al Franco. [Acción VIII-2/20927, de 07/08/1936, p. 2]

Según Salamanca, el ataco fue muy fuerte, ma non reuśó ['triunfó']. [Acción X-2/2545, de 27/01/1938, p. 4]

... los gobiernos de París y de Londra buścan un terreno de enteśa ['acuerdo'] entre Burgos y Valencia; [Acción VIII-2/2198, de 11/12/1936, p. 2]

Hasta hoy, el servicio del orden en Cataluña dependía de Valencia, lo que era considerado como una violación de la otonomía de la Cataluña. [Acción IX-2/2403, de 12/08/1937, p. 1]

### 3. CONCLUSIÓN Y REFLEXIÓN FINAL

Parece innegable que solo un corpus como el que manejamos en este estudio, basado en textos periodísticos relativos a sucesos acaecidos a lo largo y ancho de la geografía española, podía arrojar el volumen de datos toponímicos que hemos descrito y analizado, superando con creces las expectativas de cualquier otra manifestación literaria en lengua sefardí en sus varios siglos de existencia. Si hubiera que confeccionar algún tipo de atlas hispánico en judeoespañol, este sería –aun con muchos de los inconvenientes que hemos señalado– una de sus principales fuentes de información.

Ahora bien, si volvemos la vista sobre las particularidades formales de muchos de estos topónimos, derivadas –en buena medida, como hemos visto– de las variadas fuentes orales y escritas de las que el judeoespañol de nuestros textos los toma, parece necesario iniciar una reflexión sobre su carácter exonímico o endonímico.

Si *exónimo* es el 'nombre con el que un lugar es denominado en una lengua distinta de la vernácula' y *endonimo* el 'nombre con el que un lugar es denominado en la lengua vernácula'<sup>17</sup>, ¿cuántos de los topónimos de nuestro corpus corresponden a formas que pudiéramos considerar genuinamente sefardíes? De lo visto hasta aquí, y a falta de una comparación mucho más amplia con lo documentado en otros textos sefardíes de todas las épocas, parece derivarse el hecho –hasta cierto punto paradójico– de que aquellas formas –no pocas veces deformadas– tomadas de lenguas como el francés, el italiano o aun el griego, constituirían los exónimos judeoespañoles, como sucede con tantos otros préstamos perfectamente integrados en la lengua sefardí; en tanto que las formas documentadas

<sup>17</sup> Cf. DLE: s. vv.

coincidentes con las españolas –salvo presencia desde antiguo en textos sefardíes, aún por comprobar–, serían endónimos de la lengua española contemporánea.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bello, Andrés. (1981 [1847]). *Gramática española destinada al uso de los americanos* [edición crítica de Ramón Trujillo]. Santa Cruz de Tenerife: Instituto Universitario de Lingüística Andrés Bello.
- DLE = Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* [23.<sup>a</sup> ed., (versión 23.5 en línea)]. Accesible en <https://dle.rae.es>
- Espinós Gozávez, Adriana. (2002). La evolución del género en los topónimos: los nombres de ciudades. *Res Diachronicae*, 2, 90-99.
- Fernández Leborans, M.<sup>a</sup> Jesús. (1999). El nombre propio. En Ignacio Bosque y Violeta Demonte (eds.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, I (pp. 76-128). Madrid: Espasa-Calpe.
- Fernández Ramírez, Salvador. (1986). *Gramática española*. Madrid: Arco/Libros.
- Gaon, Moshe David. (1965). *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press* [en hebreo]. Jerusalem: Ben Zvi Institute – The Hebrew University.
- García Moreno, Aitor. (2004). *Relatos del pueblo ladinán: Me'am lo'ez de Éxodo*. Madrid: CSIC.
- García Moreno, Aitor. (2020). La Guerra Civil Española en la prensa sefardí: el caso del periódico *Acción* de Salónica. *Cadernos de Estudios Sefarditas*, 23, 11-46.
- García Moreno, Aitor. (2021). Sefarad en judeoespañol. La España judía medieval en la historiografía sefardí [Análisis 7 de las Publicaciones del Instituto de Política Internacional de Universidad Francisco de Vitoria]. Accesible en <https://ipi-ufv.com/sefarad-en-judeoespanol-aitor-garcia-moreno/>
- García Moreno, Aitor & Pueyo Mena, Francisco Javier. (2013-). *Corpus Histórico Judeoespañol – CORHIJE*. Recurso en línea accesible en <http://recursos.esefardic.es/corhije/> (Madrid: CSIC).
- Hassán, Iacob M. (1978). Transcripción normalizada de textos judeoespañoles. *Estudios Sefardíes*, 1, 147-150.
- Llorente Maldonado de Guevara, Antonio. (1991). *Los topónimos españoles y su significado*. Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación.
- Morala Rodríguez, José Ramón. (1994). Objetivos y métodos en el estudio de la toponimia. En Hermógenes Perdiguero Villareal y Antonio A. Álvarez (coords.), *Toponimia de Castilla y León. Actas de la Reunión científica sobre toponimia de Castilla y León. Burgos, noviembre de 1992* (pp. 57-80). Burgos: Universidad de Burgos.
- Nomenclátor de las ciudades, villas, lugares, aldeas y demás entidades de población de España: Con referencia al 31 de diciembre de 1910*. (1916). Madrid: Instituto Geográfico y Estadístico (1873-1925).
- Perdiguero Villareal, Hermógenes. (2009). Recopilación y representación de la Toponimia de Castilla y León. En *II Jornada de la Comisión Especializada de Nombres Geográficos. La importancia del uso normalizado de la toponimia*. Accesible en línea en [https://www.mitma.gob.es/recursos\\_mfom/pdf/2B5FD4D7-B7DC-4A85-9F6C-](https://www.mitma.gob.es/recursos_mfom/pdf/2B5FD4D7-B7DC-4A85-9F6C-)

78AC2A76E63C/71709/ToponiCastillayLeon.pdf (Consulta realizada el 14 de septiembre de 2022).

Rodríguez Adrados, Francisco. (2002). Hacia una teoría de la ciencia toponímica. *Revista Española de Lingüística*, 32(1), 33-52.

