



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardies

Número 7 (2026)



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardies

Número 7 (2026)

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
Paola Molina Almarcha, Universidad de Sevilla, España
Sergio Marín Conejo, Universidad de Sevilla, 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

PERIODICIDAD: Se publica un número al año, en el mes de marzo, 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.

MAQUETACIÓN: Paola Molina Almarcha.

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.

ÍNDICE

Artículos

La inmigración judeoespañola de Oriente en Buenos Aires: Historia de una comunidad invisible (1876-1930) [Sephardic immigration from the Ottoman empire to Buenos Aires: History of an invisible community (1876-1930)] 9-37
Javier Leibusky

Incorporación de narrativas como estrategia retórica en las polémicas sobre el futuro del ladino: los casos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* (1902-1903) [Incorporation of Narratives as a Rhetorical Strategy in the Polemics on the Future of Ladino: The Cases of Jacques Danon and Shmuel Saadi Halevi in the Newspaper *La Époka* (1902-1903)] 39-64
Sara Migdal

El *Isagoge de Johannitius* en español aljamiado (Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera, Múnich) [The *Isagoge de Johannitius* in Aljamiado Spanish (Heb. Cod. 291 of the Bavarian State Library, Munich)] 65-83
Lola Ferre

Notas sobre la lengua de los hebreos de La Línea y Gibraltar a finales del siglo XIX [Notes on the Language of the Jews of La Línea and Gibraltar in the Late Nineteenth Century] 85-111
José María Lázaro Bruña

Passing stranger: a converso merchant in Elizabethan London [Un extraño de paso: un comerciante converso en el Londres isabelino] 113-135
Jane Upperton

Reseña

Studemund-Halévy, Michael. (2025). *La boz de Bulgaria. Vol. 7. El Dybuk de S. An-sky en judeoespañol por Jacques Cappon. Un drama etnográfico traducido del alemán, Sofía, ca. 1930.* 139-142
Marta Katarzyna Kacprzak

ARTÍCULOS



La inmigración judeoespañola de Oriente en Buenos Aires: Historia de una comunidad invisible (1876-1930)

Sephardic immigration from the Ottoman empire to Buenos Aires:
History of an invisible community (1876-1930)

Javier Lebiusky

Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Francia

javier.lebiusky@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6163-1808

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Lebiusky, Javier. (2026). La inmigración judeoespañola de Oriente en Buenos Aires: Historia de una comunidad invisible (1876-1930). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 9-37. <https://doi.org/10.46661/meldar.12485>

Resumen

Este artículo analiza la inmigración de los judeoespañoles de Oriente a la ciudad de Buenos Aires entre 1876 y 1930, una comunidad históricamente invisibilizada dentro del relato hegemónico de la inmigración judía en Argentina, centrado en la experiencia asquenazí. A partir de fuentes documentales, prensa de época y testimonios orales, el estudio reconstruye las trayectorias migratorias, los procesos de organización comunitaria, la vida cotidiana en barrios como el Centro, Villa Crespo, Colegiales y Flores, y los vínculos con otras comunidades. Se presta especial atención al rol de las mujeres, la construcción de sinagogas, clubes, cafés y redes solidarias. El texto sostiene que la experiencia multilingüe y multicultural heredada del Imperio otomano facilitó la integración de los judeoespañoles en el tejido urbano porteño sin perder su identidad cultural.

Palabras clave: inmigración; Buenos Aires; sefardíes; Imperio otomano; identidad; comunidades judías; Villa Crespo.

Abstract

This article examines the immigration of Sephardic Jews from the Ottoman Empire to Buenos Aires between 1876 and 1930, a historically invisible community within the dominant narrative of Jewish immigration in Argentina, largely focused on the Ashkenazi experience. Drawing on archival materials, period press, and oral testimonies, the study reconstructs migration paths, community-building processes, and daily life in neighbourhoods such as the Centro, Villa Crespo, Colegiales, and Flores, while also exploring interactions with other Jewish groups. Special attention is given to the role of women, the establishment of synagogues, clubs, cafés, and mutual aid networks. The article argues that the Judeo-Spanish community's multilingual and multicultural legacy from the Ottoman Empire enabled their integration into Argentine urban life while maintaining their distinct cultural identity.

Key words: immigration; Buenos Aires; Sephardic; Ottoman Empire; identity; Jewish communities; Villa Crespo.

Recepción: 01.08.2025

Aceptación: 22.12.2025

Publicación: 31.03.2026

1. INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de los judíos argentinos, generalmente pensamos en las colonias agrícolas establecidas y mantenidas por el Barón Maurice de Hirsch a través de la Jewish Colonization Association hacia finales del siglo XIX. La comunidad asquenazí, que representa cerca del 80 % de los judíos argentinos, es la más conocida, y su inmigración ha sido la más estudiada.

En lo que respecta a los judíos no asquenazíes, llamados comúnmente «sefardíes», existen algunos estudios, pero en ningún caso se ha prestado atención específica a los judeoespañoles de Oriente como un grupo con identidad propia que merece un estudio dedicado y profundo. Todos los trabajos existentes abordan el tema «sefardí» como si se tratara de un solo grupo homogéneo que comparte las mismas tradiciones y cultura. Sin embargo, en realidad se trata de distintos grupos bien diferenciados, originarios de diversas regiones geográficas como el norte de África, el Imperio otomano (con distintos orígenes dentro del propio Imperio), Italia, el Cercano y Lejano Oriente, etc.

Al no contar con una organización de colonización como la Jewish Colonization Association para los judíos de Europa del Este, la emigración de los judeoespañoles hacia Argentina fue de carácter individual, lo cual dificulta su reconstrucción. La gran confusión respecto de las definiciones de judíos provenientes de diversas áreas geográficas también ha sido un obstáculo para diferenciar a los inmigrantes judíos de diferentes orígenes.

El término «sefardí», utilizado mayoritariamente para describir a los no asquenazíes, plantea una serie de problemas, en tanto que este término, que significa en hebreo «español», fue utilizado originalmente para definir a los judíos residentes en España. Tras la expulsión de 1492 y su instalación entre otras comunidades judías, en el norte de África o en Oriente, el término se generalizó poco a poco para denominar a todos aquellos que no eran asquenazíes. La población sobre la que habla este artículo, los judeoespañoles de Oriente, son los descendientes de los judíos expulsados de España e instalados en los territorios del Imperio otomano, cuya lengua vernácula es el judeoespañol (o *ladino*¹). La lengua judeoespañola, resultado de un complejo proceso de conservación y evolución diacrónica, ha sido ampliamente estudiada por Bunis (1999), Quintana (2006) y Schwarzwald (2014), quienes subrayan su papel como marcador identitario y vehículo de transmisión cultural.

¹ No voy a entrar en este artículo en el debate sobre la denominación de esta lengua. Para esto, véase Sephiha (1973: 45, 49) o Pueyo Mena (2023: 234). En todo caso, todos mis entrevistados me hablaron de *ladino* al momento de hablar de su lengua.

Respecto a la inmigración judía en Argentina, distinguiremos entre los judeoespañoles de Oriente, por un lado; los judíos marroquíes –quienes también son considerados judeoespañoles pero cuya área geográfica y cultural es considerablemente distinta a la de Oriente– por otro; y los judeo-árabes, principalmente sirios provenientes de Damasco y Alepo.

En el presente artículo me concentraré en la primera ola que comienza en 1876 con la llegada de los primeros judíos no asquenazíes a la Argentina, los marroquíes, en un momento crucial de la joven república, cuando las puertas estaban ampliamente abiertas para recibir inmigrantes. Esta ola migratoria culmina en 1930.

No analizaré aquí en profundidad las razones para abandonar el Imperio otomano; para ello remito a mi libro sobre el tema². Pero, de manera muy breve, podemos mencionar el antisemitismo que surgía en los nuevos Estados nación cristianos a medida que los otomanos retrocedían, lo que también generaba una fragmentación del bloque judeoespañol. Otra razón pudo ser la modernización de las comunidades, con, entre otras cosas, la apertura de las escuelas de la Alliance Israélite Universelle (AIU) a partir de 1862, que abrió una ventana hacia Occidente y difundió noticias del Nuevo Mundo. La expansión de la red educativa de la AIU, particularmente en las ciudades del Mediterráneo oriental, fue un factor decisivo en la modernización de las comunidades judías (Leibiusky, 2019: 59-60), al promover valores ilustrados y una educación bilingüe que fortaleció la movilidad social y geográfica.

También hubo períodos económicos muy difíciles que empujaron a los judíos a buscar nuevos horizontes, además de los numerosos trastornos que vivió el Imperio otomano, como la Revolución de los Jóvenes Turcos (1908), las guerras balcánicas (1912-1923), la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y luego la creación de la República (1923). Varios testimonios también mencionaron la obligación de servir en el ejército otomano.

2. ARGENTINA: ¿NUEVA TIERRA PROMETIDA?

2.1. Contexto socioeconómico y político de Argentina

Desde el inicio de la Revolución de Mayo (1810), los fundadores de la República tenían la intención de poblar el país. Ya en 1810, el año de la primera revuelta, el gobierno

² Publicado originalmente en francés en el 2019, *L'immigration Judéo-espagnole à Buenos Aires: Histoire d'une Communauté Invisible 1876-1930*, el libro salió en español en el 2024: *Del Bósforo a Villa Crespo: Primera ola de inmigración judeoespañola a la Argentina (1876-1930)*.

provisional invitaba a «ingleses, portugueses y otros extranjeros que no estén en guerra con nosotros» a establecerse en Argentina (Avni, 1982: 2).

En 1812, el gobierno encabezado por el liberal Bernardino Rivadavia prometía «el goce de todos los derechos concedidos a un hombre en una sociedad» (decreto del 4 de septiembre de 1812 del Primer Triunvirato) a los inmigrantes de todas las nacionalidades. En 1823, como gobernador de la provincia de Buenos Aires, Rivadavia adoptó una política de fomento activo de la inmigración.

Si bien el gobierno priorizaba la inmigración proveniente de Europa central y del norte, la entrada al país no estaba vedada a inmigrantes de otras regiones «menos deseadas», según su definición. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, observamos una inmigración procedente de Europa del Este, entre la cual se encontraban los primeros judíos asquenazíes, en particular en 1888 con la llegada del barco Wesser.

En 1876, año de la llegada de los primeros inmigrantes judíos no asquenazíes, la llamada «Ley Avellaneda» regularizó el proceso de absorción de inmigrantes en Argentina. A esto podemos agregar la libertad de culto, el hecho de que la Argentina estaba lejos de los conflictos bélicos de Europa y del Imperio otomano y, por supuesto, la lengua.

Una estructura construida con ese fin, el Hotel de Inmigrantes, ubicado en el puerto de Buenos Aires, debía acogerlos y proveerles ropa y alimentos durante los primeros días tras su arribo. Los inmigrantes también recibían pasajes de tren para llegar a sus destinos finales si se dirigían al interior del país.

El Hotel de Inmigrantes estaba administrado por el Departamento de Inmigración. Era un edificio muy grande, construido en madera con techo de chapa. Aunque las condiciones sanitarias eran precarias, ofrecía un techo y comida a los recién llegados. El dormitorio era una gran sala con literas.



Fig. 1: Sala central del Hotel de Inmigrantes (Feierstein, 2007: 60).



Fig. 2: *Dormitorios* (Feierstein, 2007: 60).



Fig. 3: *Comedor* (Feierstein, 2007: 61).

El período comprendido entre 1880 y 1930 se caracterizó por un flujo sólido y constante de inmigrantes hacia Argentina. Las cifras muestran un total de tres millones de inmigrantes durante esas cinco décadas (Mirelman, 1988: 4).

Año	Inmigración total	Inmigración judía	Población judía total
1888	138 790	50	1572
1899	48 842	562	17 795
1909	140 640	8865	76 385
1920	39 781	2071	130 901
1930	73 417	7805	229 605

Fig. 4: Tabla elaborada a partir de Mirelman (1988: 4).

Según los datos disponibles, se observa una clara progresión de la inmigración judía en Argentina durante el período estudiado. Dichas cifras reflejan la inmigración total judía, sin distinción de origen. Pasamos de 1572 judíos en 1888 a casi 230 000 hacia 1930. Cabe destacar que, en el caso de Buenos Aires, los judeoespañoles de Oriente representaban el 4,5 % de la población judía total hacia el final del período analizado (unas 10 000 personas) en comparación con los judíos asquenazíes, provenientes de Europa central y oriental, que constituían el 82,6 %.

3. VIDA COMUNITARIA Y ECONÓMICA EN LOS BARRIOS JUDEOESPAÑOLES Y LAS RELACIONES CON OTRAS COMUNIDADES

3.1. El centro: barrio inicial

Los primeros judeoespañoles de Oriente que llegaron a Buenos Aires se establecieron en el centro de la ciudad, muy cerca del puerto, en las calles Reconquista y 25 de Mayo. Aunque la migración judeoespañola fue de carácter familiar, se llevó a cabo en varias etapas. Los primeros inmigrantes eran, en su mayoría, hombres jóvenes solteros. Alquilaban habitaciones en grupo hasta conseguir estabilidad económica, abrir su propio comercio o encontrar una vivienda mejor. Posteriormente, poco a poco, la familia llegaba.



Fig. 5: El centro de la ciudad de Buenos Aires.

De manera general, la elección del lugar de residencia estaba influenciada principalmente por las oportunidades laborales, pero también por la presencia de familiares, amigos o incluso personas del mismo origen geográfico. Cada grupo se instalaba en una zona diferente de la ciudad, fundaba sus propias instituciones comunitarias para ayudar a sus miembros, rezar con ellos y ser enterrados entre los suyos. Así, el modelo de instalación en Buenos Aires se asemejaba al de su tierra de origen (Rein, 2012: 41-42).

José Tarica, nacido en Buenos Aires en 1930 de padres provenientes de Rodas, explica la elección de la zona portuaria de Buenos Aires:

[...] como todos los judíos sefardíes, mis padres se instalaron cerca del puerto... era el lugar más lógico para asentarse después de un largo viaje, especialmente en las calles Reconquista y 25 de Mayo...³.

³ Testimonio recogido en 1989 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, *Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino* – Marc Turkow, AMIA.

En su novela autobiográfica, *Crónica de una familia sefaradí*, Estela Levy, nacida en Buenos Aires en el primer cuarto del siglo XX e hija de padres originarios de Esmirna, nos describe este barrio:

Los católicos y los musulmanes ya estaban bien establecidos con grandes tiendas y propiedades [...] los inmigrantes judíos aún no tenían tiendas y su situación económica no era nada fácil [...] la calle Reconquista estaba llena de grandes almacenes, cuyos escaparates estaban pintados de verde oscuro y decorados con letras doradas que no permitían ver el interior, lo que daba a la calle un aire solemne y misterioso [...] (Levy, 1983: 70).

También era la calle de los cafés donde la gente jugaba y bebía *rakí*. Levy menciona el café Buchuk, donde se reunían todos aquellos que no tenían familia en Argentina para comer platos típicos, comprar y vender mercancías.

La mayoría de los judeoespañoles establecidos en este barrio eran vendedores ambulantes. Con el tiempo, algunos lograron abrir un negocio donde principalmente vendían telas, algunas de fabricación argentina y otras importadas de Europa.



Fig. 6: Plano del centro de Buenos Aires con la ubicación de los comercios judeoespañoles⁴.

1. Mercería y venta de ropa – Jacobo Calomite – Reconquista, 652-54.
2. Salón de fiestas – Eliezer Alalouf – Reconquista, 674.

⁴ Este plano se ha elaborado a partir de los anuncios comerciales que he encontrado en la prensa judía de la época. Revista *Israel*, números del 12 de enero 1920, 19 de enero 1920, 27 de julio 1926, 18 de octubre 1926, 29 de octubre 1926, 22 de febrero 1929, 6 de diciembre 1929.

3. Cababie & Pérez – Importación de telas – Lavalle, 465.
4. Cattan & Danon – Importación de telas – Tucumán, 436.
5. Alberto Carmona – Importación de artículos de mercería y bazar – Tucumán, 409.
6. Alderoqui & Yohai – Venta de ropa – Reconquista, 741.
7. Salvador Tarica – Venta de ropa – Reconquista, 612.
8. Café Buchuk – calle 25 de Mayo, 600.
9. Sinagoga Etz Hajaim – esquina de las calles 25 de Mayo y Viamonte.
10. Club Israelita Sefardí y sinagoga Béné Sion – Reconquista, 600.
11. Casa de viviendas – conventillo. Tenemos poca información sobre esta gran casa, pero ha sido mencionada por varios testigos. Solo uno nos la describió como una casa muy grande que se extendía a lo largo de una manzana y en la que vivían muchos judíos otomanos, pero también armenios, italianos y españoles.

Este plano es, evidentemente, parcial, ya que es muy probable que hubiese otros comercios que no aparecen en las fuentes consultadas, pero ya podemos constatar que se trataba de un auténtico centro para la comunidad judeoespañola, donde se mezclaban la vida comunitaria, comercial y social. El hecho de que el barrio estuviera muy cerca del puerto es importante, ya que demuestra que la comunidad estaba bien organizada para acoger rápidamente a los correligionarios recién llegados.

En cuanto al culto religioso, los primeros servicios se celebraban en casas particulares. En 1905 se fundó la primera sinagoga judeoespañola de Buenos Aires, Etz Hajaim, en el primer piso de una modesta casa en la intersección de las calles 25 de Mayo y Viamonte. Esta sinagoga también contaba con una asociación femenina llamada El Socorro, fundada en 1908, con el objetivo de ayudar a los más necesitados de la comunidad.