Rosenblat, Ángel. (1962). Morfología del género en español. Comportamiento de las terminaciones -o, -a. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XVI, 31-80. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v16i1/2.1468>

Salvá, Vicente. (1988). *Gramática de la lengua castellana según ahora se habla* [edición de M. Lliteras]. Madrid: Arco/Libros.

Terrado [Pablo], Javier (ed.). (1998): *Toponimia. Más allá de las fronteras lingüísticas. Studia Toponymica in Memoriam Joan Coromines et Alfonso Irigoyen Oblata*. Lleida: Universitat de Lleida, Servei de Publicacions.

*Tesaurus ISOC de topónimos 2004* [ed. abreviada a cargo de Ángeles Maldonado Martínez y Luis Rodríguez Yunta]. Madrid: CSIC.

Torres Cabrera, Genoveva. (2002-2003). Sobre toponomástica. *Philologica canariensis*, 8-9, 191-206.

Trapero, Maximiano. (1995). *Para una teoría lingüística de la toponimia. Estudios de toponimia canaria*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.







## The Puzzle of Rabbinic Identification at the End of Chapter Five in the Ladino Translations of *Pirke Avot*

El enigma de la identificación del rabino en el final del capítulo cinco en las traducciones en ladino de *Pirke Avot*

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

ora.schwarzwald@biu.ac.il

ORCID: 0000-0001-9653-6958

---

### Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (2022). The Puzzle of Rabbinic Identification at the End of Chapter Five in the Ladino Translations of *Pirke Avot*. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 3, 137-146. <https://doi.org/10.46661/meldar.7420>

---

### Abstract

*Pirke Avot* known as the “Ethics of the Fathers”, a Mishnaic compendium of rabbinic sayings, is comprised of six chapters, which Sephardic Jews read one chapter a week with the Ladino translation on the Sabbaths between Pesah (Passover) and Shavu‘ot (Pentecost). The end of chapter five and chapter six were appended to this Mishna after 200 CE. The final paragraphs of chapter five list either three or four sages by their names, while one is referred to by *hu haya ‘omer* (‘he used to say’), translated as *él era dizién*. Because the order of the paragraphs varies in different Ladino editions, the identity of the Rabbi is unclear. The translation of Vienna 1857 adds to the confusion because the Hebrew text represents one order and the translation another. The article presents the paragraphs and the orders in which they occur in the various Ladino editions and concludes with the possible identity of the unnamed rabbi.

**Keywords:** Pirke Avot; Ladino translations, Rabbis’ names, paragraph order, identity.

### Resumen

*Pirke Avot*, también conocido como «Ética de los padres», un compendio mishnaico de enseñanzas rabínicas, comprende seis capítulos. Los judíos sefardíes leen un capítulo por semana con su traducción al ladino en los sábados entre Pésaj (la Pascua judía) y Shavu‘ot (Pentecostés). El final del capítulo cinco y capítulo seis fueron anexados a esta Mishná después del año 200 de nuestra era. Los últimos párrafos del capítulo cinco enumeran tres o cuatro sabios por sus nombres, mientras a uno de ellos le llaman *hu haya ‘omer* (‘él solía decir’), traducido como *él era dizién*. Dado que el orden de los párrafos varía en las distintas ediciones en ladino, la identidad del rabino no está clara. La traducción de Viena de 1857 añade confusión porque el texto en hebreo incluye un orden distinto del orden de la traducción. El artículo presenta los párrafos y el orden en el que aparecen en las diversas ediciones en ladino y concluye con la posible identidad del rabino anónimo.

**Palabras clave:** Pirke Avot; traducciones en ladino; nombres de rabinos; orden de párrafos; identificación.

**Recepción:** 28.08.2022

**Aceptación:** 01.12.2022

**Publicación:** 15.12.2022

שָׁמַי אֹמֵר, עֲשֵׂה תוֹרָתְךָ קְבֵעַ. אֲמֹר מְעַט וְעֲשֵׂה הַרְבֵּה, וְהָיִי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּסָבֶר  
פְּנִים זְפוֹת (אבות א: טו)

*Samai dizién, haz tu ley asituada, dize poco y haz mucho, y sée recibien a todo hombre con recibimiento de fases hermosas (Amsterdam 1664)*

שמאי דיזיין אז טו ליי אסיטיגואדה, די פוקו אי אז מונגיו אי סיאידי ריסיביין אה טודו  
אומברי קון ריסיביימינטו די פ'אסיס אירמוזאס (ירושלים 1901)

Shamai says: Make your study of Torah a regular practice, say little and do much, and receive all men with cheerful countenance (Avot 1:15)  
(translation adopted from Davis 1979)

## 1. INTRODUCTION

Pirke Avot ('Ethics of the Fathers'), a compendium of rabbinic sayings, is one of the most popular tractates of the Mishna. Dating from the Mishnaic period, the tractate is comprised of numerous wise proverbs, assertions regarding morality, and acclaim for the study of Jewish law. Pirke Avot differs from all other parts of the Mishna in that it does not incorporate any rules or instructions regarding how to lead a good Jewish life. The text was edited and developed throughout the Middle Ages until it eventually became the version that is familiar to us today (Sharvit, 2004: 11-17, 60-124; 2006: 15-37; Shinan, 2009).

The tractate is comprised of six chapters which together form four main sections:

1. Chapters 1-2:14: Sayings of Mishnaic Rabbis are listed chronologically, from the time of the people of *Keneset Hagedola* ('The Big Congregation') (i.e., the period of Ezra, Nehemiah, and the Late Prophets) until the time of Rabbi Yehuda Hanasi (circa 200 AD).
2. Chapters 2:15-4: Various collected sayings of the Rabbis.
3. Chapter 5 consists of three parts:
  - a. 5:1-15: Sayings which relate to things that are numbered, e.g., the world was established by ten sayings; there are four features in the students, etc.
  - b. 5:16-19: Contrasts between good and bad types of behaviors.
  - c. The final paragraphs, 5:20-23 are different from all the others and will be the focus of this paper.
4. Chapter 6 is a late addition to the five Mishnaic chapters comprised of collected sayings of Rabbis (Albeck, 1959: 247-351).