Los judeoespañoles tendían a mantener vínculos con sus comunidades de origen. En el mismo barrio, los judíos provenientes de Rodas abrieron su propia sinagoga, Bené Sion. La comunidad, fundada el 10 de junio de 1917, contaba inicialmente con solo 20 miembros⁵. Hacia 1920 ya sumaban 200. En 1917, Bené Sion también inauguró una asociación benéfica, La Unión, en la calle Reconquista, 674, dedicada a ayudar a los necesitados y promover la unión entre los diferentes grupos judíos. Eran las mujeres quienes recorrían toda la ciudad para visitar a quienes necesitaban ayuda.

⁵ Según la revista *Israel* del 5 de febrero 1920.

La comunidad del centro se desarrolló hasta la crisis de 1930, la cual marcó el inicio de su declive. La zona céntrica se empobreció y la calle Reconquista perdió su esplendor. Las familias judías comenzaron a abandonar el barrio y se unieron a otras comunidades, principalmente en los barrios de Villa Crespo, Flores y Colegiales, como veremos a continuación.

3.2. Villa Crespo: el barrio judeoespañol de Buenos Aires

Barrio piringundín, barrio malevo
donde aprendí a mancar la vida maula
en mis días papusos de purrete
compadrito y piernún, callao y taura.

Villa Crespo, tango de Celedonio Flores

El barrio de Villa Crespo se encuentra en el centro geográfico actual de la ciudad de Buenos Aires. Hasta la década de 1880, las tierras sobre las que se construyó este barrio estaban en el límite de la ciudad y eran una zona pantanosa atravesada por el arroyo Maldonado. Era una región deshabitada e incluso peligrosa, como lo muestran varios tangos compuestos sobre los arrabales y los asentamientos precarios que existían en los alrededores.

Hacia 1885, este emplazamiento comenzó a ser codiciado por las industrias del cuero y del calzado, ya que la ciudad de Buenos Aires carecía de terrenos y Argentina estaba en pleno desarrollo industrial. La cercanía con el arroyo Maldonado también era «positiva», pues servía para evacuar los desechos.



Fig. 7: El arroyo Maldonado a principios del siglo XX⁶.

⁶ Fuente: CMT3798 – Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA, Argentina.

Hacia fines del siglo XIX (1888), se instaló en el barrio la Fábrica Nacional de Calzado y, en 1901, la curtiembre La Federal. Estas dos industrias se convirtieron en un polo de atracción para quienes buscaban trabajo, lo que transformó profundamente el carácter del barrio.

El hecho de que Villa Crespo sea uno de los barrios donde nacieron tanto el tango como la cultura futbolística –dos pilares de la identidad urbana de Buenos Aires– refuerza su importancia. En lo que respecta al tango, las orillas del arroyo Maldonado vieron nacer a varios tangueros. Podemos citar, por ejemplo, una estrofa de *Cuna de Tango*, de Salvador Llamas:

El viejo farol de la esquina,
de luz mortecina,
me dice que es cierto,
que el tango nació en Villa Crespo.

La Fábrica Nacional de Calzado, buscando alojar a sus obreros cerca de la planta, comenzó la construcción de viviendas muy particulares, con un largo pasillo central y pequeñas habitaciones a los lados: los famosos *conventillos*. También se trazaron nuevas calles para facilitar el acceso al barrio naciente (Del Pino, 1974: 26, 92). Los nuevos inmigrantes se instalaban en estas casas colectivas, donde cada familia ocupaba una habitación y compartían una cocina y un baño para todo el edificio. Estos lugares se convirtieron en espacios de convivencia entre los distintos grupos migratorios.

Finalmente, la aparición del tranvía en 1897 contribuyó al desarrollo del barrio al conectarlo con el centro de la ciudad.

3.2.1. *La vida de los judíos en Villa Crespo*

«La calle Gurruchaga se sitúa entre Izmir y Sefarad» (Szwarczer, 2005 : 92).
«¿Cuál es la capital de Israel? Villa Crespo»⁷.

Como otros grupos de inmigrantes, los judíos comenzaron a instalarse en este barrio para aprovechar las oportunidades laborales y de vivienda. Primero se establecieron los judíos asquenazíes, seguidos por judíos de origen turco y balcánico. Hacia 1930, se contabilizaban alrededor de 30 000 judíos en el barrio (Rein, 2012: 45).

⁷ Chiste que circulaba en los años 50 en Buenos Aires, según Rein (2012: 47).

La mayoría de los inmigrantes judíos eran obreros, sastres, carpinteros, tejedores y vendedores ambulantes, conocidos como *cuenteniks*⁸, quienes recorrían el barrio a pie para vender sus productos. Más adelante, pudieron comprar bicicletas y, finalmente, abrir sus propios comercios.

Los judíos originarios de Esmirna comenzaron a concentrarse en el barrio de Villa Crespo. Según el testimonio de Marcos Emanuel⁹, dirigente comunitario, las primeras familias se instalaron allí en 1911. Otros grupos judeoespañoles, como los provenientes de Estambul y Rodas, así como un pequeño grupo llegado desde Jerusalén, optaron por otros barrios.

Su hermano, David Emanuel relata:

Cuando mi padre llegó a Buenos Aires en 1911, este barrio todavía estaba fuera de la ciudad. Había pocas casas y estaba poco poblado. Había ferias de caballos. Cuando mi padre llegó desde Esmirna, abrió un pequeño almacén y vendía de todo: relojes, pistolas, pantalones, a todos los que frecuentaban esta zona¹⁰.

Numerosos testimonios aportan luz sobre las razones de esta nueva migración interna desde el centro hacia Villa Crespo. Podemos citar, por ejemplo, a Linda Bensignor, nacida en Vilna en 1910 e hija de una familia turca de Esmirna: «... en Villa Crespo vivía el hermano de mi madre. Como fue él quien nos llamó, nos instalamos en este barrio... mi padre abrió allí una tienda...»¹¹.

El padre de David y Marcos había escrito la palabra *Shaday* en la vidriera del negocio y, según sus testimonios, a partir de una pequeña historia relacionada con esta palabra, nació la primera comunidad judeoespañola de Villa Crespo:

Un hombre llamado Israel Calomiti pasó un día frente al almacén y vio la palabra *Shadai* en la vidriera. Entró y preguntó: «¿Es usted judío?» Cuando mi padre respondió afirmativamente, él dijo: «He traído conmigo desde Esmirna un *Sefer Torá*, pero aquí no hay comunidad. Tengo solo una habitación pequeña y no tengo lugar para guardar el libro». Mi

⁸ *Cuentenik* proviene de la palabra española *cuenta*, con la terminación yidish *nik*, utilizada para todos los nombres derivados de oficios.

⁹ Mirelman, Víctor. (1998). *Presencia sefaradí en Argentina*. Buenos Aires: Ed. CES.

¹⁰ David Emanuel, testimonio recogido en 1988 en Buenos Aires por Margalit Bejarano, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

¹¹ Linda Bensignor, testimonio tomado el 8 de octubre de 1992 en Buenos Aires por Mónica Salomón, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

padre, que había alquilado una casa grande, le propuso guardarlo en nuestra casa. Y así fue como, poco a poco, comenzaron a pasar otros judíos por allí¹².

David Emanuel continúa su relato:

Entonces mi padre, al ver que ya había unos diez judíos, un *minyán*, los llamó a casa, les mostró el libro y les propuso formar una comunidad. Les sugirió aportar un peso¹³ mensual para alquilar un espacio, una habitación pequeña. Mi padre alquiló la sala. Uno de los primeros miembros, que era carpintero, construyó un arca para guardar el libro, y mi padre compró diez sillas¹⁴.

Estos primeros oficios religiosos judeoespañoles se realizaron en esta habitación hasta que, en 1914, se fundó el primer templo en la calle Gurruchaga, 421: Kaal Kadosh y Talmud Torá La Hermandad Sefaradí, lo cual atrajo a más judíos de ese mismo origen.

Sobre la creación de esta comunidad, David Emanuel relata: «La sala comenzaba a quedar chica, así que alquilamos el local de la calle Gurruchaga. Mi padre les dijo a todos: «“tenemos niños. ¡Creemos también un *Talmud Torá!*”. Teníamos un *jajam*, el Sr. Burchuk, que era zapatero»¹⁵.

Respecto al *jajam*, debe señalarse que la comunidad judeoespañola no tuvo su propio rabino hasta finales de la década de 1920. Se mantenía fiel a los rabinos de sus ciudades de origen. Así, cuando moría un rabino en alguna de esas ciudades, se celebraban oficios en su memoria en Buenos Aires. En estas comunidades, eran los dignatarios quienes establecían las normas. A menudo se llamaba «rabino» a un dirigente, aunque no lo fuera formalmente, simplemente por encargarse de organizar matrimonios, circuncisiones y la enseñanza del *Talmud Torá*. Para cuestiones religiosas, los judíos turcos preferían consultar al rabino Samuel Halphon (Estambul, 1875 – Buenos Aires, 1961), rabino principal de la ciudad (Mirelman, 1988:158), designado por el rabinato de Rumania para dirigir el templo de la calle Piedras y posteriormente fundador del Comité Central de Educación Israelita. Su presencia simboliza la continuidad de la tradición rabínica oriental y su adaptación al nuevo contexto argentino.

¹² David Emanuel, testimonio recogido en 1988 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

¹³ En aquella época, un peso equivalía a 0,42 dólares.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

3.2.2. Los judeoespañoles en el contexto social del barrio

Según los testimonios, las distintas comunidades compartían momentos festivos y religiosos en comedores y patios. Se solía ver a judíos no asquenazíes en bautismos y comuniones, y a «gentiles» en fiestas judías, *brit milá*, *bar mitsvá*, etc. Los niños jugaban juntos sin importar el origen o la condición social y religiosa de sus padres.

David Emanuel relata:

Cuando se acercaba la fiesta nacional del 25 de Mayo, los policías de la comisaría venían a ver a mi padre para decirle que necesitaban gente para la celebración. Entonces mi padre reunía a la comunidad y todos se dirigían a la comisaría para festejar el evento¹⁶.

En la investigación de Adriana Brodsky (2004: 235) encontramos un dato interesante al respecto. La autora cita un fragmento del periódico judío argentino de 1931, *La Luz*, que describe esa celebración del 25 de Mayo en la comunidad de la calle Camargo en Villa Crespo:

[...] la celebración comenzó con un discurso del presidente de la comunidad, Aarón Levy. Tras entonar el himno nacional argentino, un funcionario municipal, Remigio Iriondo, pronunció un discurso patriótico sobre la Revolución de Mayo [...] después de los discursos, los invitados pasaron a las aulas donde la comisión de mujeres distribuyó ropa a los niños, donada por *Chami & Alderoqui* y *Yohai & Acrech* (propietarios de tiendas de ropa muy conocidas).

En un artículo del 2008 (2008: 157), Graciela Tevah de Ryba relata una anécdota imaginaria sobre el tango y uno de los tangueros más famosos, Osvaldo Pugliese:

Una vez, en un concierto de Osvaldo Pugliese, el público pedía insistentemente su tango más famoso, *La Yumba*. Pugliese pidió silencio con un gesto de la mano, pero el público insistía. Entonces se levantó y dijo: «Les pido perdón, pero quiero dedicar este tango a la señora Alegra Habif, una vecina que siempre me escucha cuando toco el piano, y me trae *boios* y *güevos haminados* recién salidos del horno; también *baklawas* y *mostachudos*. Nunca deja de ofrecerme lo que cocina».

El relato continúa:

La gran mayoría del público presente eran judíos turcos y todos se pusieron de pie gritando. Fue en ese momento que entraron los señores Arrotcha y Calomite. ¿Y qué vieron? A sus hijos bebiendo cerveza y comiendo maní. Los hicieron salir a la calle para reprenderlos severamente. Pero los jóvenes respondieron: «¿Qué se puede hacer? A donde sea que

¹⁶ *Ibid.*

vamos, se escucha tango. Aunque en casa escuchemos las canciones judeoespañolas de nuestras abuelas, nos gusta el tango...».

Según Tevah de Ryba –ella misma descendiente de judíos turcos–, si bien esta historia es fruto de su imaginación, Pugliese vivía rodeado de judíos sefardíes en el barrio de Villa Crespo. Lo que podemos rescatar de esta historia es la importancia de varios de nuestros informantes en destacar los vínculos de los judíos sefardíes con la cultura local. Esto queda en evidencia también con el relato de estos dos hombres que entran y ven a sus hijos divirtiéndose, escuchando tango. Más allá de que en aquella época el tango se tocaba en lugares mal vistos, donde se bailaba con mujeres y se bebía alcohol –lo que generaba la preocupación habitual de cualquier padre–, hay otra lectura evidente: los padres temían una pérdida de identidad y el riesgo de asimilación, sin comprender que los hijos podían integrar perfectamente dos culturas. Muchos de mis informantes insistieron sobre este tipo de relatos que ponen en evidencia el miedo a la asimilación de las primeras generaciones de inmigrantes.

Otro famoso tanguero, Aníbal Troilo, estaba casado con una judeoespañola proveniente de Rodas, Ida Dudui Kalatchi, más conocida por su seudónimo «Zita». Ella llegó a Argentina hacia finales de la década de 1920. Tuvo una relación turbulenta con Troilo, sobre todo por los excesos de este último. Sobre este gran tanguero tengo una anécdota interesante, contada por uno de mis entrevistados, el Sr. Salvador Alalouf, hijo de inmigrantes de Esmirna:

Mi padre tenía su negocio en la calle Gurruchaga en Villa Crespo. Al lado había un gran conventillo. Dos veces por semana veía llegar un coche que se detenía frente al negocio. De él bajaba un hombre muy gordo y simpático. Le preguntaba a mi padre: «¿Cómo estás, turco?», y mi padre le respondía: «¿Cómo estás, gordo?» Cada vez, el gordo me pedía que fuera a la casa contigua a llamar a la *turca*, su novia. Años después, dejé de verlo. A los 17 años, solía ir a bailar tango con frecuencia. Una noche llegué a un club donde no había baile, pero sí una orquesta. ¿Y a quién veo en el escenario? ¡Era el gordo que venía a hablar con mi padre! Grité: «¡Gordo!», y él me respondió: «¿Cómo estás, joven? ¿Cómo está tu padre?». Un hombre del público, a mi lado, me preguntó: «¿Lo conoces?» «¡Claro! Es amigo de mi padre». «¿Sabés quién es?». «No...». «¡Es Aníbal Troilo!» (Leibiusky, 2024: 131).

La insistencia de nuestros informantes sobre este tipo de anécdotas demuestra la rapidez con la que los judeoespañoles se aficionaron al tango. Es un reflejo de la importancia que tiene para ellos su herencia cantada (fundamental en la cultura judeoespañola), su cultura musical de canto vocal y la plasticidad de su repertorio. Las temáticas de los tangos se asemejan a la canción lírica judeoespañola y, sobre todo, al *rebetiko*, un popular género musical griego urbano que floreció, especialmente en Esmirna, a principios del siglo XX.

Esta convivencia se extendía también a otras comunidades migrantes del barrio –italianos, españoles, sirios y armenios–, configurando un entramado social heterogéneo

donde las prácticas cotidianas, los oficios y las celebraciones favorecían un aprendizaje mutuo y una integración progresiva en la sociedad porteña.

3.2.3. *La calle Gurruchaga*

Según Carlos Szwarcer (2005: 38), la calle Gurruchaga se parecía a una calle de Esmirna. Los vendedores ambulantes pasaban con sus *tavas* y *pailones* –grandes bandejas redondas de hierro– con *baklawas*, *kadaif*, *rejas*, *mulupitas*, *boios*, *burrekitas*, *cham malí*, semillas de girasol o calabaza, almendras o castañas. Había vendedores de yogur, que recorrían la calle rumbo a las casas, y zapateros con sus cajas de herramientas a la espalda. Los *cuenteniks* cargaban su mercadería sobre los hombros y los carros tirados por caballos se estacionaban en las veredas para vender sandías y melones. Las ancianas observaban el movimiento desde las ventanas o sentadas en bancos mientras vigilaban a sus nietos que jugaban en la calle.

Pepe, hijo de inmigrantes vascos, relata: «Mi madre hacía una masa con huevos y harina. Era una receta que había aprendido de los turcos; ellos la llamaban pan d'Ispanya, pan de España» (Szwarcer, 2005: 38). Varios testimonios indican que se podía oír judeoespañol en las calles de Villa Crespo.

3.2.4. *Vida comunitaria, económica y cultural*

Hacia 1918, la sinagoga se trasladó a la calle Acevedo, 218, e inició el trámite legal para adquirir un terreno. La comunidad cambió de nombre y el 9 de febrero de 1919 se convirtió en la Comunidad Israelita Sefaradí de Buenos Aires (CISBA). Marcos Emanuel cuenta:

No teníamos dinero. ¿Cómo íbamos a comprar un terreno? Mandamos comisionistas a hablar con los comerciantes, con los vendedores ambulantes, y juntamos lo que pudimos. Las mujeres visitaban a los inquilinos anunciando: «vamos a comprar nuestra propia sinagoga», y así, peso a peso, logramos reunir la suma necesaria¹⁷.