### 1.1. Ladino traditions

It is traditional for Sephardic Jews to read one chapter of *Pirke Avot* on the Sabbath every week between *Pesaḥ* (Passover) and *Shavu'ot* (Pentecost) and translate each paragraph into their native mother tongue. There are seven weeks between *Pesaḥ* and *Shavu'ot*, so that reading each of the six chapters of *Pirke Avot* once a week fits exactly into this timeframe. Ashkenazi Jews generally study *Pirke Avot* between Passover and Rosh Hashanah.

Ever since the Middle Ages, *Pirke Avot* has been translated into both Spanish and Ladino, the Judeo-Spanish calque-type language. We have remnants of a few hand-written translations from 15th Century Spain all written using Latin letters: Gutwirth (1989) discovered a fragment of Chapter 4 in the Cairo Genizah (Ms. T-A AS 209.256). Lazar (1993: 63-81) included an edition of *Pirke Avot* from the University Library of Salamanca in his book *Séfer Tešubáh* (Ms. 2015. See also Márquez Villanueva, 2006). Sáinz de la Maza (2013) analyzed a complete version of *Pirke Avot* found at the National Library of Madrid (Ms. 5644). Based on grammatical and lexical analysis, it is apparent that they are clearly free translations of the original Hebrew text, translated into the Peninsular Spanish of the 15th Century, probably done by or for Conversos (New Christians, converted Jews).

Ladino translations of *Pirke Avot* continued to be published by the descendants of the Jews expelled from the Iberian Peninsula. A linguistic classification of over forty Ladino translations of *Pirke Avot* dating from between 1552 and 1959, distinguish between western and eastern versions. The western ones were printed in Ferrara (1552), Amsterdam (1612-1867, ×8), Florence (1736, 1749), Livorno (1856-1947, ×8), London (1731), Pisa (1822), and Venice (1601-1706, ×7). The eastern ones were published in Belgrade (1815-1904, ×3), Izmir (1879), Jerusalem (1901), New York (1954, a copy of Vienna 1897), Salonika (1800-1929, ×13), Tel Aviv (1959, a copy of Vienna 1897), and Vienna (1857-1897, ×3) (Schwarzwald, 1989; Cohen, 2021: 61-66).

Although several of the Ladino translations from Italy and all of those originating from Amsterdam and London were published using Latin letters, most of the translations were printed in Hebrew letters, usually in square vocalized characters, and rarely in Rashi script or in non-vocalized Hebrew letters. The research also does not include free translations of the original text into Spanish or Judeo-Spanish, as these differ considerably from traditional calque Ladino translations.

Among the Cairo Genizah treasures now located in Cambridge, Dov Cohen discovered a considerable number of pages of *Pirke Avot*; some of the pages are from a single translated version of the text originating from Ya'abets print house in Salonika which can be dated to circa 1570. A careful analysis of these pages also revealed that this version of *Pirke Avot* was

the basis for the first Ladino translation of the text published in Venice in 1601 using Hebrew letters (Schwarzwald & Cohen, 2020).

The example given at the beginning of this paper demonstrates the special features of Ladino versions of Pirke Avot: it is a word-for-word translation from Hebrew. Differences in translation style are fully dependent on place and time of publication: the translations from Italy, Amsterdam and London are closer to standard Spanish whereas those from the former Ottoman Empire reflect Judeo-Spanish; later translations display more spoken language influences (Schwarzwald, 1999). The use of Hebrew words differs greatly between translations, e.g., *decipulos* vs. *talmidim* ('students'), as is also the case with expressions, e.g., *el mundo el vinién* vs. *el mundo el venidero* ('the afterlife'), and grammatical forms, e.g., *nuestro* vs. *muestro* ('our'), *viniste* vs. *vinites~vinistes* ('you came'), *postrero* vs. *prostrero* ('last one'), *mucho* vs. *muncho* ('a lot'), etc. A detailed analysis of the Ladino translations can be found in my book *The Ladino Translations of Pirke Aboth* (Schwarzwald, 1989).

All the printed Ladino translations of Pirke Avot rely heavily on the original Hebrew text. In most of these cases, the Hebrew appears next to the translation, with only the Siddur Ferrara 1552 (Lazar, 1995) and its copy in Amsterdam (1612) being the exceptions to this rule. In general, a reading of the Hebrew text followed by the Ladino translation reveals them to be almost identical. Where there are discrepancies, these can be attributed to differences in versions of the Mishna itself, e.g., the correct version *Rebi Shime'on ben Menasia*, is given in some Hebrew translations as *Rebi Shime'on ben Yehuda* (Avot 6: 8; Albeck, 1959: 233; Schwarzwald, 1989: 72).

## 2. THE END OF CHAPTER FIVE

Because of the extremely close parallels between the original Hebrew and Ladino translations, it is unclear why the end of Chapter 5 has so many different versions. The article addresses two major issues:

- a) An additional paragraph is included only in a few translations; the order of the paragraphs is not consistent; the name of the Rabbi attributed to one of the paragraphs is unclear (2.1).
- b) The 1857 Vienna translation into Ladino is not an exact translation of the original Hebrew (2.2).

## 2.1. The final paragraphs

Below are the paragraphs which appear at the end of Chapter 5 as they usually occur in Modern Hebrew editions. The Ladino translation given here is from Amsterdam 1664; variations are provided in parentheses:

5:20: *Yehuda hijo de Temá dizién, see fuerte como tigre (el anyamere), y ligero como (la) águila, corredor (y corrien) como gámo (el corso), y barragan como (el) leon, para (por) hacer la voluntad (veluntad) de tu padre que en los cielos.* ('Yehudah ben Tema says: Be bold as a leopard, light as an eagle, swift as a deer, and strong as a lion to do the will of your Father in heaven'.)

*Él era dizién, desvergonçado (dezverguensozo) de fazes (fases), al (para) infierno (guehinam), y vergonçoso (verguensozo) de fazes (fases), al (para) Gan-Heden (Gan Eden). Sea voluntad (veluntad) delante (delante) ti A.N.D (YY nuestro Dio) y Dio de nuestros (muestros) padres, que sea fraguada (fragues) casa del Santuario (el bet hamiqdash) ayna (en presa) en (de) nuestros (muestros) días, y dá nuestra (muestra) parte en tu Ley.* ('He used to say: The arrogant is destined for the inferno, but the shamefaced is destined for the Garden of Eden. May it be Your will, God of our fathers, that *Bet HaMikdash* (the Temple) be rebuilt in our days and give us our portion in Your Torah'.)