Se enviaron cartas firmadas por el gran rabino de Argentina, Samuel Halphon, a ciudades del interior del país y al extranjero para recolectar fondos. Finalmente, el 21 de septiembre de 1919, se inauguró la gran sinagoga de la calle Camargo, 870 (Fig. 8). Diez años después, un artículo publicado en la revista *Israel* el 25 de octubre de 1929 informaba que la comunidad contaba con 800 miembros.

¹⁷ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 57.

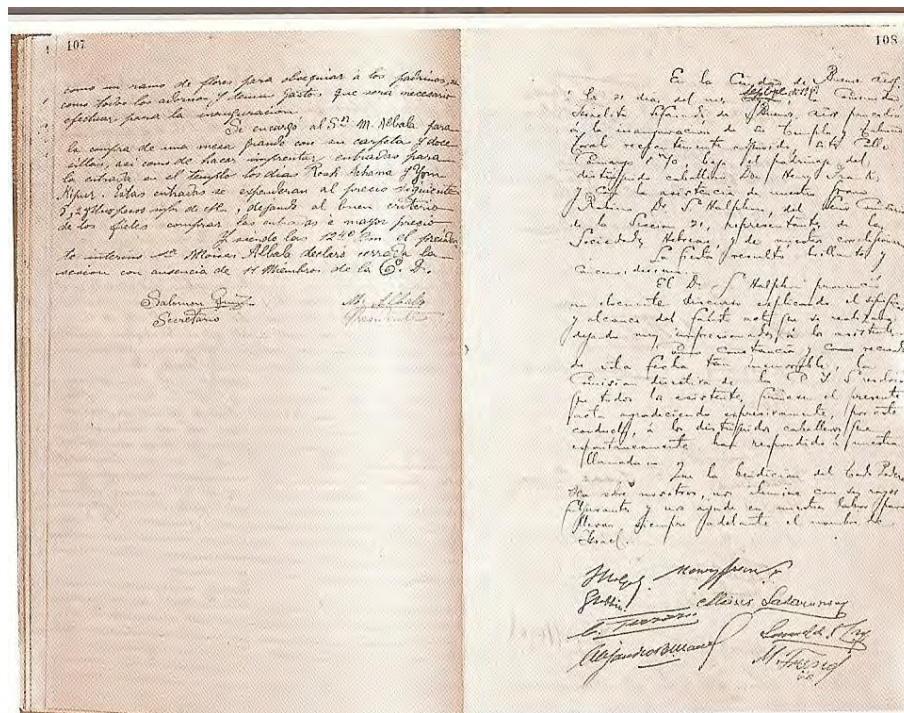


Fig. 8: Acta de inauguración del primer edificio de la calle Camargo, 1919¹⁸.

3.2.5. La cuestión de los cementerios

Una vez adquirido el terreno en la calle Camargo, la comunidad propuso comprar una parte del cementerio que la comunidad de Alepo poseía en la ciudad de Ciudadela, en el oeste de Buenos Aires. Hasta entonces, los entierros se realizaban en el cementerio de Liniers (extremo oeste de la ciudad), propiedad de la Hevra Kedushá asquenazí. Las relaciones eran muy tensas entre las comunidades asquenazíes y no asquenazíes, especialmente con los marroquíes, debido a las críticas de los asquenazíes hacia las prácticas funerarias de estos últimos.

Por un lado, los asquenazíes cuestionaban el derecho de los no asquenazíes, claramente minoritarios, a decidir sobre el presupuesto de la Hevra Kedushá. Por otro, afirmaban que las tradiciones no asquenazíes eran «peligrosas» porque llamaban la atención de los no judíos, provocando conflictos con la población y las autoridades. Aunque no tenemos descripciones precisas de estas prácticas «peligrosas», se presume que eran las mencionadas por el rabino asquenazí Henry Joseph: «manifestaciones ruidosas con llantos y gritos y entierros sin ataúd» (Mirelman, 1988: 119). Como los asquenazíes querían instaurar una única identidad judía en la ciudad, cualquier práctica diferente era vista como una amenaza.

¹⁸ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 58.

También se menciona que la asociación funeraria común entre los judíos de Alepo y los judeoespañoles, Hesed Shel Emet, se quejaba de que la Hevra Kedushá asquenazí no quería enterrar a los «sefardíes pobres» (*Ibid.*).

La solución fue unirse a los judíos de Alepo. El terreno ofrecido era más grande y las dos comunidades estaban más próximas entre sí por haber sido parte del Imperio otomano. En paralelo, la comunidad judeoespañola Etz Hajaim del centro creó, a través de su asociación filantrópica El Socorro, una nueva sociedad llamada Asociación Hebrea Argentina de Socorros Mutuos. En 1930 esta asociación compró un terreno para abrir el primer cementerio judeoespañol en Buenos Aires.

3.2.6. *El Club Social Israelita Sefaradí*

Otra institución importante en el barrio fue el Club Social Israelita Sefaradí (CSIS), fundado el 15 de enero de 1922. Según Marcos Emanuel¹⁹, oriundo de Esmirna y fundador del club:

Como íbamos a los bailes asquenazíes del *Club Italiano* casi todos los sábados por la noche, un día nos dijimos: ¿Por qué no tener nuestro propio club? Cuando se fundó el club, el entusiasmo fue abrumador, indescriptible. Teníamos reuniones en las que bailábamos al menos una vez al mes. Cada reunión empezaba con una charla cultural.

En general, los límites de las comunidades –y por consiguiente el acceso a los distintos clubes e instituciones– estaban bien definidos. Para ser admitido era necesario ser presentado por alguien que ya fuera miembro, lo que servía de «garantía de buena conducta y buena reputación» (Mirelman, 1988: 140).

Era una casa muy grande alquilada, donde se escuchaba música, se jugaba a las cartas y se podía comer. A veces se alquilaba el espacio para celebrar casamientos.

Hombres y mujeres acudían para bailar y reunirse con amigos. Según la misma fuente, al principio el público era bastante religioso, pero con el tiempo las ideas laicas ganaron terreno. Sin embargo, las costumbres judías siempre fueron respetadas y el objetivo constante fue que los jóvenes mantuvieran el vínculo con el judaísmo y se casaran dentro del grupo para asegurar la transmisión cultural y evitar la asimilación. Los matrimonios intracomunitarios eran la norma y, los intercomunitarios, estigmatizados.

¹⁹ Marcos Emanuel, testimonio recogido en 1988 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

3.2.7. Asociaciones de beneficencia

En cuanto a las asociaciones de beneficencia del barrio, encontramos la Asociación Israelita Pro-Medicamentos que, a partir de la década de 1930, ya tenía su propio consultorio médico en la calle Acevedo, 589. Su objetivo era proveer medicamentos y asistencia médica a los hogares más humildes de la comunidad. Marcos Emanuel, fue también uno de sus fundadores²⁰:

Éramos diez jóvenes y salíamos todos los domingos a pedir diez centavos a cada persona para comprar los medicamentos. Yo era el tesorero en ese momento. Cuando sabíamos que alguien estaba enfermo, lo enviábamos a la farmacia de la esquina con una receta firmada por nosotros. En la farmacia sabían que, si la receta estaba firmada por nosotros, debían entregar el medicamento gratis. Una vez al mes pagábamos los medicamentos a la farmacia. El fundador de esta asociación fue Jaím Danon.

Otro testimonio nos habla de cinco médicos que ofrecían consultas gratuitas a las personas más pobres. En una época incluso había un aparato de radioscopía y un oftalmólogo. Un tercer testimonio menciona también la presencia de un dentista, un médico clínico y un dermatólogo.

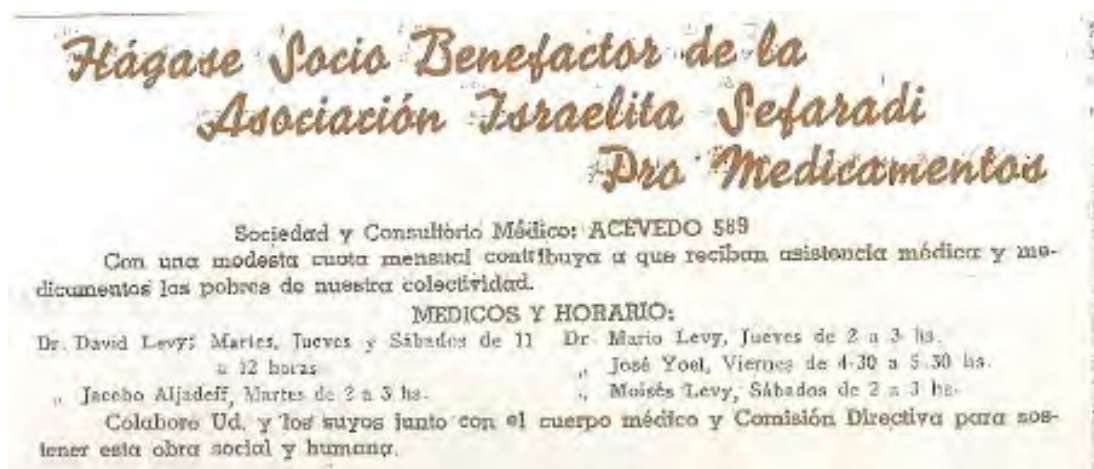


Fig. 9: Folleto para promover la afiliación a la asociación médica Sefardí²¹.

3.2.8. Los conventillos y el rol de las mujeres judeoespañolas

En los conventillos existía un mundo diferente: el de la familia, en el que la cultura judeoespañola estaba muy presente. Como vimos anteriormente, los conventillos tenían dos

²⁰ Marcos Emanuel, testimonio recogido en 1988 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

²¹ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 63.

o tres pisos, con largos pasillos que rodeaban uno o dos patios internos. En los pasillos había una serie de departamentos de una o dos habitaciones como máximo. En cada pieza se acomodaban una o dos familias inmigrantes. La cocina, el baño y el lavadero eran compartidos por todos los habitantes.

Hacia 1887 había alrededor de 80 000 personas en Buenos Aires que vivían en conventillos (un poco más del 25 % de la población de la ciudad). Para 1904 ese porcentaje había descendido al 14 % (Rein, 2012: 41-42).

La habitación era dormitorio, comedor, cocina, sala de juegos; allí se acumulaban temporalmente la basura, la ropa limpia y sucia, las mascotas... Sin embargo, una vez que la ciudad se desarrolló y la gente comenzó a dejar estos lugares, muchos recordaban esa época con nostalgia, describiendo la solidaridad entre los distintos grupos de inmigrantes y el sitio donde aprendieron sus primeras palabras en español y los códigos culturales. Las mujeres se reunían en las habitaciones, los patios y las cocinas.

Eleonora Noga Alberti, cantante y especialista en música tradicional judeoespañola, relata:

Las mujeres sefardíes se reunían entre ellas, cantaban en la cocina mientras hacían las tareas domésticas o simplemente por diversión. Los hombres salían y ellas se quedaban con los niños. Las mujeres se familiarizaron con los romances; son ellas quienes mejor las conservaron (Szwarczer, 2008: 86-87).

En el marco de la vida comunitaria, las mujeres desempeñaban un rol central en las asociaciones filantrópicas. Estas se centraban especialmente en la construcción de sinagogas y salas para eventos sociales. Tal fue el caso de la comunidad de Villa Crespo, que compró el terreno de la calle Camargo donde se construyó la sinagoga.

Lejos de sus tierras de origen y de una autoridad rabínica o comunitaria, la filantropía se volvió el eje alrededor del cual giraba la vida comunitaria. Como las comunidades no asquenazíes eran mucho más pequeñas que las asquenazíes, les resultaba más sencillo redistribuir el dinero entre los necesitados. Por ello, la acción filantrópica era la identidad misma de la comunidad y, como las mujeres la gestionaban, ellas se colocaron en el centro de la vida comunitaria. Las mujeres encontraron en la organización de eventos sociales su lugar en la vida comunitaria y una oportunidad para afirmar su identidad judía.

Salvador Alaluf, uno de mis entrevistados, relató sus recuerdos de la vida en el conventillo:

Había muchos niños y poco espacio. Éramos ocho o nueve personas durmiendo en una habitación de tres por cuatro metros. Compartíamos el baño con otras seis familias. Era algo bastante normal en aquella época. En el baño había un balde metálico con agua caliente y

un recipiente más pequeño, que se usaba como ducha. El inodoro estaba lejos. Era solo un agujero en el piso. Para facilitar el manejo con tantos niños, teníamos dos palanganas en la habitación. Nos levantábamos para hacer nuestras necesidades en las palanganas y luego las dejábamos afuera. Si alguien más lo necesitaba, usaba la misma. Cada mañana había al menos una palangana afuera de cada puerta.

En los días de verano, los vecinos sacaban sillas a la vereda para tomar aire. Las conversaciones entre judíos, italianos, españoles y todos los demás que vivían juntos eran bastante pintorescas. Se gritaba, se reía, se hacían bromas, se tomaba mate. Cada uno traía un plato de su casa y luego lo compartíamos.

3.2.9. *El Café Izmir: el vínculo cultural entre Villa Crespo y el Imperio otomano*

Curiosamente, la historia del Café Izmir está ligada a otro legendario café de Buenos Aires, El Tortoní, fundado en 1858 por un francés, Jean Touan, y frecuentado por intelectuales y políticos porteños.

El propietario del Café Izmir, Rafael Alejandro Alboger, era el hijo mayor de una familia judía de Esmirna. En Esmirna, Rafael Alejandro era limpiabotas y su hermano, Yaco, vendedor de velas (Szwarczer, 2003: 1-9). Rafael Alejandro llegó a Argentina con 18 años y se instaló en el centro de la ciudad, como la mayoría de los inmigrantes judíos de la época. En 1920 empezó a trabajar en el Café Tortoní como limpiabotas. Con el tiempo, Rafael Alejandro se convirtió en camarero del Tortoní y, en 1931, incorporó a su hermano Yaco, que también empezó a trabajar en el café. Rafael Alejandro dejó entonces el Café Tortoní para hacerse cargo de la dirección del Café Izmir, que regentó durante 25 años.

El Café Izmir se inauguró en 1932. No hemos encontrado información sobre el primer propietario, Haim Danon, que también era de Esmirna. Rafael Alboger se hizo cargo de la gestión del café, que llevaba el nombre de su ciudad natal. Szwarczer (*Ibid.*) también describe la especial personalidad de Rafael Alejandro Alboger:

Era un hombre que inspiraba respeto y al mismo tiempo era muy simpático. Se notaba que tenía mucha experiencia de la vida. En el mostrador del café te enterabas de todas las noticias, buenas y malas. Alejandro Rafael siempre estaba dando consejos [...] tenía una presencia difícil de describir, no se le escapaba ningún detalle.

También tenía muy buena relación con la policía, que utilizaba de vez en cuando para ayudar a un miembro de la comunidad detenido o a un inmigrante indocumentado.

El café se hizo famoso por su ambiente, su comida y sus veladas festivas. Los hombres jugaban a las cartas y al *tavli*, escuchaban música oriental, bebían *rakí* y comían platos orientales. El local tenía un largo mostrador, mesas rectangulares y sillas de estilo vienés. Las paredes estaban decoradas con arabescos, dibujos de palmeras y bailarinas.

El Café Izmir ofrecía a los hombres que lo frecuentaban un ambiente que les acercaba a su tierra natal. Había varios personajes, como el hombre que cada mañana leía el periódico del revés para entretener a los clientes. La mayoría eran hombres que vivían en los conventillos del barrio. Trabajaban por la mañana y venían al café por la tarde. En general, las mañanas eran tranquilas. Por la tarde, los hombres hablaban y jugaban. Pero por las noches el ambiente cambiaba. Rafael Alboger tenía una gran colección de música turca y griega en vinilo. Se podía comer carne a la parrilla en una *pita* y otras delicias turcas como aceitunas y queso de cabra. Los hombres bailaban al son de los instrumentos entre las bailarinas de danza del vientre, cuyo origen no he podido encontrar. Sobre este tema he encontrado un interesante artículo escrito por Graciela Tevah de Rybah (2013) y publicado en el periódico *El Amanecer*.

El artículo habla de una de las bailarinas que frecuentaban el Café Izmir, Madam Milli, una judeoespañola de Esmirna. Describe a una mujer muy bella, nacida en el barrio de Colegiales. Después del *Shabat*, bailaba en el Café Izmir. Tevah de Rybah cuenta a continuación una anécdota mencionada también por Szwarczer (2003): una noche, todo el mundo estaba preparado para recibir a Madame Milli. Los músicos empezaron a tocar, se atenuaron las luces y la bailarina comenzó su número. Entonces Mochon Sadrinas, un lugareño conocido por sus dotes de bailarín, se levantó, se puso una botella en la cabeza y, con unas cucharas que golpeaba como si fueran castañuelas, empezó a bailar con Madame Milli. El ambiente era alegre, con la gente aplaudiendo mientras los platos seguían saliendo de la cocina.

Otro testigo nos contó otra historia relacionada con el café: dos judíos sefardíes paseaban por la Avenida Corrientes. Llegaron a la calle Gurruchaga y uno le preguntó al otro si quería tomar un *rakí* en el Café Izmir. Entraron en el café y pidieron dos *rakís*. Con los vasos vacíos, el primero preguntó al segundo si quería otro. El hombre se metió la mano en el bolsillo, miró algo y luego aceptó el segundo vaso de *rakí*. Algún tiempo después, el primer hombre ofreció un tercer vaso. El segundo volvió a mirar en el bolsillo y aceptó. Lo mismo sucedió varias veces hasta que el segundo hombre, tras mirar en su bolsillo, se negó a seguir bebiendo. El primer hombre, intrigado, le preguntó por qué seguía mirando en el bolsillo. Su amigo respondió: «Tengo una fotografía de mi suegra. Antes de beber, miro la foto. Cuando pienso que está guapa, es una señal para mí de que debo dejar de beber».