5:21: *Él era dizién, de edad de cinco años al Texto (pasuq), de edad de diez años a la (para) Misna, de edad de treze (treçe), a (para) las encomendaças (mišvot), de edad de quince (quinze), al (para) Talmud (gemara), de edad de deziocho (diez y ocho), al (para) Thálamo (la hupa), de edad de veinte á (por) perseguir, de edad de treinta á (para) la fuerça, de edad de quarenta al (para) entendimiento, de edad de cincuenta al (para) consejo, de edad de sesenta a la vejez (caneza/veñez), de edad de setenta a la caneza, de edad de ochenta a (para) la barraganía, de edad de noventa al (para) encorvamiento (la fuesa), de edad de ciento, como si fuera muerto (muriera), y pasado (pasase) y baldado (se baldase) del mundo.* ('He used to say: at five years (the age is reached for the study of) the Scriptures; at ten (for the study of) the Mishna; at thirteen (for the fulfillment of) the mitzvot; at fifteen (for the study of) the Talmud; at eighteen for marriage; at twenty for pursuit; at thirty for physical strength; at forty for understanding; at fifty for (giving) counsel; at sixty (he attains) old age; at seventy fullness of years; at eighty (he attains spiritual) strength; at ninety he is bending over (the grave); at one hundred he is as if he were already dead and departed from the world'.)

5:22: *Hijo de Bag-Bag dizién, vuelve (trastorna) en ella y revuelve (trastorna) en ella, que todo en ella, y en (con) ella serás (verás), y envejecete (con ella), alégrate en ella, y de ella no te tires, que no a ti condición mejor (buena más) que ella.* ('Ben Bag-Bag says: deliberate over it (the study of Torah) again and again for everything is contained in it; and through it you will view (the truth); grow old and aged over it and do not depart from it, because there is nothing more excellent than it'.)

5:23: *Hijo de Hé-Hé dizién. Según (asegún) el trabajo (travaço) (ansi) el precio (premio).* ('Ben He-He says: the reward is according to the suffering'.)

5:23<sup>a</sup> (=4:19): *Shemuel el pequeño dizién, en cayendo (cayer) tu enemigo no te alegres, y en su trompecer (ser entropesado/ entropesar) no se alegre (agoze) tu corazón, por que no (de cuándo) véa A[donay]. y enmalesca (pese/ pezara) en sus ojos (catares), y hará tornar de sobre el su furor (fulor).*

(‘Shemuel HaQatan says: Do not rejoice when your enemy falls and do not be glad in your heart when he stumbles lest God see it and be displeased and will divert His anger from him’ [Based on Proverbs 24:17]).

Four sages of the Mishna are mentioned by name: Yehuda ben Tema (*Yehuda hijo de Tema*), Ben Bag-Bag (*hijo de Bag-Bag*), Ben He-He (*hijo de Hé-Hé*), and Shemuel HaQatan (*Shemuel el pequeño*). However, the fifth sage is labeled in Hebrew as *hu haya ’omer*, and in Ladino as *él era dizién* (‘he used to say’).

Only the oldest Latin script and Hebrew script versions feature the paragraph about Shemuel HaQatan. None of the other translations include this at all in Chapter 5, but rather in Chapter 4. The oldest Latin script translations mention the names of the sages in the following order:

- (1) **Ferrara 1552, Amsterdam 1612:**  
 5:20 Yehuda ben Tema  
 5:22 Ben Bag-Bag  
 5:23 Ben He-He  
 5:21 Hu haya ’omer (*Él era dizién*)  
 5:23<sup>a</sup> Shemuel HaQatan

In contrast, the oldest Hebrew script translations of the text present the sage names in this order:

- (2) **Salonika 1570, Venice 1601**  
 5:20 Yehuda ben Tema  
 5:22 Ben Bag-Bag  
 5:23 Ben He-He  
 5:23<sup>a</sup> Shemuel HaQatan  
 5:21 Hu haya ’omer

Consequently, whereas old Latin script translations of Pirke Avot suggest that *él era dizién* refers to Ben He-He, early Hebrew script versions imply that this is referring to Shemuel HaQatan.

Although most translations of 5:20, list Yehuda ben Tema first, translations from Belgrade place *él era dizién* (5:21) in the first position:

- (3) **Belgrade (1815-1904, ×3)**  
 5:21 Hu haya ’omer  
 5:20 Yehuda ben Tema  
 5:22 Ben Bag-Bag  
 5:23 Ben He-He

In this case, the reason why no individual is cited is because in all the previous paragraphs of Chapter 5 the sayings are very unspecific. Examples of these are: “By ten utterances was the world created” (5:1), “Seven qualities characterize the clod and seven the wise” (5:7), “There are four types of students” (5:12), etc. The paragraph preceding 5:20 reads: “Whoever possesses these three qualities is among the disciples of our father Abraham; and three other qualities distinguish the disciples of the wicked Bilam”. General assertions regarding education and personal development are characteristic of Chapter 5 (see the classification presented above in the Introduction), and as such, the sayings given here are not attributed to any specific Rabbi.

All the western translations (excluding Ferrara 1552 and Amsterdam 1612, mentioned in (1)) in addition to a 1901 translation from Jerusalem attribute the saying to Ben He-He in the following order:

(4) **Other Western translations, Jerusalem 1901:**

- 5:20 Yehuda ben Tema
- 5:22 Ben Bag-Bag
- 5:23 Ben He-He
- 5:21 Hu haya 'omer

A few relatively new translations from Salonika, Vienna and Izmir attribute the saying to Yehuda Ben Tema (1884-1928, ×8). The Rabbis names in these editions appear in the following order:

(5) **Salonika and Vienna (1884-1928, ×8), Izmir (1879):**

- 5:20 Yehuda ben Tema
- 5:21 Hu haya 'omer
- 5:22 Ben Bag-Bag
- 5:23 Ben He-He

While all earlier translations from Salonika attribute the saying to Ben Bag-Bag, it should be noted that the sayings themselves are presented in a different order:

(6) **Salonika (1800, 1846):**

- 5:20 Yehuda ben Tema
- 5:22 Ben He-He
- 5:23 Ben Bag-Bag
- 5:21 Hu haya 'omer

(7) **Salonika (1863, 1868), Vienna (1894, 1897):**

- 5:20 Yehuda ben Tema
- 5:22 Ben Bag-Bag
- 5:21 Hu haya 'omer
- 5:23 Ben He-He

The conflicting order of paragraphs at the end of Chapter 5 are attested to in numerous manuscripts and printed Hebrew versions of the Mishna, as pointed out by Sharvit (2004: 214-217). Since these paragraphs were a late addition to the chapter, variations in paragraph order can be seen in early manuscripts and printed versions of the texts. These inconsistencies become even more pronounced in Ladino translations of the original Hebrew.

So then, who is mostly likely to have said: *De edad de cinco años, al Texto (pasuq)* etc.? The answer is either: Shemuel HaQatan according to the oldest Hebrew scripts (2), Ben He-He according to all western translations and the Jerusalem 1901 translation (1, 4), Ben Bag-Bag according to Salonika and Vienna translations (6, 7), Yehuda ben Tema according to the Salonika, Vienna, and Izmir translations (5), or an anonymous Rabbi according to the translations from Belgrade (3).

Research has determined that this paragraph (*berayta*) was appended to the fifth chapter of Pirke Avot around the time of the last Geonim in the middle of the 11th Century. It does not appear in any earlier manuscripts of the Mishna. Early Mishna commentators could not agree on who was responsible for this *berayta* and argued that it could have been either Yehuda Ben Tema or Shemuel HaQatan. In some sources however, it is specifically stated that the speaker is Shemuel HaQatan (Sharvit, 2006: 121-124), as this is the name given in the oldest Hebrew script versions of the text (see (2) above).

## 2.2. Vienna 1857

The only edition of Pirke Avot with Ladino translation that does not feature a consecutive translation of the original Hebrew text was published in Vienna in 1857 (see photocopy). The numbering orders of paragraphs along with that of the original text in this translation are given below:

HEBREW TEXT	LADINO TRANSLATION
5:23 Yehuda ben Tema	5:20 Él era dizién
5:24 Ben Bag-Bag, Ben He-He	5:21 Yehuda ijo de Tema
5:25 Hu haya 'omer	5:22 Ijo de Bag Bag
	5:23 Ijo de He He

Although the Hebrew text is identical to the order presented in most of the western translations, as documented in (4) above, the Ladino translation order of named Rabbis follows the Belgrade tradition, as shown in (3) above. Moreover, the editor even



acknowledges the discrepancy between the texts by commenting: *sof hapereq 'al semakh hamishna vehaha'ataqa 'al semakh 'aḥer* "The end of the chapter is based on the Mishna and the translation is based on another". The editor could have followed either of the two different translation approaches, but ultimately decided to place them next to each other. Why the editor made this choice is a puzzle to me, especially considering that for the entirety of the rest of this edition of *Pirke Avot* the translation is placed next or parallel to the Hebrew text.

### 3. CONCLUSION

This article deals with the discrepancy between translations of the paragraphs found at the end of Chapter 5 in *Pirke Avot* that were evidently added during the Middle Ages, some of which as early as the beginning of the second millennium. The order of the paragraphs varies between different editions of Ladino translations, raising the question as to the identity of the Rabbi who specifically discusses education and personal development. The variations in paragraph order and identity of the Rabbi whose name is not given are not only characteristic of these specific Ladino translations. Many old Hebrew manuscripts and printed texts question the identity of the unnamed Rabbi (Sharvit, 2004, 2006). In general, the consensus is that Shemuel HaQatan is more likely to be the anonymous Rabbi than Yehuda Ben Tema, as in the old Hebrew script versions presented in (2). Translations from the 17th Century onwards do not mention Shemuel HaQatan (who is already cited in Chapter 4:19) at all, thus prompting readers to wonder who the saying should be attributed to. Differences between the original Hebrew source text and the Ladino Vienna 1857 translation shows that the paragraph order was disputed by 19th Century Sephardic Jewish community members. This all leaves the researcher with several unanswered questions.

### REFERENCES

- Albeck, Hanoah. (1959). *Shisha Sidre Mishna: Seder Neziqin*. Jerusalem and Tel Aviv: Bialik and Dvir [in Hebrew].
- Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of the Ladino Book 1490-1960: An Annotated Bibliography*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute and Misgav Yerushalayim [in Hebrew].
- Davis, Avrohom. (1979). *Pirkei Avos: The Wisdom of the Fathers*. New York: Simcha-Graphic Associated.
- Gutwirth, Eliezer. (1989). A Medieval Spanish Translation of Avot: Geniza Fragments. *Annali*, 49(3), 289-300.
- Lazar, Moshe (ed.). (1993). *Sēfer Tešubāh: A Ladino Compendium of Jewish Law and Ethics*. Culver City: Labyrinthos.

Lazar, Moshe (ed.). (1995). *Libro de Oracyones: Ferrara Ladino Siddur*. Lancaster, CA.: Labyrinthos.

Márquez Villanueva, Francisco. (2006). Sobre el concepto de judaizante. In *De la España judeoconversa. Doce estudios* (pp. 95-114). Barcelona: Bellaterra.

Sáinz de la Maza, Carlos. (2013). *Abot de los conversos hacia 1450. eHumanista / Conversos, 1*, 86-104.

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. 1989. *The Ladino Translations of Pirke Aboth* (Eda VeLashon 13). Jerusalem: Magnes [in Hebrew].

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. 1999. Hierarchy among the Hebrew Elements in Ladino Translations as Determined by Geographical, Textual and Religious Factors. In Shelomo Morag, Moshe Bar-Asher & Maria Mayer-Modena (eds.), *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis (Studi Camito-Semitici, 5)* (pp. 183-202). Milano: Università degli Studi di Milano.

Schwarzwald (Rodrigue), Ora & Cohen, Dov. (2020). El descubrimiento de la primera traducción impresa en ladino de *Pirqué Abot* (Salónica, hacia 1570). *Sefarad, 80*(1), 117-136. <https://doi.org/10.3989/sefarad.020-004>

Sharvit, Shimon. (2004). *Language and Style of Tractate Avoth through the Ages*. Beer Sheva: Ben Gurion University [in Hebrew].