En la calle, fuera del café, había vendedores de pasteles tradicionales turcos, mientras que dentro se oía hablar en judeoespañol, turco y, a veces, griego.

El Café Izmir fue una isla de cultura judeoespañola en la ciudad y un lugar importante para la diversidad cultural. Se le consideraba una «parte esencial de Buenos Aires» y fue reconocido como uno de los 39 cafés importantes de Buenos Aires por la Comisión para la

Protección y Promoción de los Cafés de la Ciudad de Buenos Aires (Spinetto, 1999: 5). El café cerró definitivamente sus puertas el 9 de octubre de 2000.

El café también aparece en una de las grandes obras de la literatura argentina, *Adán Buenosayres*, de Leopoldo Marechal. Muchos episodios de esta novela transcurren en el Café Izmir o en la calle Gurruchaga. Me gustaría citar un pasaje de dicha novela²²:

Los tres hombres ocupaban una mesa del «Café Izmir», y la discusión mantenida en lenguaje sirio se mezclaba con otras voces de timbre igual en aquel recinto sobresaturado de anises y tabacos fuertes. Junto a la vidriera un músico abstraído hería, como en sueños, el cordaje de una cítara negra con incrustaciones de nácar. Al fondo, las levantadas puntas de un cortinado permitían entrever un interior brumoso en cuyo centro, y sobre un tapiz amarillo, se alzaba un alto narguile del cual salían cuatro tubos que sin duda llegaban a otros tantos fumadores invisibles.

Creo que este pasaje expresa claramente el ambiente de dicho café y corresponde a la perfección con las descripciones que he encontrado en documentos y testimonios directos. Resulta interesante el pasaje sobre la discusión en «lenguaje sirio». Podría tratarse del turco o el hebreo, aunque lo más probable es que fuera el judeoespañol. Esta confusión coincide con lo que pude observar en los archivos navales argentinos, donde los pasajeros judeoespañoles aparecen a veces como turcos, sirios, armenios o levantinos. Muchas veces una sola persona puede obtener todos estos adjetivos a la vez, como fue el caso de mi abuela paterna.

3.3. Otros barrios con presencia judeoespañola

3.3.1. Flores

Flores es un barrio del centro-oeste de la ciudad de Buenos Aires. En 1887, el barrio de Flores, que hasta entonces había estado fuera de la ciudad, pasó a formar parte de la capital y vio multiplicarse su población.

Los primeros inmigrantes judeoespañoles se establecieron allí en la década de 1920, probablemente siguiendo el desarrollo del oeste de Buenos Aires. En particular, había judíos procedentes de Esmirna y Aydin.

El primer lugar de reunión fue la zapatería del matrimonio Sadras, en la avenida Rivadavia, 7785. Los fines de semana, los hombres se reunían para jugar a las cartas y apostar porotos, como hacen los turcos. Cuenta León Baralia: «Uno era vendedor en el

²² Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, Francia, Bernard Grasset/Edición UNESCO, 1995, p. 91

mercado, el otro un zapatero que llevaba los zapatos a hombros. Mi padre vendía ropa de segunda mano. Alquilaban pequeños locales...»²³.

Al igual que en otros barrios, al principio los servicios religiosos y las fiestas se celebraban en casas particulares. Con el tiempo, este grupo de judeoespañoles encontró una casa de ocho habitaciones en la avenida Rivadavia, 7928, y la comunidad eligió el nombre de *Ahavat Ajim*. Cuando la comunidad comenzó a crecer y su situación económica mejoró, el lugar de culto se trasladó a una casa en la calle Campana, 243.

Junto a la sinagoga de la calle Campana, la comunidad había abierto también un centro cultural, la Unión Juventud Israelita de Flores (UJIDEF), que más tarde se convirtió en la Asociación Israelita Sefaradí Unión Hermanos de Flores (AISUH), donde se organizaban bailes y reuniones juveniles.

A medida que la situación económica de los inmigrantes mejoraba, la comunidad crecía. Se empezó a organizar actividades recreativas, juegos de cartas y deportes para sus miembros, pero, como consecuencia de esta movilidad social ascendente, algunos comenzaron a mudarse a otros barrios, abandonando poco a poco la comunidad.

Los pocos que permanecieron en el barrio eran de un nivel socioeconómico bajo y los líderes de la institución eran los hijos o parientes de los miembros fundadores que permanecieron vinculados a la comunidad solo sentimentalmente, lo que resultó en la pérdida del liderazgo institucional. Dada la gran presencia asquenazí en el barrio de Flores, el templo de AISUH comenzó a atraer a algunos de ellos. Esta presencia asquenazí fue vista por los líderes de la comunidad como una «invasión»: temían que los asquenazíes acabaran incorporándose a la junta y que, con el tiempo, sustituyeran a los miembros originales. Al final, decidieron cerrar la institución²⁴, la cual reabrió mucho después como satélite del templo de la calle Camargo, Villa Crespo.

3.3.2. *Los judíos de Rodas y el barrio de Colegiales*

A principios del siglo XX, Colegiales era un barrio conocido como destino de vacaciones para los estudiantes de Buenos Aires. Pronto se convirtió en una zona residencial de casas bajas.

Los primeros inmigrantes, procedentes de las islas del Egeo (sobre todo Rodas, Quíos y Chos), llegaron a principios del siglo XX. Eran jóvenes que, con sus familias o grupos de

²³ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 65.

²⁴ «Estructura de la Comunidad judeoespañola», Informe del Departamento de Estudios Sociales del Comité Judío Americano, dirigido por Luis Sidicaro, 1969.

amigos, venían en busca de trabajo. Al principio se instalaron en el centro de la ciudad, junto con los judíos de Turquía que ya tenían su institución (Bene Sión), pero luego se fueron trasladando paulatinamente al norte de la ciudad, a los barrios de Belgrano, Coghlan y especialmente Colegiales, que hoy en día sigue siendo una de las zonas más residenciales de Buenos Aires. Su principal motivo era mantener los matrimonios dentro del círculo del mismo lugar de origen y también, probablemente, por disensiones con otros judíos de origen otomano. Lo recuerda Salomón Notrika, argentino nacido en Buenos Aires de padres oriundos de Rodas:

[...] tal vez porque la gente vio que una persona se trasladaba a Colegiales, luego otra, luego otra y finalmente todos se trasladaron a Colegiales... al principio estábamos juntos con los judíos de Izmir y Estambul. Teníamos casi el mismo rito. Pero recuerdo que un día mi tío, Asher Alhadeif, quiso leer la *haftará* y no le dejaron. Así que se enfadó y formó un grupo aparte, compuesto exclusivamente por judíos de Rodas, y así surgió esta comunidad²⁵.

Añade José Tarica: «Fue a causa de esta unión que reinó entre los judíos del mismo origen. Si el primero se marchaba, también lo hacía el segundo y luego diez más. Y finalmente todo el grupo de Rodas se reunía en Colegiales»²⁶. Tarica agrega también que la particularidad de este barrio era que los judíos no trabajaban allí. Sus comercios estaban en otros lugares, especialmente en los barrios de Villa Crespo y Once (más cerca del centro de la ciudad).

Cuenta José Menasce:

[...] Recuerdo que en *Shabat* y los días de fiesta solíamos ir andando a la sinagoga. Caminábamos por las calles habitadas por judíos, especialmente Olleros y Federico Lacroze, y cada vez se nos unían más judíos. Después del servicio, íbamos en dirección contraria, y la gente se dispersaba, los últimos en llegar éramos nosotros²⁷.

En los primeros tiempos, los servicios se celebraban en las casas de los miembros entre cuyos nombres figuran Salvador Tarica, Bension Cohen, Moisés Mizrahi, Moisés Chami, León Menache, Acher Alhadeif. Para *Rosh Hashaná* y *Yom Kipur*, se alquilaba una sala en la calle Amenábar.

El 2 de noviembre de 1929 se fundó el Centro Cultural y Recreativo Shalom y, en 1937, cuando obtuvo personalidad jurídica, se convirtió en la Sociedad Israelita Sefaradí Shalom.

²⁵ Salomón Notrika, testimonio tomado el 9 de agosto de 1988 en Buenos Aires, *Archivo de la Palabra* del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

²⁶ José Tarica, testimonio recogido en 1989 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, *Archivo de la Palabra* del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

²⁷ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 67.

Se le dio el nombre del Templo Shalom de Rodas. El objetivo de esta asociación era «mantener el culto judío según el ritual sefardí, para lo cual se construirá una sinagoga»²⁸.

José Tarica nos cuenta la historia de la creación de este lugar de culto:

La institución *Shalom* se fundó en 1929, pero no teníamos una sede fija. En la década de 1930 mi padre ganó la lotería y con el dinero compró una casa en la zona de Colegiales. Era una hermosa casa donde el grupo *Shalom* se reunía para los servicios de oración. No fue hasta mucho más tarde, en 1935 o 1937, que el mismo grupo apoyó la idea de crear una sinagoga *Shalom* propiamente dicha. Recibieron una donación de terreno para construir el edificio que aún existe²⁹.

En los primeros años, la comunidad no tenía rabino. Se elegía a un voluntario para cantar y se celebraban servicios los viernes y sábados, así como los lunes y jueves para la lectura de la *Torá*. Al mismo tiempo, fundaron una asociación benéfica femenina, La Unión, para ayudar a las familias más pobres. El periódico *La Luz*³⁰ informaba de que en las fiestas nacionales y judías se repartía ropa y comida a los pobres, también se proporcionaba ayuda económica y «no había miseria que no fuera debidamente atendida por la solidaridad».

3.3.3. Almagro – Los judíos de Estambul

He encontrado poca información sobre esta comunidad, que se fundó hacia el final del periodo que estudiamos en el presente trabajo (1930). Como ya se ha mencionado, los judíos de Estambul se reunían en casas particulares o en locales alquilados. Lograron organizarse en comunidad hacia 1930 y compraron su primer inmueble en la calle Tucumán, 3173 del barrio de Almagro, contiguo al barrio de Villa Crespo. Se trasladaron a la calle Salguero, 758, donde aún hoy funciona la comunidad. Su verdadero desarrollo se produjo en 1947, cuando la comunidad adquirió personería jurídica³¹.

3.3.4. Los Yerushalmim, judíos de Palestina

Se trataba de un pequeño grupo de judíos llamados por otros grupos judíos *Yerushalmim* (trad. ‘habitantes de Jerusalén’) porque procedían de Palestina: de Jerusalén, Safed, Tiberíades y Hebrón. La mayoría de ellos eran judeoespañoles. Eran los únicos que hablaban

²⁸ *Ibid.*

²⁹ José Tarica, testimonio recogido en 1989 en Buenos Aires por Margalit Bejerano, Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre el Judaísmo Argentino – Marc Turkow, AMIA.

³⁰ *La Luz*, número 437, 1937.

³¹ CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica, *Presencia Sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios históricos e investigación social, 1992, p. 66.

hebreo además de judeoespañol. Se unieron a la comunidad alepina en todos los aspectos de la vida religiosa judía.

Las primeras donaciones a esta comunidad remontan a 1909. Los miembros fundadores de la Asociación Israelita Sefaradí Templo Jerusalén son José y Elías Levy, los hermanos Alacid, Salvador Camji y Salvador Dabaro. La comunidad se fundó en los años veinte, inicialmente en la tienda de Jacobo Dayan, en la calle Larrea, en el barrio de Once, donde ya había una comunidad asquenazí y otra alepina. La comunidad se trasladó al número 463 de la calle Pasteur, en el mismo barrio, y cerró en 1931.

Durante la década de 1930, los *Yerushalmim*, fuertemente identificados con sus ideas sionistas, se unieron al Centro Sionista Sefardí y se volvieron muy activos en la recaudación de fondos para Israel. Esther Tobi, que nació en Jerusalén en 1927 y llegó a Buenos Aires en 1930, me contó que en los primeros tiempos el grupo estaba formado por apenas diez familias y que abandonaron Palestina por problemas con los habitantes árabes y falta de perspectivas económicas. Lamentablemente, existe muy poca información sobre esta comunidad tan pequeña.

4. CONCLUSIÓN

Para cerrar este artículo, quisiera subrayar que los judeoespañoles de Oriente en Buenos Aires representan una comunidad tan invisible como fundamental. Invisibles porque durante décadas quedaron a la sombra del relato dominante de la inmigración judía –centrado casi exclusivamente en la experiencia asquenazí–, pero fundamentales porque construyeron una red comunitaria sólida y activa, con sus propias instituciones, prácticas culturales y formas de organización social.

A través de sinagogas, asociaciones de beneficencia, clubes, cafés y, sobre todo, a través de la vida cotidiana en barrios como el Centro, Villa Crespo, Colegiales o Flores, los judeoespañoles supieron mantener una identidad específica, heredera del mundo otomano, del judeoespañol y de *Sefarad*.

Este testimonio nos recuerda que la identidad no es fija ni homogénea: es el resultado de vínculos, adaptaciones y decisiones colectivas. Y en ese sentido, la experiencia judeoespañola en Buenos Aires es una historia de resiliencia, creatividad y pertenencia.

Se trata de una minoría dentro de otra minoría que muestra las dinámicas y procesos de agrupamiento identitario que tuvieron lugar durante su adaptación a la nueva sociedad. En mi opinión, en el caso de los judeoespañoles, el hecho de haber pertenecido al Imperio otomano, una sociedad multilingüe y multirreferencial, facilitó su instalación en Argentina.

Allá por el 2015, cuando entrevisté al historiador argentino Mario Cohen, me comentó que, para los judeoespañoles, establecerse en Argentina fue, de algún modo, un regreso a *Sefarad*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avni, Haïm. (1982). *The history of Jewish immigration to Argentina*. Jerusalem: Magnes press – The Hebrew University.
- Brodsky, Adriana. (2004). *Sephardic Jews and the Construction of Jewish Communities in Argentina, 1880 to the Present* [Tesis de historia, bajo la dirección de Daniel James]. Duke University.
- Brodsky, Adriana. (2016). *Sephardi, Jewish, Argentine: Community and National Identity 1880-1960*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2005rms>
- Bunis, David. (1999). *Introduction à la langue des Juifs sépharades dans l'Empire ottoman*. Jerusalem: The Hebrew university – Magnes Press.
- CES – Centro Educativo Sefaradí para Latinoamérica. (1992). *Presencia Sefaradí en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios históricos e investigación social.
- Del Pino, Diego. (1974). *El barrio de Villa Crespo*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Feierstein, Ricardo. (2007). *Vida cotidiana de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Leibusky, Javier. (2019). *L'immigration Judéo-espagnole à Buenos Aires: Histoire d'une Communauté Invisible 1876-1930*. Istanbul: Libra Kitap.
- Leibusky, Javier. (2024). *Del Bósforo a Villa Crespo: Primera ola de inmigración judeoespañola a la Argentina (1876-1930)*. Buenos Aires: Equistancias.
- Levy, Estela. (1983). *Crónica de una familia sefaradí*. Buenos Aires: edición propia.
- Marechal, Leopoldo. (1995 [1948]). *Adan Buenosayres*. Paris: Bernard Grasset/Edición UNESCO.
- Mirelman, Víctor. (1988). *En búsqueda de una identidad – los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Editorial Mila.
- Pueyo Mena, Javier. (2023). Linguistic aspects of Ladino. En Guido Mensching y Frank Savelsberg (eds), *Manual of Judaeo-Romance Linguistics and Philology* (vol. 31, pp. 233-266). Berlin – Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110302271-011>
- Quintana, Aldina. (2006). Variación diatópica en judeoespañol. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 8, 77-97.
- Rein, Raanan. (2012). *Los Bohemios de Villa Crespo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Rein, Raanan. (2014). The Cradle of Tango and Football: Villa Crespo and the Essence of Buenos Aires. En Raanan Rein (ed.), *Fútbol, Jews, and the Making of Argentina* (pp. 32-49). Redwood City: Stanford University Press.

- Rodrigue, Aron. (1989). *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/1740.0>
- Sephiha, Haim Vidal. (1973). *Le Ladino, judéo-espagnol calque: Deutéronome, versions de Constantinople, 1547 et Ferrare 1553*. Paris: Institut d'études hispaniques.
- Spinetto, Horacio. (1999). *Cafés de Buenos Aires*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Szwarczer, Carlos. (2003, abril). El Tortoni y el Izmir – un nexo para la historia. *Cuadernos del Tortoni*, 9. Recuperado de <https://buenosaireshistoria.org/juntas/el-tortoni-y-el-izmir-un-nexo-para-la-historia/>
- Szwarczer, Carlos. (2005). Gurruchaga entre Izmir y Sefarad. *Raíces*, 62. Recuperado de: <https://buenosaireshistoria.org/juntas/gurruchaga-entre-izmir-y-sefarad/>
- Szwarczer, Carlos. (2008). Estampas sefaradíes de Villa Crespo: vivencias y testimonios. En Carlos Szwarczer (ed.), *Buenos Aires Sefaradí* (pp. 79-90). Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Tevah de Rybah, Graciela. (2008). El tango i los djidios. En Carlos Szwarczer (ed.), *Buenos Aires Sefaradí* (pp. 155-160). Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Tevah de Rybah, Graciela. (2013, 1 de mayo). La danseuse de ventre *Madam Milli*. *El Amaneser*, 15.

ARCHIVOS

Testimonios

- Archivo de la Palabra del Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino «Marc Turkow» de AMIA. Grabaciones no. 135, 137, 138-139, 159, 183, 184, 185, 311, 370. Disponible en <https://www.amia.org.ar/centro-marc-turkow/>
- Entrevistas realizadas en Buenos Aires: Esther Cohen de Cohen, Esther Tobi, Hélène Gutkowski, José Menasce, Mauricio Stamati, Osvaldo Sultani, Rosa Samuel, Salvador Alaluf, Rosa Bejar

Imágenes

- Archivo Fotográfico del Centro de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino «Marc Turkow» de AMIA. Disponible en <https://www.amia.org.ar/centro-marc-turkow/>



Incorporación de narrativas como estrategia retórica en las polémicas sobre el futuro del ladino: los casos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* (1902-1903)

Incorporation of Narratives as a Rhetorical Strategy in the Polemics on the Future of Ladino: The Cases of Jacques Danon and Shmuel Saadi Halevi in the Newspaper *La Époka* (1902-1903)

Sara Migdal

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

saramigdal5@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8161-4770

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Migdal, Sara. (2026). Incorporación de narrativas como estrategia retórica en las polémicas sobre el futuro del ladino: los casos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* (1902-1903). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 39-64. <https://doi.org/10.46661/meldar.12595>

Resumen

Desde la década de 1880 hasta inicios del siglo XX, se desarrolló en la prensa judeoespañola del Imperio otomano un intenso debate en torno a la lengua que debía servir como vehículo de comunicación y cultura en las comunidades sefardíes. En el marco de esta polémica, la prensa se constituyó en el principal espacio de confrontación entre distintas corrientes ideológicas, en el que editoriales, artículos y cartas expresaron posturas divergentes acerca del futuro del judeoespañol frente a otras lenguas. Este artículo examina las estrategias retóricas empleadas en dichas controversias, centrándose en un recurso específico: la integración de relatos y narrativas colectivas dentro de los textos como medio de persuasión, a partir del análisis de los artículos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi, publicados en los años 1902-1903 en el periódico *La Époka*.

Palabras clave: judeoespañol (ladino); narrativas colectivas; estrategias retóricas; polémica lingüística; prensa sefardí otomana; ideología lingüística; modernización.

Abstract

From the 1880s to the early 20th century, an intense public debate unfolded in the Judeo-Spanish press of the Ottoman Empire concerning which language should serve as the vehicle of communication and culture in Sephardic communities. Within the framework of this controversy, the press became the main arena for confrontation among different ideological currents, in which editorials, articles, and letters expressed divergent positions regarding the future of Judeo-Spanish vis-à-vis other languages. This article examines the rhetorical strategies employed in these controversies, focusing on a specific device: the integration of narratives and collective storytelling into the texts as a means of persuasion, based on an analysis of articles by Jacques Danon and Shmuel Saadi Halevi, published in 1902-1903 in the newspaper *La Époka*.

Key words: Judeo-Spanish (Ladino); collective narratives; rhetorical strategies; linguistic polemic; Ottoman Sephardic press; language ideology; modernization.

Recepción: 04.09.2025

Aceptación: 03.03.2026

Publicación: 31.03.2026



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Desde la década de 1880 hasta principios del siglo XX, se llevó a cabo un debate público en las páginas de la prensa en ladino publicada en todo el Imperio otomano sobre la cuestión de qué lengua era la más adecuada como lengua de comunicación y cultura de las comunidades judías sefardíes. Esta polémica se desarrolló en un contexto de cambios sociales, culturales y políticos que se produjeron en aquel momento¹. Las guerras, las crisis nacionales, el renacimiento nacional y las luchas políticas provocaron procesos de cambio y un despertar de las lenguas nacionales cuyo estatus y existencia se vieron influidos por ideologías generales y lingüísticas. Los judíos sefardíes se movían entre fronteras y gobernantes, se vieron expuestos a nuevos idiomas e influidos por ideas, valores e ideales que aparecieron en aquellos momentos en el escenario de la historia (Refael, 2020: 57).

Inspirados por esta nueva realidad social, muchos percibieron que el modelo comunitario existente constituía un patrón obsoleto. El mundo unificado de los judíos sefardíes comenzó a resquebrajarse. Este proceso dio lugar a enfrentamientos inevitables y un impulso para encontrar nuevas definiciones de identidad que se adaptaran a las circunstancias de la época.

La lengua es un signo característico de la identidad colectiva y uno de sus cimientos. El debate sobre la lengua es, de hecho, un debate sobre los cimientos de la identidad, y las preguntas que subyacen cuestionan si esta lengua necesita ser mejorada e incluso si es necesaria. Por lo tanto, la cuestión de la lengua se convirtió en un asunto cultural importante que provocó conflictos en la comunidad.

El crecimiento de la prensa a finales del siglo XIX provocó un cambio sustancial en el espacio público judío y, en particular, en el de las comunidades sefardíes del Imperio otomano. La prensa sirvió como un medio central de conexión entre individuos y comunidades, y reflejó la transición del discurso tradicional hacia un discurso moderno, laico y político (Abrevaya-Stein, 2007: 4-5). En este contexto, la prensa sefardí se convirtió en un escenario central de debate público y de controversia ideológica en torno a cuestiones relativas a la lengua, sus usos y su estatus futuro. Editoriales, artículos de opinión y cartas ocuparon en ella un lugar destacado, en los que se expresaban posturas diversas y en ocasiones contrapuestas. Las posiciones en torno a la cuestión lingüística oscilaban entre dos polos principales: por un lado, la lealtad a la tradición, la solidaridad y el vínculo

¹ Este artículo se basa en un capítulo de mi tesis doctoral, *Polémicas periodísticas sobre el ladino, su futuro y su papel cultural (1886-1923)*, dirigida por el Prof. Shmuel Refael y el Dr. Dov Hacohen de la Universidad Bar Ilan. Agradezco al Prof. Shmuel Refael que haya tenido a bien leer las primeras versiones de este artículo y realizar importantes comentarios.

emocional con la lengua; y, por otro, un discurso de necesidades y un discurso patriótico que perseguían promover objetivos sociales, culturales y económicos (Migdal, Hacohen y Refael, 2024). Aunque existía un amplio consenso sobre la necesidad de cambio, la polémica giraba en torno a la naturaleza, el alcance y la orientación del cambio deseado.

La polémica en torno al futuro del ladino ha sido objeto de investigación por parte de diversos estudiosos, quienes han subrayado distintos aspectos del proceso. Vidas (1996: 148) destacó el contexto histórico-político de los siglos XVIII y XIX en el que se produjo un declive del judeoespañol como medio de interacción y de comunicación comercial y diplomático a raíz del debilitamiento de los imperios otomano y español y de la penetración de las naciones cristianas en el Imperio otomano. Bunis (1996) analizó la relación entre los procesos de modernización y la cuestión lingüística, y señaló la existencia de cuatro ideologías lingüísticas rivales: la conservación del ladino en su forma tradicional o actualizada; su sustitución por lenguas europeas; por la lengua del Estado, el turco; o por el hebreo. Romero (2010: 436) distinguió entre dos grupos principales: intelectuales que apoyaban el abandono del ladino en nombre de los valores de la modernidad, y defensores que se inclinaban por su conservación o su actualización. Bürki (2010: 160) destacó el papel de los periódicos *El Avenir* y *La Époka* en Salónica en la configuración del discurso lingüístico y cultural, mientras que Ben Naeh (2011: 246) sostuvo que el funcionamiento de la prensa como agente de propaganda puede comprenderse si se tiene en cuenta el papel central de los periódicos y su influencia en la vida política y socio-intelectual del judaísmo del Imperio.

El análisis combina un enfoque narrativo con el análisis crítico del discurso (Wodak y Mayer, 2015: 6-7; Klein, 2010: 230), partiendo de la concepción de la retórica como una herramienta para la construcción de la realidad social y del uso deliberado de recursos lingüísticos y narrativos con el fin de fundamentar una postura e influir en el marco de la polémica (Bar, s. f.: 131). Asimismo, se apoya en el enfoque cualitativo-constructivista (Sleski y Alpert, 2007: 43) centrado en los procesos de construcción social. El concepto de «construcción social» subraya que el orden social no es una estructura estable y fija, sino un proceso dinámico que se produce a través de interacciones continuas entre individuos y grupos y que, por lo tanto, se construye y se configura una y otra vez. En este contexto, se recurre a las teorías del encuadre (Entman, 1993: 50), que destacan el papel de los relatos, las metáforas y los símbolos en la conformación del significado (Gamson y Lasch, 1983), así como a las teorías de Bourdieu (2005) para el análisis de las relaciones de poder y de las luchas simbólicas en el campo cultural.

A diferencia de investigaciones anteriores centradas en la cartografía de ideologías lingüísticas, en grupos sociales o en las líneas editoriales de los periódicos, el presente estudio se centra en los modos de argumentación y en las estrategias de persuasión

mediante las cuales se configuraron las distintas posturas a través del análisis de estudios de caso extraídos de los escritos de Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi en el periódico *La Époka* durante los años 1902-1903, periodo en el que la polémica alcanzó su punto álgido (Migdal, Hacoheh y Refael, 2024: 36). Esta elección permite examinar el discurso no como una dicotomía entre conservación y sustitución, sino como un proceso complejo de negociación en torno a la identidad de la comunidad sefardí en una época de transformaciones aceleradas. Asimismo, permite señalar la diversidad interna dentro del campo de los defensores del ladino, entre una tendencia reformista que aspiraba a actualizar la lengua y una concepción de conservación tradicional renovada. Los relatos incorporados en los artículos sirvieron para reforzar posiciones ideológicas, afianzar una identidad cultural y lingüística, así como para ejercer presiones mutuas y gestionar enfrentamientos personales entre los autores (Benbassa, 1988: 18; 1996: 92). La polémica se desarrolló durante todos esos años en judeoespañol, la lengua comprensible para todos los participantes y que hizo posible un amplio discurso público.

El presente artículo se centrará en uno de los principales recursos retóricos empleados por los autores, la inserción de relatos dentro de los artículos, y analizará las posturas, los valores y los mensajes ideológicos que se manifiestan a través de ellos. Este procedimiento se examinará como un mecanismo retórico mediante el cual los autores trataron de presentar sus posiciones desde un ángulo indirecto y experiencial, y su contribución reforzando el poder persuasivo de sus argumentos.

2. LOS ACTORES SOCIALES EN LA POLÉMICA

En la esfera pública, había una especie de red activa de comunicación e intercambio de materiales y opiniones entre los propios periódicos, y entre estos y la élite de otros grupos (Migdal, Hacoheh y Refael, 2024: 140). La mayoría de los autores de los artículos, los actores sociales que participaron en el debate sobre la lengua, eran hombres con formación de la clase media alta que habían adquirido una formación en la *Torá* junto con una formación general, y participaban en actividades educativas e iniciativas sociales. Se pueden dividir en dos grupos principales (Romero, 2010). El primero es el grupo de autores que abogaban por la desvinculación del ladino, un grupo de personas con formación cuyos miembros fueron educados en escuelas de la Alliance Israélite Universelle o en escuelas europeas (italianas o alemanas). Los integrantes de este grupo consideraban que el ladino ya no satisfacía las necesidades de sus hablantes y abogaban por su abandono y la adopción de otras lenguas, entendiendo que se trataba de una necesidad impuesta por la realidad de la nueva cultura moderna. El segundo grupo es el grupo de autores que apoyaban la conservación del ladino, que querían preservar el ladino y no estaban dispuestos a

abandonarlo, alegando que era el idioma de sus antepasados, la lengua del hogar, la infancia, la poesía y los refranes. La lengua materna, argumentaban, es un componente importante de la identidad y permite a las personas definirse a sí mismas. Da forma a los primeros conceptos del hombre sobre el mundo. Dentro del grupo de defensores de la lengua, había dos subgrupos:

1. Los autores que deseaban conservar la lengua, pero actualizándola e introduciendo cambios en los ámbitos del vocabulario y la gramática.
2. Los autores que apoyaban la idea de la recastellanización² del ladino y su depuración, y deseaban sustituir la escritura *Rashi* por la escritura en caracteres latinos.

En este artículo, presentaremos a dos actores sociales que estuvieron involucrados en esta polémica lingüística, Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi. Ambos eran partidarios de la conservación del ladino, pero no estaban de acuerdo en cómo debía ser conservada. Consideraban que la prensa era un escenario legítimo e incluso importante para la expresión y la influencia, y publicaban asiduamente artículos de opinión.

2.1. Jacques Danon³ (1867-1915)

Jacques, hijo de Jaim Danon, primo del rabino Abraham Danon, era un conocido columnista de la ciudad de Edirne, Turquía, que además estaba a cargo de los ingresos de los otomanos por la venta de tabaco (Pulido, 2005: 134). Danon fue uno de los autores que apoyaba la idea de la recastellanización y depuración del ladino. Su hipótesis era que la lengua española, como cualquier lengua viva, continuaba evolucionando, mientras que el ladino había conservado su antigua estructura. Dado que los judíos sefardíes vivían a la sombra de otra cultura, en su lengua se introdujeron palabras extranjeras. Los judíos sefardíes se reunieron con representantes de la antigua patria, España, y de la lengua española moderna, y en comparación con esta el ladino estaba en situación de inferioridad. Las amistades personales y la correspondencia entre intelectuales judíos y figuras de alto rango en España, como el senador Ángel Pulido, despertaron una afinidad por España y su lengua. Danon, que abogaba por la recastellanización y la depuración lingüística, quiso eliminar del ladino las influencias extranjeras, pulirlo y acercarlo al español, elevando así el registro de la lengua. Danon es mencionado en el libro de Ángel Pulido (2005: 613), en una carta de Gad Franco en la que le cuenta a Pulido sobre



² Autores que pretendían depurar la lengua mediante su acercamiento al español.

³ La fotografía se publicó en el libro de Pulido (2005: 144).

la campaña de Danon para pasarse al «español verdadero», tal y como él lo definió. Pulido lo cita como uno de los columnistas que debería recibir una condecoración del gobierno español por su defensa de la lengua española. Jacques Danon consideraba el ladino como una amalgama de idiomas:

אינו ס'יאה מיסקלאנזה די טודוס לוס לינגואז'יס קי טאנטו ביין קי איל ג'ודייו-איספאניול סי פואיד'רה לייאמאר, ג'ודייו-טורקו, ג'ודייו-עיבראאיקו, ג'ודייו-פראנסז, ג'ודייו-איטאליאנו, ג'ודייו-בולגאריסקו אי מיסמו –דיין מי פירדונג – ג'ודייו-זינגאניסקו!⁴

I no sea misklanza de todos los lenguajes ke tanto bien ke el Djudio-Espanyol se puedrá yamar, Djudio-Turko, Djudio-Ebraiko, Djudio-Fransez, Djudio-Italiano, Djudio-Bulgaresko i mezmo –Dio mi perdone– Djudio-Zinganesko!⁵

En español: *Y no sea una mezcla de todas las lenguas, hasta el punto de que el judeoespañol pudiera llamarse judeoturco, judeohebreo, judeofrancés, judeoitaliano, judeobúlgaro, e incluso, Dios me perdone, judeogitano*⁶.

La solución que propone Jacques Danon al problema de la lengua consiste en hacerla vestir paños nuevos (אזירלי ב'יסטיר פאניוס נואיבוס):

קאלי דונקי פריסטו, פריסטו, מאנדארלו (אל ג'ודייו-איספאניול) אל באניו – פור קי לו דיבראסי די סוס סוזיידאדיס אי ב'יסטירלו קון פאניוס נואיבוס.⁷

Kale dunke presto, presto mandarlu, (al Djudio-Espanyol) al banyo – por ke lo dezbarase de sus suzyedades i vistirlo kon panyos nuevos.

En español: *Hay que mandarlu presto, presto (al judeoespañol) al baño para desembarazarlo de sus suciedades, y vestirlo con paños nuevos. Es decir, escribirlo con caracteres latinos.*

Jacques Danon explica por qué el ladino debe ser sometido a una reforma acercándolo al español, y enumera dos razones para ello⁸:

- a. El español es uno de los idiomas más hablados del mundo (incluso más que el francés)⁹.

⁴ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 14.11.1902, p. 9.

⁵ Agradezco a Nava Cohen la revisión de la transcripción de los textos en judeoespañol de caracteres hebreos a caracteres latinos a lo largo del artículo.

⁶ Todas las citas del artículo se presentan en tres versiones: el original en ladino, la transcripción en caracteres latinos y la traducción, por razones de precisión filológica, accesibilidad y transparencia interpretativa.

⁷ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 14.11.1902, p. 9.

⁸ Jacques Danon, «Las Gasetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 21.11.1902, p. 13.

⁹ Según él, el francés es hablado por 58 millones de personas en todo el mundo, mientras que el español es hablado por 85 millones de personas.

- b. El español se habla en América, en Argentina, Brasil, Venezuela y en Marruecos, y es dulce al oído.

Sugiere tomar prestadas palabras del español y publicar en cada ocasión una columna en caracteres latinos, y que el español sea la lengua extranjera que se enseñe en las escuelas de la Alliance Israélite Universelle.