Sharvit, Shimon. (2006). *Tractate Avoth through the Ages*. Jerusalem: The Bialik Institute [in Hebrew]

Shinan, Avigdor. 2009. *Pirke Avot: A New Israeli Commentary*. Jerusalem: Miskal [in Hebrew].

Fig. 1: The end of chapter five in Vienna 1857



# RESEÑAS



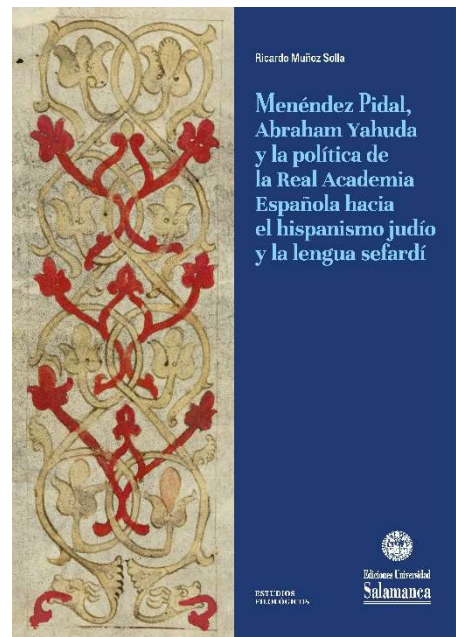


---

Muñoz Solla, Ricardo. (2021). *Menéndez Pidal, Abraham Yahuda y la política de la Real Academia Española hacia el hispanismo judío y la lengua sefardí*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca (Colección Estudios Filológicos, 351) [406 pp. ISBN 978-84-1311-607-5].

---

Esta que nos ocupa es de esas investigaciones que entran en el campo de lo fortuito, de aquellos resultados a los que el autor llega sin intención, pero que, finalmente, se convierten en un imprescindible. Podríamos llamarla, sin lugar a duda, una obra serendípica, puesto que lo que se inició como un análisis de la relación epistolar entre Abraham Yahuda, catedrático de Lengua y Literatura Rabínicas en la Universidad Central de Madrid, y Ramón Menéndez Pidal, filólogo, historiador y estudioso del romancero sefardí, toma cuerpo en un volumen mucho mayor que abarca horizontes más amplios. Estos límites, se contienen en tres puntos fundamentales: profundizar en la historia de las relaciones de la Real Academia Española con los sefardíes y el judeoespañol, su política lingüística y las diversas actuaciones que promueve a lo largo de las décadas; estudiar el intercambio epistolar entre Yahuda y Menéndez Pidal entre 1913 y 1932; y brindar un recorrido documental de la correspondencia de académicos de número y aquellos correspondientes extranjeros judíos entre 1904 y 1969, con la aspiración de, como apunta Muñoz Solla:



[...] ofrecer, precisamente, una historia documental que ayude a superar estas dificultades [en referencia a los prejuicios y tópicos que, de ambas partes, condicionaron y siguen condicionando la percepción de lo sefardí en la cultura

española del siglo xx] y que, al mismo tiempo, permita conocer los avances que se han ido produciendo en el seno de la Academia Española o auspiciados por ella para mejorar el estatus del judeoespañol y la cultura sefardí en su conjunto, ya que ambos aspectos no podrían entenderse de forma aislada (p. 24).

Este deseo, resuelto de forma clara, con una argumentación desarrollada de manera magistral, y con toda la solvencia académica y científica a la que nos tiene acostumbrados el autor, no se hace al margen de otros intentos anteriores como, por ejemplo, el de Gregorio Salvador en 2005, con motivo del homenaje a Manuel Alvar, que Muñoz Solla analiza (pp. 22-25) y cuyas premisas toma en cuenta.

La obra, formalmente, se divide en dos componentes dependientes el uno del otro: el estudio (pp. 35-237) y los documentos (pp. 239-370), a los que precede un preliminar (pp. 19-33), indispensable para poder comprender la importancia de esta obra, y cierran una bibliografía (pp. 371-393) y un índice onomástico (pp. 395-405).

El estudio consta de cinco grandes capítulos: 1. Semblanza biográfica de Abraham Shalom Yahuda (1877-1971); 2. Las primeras actividades científicas de Abraham Yahuda en España; 3. La creación de la Cátedra de Lengua y Literatura rabínicas y el informe de la Real Academia Española; 4. Académicos correspondientes extranjeros de origen sefardí y judío; y 5. Sefardismo e hispanismo: política lingüística y cultural de la Real Academia Española y de la ASALE (Asociación de Academias de la Lengua Española), órgano este último en el que ha de integrarse la Academia Nacional del Judeoespañol en Israel, que comienza dar los primeros pasos para su creación en 2018 y, en los inicios de 2020, celebra su primera Sesión Plenaria en Jerusalén, con el objetivo de formar parte de las Asociación Academias de la Lengua Española. Por supuesto, y más recientemente, el judeoespañol ha obtenido un papel relevante en la Real Academia Española con el ingreso de la Dra. Paloma Díaz-Mas como miembro de número el 6 de noviembre de este mismo año, ocupando la silla «i», puesto correspondiente a Margarita Salas y que quedaba vacante desde 2019, y cuyo discurso de ingreso se tituló «Ciencia en judeoespañol».

Por su parte, el apéndice documental, editado por primera vez, consta de un total de 95 documentos y textos de correspondencia, ordenados de forma cronológica:

[...] se hacía imprescindible acometer un estudio documental lo suficientemente representativo que diera cuenta de las iniciativas y resoluciones tomadas por la Academia desde principios del s. xx y analizara su evolución hasta finales de la década de los sesenta, momento en el que, gracias a los esfuerzos y tareas de investigación iniciadas por Iacob M. Hassán (1936-2006) y su escuela, los estudios sefardíes se abrieron paso en España como una disciplina científica necesariamente vinculada a los estudios hispánicos (p. 25).