2.2. Shmuel ben Saadi Halevi¹⁰ (1870-1959)

Es el cuarto hijo de Saadi Bezalel Halevi, fundador del periódico *La Époka*. En 1898, Saadi Halevi sentó a su hijo Shmuel en su silla y lo nombró editor a cargo del periódico. Shmuel estudió en la escuela de la Alliance Israélite Universelle y en la Universidad de la Sorbona en París, y quería preservar el ladino y no estaba dispuesto a abandonarlo, alegando que era la lengua de sus antepasados y un componente importante de la identidad. Utiliza el proverbio bíblico «Lo que hacen los padres, lo harán los hijos»¹¹, que expresa el vínculo intergeneracional, y explica que es imposible perder un idioma, y que uno debe continuar el camino de los padres. Este discurso sirve para justificar el estatus como lengua cultural legítima, como continuación de la gloriosa tradición sefardí, y lo describe de la siguiente manera:



לױס גײדיױס די אורײנטי סױמוס טױדױס די ראסױס לאטינױס. אין מױאױסטרא סאנגרי קונסירבױמוס לױס אילימױנטױס
די איסטרא ראסױס¹². [...]

Los djidiós de Oriente somos todos de raza latina. En nuestra sangre konservimos los elementos de esta raza [...].

En español: *Los judíos de Oriente somos todos de raza latina. En nuestra sangre conservamos los elementos de esta raza [...].*

La afirmación expresa una conciencia de continuidad multigeneracional, que ancla el ladino en una secuencia histórica ininterrumpida desde el pasado español hasta el presente. La presentación de la identidad como inscrita en la «sangre» subraya una concepción de continuidad intergeneracional, en cuyo marco la lengua es percibida como un portador central de la memoria colectiva y del legado de los antepasados.

¹⁰ La fotografía se publicó en el libro de Pulido (2005: 115).

¹¹ Es similar al conocido dicho «Las obras de los padres son una señal para los hijos».

¹² Setri, «Lingua espanyola», *La Époka*, 12.8.1898, p. 4. Setri es un pseudónimo de Shmuel ben Saadi Halevi. Véase Migdal (2024: 68).

La eclosión de los movimientos que apoyaban las lenguas nacionales en los Balcanes y Europa del Este fue la inspiración para su lucha por la conservación del ladino. Insistía en que los judíos sefardíes en los Balcanes debían considerar esta lengua como su lengua étnica particular (Bunis, 2000: 30). Shmuel Saadi Halevi proponía actualizar el idioma y realizar cambios en los ámbitos del vocabulario y la gramática, pero se oponía a la adopción del alfabeto latino. Esta era, por lo tanto, su solución al problema de la lengua.

David Bunis (2005: 114) hace hincapié en la determinación de los judíos sefardíes de preservar la escritura hebrea para escribir su lengua. Los caracteres escritos funcionan como símbolos de identidad religiosa, étnica, nacional o política. Bunis considera que la escritura del ladino en caracteres hebreos debe ser considerada como una continuidad consciente y deliberada de la tradición judía, una tradición que atribuía santidad y poder místico a la letra hebrea.

3. ESTRATEGIAS UTILIZADAS POR LOS AUTORES EN SUS ARTÍCULOS EN LA POLÉMICA

Las soluciones que propusieron al problema lingüístico no garantizaban un apoyo automático a sus posiciones, por lo que debían convencer al público lector de la legitimidad de sus planteamientos. De acuerdo con la concepción de Ann Swidler (1995), que entiende la cultura como una «caja de herramientas» repleta de recursos simbólicos, retóricos y narrativos, es posible identificar el uso de una amplia gama de recursos culturales –anécdotas¹³, citas de las fuentes¹⁴, refranes y relatos populares– movilizados para reforzar la propia postura, criticar a los adversarios y modelar la conciencia de los lectores.

Entre todos estos recursos, los relatos populares ocupan un lugar central: no solo sirven para ilustrar ideas o valores, sino también como una técnica retórico-persuasiva que permite tender puentes entre el discurso intelectual-ideológico y un universo cultural popular y familiar, portador de una autoridad tradicional. En la siguiente parte del artículo se examinará con mayor profundidad el uso de los relatos populares en los artículos de la polémica¹⁵.

¹³ La anécdota es un cuento corto basado en experiencias personales o eventos que sucedieron en el pasado o están relacionados con personas que viven en la realidad. Véase Alexander (1999: 381).

¹⁴ Por ejemplo, la expresión «*Dina de-maljuta dina*» aparece varias veces en el Talmud de Babilonia. Significa que una persona debe asimilarse al país en el que vive.

¹⁵ El artículo no recoge de forma exhaustiva todos los ejemplos existentes en la prensa, sino que ofrece una muestra del periódico *La Époka*, por lo que es posible que no refleje la imagen completa. No cabe duda de que una investigación más amplia en varios periódicos podrá ofrecer resultados más precisos.

4. LOS CUENTOS POPULARES

El cuento popular sefardí es una narración transmitida mediante la tradición oral de generación en generación en un grupo determinado. La obra suele ser corta, ligera, divertida o entretenida, y es conocida por la mayoría de los miembros de la comunidad, que la utilizan y citan según las circunstancias. Sus autores suelen ser desconocidos, los personajes de las historias son típicos, y la narración suele comenzar con la fórmula «*Avía de ser...*», es decir, «*Érase...*» (Schwarzwald, 1992: 5). Un cuento popular no es por naturaleza una narración escrita. El cuento se basa en tres personajes, pero durante el transcurso de la historia, no aparecerán más de dos personajes juntos y habrá un diálogo directo entre ellos. El cuento presenta un mundo polarizado y contradictorio. En cada historia aparecen opuestos, como la riqueza frente a la pobreza, la alegría frente a la tristeza. Los contrastes crean conflictos y enfrentamientos entre los personajes. En el cuento hay un suceso con un elemento sobrenatural, como por ejemplo un milagro, un mago que cumple deseos o una personificación. Estas narraciones se graban en la memoria más que las historias de la vida real. En todo cuento popular surge un deseo de la persona y de la sociedad en la que vive. Este deseo es el mensaje que da lugar a la historia. El cuento suele terminar con un final feliz, y contiene una moraleja. Los deseos que no son dignos de serlo no se harán realidad al final de la historia, ya que los cuentos populares constituyen una especie de corrección de las injusticias y dificultades de la vida cotidiana.

Algunas investigaciones en el ámbito del ladino se han centrado en la narración de cuentos, por ejemplo, las investigaciones de Tamar Alexander-Frizer (1999); «La pluma de oro del pájaro maravilloso» (1976), de Moshe Attias, que incluye historias contadas por los judíos de Grecia; «El tesoro de mi padre: ciento y una historias de los judíos sefardíes», editado por Dov Noy y Tamar Alexander; la colección de Max Grunwald, «Cuentos populares, romances y costumbres de los judíos sefardíes» (1982).

Los investigadores españoles como Elena Romero, Aitor García Moreno y Katja Šmid han estudiado los cuentos populares en ladino que pertenecen a la tradición escrita (Refael, 2013: 614-616). Escribir un cuento popular lo transfiere a un género intermedio, plasmando la impronta estilística y la percepción del autor. Por eso, surge la pregunta de quién lo escribió, cómo y con qué propósito (Alexander, 1988: 116). A veces el autor utiliza el cuento popular como parte de su ideología.

A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, se desarrolló el concepto contextual en los Estados Unidos, que considera el cuento popular como una parte inseparable del contexto en el que se sitúa. El narrador es el emisor que transmite la historia al oyente, y el oyente la descifra. Este enfoque subraya la función social del cuento en relación con su contexto, y la ubicación del cuento entre la literatura y entre el teatro y el

arte de la retórica (Alexander, 1988: 119). La incorporación de cuentos es una técnica eficaz diseñada para centrar la atención. En otras palabras, el cuento tiene como objetivo enmarcar el punto que el escritor desea aclarar y destacar (Polany, 1981: 98).

Esta incorporación tiene dos funciones: la primera es transmitir la ideología del escritor, y la segunda, entretener a los lectores. La capacidad de una persona para recordar una historia divertida, un proverbio o una anécdota es mayor que su capacidad para recordar datos a secas. Por eso, el cuento ayuda realmente a interiorizar el mensaje que el autor quiere transmitir. Un orador que desea criticar con delicadeza al receptor por sus acciones preferirá un cuento en el que la crítica se transmite indirectamente. El cuento permite interpretaciones a distintos niveles, no necesariamente personales (Alexander-Frizer y Jacob Bentolila, 2008: 132).

Los autores incorporaron en sus artículos relatos arraigados en la cultura del ladino. Estos relatos dejan su impronta en las percepciones de los lectores, al tiempo que les permite comprender acontecimientos complejos mediante su organización en esquemas simples, como la oposición entre buenos y malos (Klein, 2010: 233).

Los cuentos populares no estaban destinados inicialmente a entretener a los niños, sino que estaban destinados a los adultos. En general, los cuentos desempeñaban un papel importante en la vida de los adultos de la comunidad sefardí siendo una de las principales formas de inculcar la cultura. Solían contar cuentos para hacer agradables las veladas, así como en *Shabat* y días festivos. Salim Yehoshua Salti testifica en su libro *101 kuentos modernos de Djoha* que cuando era niño siempre disfrutaba escuchando cuentos populares o historias llenas de vida (Salti, 2022). Cada uno de los ejemplos relata una historia distinta, pero el denominador común es que no se trata de una elección fortuita, ya que el marco narrativo elegido para transmitir el mensaje a los lectores servía a su propósito general. A través de los relatos, aprendemos también sobre los conflictos existentes en el ámbito social más amplio.

5. LOS CUENTOS¹⁶

5.1. La muda

לה מוד'ה¹⁷

אביאיה די סיר און מארידו אי אונה מוזיר... איילייס ביביאן קונטיניטיס אי אליגריס אי בינדיזיינדו אל קריאדור קואנדו, דיטראס די אונה מאלה חאזינורה קי טראבי, לה מוזיר קידו - קי מאל נוס קירי! - מודה! איל דיזיגיאדו

¹⁶ Las historias fueron recopiladas a partir de artículos sobre el tema de la lengua, del periódico *La Époka* (1875-1911), publicado en Salónica.

¹⁷ Jacques Danon, «Nuestras gazetas i el Djudio-Espanyol», *La Époka*, 19.12.1902, p. 4.

דיל מארדו, לייח סי ביה מוריר די לה גראנדי אנסייה אי דולור! דישו טודוס סוס איגוס פור און קאביו אי סי פואי פור איסטוס מונדוס אינדילאנטרי פור בושקאר אי טראאיר, קון פואירסה די דינירו, לוס מאס ב'אלידוס אי אפימאדוס מידיקוס; מה טודו סין פרוביגיו, אסטוה קי און דיאה, אין בואינה די מזל, סי דישו די פאסאר פור אקיאה סיב'דאד און דוקטור גראנדי קי ביינאה די לאס אינדייאס (איי דיזיינטיס קי אירה מאס איניזירו קי דוקטור) אי קי ריאושיו אה אזיר טורנאר לה פאלאבריה אה לה מודה. דיל גראנדי גוסטו אי דיל טריסאלימינטו, פוקו קידו קי איל מארדו נו סאליירה לוקו... איל סי מיטיו אה ריאיר אי אה ליוראר, אה באיילאר אי סאלטאר... מה איסטוה אליגריאה נו טורו מוגיו טיימפו... קוזה גוסטה נו איי אין איסטי מומנדו! לה בוקה די לה מוזיר לייח סי אב'ריו אממה! די קואנדו דיספונטה איל סול אסטוה קי סי אינסיררה, די קואנדו איננוגייסי לה נוגיי אסטוה קי אמאניסי איל דיאה, אין לה קאזה אינטירה נו סי אואי אטרה בוז קי לה בוז די לה מוזיר קי ביה אב'לאנדו אונה ב'אנה אי סיינטו בוראקאדה... איל פוב'יריטו מארדו לייח סי מאטה קון סוס מאנוס דיל מאל פריטו קי סי טרושו אלה קאבייסה... בייידו קי לוס קאביוס ב'אן אה סיר ניגרוס, איל סי מיטו אין בושקידה דיל דוקטור די לאס אינדייאס, לו טופה, אי סי איגיה אסוס פייס, ליוראנדו אי איסקלאמאנדו קי טודיה סו אזיינדה סי לה ביה פריזוינטאר, סי לי אזי לה קורה פארה קי סו מוזיר טורני אסו מוד'ירה. איל דוקטור סי ריא אינטרי לוס מושיס אי לי ריספונדי: מוגיו מי דיספלאזי די נו פואידיר איסקאפארטי די איסטוה בילה קי טי טרושיטיס קון טוס פרופיאס מאנוס אי קי לייח סי קואנטו איס טיריבילי... טו, נו סופיטיס טו ביינטורה די טינר מוזיר מוד'יה!... לה מידיקיריאה קי קונוסי קוראס פארה אזיר אב'לאר נו טופו אינדה ניגונה קורה פור אזיר קאליאר!... קי טי אגה, לייז! לה מידיקיריאה קי קונוסי קוראס פארה אזיר אב'לאר נו טופו אינדה ניגונה קורה פור אזיר קאליאר!...

La muda

Avía de ser un marido i una mujer... Eynos bivían kontentes i alegres i bendizyendo al Kriador kuando, detrás de una mala hazinura ke travó, la mujer kedó –ké mal nos kere!– muda! El dezdichado del marido, ya se va murir de la grande ansia i dolor! Deshó todos sus echos por un kavó i se fue por estos mundos endelantre por bushkar i traer, kon fuersa de dinero, los más válidos i afamados médikos; ma todo sin provecho, asta ke un día, en buena de mazal, se dishó de pasar por akea sivdad un doktor grande ke venía de las Indias (ay dizientes ke era más echizero ke doktor) i ke reushó a azer tornar la palabra a la muda. Del grande gusto i del tresalimiento, poko kedó ke el marido no saliera loko... Él se metió a reír i a yorar, a bailar i saltar... Ma esta alegría no turó mucho tiempo... Koza djusta no ay en este mundo! La boka de la mujer ya se avrió amma! De kuando despunta el sol asta ke se enserra, de kuando ennochese la noche asta amanese el día, en la kaza entera no se oe otra boz ke la boz de la mujer ke va avlando una vana i siento burakada... El povereto marido ya se mata kon sus manos del mal preto ke se trusho a la kavesa... Viendo ke los kavos van a ser negros, él se mete en búshkida del doktor de las Indias, lo topa, i se echa a sus pies, yorando i eksklamando ke toda su azienda se la va prezentar, si le aze la kura para ke su mujer torne a su mudera.

El doktor se ríe entre los mushos i le responde:

—Mucho me desplaze de no puerder eskaparte de esta belá ke te trushites kon tus propias manos i ke ya sé kuánto es terrivle... Tú, no supites tu ventura de tener mujer muda!... Ké keres te aga, yo? La medikería ke konose kuras para azer avlar, no topó aínda ninguna kura por azer kayar!...

En español: *La muda*

Érase un hombre y una mujer que vivían contentos y alegres bendiciendo al Creador, hasta que la mujer cayó enferma y quedó, ¡Dios nos libre!, ¡muda! Su desdichado marido estuvo a punto de morir ¡de preocupación y dolor! Dejó todos sus hechos y se fue por el mundo para buscar y traer, a fuerza de dinero, los médicos más considerados y afamados. Pero todo ello no resultó, hasta que un día, con buena suerte, llegó al mismo lugar un gran doctor que venía de las Indias (aunque dicen que era más hechicero que doctor), y que logró devolver la palabra a la muda. El marido no había en sí de alegría. Con la gran satisfacción y de la extrema emoción, casi se vuelve loco el marido. Empezó a reír y llorar, a bailar y saltar. Pero esta alegría no duró mucho tiempo. La boca de la mujer se abrió pero... desde que despunta el sol hasta que se pone, desde que anochece la noche hasta que amanece el día no se oía

en la casa más que la voz de la mujer diciendo bobadas. El pobre marido quería matarse por este mal negro que se había traído a sí mismo. Vuelve a buscar al doctor de las Indias, lo encuentra, y se echa a sus pies, llorando y exclamando que está dispuesto a darle toda su hacienda por un remedio para que su mujer vuelva ser muda.

El doctor le responde riendo:

—Mucho me temo que no puedo librarte de este problema que te has traído a ti mismo con tus propias manos, al no comprender la ventura de tener una mujer muda... Los remedios que conozco cura para hacer hablar, pero ¡aún no se ha inventado una cura para hacer callar!

5.1.1. *La moraleja y los mensajes que surgen del cuento*

El comienzo del cuento es sereno y tranquilo, contando la historia de un hombre y una mujer que vivían felices, con el fin de preparar el terreno para la sorpresa posterior. La historia se construye sobre la base de tres personajes: el marido, la mujer y el médico hechicero. La trama se complica cuando la mujer enferma y se queda muda. También hay un elemento sobrenatural en la historia al pedir ayuda al médico hechicero que provoca que la mujer hable sin parar. Los deseos que el narrador marca como dignos se cumplirán, mientras que los deseos que no son dignos de ello (que su esposa vuelva a callar) no se cumplirán al final de la historia.

Jacques Danon incluye la historia de la mujer muda en un artículo titulado: **נואיסטראס** גאזיטאס סי איספאנטאן קומו דיל פיואיגו דילאס פולימיקאס, אי ריפיוזאן טודאס פובליקאסייוניס קי פואידין פרובוקארלאס. סיגון מי גיקו פאריסיר, איסטאס גאזיטאס ביאן קונטרה סוס פרופיוס אינטיריס אי נון קונטסין סוס מיסיין¹⁹.