Este consta de documentos sobre la Cátedra de Lengua y Literatura Rabínicas; correspondencia de Ḥayyim (Enrique) Bejarano, corresponsal oriental de Ángel Pulido en Bucarest, figura esta última imprescindible para entender el desarrollo del filosefardismo en España a comienzos del siglo XX y autor de las dos obras más significativas a este respecto (*Los israelitas españoles y el idioma castellano* [Madrid, 1904] y *Españoles sin patria y la raza sefardí* [Madrid, 1905]; de Abraham Danon, de Estambul, siendo este junto con Bejarano los primeros correspondientes extranjeros de origen sefardí en la historia institucional de la Academia propuestos, además, por Pulido; de José Benoliel, correspondiente extranjero en Lisboa y sugerido, entre otros, por Menéndez Pidal; documentación diplomática entre 1910 y 1911; correspondencia de Ángel Pulido; de Israel Gollancz, correspondiente en Londres y perteneciente a la élite de la sociedad judía inglesa; el famoso poeta Ḥayyim Naḥman Bialik, correspondiente en Palestina, y autor de una traducción del *Quijote* al hebreo, circunstancia que motivó su nombramiento y el interés que despertó entre los académicos; Abraham Galante, que nunca llegó a ser miembro correspondiente extranjero, pero sí colaboró con Pulido como corresponsal en El Cairo; Israël Salvator Révah e Issac R. Molho, correspondientes en Francia e Israel en 1964 y 1969, respectivamente, propuestos por Yahuda en un momento en el que hacía décadas que no se producían estos nombramientos; y correspondencia y documentos sobre la Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial y los Congresos de la ASALE. Cada una de estas personalidades se trata de forma particular dentro del estudio, en que se recogen abundantes notas a pie de página que no hacen sino arrojar informaciones relevantes con una abundancia de referencias bibliográficas para un conocimiento completo de todos ellos y sus circunstancias.

Como se comentó anteriormente, ambas partes de la obra no pueden desligarse. No es posible entender todas las aristas del estudio y análisis de las relaciones sin los textos que, como fuentes primarias, se detallan con acierto en este volumen. La exposición de la correspondencia y documentos de primera mano son indispensables para observar la crónica de lo sefardí, de aquellos que se convirtieron en sus protagonistas dentro y fuera de los límites territoriales y de las políticas lingüísticas de la Real Academia Española con relación a la cuestión sefardí.

Basta únicamente felicitar a Ricardo Muñoz por esta obra, por la minuciosidad con la que ha tratado los materiales, los planteamientos, las argumentaciones y por la excelente calidad científica que caracteriza a este trabajo.

**Tania María García Arévalo**

Universidad de Granada, España  
taniagarcia@ugr.es







---

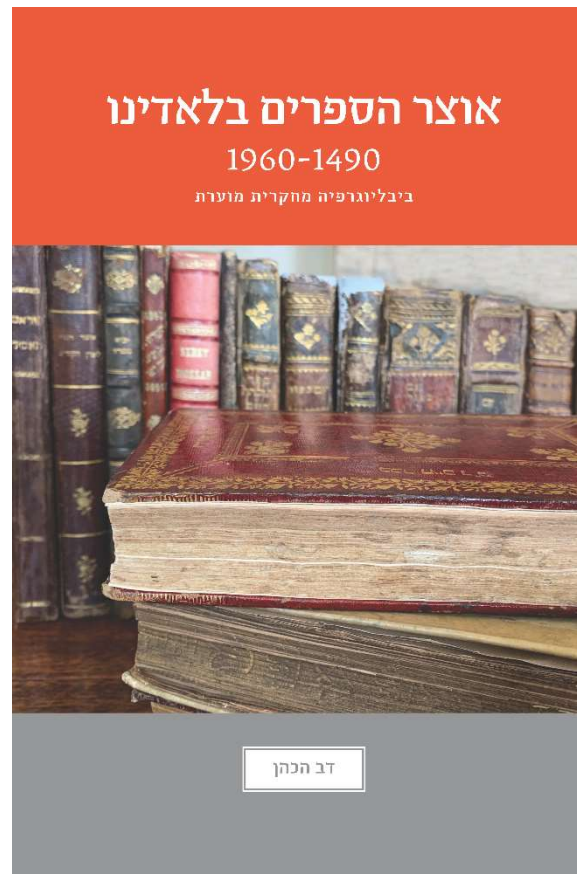
Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of The Ladino Book 1490-1960: An Annotated Bibliography*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute – Misgav Yerushalayim [en hebreo, 813 pp. ISBN 978-965-235-218-7].

---

El *Thesaurus of The Ladino Book 1490-1960*, de Dov Cohen, es una bibliografía analítica detallada, exhaustiva, actualizada y crítica de todas las publicaciones que vieron luz en ladino (judeoespañol) entre las postrimerías del siglo XV y hasta la segunda mitad del siglo XX.

Los patrones más antiguos que Cohen incluye en su libro son, en su mayoría, del siglo XVI, siendo algunos vestigios de textos en judeoespañol encontrados en cubiertas o dentro de otros libros antiguos despojados en la *Genizá de El Cairo* y en otras *genizot* (depósitos de archivos sagrados).

Cohen presenta una revisión nueva y completa de los libros impresos en dicha lengua en su contexto histórico, cultural y geográfico. Se trata de la bibliografía más extensa que se haya escrito hasta hoy; una verdadera empresa enciclopédica que incluye casi 4000 entradas que proporcionan detalles sobre todas las publicaciones en judeoespañol que conocemos hoy en todo el mundo. El trabajo minucioso de Cohen completa, regenera y enriquece las pioneras investigaciones bibliográficas de Max Grünwald (1881), Meyer Kayserling (1890), Max Grünbaum (1896), Abraham Elmaleh (1912), el Catálogo que Abraham Ya'ari recopiló para



la Biblioteca Nacional de Jerusalén (1934), el *Catálogo de la Exposición Bibliográfica Sefardí Mundial* (1959), las aportaciones de Michael Molho (1960), Henry Besso (1963) y la precursora *Bibliografía de la prensa en Judeoespañol* de Moshe D. Gaon (1965). El tesoro de Cohen recoge, corrobora y acrecienta los trabajos bibliográficos compilados por David Bunis (1976) y el equipo investigador de Mark Mitchell Serels (1982), con sede en la YIVO y en la Yeshiva University de Nueva York, respectivamente, y los realizados más recientemente por Elena Romero (1992), Aaron Rodrigue (1992), Aviva Ben-Ur (2001), Michael Studemund-Halévy y Gaëlle Collin (2007).

Cada una de las entradas ofrece un análisis bibliográfico profundo de cada libro, periódico, folleto, boletín, efeméride, impreso, hojas sueltas (broadside) y otros patrones muy antiguos no documentados, que Cohen detectó y revisó en bibliotecas y colecciones públicas y privadas de Israel y el mundo. El fruto de esta sistemática labor detectivesca, complementada –muchas veces– con fuentes históricas anteriores, ofrece una valiosa herramienta para todo investigador del libro y de la literatura, en todos sus géneros, escrita en judeoespañol. Por primera vez, el investigador de la lengua y la cultura sefardí cuenta con un instrumento eficaz de investigación que le permite vislumbrar la totalidad de la obra impresa en judeoespañol en los últimos quinientos años.

El *Thesaurus of The Ladino Book 1490-1960: An Annotated Bibliography* se compone de un «Prefacio» redactado magistralmente por el Prof. David M. Bunis, una dedicada introducción del autor, 43 secciones, cuyos títulos enmarcan los tópicos, pero no los delimitan; si bien Cohen ha definido las secciones temáticamente, esclarece que una misma publicación puede incluir varios géneros, por ejemplo, un libro catalogado como halájico que contiene también páginas con poesías. Enumero a continuación solo algunas de las secciones: «Biblias», «Libros apócrifos», «Pirke Avot», «Liturgia», «Libros de rezos diarios y festivos», «Literatura de polémica», «Poesía», «Prensa», «Libros de ciencia», «Diccionarios», etc. Le sigue un apéndice de obras sobre las cuales caben dudas si fueron o no publicadas y otro de ilustraciones, algunas inéditas. Otros índices versan sobre topónimos, títulos, nombres de casas impresoras y editores, lugares, fechas y abreviaciones. El volumen se cierra con una amplia y actualizada bibliografía especializada en la materia.

Es de señalar la riqueza de las notas que acompañan cada capítulo, referencias bibliográficas y comentarios que aportan información útil y sumamente interesante.

En la introducción (págs. 11-36), Dov Cohen expresa la necesidad y el propósito de su investigación –que comenzó en 1998 cuando fue nombrado encargado de la sección ladino del proyecto *La bibliografía del libro hebreo*–: proporcionar una bibliografía analítica que abarque todas las publicaciones escritas en judeoespañol. Cohen describe su metodología de trabajo, la estructura y las herramientas utilizadas. Además, ofrece un esencial cuadro

cronológico del contexto histórico en el cual tuvieron lugar las publicaciones, enumera y describe cada una de las bibliotecas y colecciones, públicas y privadas, que albergan las publicaciones en judeoespañol.

El libro es el fruto de la labor de un autor polifacético, un profesor universitario de ciencias judaicas especializado en judeoespañol y un serio entendedor en bibliografía. La investigación de Cohen es un testimonio de los profundos lazos emocionales que los judíos sefardíes tuvieron con la palabra escrita y de la naturaleza heterogénea de ese mundo literario y conceptual. La presente edición refleja una investigación innovadora de gran envergadura y alcance gracias a su nivel de análisis, de selección y de estructuración de términos. Es, sin lugar a dudas, una obra perfectamente compatible con la estructura de tesauros a nivel internacional, recomendable para todo tipo de público, especialistas o neófitos en materias de bibliografía histórica escrita en judeoespañol.

Sobre la eminente demanda de traducción de la obra, escrita en hebreo y en judeoespañol en caracteres hebreos, a alguna lengua europea para facilitar así una mayor transferencia de información y divulgación, opino que ninguno de los diversos sistemas de transliteración existentes podrá reflejar fielmente los descriptores escritos en letra hebrea. Habrá que idear una publicación bilingüe o simplemente... aprender el alifato hebreo en su variante para la lectura de textos en judeoespañol.

**Susy Gruss**

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel  
hubgruss@gmail.com

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ben-Ur, Aviva. (2001). *A Ladino Legacy: The Judeo-Spanish Collection of Louis N. Levy*. Alexander Books.
- Besso, Henry. (1963). *Ladino Books in the Library of Congress. A Bibliography*. Washington: Library of Congress.
- Bunis, David M. (1976). *A Bibliographical Catalogue of the Milwitzky Collection of Judezmo Publications in the Yivo Institute for Jewish Research*. New York [manuscript].
- Elmaleh, Abraham (1912). Hasifrut vehaitonut haespaniolit. *Hashiloah*, 25, 67-73, 253-260 [en hebreo].
- Gaon, Moshe D. (1965). *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute – The Hebrew University [en hebreo].
- Grünbaum, Max. (1896). *Jüdisch-spanische Chrestomathie*. Frankfurt am Main: Verlag von J. Kauffmann.

- Grünwald, Max. (1881). Die journalistische Tätigkeit der Spanish-portugiesischen Judenin der Gegenwart. *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller Confessionen*, 1, 71-74.
- Kayslering, Meyer. (1890). *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*. Strasbourg: Charles J. Trubner. <https://doi.org/10.1515/9783112338360>
- Molho, Michael. (1960). *Literatura sefardita de Oriente*, Madrid-Barcelona: CSIC.
- Rodrigue, Aaron. (1992). *Guide to Ladino materials in the Harvard College Library*. Cambridge, MA: Harvard University Library.
- Romero, Elena. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: MAPFRE.
- Serels, Mark Mitchell. (1982). *Unifed Catalogue. Sephardic Reference Room*. New York: Jacob E. Safra Institute for Sephardic Studies.
- Studemund-Halévy Michael y Collin Gaëlle (2007). *Entre dos mundos: catálogo de los impresos búlgaros en lengua sefardí (siglos XIX y XX)*. Barcelona: Tirocinio.
- Ya'ari, Abraham. (1934). *Catalogue of Judeo-Spanish Books in the Jewish National and University Library of Jerusalem*. Jerusalem: Hebrew University [en hebreo].