Jacques Danon incluye la historia de la mujer muda en un artículo titulado: **נואיסטראס** גאזיטאס סי איספאנטאן קומו דיל פיואיגו דילאס פולימיקאס, אי ריפיוזאן טודאס פובליקאסייוניס קי פואידין פרובוקארלאס. סיגון מי גיקו פאריסיר, איסטאס גאזיטאס ביאן קונטרה סוס פרופיוס אינטיריס אי נון קונטסין סוס מיסיין¹⁹. Su deseo es que la cuestión de la lengua siga siendo debatida y que él mismo no deje de darle vueltas. Según Bourdieu (2005: 99-112), el silencio está relacionado con las relaciones de poder sociales. Hacer oír nuestra voz es una expresión de la capacidad de expresar la posición propia en el dominio público, mientras que el silencio es abstenerse de actuar en la esfera pública. Dado que es más fácil recordar una historia que los datos a secas, Danon no escribe que los periódicos ya no se ocupan de la cuestión de la lengua, ya que esto no haría que el lector se interesara y continuara leyendo el artículo. Por eso Danon incorpora a su artículo una historia criticando a los periódicos por dejar de debatir la cuestión del ladino en la prensa. Según él, la polémica abierta que existía entre los periódicos *El Tiempo* y *La Époka* sobre el ladino fue interesante, pero se cerró muy rápidamente, antes de que uno de los editores pudiera presentar una opinión razonada en contra, y eso en su opinión no tiene sentido:

אלגונאס גאזיטאס סי איספאנטאן קומו דיל פיואיגו דילאס פולימיקאס, אי ריפיוזאן טודאס פובליקאסייוניס קי פואידין פרובוקארלאס. סיגון מי גיקו פאריסיר, איסטאס גאזיטאס ביאן קונטרה סוס פרופיוס אינטיריס אי נון קונטסין סוס מיסיין¹⁹.

¹⁸ Jacques Danon, «Nuestras Gazetas i el Djudio-Espanyol», *La Époka*, 19.12.1902, p. 4.

¹⁹ Jacques Danon, «Las gazetas Djudio-Espanyolas», *La Époka*, 7.11.1902, p. 9.

Algunas gazetas se espantan komo del fuego de las polémikas, i refuzan todas publikaciones ke pueden provokarlas. Según mi chiko pareser, estas gazetas van kontra sus propios interés i non konosen sus misión.

En español: *Algunos periódicos se espantan de las polémicas como del fuego, y rechazan todas las publicaciones que pueden provocarlas. Según mi humilde parecer, estos periódicos van en contra de sus intereses y no conocen su misión.*

Y añade:

אונה גאזיטה אונדי נו איי נונקה פולמיקאס טייני פור סוס ליקטוריס לה מיזמה סאביר קי אונה קומידה אונדי מאנקאן לה סאל אי לה פימיינטה...

Una gazeta onde no ay nunca polémikas tiene por sus lektores la mizma sabor ke una komida onde mankan la sal i la pimienta...

En español: *Un periódico en el que no hay nunca polémicas, tiene para sus lectores el mismo sabor que una comida en la que faltan la sal y la pimienta...*

Danon explica que un periódico sin polémica se compara para los lectores con una comida insípida. El uso de un proverbio confiere a sus argumentos la autoridad del grupo colectivo (Alexander, 2004: 42-61). Para él, un periódico necesita una polémica como la comida necesita la sal y la pimienta, esa es la base.

Al mismo tiempo, la polémica sobre la lengua aparecía y desaparecía de la actualidad de manera intermitente: el artículo fue escrito en 1902, en un momento en que hubo un aumento significativo del número de artículos que trataban el tema de la lengua (Migdal, 2022: 42). Por lo tanto, las palabras de Danon parecen más un intento de encender el debate y saldar cuentas personales con el argumento de que los periodistas no están cumpliendo con su misión. Danon se presenta a sí mismo como una persona promotora de reformas, y compara su voz con la voz de la mujer de la historia, cuyo terreno social no está maduro para aceptar o escuchar su opinión y su voz. Por lo tanto, los periódicos optaron por guardar silencio sobre el tema de la polémica lingüística, pero a partir de ahora ya no recibirán a una mujer silenciosa y apacible, sino a una mujer cuya voz abrumba el ambiente y perturba su descanso. Danon asume para sí la enfermedad de «parloteo» de la mujer y determina que los intentos de silenciar su voz no tendrán éxito.

Sarah Abrevaya-Stein opina que los periódicos pueden considerarse un archivo con vasta información sobre el clima cultural, político y económico de su tiempo (Abrevaya-Stein, 2000: 10). La historia que Danon incluye en su artículo es una herramienta para transmitir su ideología y responde a un deseo de hacer sonreír a los lectores, pero no por ello deja de evocar los valores y creencias aceptadas en ese momento en la sociedad sefardí:

- a. La actitud hacia la medicina y los médicos no convencionales, la capacidad de curar es uno de los temas más comunes en los cuentos. El patrón de la historia es fijo, una persona desesperada al no encontrar solución con todos los médicos profesionales acude a un curandero poco convencional o a un dios santo para conseguir aquello en lo que otros han fracasado (Alexander, 1999: 171). Es evidente que la sociedad seguía confiando en la medicina tradicional. La confianza del hombre moderno en la ciencia no era absoluta (Cohen-Serrano, 1991: 61). Los curanderos eran considerados expertos en medicina tradicional y gozaban de la admiración de la sociedad local por su capacidad para tratar enfermedades utilizando métodos tradicionales. Sin embargo, el autor del artículo ridiculiza la medicina tradicional y la ve como pura charlatanería. La penetración de la medicina moderna en la sociedad sefardí comenzó a finales del siglo XIX e implicó un cambio en la percepción de la medicina, las patologías y los medicamentos entre los judíos sefardíes y el rechazo de la medicina supersticiosa (Cohen-Starkman, 2024: 100). La penetración de la medicina moderna en la esfera sefardí de Salónica dio lugar a polémicas. El conflicto entre la medicina moderna y la medicina popular, al igual que la polémica sobre la lengua, representaba el conflicto entre la tradición y la modernidad. Hay bastantes historias y chistes sobre el médico engañoso que se aprovecha de la angustia de un paciente que está desesperado por la salvación y promete medicamentos milagrosos exigiendo una fortuna por ellos.
- b. En cuanto a la actitud hacia las mujeres, en el marco de los cambios sociales también se produjo un cierto cambio en su estatus, como parte de una lucha más amplia a nivel social, pero la sociedad sefardí continuó siendo una sociedad tradicional en su forma de vida, valores y creencias (Ben Naeh, 2015: 181). A lo largo de las generaciones, el estatus tradicional de la mujer se había ido consolidando, con cierta apertura a la influencia de los cambios que se iban produciendo en el mundo occidental. La mujer era identificada con el espacio del hogar y sus funciones se reducían a su adecuada gestión y al cuidado de la familia. Una expresión literaria contundente de esta realidad se encuentra en el poema de Yehuda Leib Gordon (Y. L. G., 1832-1892), traducido al ladino como *La punta de la yod* ('El ápice de la yod'), que describe el duro destino de las mujeres judías²⁰:

קין פואידי בין קונסיר לה ביידה די לה מוזיר גיודיאה? אלייה פאסה טודוס סוס דיאס אין לה סולומברה אי אין לה איסקורידאד. סוס אלגריאס אי סוס איספיראנסאס, סוס פינאס אי סוס דיזיאוס קידאן איסקונדירוס אין סו קוראסון [...] טו סוס סיימפרי איסקלאביה; אינסיראדה אין טו קאזה, טו נו קינוסיס אוטרה קווה אפוארה דיל דורו לאבירור. פאריס, אליגיאס, איסטימאס טוס גייקייטיקוס, אוקופדה קון לוס קודייס די קאזה טו טי אמורגיאס אנטיס דיל טיימפו.

²⁰ Yehuda Leib Gordon, *La punta de la yod*, publicado en como folletón en el periódico *Hashofar*, de Plovdiv, en 5661 (1901).

Kén puede bien konoser la vida de la mujer djudía? Eya pasa todos sus días en la solombra i en la eskuridad. Sus alegrías i sus esperansas, sus penas i sus deseos kedan eskondirus en su korazón [...]. Tú sos siempre esklava, enserada en tu kaza, tú no konoses otra koza afuera del duro lavoro. Pares, alechas, estimas tus chikitikos, okupada kon los kudios de kaza tú te amurchas antes del tiempo.

En español: *¿Quién podría conocer bien la vida de la mujer judía? Allí pasa todos los días en la sombra y en la oscuridad; sus alegrías y sus esperanzas, sus penas y sus deseos quedan ocultos en su corazón [...]. Tú eres siempre esclava; encerrada en tu casa, no conoces otra cosa fuera del duro trabajo. Pares, amamantas, gastas tus pocas fuerzas ocupada con las tareas del hogar y te marchitas antes de tiempo.*

El texto presenta una descripción incisiva y empática de la vida de la mujer judía en el marco de una tradición patriarcal. Mediante la representación de la mujer como alguien cuyo mundo entero se reduce al ámbito doméstico-biológico –el parto, la lactancia, la crianza y el cuidado–, el autor formula una crítica contundente del orden social y de género vigente, al tiempo que plantea un llamamiento implícito al reconocimiento, al cambio y a una reforma educativa y social.

Aspectos complementarios de estas concepciones de género emergen también de la literatura humorística y paremiológica analizada en la obra de Elena Romero (2024), quien presentó textos de la primera mitad del siglo XX que reflejan actitudes estereotipadas hacia las mujeres en la sociedad sefardí. Refranes como «No te fíes de las palabras del fuerte, del silencio del mar ni de la sonrisa de la mujer» o «La mujer solo perdona cuando es culpable» (Romero, 2024: 32, 43, 132) muestran que la culpa de los problemas de pareja siempre recae sobre la mujer, mientras que el hombre no tiene responsabilidad alguna. En este marco, Romero presenta también las notas del Dr. Hollander, neurólogo de Londres, quien recomendaba a una mujer casada que deseaba lo mejor para su esposo que no se quejara nunca, que sonriera siempre y que colmara todas las necesidades de su esposo. También presenta las modestas solicitudes de la mujer: que su marido no se enfadara con ella y que la perdonara si se equivocaba. Mientras el poema funciona como un instrumento crítico, los textos humorísticos actúan como un «mecanismo cultural» de conservación, mediante el cual los patrones de subordinación femenina se interiorizan y se presentan como naturales y evidentes.

En el cuento incorporado en el artículo se manifiesta la tensión entre los hombres y las mujeres. Se supone que una mujer en una sociedad patriarcal no debe hacer oír su voz ni sus opiniones. Su silencio contribuye a la dignidad del hombre bajo cuya protección vive (Ben Naeh, 2015: 79). El cuento se burla del marido y de su estupidez, ya que debía haber intuido hacia dónde podía derivar la situación. Además, se suma a muchos proverbios e historias sobre la estupidez de las mujeres (Refael, 2005: 76) y la actitud negativa hacia su

charlatanería (Muchnik, 2006: 53). Siempre se ha hecho la comparación entre las mujeres que hablan constantemente y las mujeres que permanecen en silencio, que se comportan como se espera de ellas. La charlatanería de la mujer tiene una connotación negativa, ya que la charlatanería por su naturaleza se refiere la verborrea sobre asuntos sin importancia. El texto se corresponde con refranes como:

פארה ביביר בואינו דיבי די סיר איל מארידו סודרו אי לה מוזייר סיגה.

Para bivar bueno deve de ser el marido sordo i la mujer siega.

En español: *Para vivir bien, el marido debe ser sordo y la mujer, ciega* (Refael, 2005: 76).

Se trata de un refrán popular con el humor irónico característico del ladino. Refleja la percepción tradicional de las relaciones matrimoniales: el marido debe «no oír» a la mujer (para evitar enfrentamientos) y la mujer debe «no ver» los actos de su marido (para mantener la paz conyugal). El refrán es utilizado en nombre de la colectividad y arroja luz sobre la actitud del grupo hacia sí mismo. Danon incorpora un cuento con una percepción estereotipada negativa de la mujer. Hace hincapié en la desviación de la norma de la decencia y el autocontrol que se espera de ella. El cuento presenta a la esposa como una mujer incapaz de controlarse a sí misma, y al marido como alguien incapaz de controlar a su esposa. El marido se rebela contra la voz incesante de su esposa y trata de silenciar su voz. En el mundo patriarcal no hay espacio para la voz femenina. El mensaje que surge es que es hora de irrumpir y hacer oír una voz diferente, independiente y crítica.

Shmuel Saadi responde a Danon con su propio cuento²¹:

5.2. El hombre que no paraba de hablar

סי דאנון נוס קונטו "לה דילה מודה". סאבין אוסטידים לה דיל סודרו? נו! סי לאס קונטארי: אין סאלוניק אביאה און אומברי מויי דיבירטיינטי אי אינטיליזיינטי. אין טודו גינירו די ריאוניון אנדי סי טופאביה, נון סי אואיאה קי סו גראסייה. און דיאה, אין סאליינדו די ביזייטאר און אבל, און אמייגו לי דימאנדו די דיזירלי פור קי נון דישיאביה אביריר לה בוקה אה אוטרוס.
- טי דירי, מי איזו, ריספונדייו איל: ליי סו סודרו. סי אין אונה ריאוניון מי קידו קאייאדו, ביאן אה אימפיסאר אוטרוס אה אבילאר. ליי נו בי אה סינטיר אי מי בי אה טופאר אימבאראסאדו. פארה נו ביינר אין איסטו, אין טודוס לוס לוגאריס אנדי ביו, מי מיטו אה אבילאר די קואנדו אינטרו אסטה קי מי ליביאנטו פארה סאליר. די איסטה מאנירה נון דישיו טיימפו פארה אוטרוס.
סי דאנון לו אסימיזו אה אקיל סודרו. איל אבילה, אבילה, אבילה, סין דישיאר "סירה" אה לוס אוטרוס אי אסטה קאנסארלוס. אין איסטאס קונדיסיוניס נו טינימוס קי אה ריפיטאר לוקי דישיו איל מיזמו: "איל דייו קי ליס מאנדי פאסינסייה לארגה אה לוס אואידוריס", אמן.

Si. Danon nos kontó «La de la muda». Saven ustedes la del sodro? No! Se las kontaré:

En Salonik avía un ombre muy divertiente i inteligente. En todo djénero de reunión ande se topava, non se oía ke su grasya. Un día, en salyendo de vijitar un abel, un amigo le demandó de dezirle por ké non deshava avrir la boka a otros.

²¹ Shmuel Saadi Halevi, «El Djudio Espanyol», *La Époka*, 13.2.1903, p. 9.

—Te diré, mi ijo —respondió él—: Yo so sodro. Si en una reunión me kedo kayado, van a empesar otros a avlar. Yo no vo a sentir i me vo a topar embarrasado. Para no venir en esto, en todos los lugares ande vo, me meto a avlar de kuando entro asta ke me levanto para salir. De esta manera non desho tiempo para otros.

Si. Danon lo asemejo a akel sodro. Él avla, avla, avla, sin deshar «sira» a los otros i asta kansarlos. En estas kondisiones no tenemos ke a repetir lo ke disho él mizmo: «El Dio ke les mande pasensia larga a los oidores», amén.

En español: *El Sr. Danon nos contó «la de la muda». ¿Saben ustedes la del sordo? ¿No? Se la voy a contar.*

En Salónica había un hombre muy divertido e inteligente. En todo tipo de reuniones en las que se encontraba, no se oían más que sus gracias. Un día, al salir de una visita de duelo, un amigo le pidió que le dijera por qué no dejaba abrir la boca a otros.

—Te lo diré, hijo mío —respondió—: yo soy sordo. Si en una reunión me quedo callado, van a empezar otros a hablar. Yo no voy a oír y me voy a sentir avergonzado. Para que esto no suceda, en todos los lugares a los que voy, me pongo a hablar desde que entro hasta que me levanto para salir. De esta manera no dejo tiempo para otros.

Al Sr. Danon lo asemejo a ese hombre sordo. Habla y habla y habla, sin dejar intervenir a los demás y hasta cansarlos. En estas condiciones solo queda repetir lo que dijo él mismo:

«Que Dios les mande larga paciencia a los oyentes», amén.

5.2.1. *La moraleja y los mensajes que surgen del cuento*

La historia comienza con una pregunta retórica. Shmuel Saadi se dirige a sus lectores de una manera personal: «¿Saben ustedes la del sordo? ¿No? Se la voy a contar». El uso de la pregunta retórica «¿No?» hace que el destinatario se pregunte sobre su propio conocimiento o desconocimiento; sin embargo, el hablante no deja la pregunta abierta, sino que responde con «Se la voy a contar», haciendo avanzar el discurso al tiempo que mantiene la sensación de curiosidad. Este procedimiento retórico crea un marco dialógico: el emisor pregunta y de inmediato responde, simulando una conversación, aunque se trate de un texto unilateral. El objetivo retórico es centrar la atención del lector en lo que el autor desea destacar y convencer de la bondad de sus argumentos. La apertura es tranquila y apacible por parte de una persona entretenida e inteligente, con el propósito de preparar el terreno para la sorpresa posterior, creando tensión para lo que queda del cuento. Hay en el cuento un diálogo que nace de la necesidad de influir en el lector, de engancharlo y compartir la trama con él. El narrador del cuento no deja hablar a nadie porque es sordo.

El relato muestra cómo quien posee una voz fuerte puede influir en los demás y dominar el espacio del discurso. El habla incesante se convierte en una estrategia de control que priva al otro de cualquier posibilidad de expresar una voz propia. Este patrón funciona como una metáfora del conjunto del discurso polémico, caracterizado por confrontaciones agudas, por la falta de escucha mutua y por la lucha por el control del ámbito del debate.

El debate polémico tiene su fundamento en las tensas relaciones existentes entre los interlocutores. A veces uno de ellos intenta abochornar a su rival. Shmuel Saadi Halevi sostiene que este es un diálogo de sordos, es decir, una discusión entre dos partes en la que ninguna de las partes escucha los argumentos de la otra. Con todo, Shmuel Saadi le pide a Danon que participe en el debate sobre la lengua y escriba sobre ella, de acuerdo con un enfoque según el cual la mera presencia en el diálogo público confiere a la lengua vigencia, visibilidad y vitalidad.

Shmuel Saadi Halevi concede gran importancia a la representación en los medios de comunicación. Para él, la visibilidad inyecta vigor a la lengua, y cuando no hay visibilidad, es una especie de extinción simbólica que se hace realidad mediante la marginación de los medios de comunicación (Kama, 2002: 143). Parafraseando: escriben sobre mí, luego existo. Cita las palabras del erudito Jacques Trives:

קי אבילין די מי אוב'ראן, אין ביין או אין מאל, מה קי אבילין.²²

Ke avlen de mi ovran, en bien o en mal, ma ke avlen.

En español: *Que hablen de mi obra para bien o para mal, pero que hablen.*

y explica:

ייו מי פירמיטו די דיזיאר לה מיזמה קוזה פור איל זיודיאו איספאניול: קי אבילין די איל, אין ביין או אין מאל, מה קי אבילין. איס לה סולה גראסייה קי דימאנדו אה טודוס סוס אמיוס אי אדב'ירסארייוס.

Yo me permito de dezear la mizma koza por el judeo espanyol: ke avlen de él, en bien o en mal, ma ke avlen. Es la sola grasía ke demando a todos sus amigos i adversarios.

En español: *Yo me permito desear lo mismo para el judeoespañol: que hablen de él, para bien o para mal, pero que hablen. Es lo único que pido a todos sus amigos y adversarios.*

No obstante, Shmuel Saadi no esperaba la avalancha de artículos que recibió de Danon. Afirma que Danon es como ese hombre sordo que habla y habla y no deja que nadie exprese su opinión y que se necesita mucha paciencia para escuchar lo que tiene que decir. Saadi Halevi rechaza la manera en que Danon describe a los periodistas sefardíes y sostiene que su presentación como deficientes, anticuados y carentes de conciencia lingüística no se corresponde con la realidad ni con los esfuerzos que se realizaron en la práctica. También afirma que Danon lleva al menos diez años de retraso, dado que ya en 1892 los editores del periódico *La Époka* habían comenzado el debate sobre el ladino. A Shmuel Saadi Halevi no le gustaba la arrogancia de Danon que se presentaba como reformador, con una mentalidad

²² Shmuel Saadi Halevi, «El Djudio-Espanyol», *La Époka*, 27.2.1903, p. 4.

nueva y joven. En opinión de Shmuel Saadi Halevi, también en esto se equivocaba Danon, ya que el debate lingüístico y social en las comunidades sefardíes comenzó muchos años antes. De esta manera Saadi Halevi socava la autoridad intelectual de Danon y se sitúa a sí mismo, y a sus colegas periodistas, como pioneros anteriores del discurso sobre el futuro del ladino.

5.3. Djoha con el azno del rey (ג'והה קון איל אזנו דיל ריי)²³

און ריי טיניאה און אזניקו קי אמאב'ה מוגיו, מה דיל קואל נו אינטינדיאה לוס גייסטוס אי מוב'ימיינטוס לו קי לי קאביזאב'ה דיספלאזיר. ג'והה קי אימביזו לה קוזה אי טיניאה מיניסטיר די מונדה סי פארו דילאנטרי איל ריי לי דישיו:

– סינייור, סי מי דאש' טאנטו דינירו, יו אימביזארי אה אבילאר אה ב'ואיסטרו אזנו.

– אין קואנטו טיימפו אראס איסטה מאראביאה?

– סינייור, אין דייס אניוס.

– אי סי נון לי אימביזאס?

– איסטונסיס, סינייור, מי אזיש' קורטאר לה קאביסה.

איל טראטאדו פ'ואי קונקלואידו אי איל ריי קונטו לה מונדיה. ג'והה סי איגיו אל "חוב'ארדאליק", אי דישיו אל אזנו פאסיר אין איל פראדו. אה און אמיגו קי לי ריפרוש'אב'ה לה איסטראנידאד דיל טראטו איגיו, ג'והה ריספונדייו:

– בוב'ו! אסטה דייס אניוס איל ריי, איל אזנו או יו נוס ב'אמוס אה מואיריר. ביבירי בואינו אה לו מינוס דייס אניוס.

סי דאנון פרומיטייו "מוז'די" אל קי לי ב'ה טראאר לה אינביטאסיון אל אינטראמינטו דיל ג'ודיו-איספאניול. יו קריאו קי איסטי אולטימו נוס ב'ה אינטראאר אה טודוס דוס, אי אה נואיסטראס ג'ינראסיוניס אנטיס קי סיאה מיניסטיר די דאר ריגאלו אל "קארה חבירג'י".

Djoha kon el azno del rey

Un rey tenía un azniku ke amava mucho, ma del kual no entendía los djestos i movimientos lo ke le kavzava displazer. Djoha ke embezó la koza i tenía menester de moneda se paró delante el rey i le disho:

—Sinyor, si me das tanto dinero, yo ambezaré a avlar a vuestro azno.

—En kuánto tiempo arás esta maravía?

—Sinyor, en dies anyos.

—I si non le ambezas?

—Estonses, sinyor, mi azes kortar la kavesa.

El tratado fue konkluido i el rey kontó la moneda. Djoha se fue al «Hubardalik», i deshó al azno pasar en el prado. A un amigo ke le reproshava la estraniedá del trate echo, Djoha respondiú:

—Bovo! Asta dies anyos, el rey, el azno o yo nos vamos a murir. Biveré bueno a lo menos dies anyos.

Si. Danon prometió «mujdé» al ke le va traer la invitasiún al enteramiento del djudio-espaniol. Yo kreo ke este último nos va enterar a todos dos i a nuestras djenerasyones antes ke sea menester de dar regalo al «Kara Haberdjí».

En español: *Djoha con el asno del rey*

Un rey tenía un asno al que amaba mucho, pero del que no entendía sus gestos y movimientos, lo que le causaba disgusto. Djoha, que se enteró de ello y tenía menester de dinero, fue a ver al rey y le dijo:

²³ Shmuel Saadi Halevi, «Una muerte alegre», *La Époka*, 20.2.1903, p. 9.

— Señor, si me das un tanto de dinero, yo le enseñaré a hablar a vuestro asno.

— ¿En cuánto tiempo harás esta maravilla?

— Señor, en diez años.

— ¿Y si no consigues enseñarle?

— Entonces, mi señor, haced que me corten la cabeza.

El trato fue concluido y el rey contó el dinero.

Djoha se volvió generoso, y dejó al asno paciendo en el prado.

A un amigo que le reprochaba lo extraño del trato, Djoha respondió:

— ¡Bobo! Dentro de diez años, el rey, el asno y yo estaremos muertos. Viviré bien por lo menos diez años.

El Sr. Danon prometió una recompensa al que le traiga la invitación para el entierro del judeoespañol.

Yo creo que este último nos va a enterrar a todos nosotros y a nuestras generaciones antes de que se sea menester dar un regalo al mensajero.

5.3.1. *La moraleja y los mensajes que se desprenden de la historia*

El comienzo de la historia es típico de los cuentos populares: «Un rey tenía un asno al que amaba mucho», una introducción agradable y tranquila que provoca en el lector una tensión y curiosidad que le inducen a seguir leyendo el relato. La historia se basa en tres personajes: un personaje positivo: Djoha, pobre e inteligente; un personaje negativo: un rey tonto y rico; y un personaje neutro: el amigo de Djoha.

Al principio del cuento, aparecen los dos personajes principales, el malo y el bueno, el rey y Djoha, que mantienen un diálogo directo entre ellos con el fin de cautivar al lector y compartir la historia con él. En el cuento surge un mundo polarizado y contradictorio entre el rey rico y el pobre Djoha. También hay un elemento sobrenatural en la historia, la solicitud de un acontecimiento que no está anclado en la realidad. El rey quiere que le enseñen al asno a hablar. La historia tiene un final feliz: Djoha se hace rico y deja al asno deambulando y comiendo pasto. El amigo aparece más tarde, y el diálogo entre Djoha y él es divertido e impulsa la trama.

El cuento fue incorporado en un artículo en respuesta al artículo de Danon, quien abogaba por adoptar el alfabeto latino. A diferencia de Danon, Shmuel Saadi Halevi estaba convencido de que el día en que el ladino fuese escrito en latín, moriría²⁴.

Danon, en su artículo «Una muerte alegre», hace referencia a la alegación de Shmuel Saadi Halevi de que la escritura no debe ser reemplazada:

סיפה קארו סינייור, קי ליינו טינגנו אפאריז'אדיו און בואין "מוז'די" פארה אקיל קי ב'ה טראאירמי איל חאביר (אביזו) קי איל ג'וד'יינו-איספאנייול ליייה סי מוריינו²⁵.

²⁴ Shmuel Saadi Halevi, «Una muerte alegre», *La Époka*, 20.2.1903, p. 9.

²⁵ Jacques Danon, «Una muerte alegre», *La Époka*, 23.01.1903, p. 9.

Sepa karo sinyor, ke yo tengo aparejado un buen «mujdé» para akel ke va traerme el haber (avizo) ke el djudio-espanyol ya se murió.

En español: *Sepa, estimado señor, que le tengo preparado un buen regalo para aquel que me traiga la noticia de que el judeoespañol ya murió.*

Saadi Halevi incorporó, por tanto, en su artículo un cuento de Djoha, una figura muy conocida en el cuento popular en general y en el cuento sefardí en particular. Djoha es un personaje que tiene dos caras: inocente y engañosa. Puede ser pueril o tonto, divertido y optimista. Las historias de Djoha son entretenidas, su propósito es también transmitir enseñanzas morales, sabiduría y un comportamiento ético. Matilda Cohen-Sarano (1991) publicó una colección de historias de Djoha que compartían los judíos de ascendencia sefardí. Los cuentos fueron grabados tal y como fueron contados por 72 narradores. Salim Yehoshua Salti incluyó en su libro una colección de historias y chistes con los que creció, y nuevas historias para garantizar que Djoha siga existiendo de la misma manera que nuestros antepasados lo crearon (Salti, 2022).

Avner Ziv propone considerar el humor judío como el arma principal utilizada en las guerras internas libradas en las comunidades sefardíes en torno a la consolidación de la identidad social y cultural (Ziv: 1986: 19). La elección misma de una historia de la que Djoha es el protagonista implica la elección de una cierta estrategia, ya que el emisor y el receptor están familiarizados con las connotaciones culturales asociadas con el personaje. Aunque la historia sea conocida por todos en la sociedad, los lectores no se cansan de ella. Cada narración adicional implica una identificación con la trama y una nueva experiencia. Los padres citan proverbios sobre Djoha a sus hijos. Lo utilizan los que tienen autoridad. Djoha entre los sefardíes es un símbolo de comportamiento personal y social (Alexander, 1981: 68). Aquí está Djoha, el pícaro que usa artimañas para lograr sus objetivos incluso a expensas de los demás. Bergson (1975) argumenta que la risa tiene una función social y, en nuestro caso, sirve como una especie de castigo por la conducta inapropiada de ese rey que pretende que su asno hable. Djoha expresa la sabiduría popular, la capacidad de analizar la situación y llegar a las conclusiones correctas. Al final del cuento, el lector espera un final feliz en el que todos los problemas suscitados a lo largo de la historia se resuelvan y los deseos se hagan realidad. El deseo de Saadi Halevi tiene el propósito de dar esperanza a los lectores. El deseo que marca como digno de cumplirse es el deseo de la sociedad en la que vive. El deseo o mensaje que Shmuel Saadi Halevi quiere transmitir es que uno debe ser optimista y confiar en que la cultura del ladino florezca y continúe viviendo durante muchas generaciones después del fallecimiento de aquellos que vaticinan su muerte. El final satírico evoca la ruptura entre generaciones y la dificultad de preservar la lengua y la cultura. La memoria colectiva no es solo la memoria de un relato, sino también la memoria de una amenaza a la

cultura, la lengua y la identidad, que exige su preservación y transmisión a las generaciones futuras.

El tejido social que emerge de la historia refleja una estructura social en la que judíos y musulmanes conviven estrechamente y mantienen relaciones de proximidad y rechazo. La historia ridiculiza al rey no judío que no está familiarizado con las leyes básicas de la naturaleza, y actúa como una sátira propagandística al mostrar su debilidad y su necesidad.

La presencia de cuentos populares en los artículos sugiere que hay un encuadre y que hay un deseo de influir en una gran parte de los lectores. Pero dado que el encuadre es el producto de una interacción, la presencia de un encuadre en el texto no garantiza el impacto en la audiencia lectora (Entman, 1993: 52).

6. CONCLUSIÓN

Los hallazgos del análisis indican que, en la polémica en torno al futuro del ladino, los autores recurrieron a los relatos populares no solo como un medio de persuasión y de exposición de posturas, sino también para crear narrativas colectivas dotadas de validez moral y cultural. Estas narrativas encarnan experiencias, valores y significados compartidos por el grupo, y contribuyen a la construcción de una identidad colectiva, al vínculo entre generaciones y a la continuidad cultural. La incorporación de los relatos y su incorporación en un nuevo marco retórico permitieron integrar una crítica social, afrontar desacuerdos y encuadrar el conflicto en torno al ladino con fines persuasivos dirigidos a los lectores, así como para la gestión de disputas personales entre los autores.

Ambos autores, Jacques Danon y Shmuel Saadi Halevi, aspiraban a preservar el ladino, aunque entre ellos existían desacuerdos sobre la mejor manera de alcanzar este objetivo. Los relatos, arraigados en la conciencia colectiva, se integraron en los artículos a partir de la comprensión de que una historia se fija en la memoria con mayor facilidad que un dato abstracto y árido, lo que favorece una interiorización duradera del mensaje y reduce la resistencia frente al argumento presentado. De este modo se logró un efecto doble: por un lado, la atenuación de la controversia y, por otro, la profundización de la identificación con la postura expresada.

Más allá del tratamiento directo de la cuestión lingüística, los relatos revelan conflictos sociales más amplios: la tensión entre tradición y modernidad, la actitud frente a la condición de la mujer y las relaciones entre el poder y la gente común. El uso de relatos populares permitió transmitir un mensaje crítico y contundente dentro de un marco social legítimo, sin cuestionar de manera directa las normas discursivas vigentes. La imagen que emerge del análisis contribuye a comprender la complejidad de la sociedad sefardí de

comienzos del siglo XX y la forma en que se entrelazan tradición, retórica consciente y luchas ideológicas. Estos hallazgos subrayan la contribución de las teorías narrativas y del análisis crítico para entender los modos de configuración de las percepciones sociales, la transmisión de valores y la internalización de mensajes en el marco de una polémica pública cargada de tensiones.

En torno a la cuestión de la lengua se desarrolló un debate estéril y de gran tensión, que en la prensa se refleja a menudo como un espacio de paradojas y posturas contradictorias. Estas paradojas no se acumulan hasta conformar una posición cohesionada y uniforme, sino que expresan la sensación de confusión, la incertidumbre y la crisis identitaria que caracterizaron a la época.

Aunque el ladino experimentó un proceso de debilitamiento, un proceso derivado de factores geográficos, sociales e históricos no desapareció. Las cuestiones sobre su escritura y ortografía siguen ocupando a investigadores, diversos grupos y parte de sus hablantes hasta el día de hoy (Schwarzwald, 1992: 6). De este modo, el ladino ha cobrado nueva vida en los ámbitos de la cultura, la creación literaria y la investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrevaya-Stein, Sara. (2000). Creating a taste for news: Historicizing Judeo-Spanish periodicals of the Ottoman Empire. *Jewish History*, 14, 9-28. <https://doi.org/10.1023/A:1007103614994>
- Abrevaya-Stein, Sara. (2007). *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino press, in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alexander, Tamar. (1981). El personaje y la ciudad: historias humorísticas judeo-sefardíes. *Pe'amim*, 7, 64-82 [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (1988). Nuevas tendencias en el estudio del folclore judío-sefardí. *Pe'amim*, 34, 110-133 [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (1999). *Historia de un amado y medio: El cuento popular de los judíos de España*. Jerusalén: Magnes Press [en hebreo].
- Alexander, Tamar. (2004). *Palabras más ricas que el pan: Para el estudio del proverbio judeoespañol*. Jerusalén – Beer Sheva: Instituto Ben-Zvi de Estudios Orientales [en hebreo].
- Alexander-Frizer, Tamar, y Bentolila, Jacob. (2008). *La palabra en su hora es oro: el refrán judeoespañol en el norte de Marruecos*. Jerusalén: Ben-Zvi Institute [en hebreo].
- Bar, Yossi. (s.f.). *Retórica y teoría de la oratoria*. Sitio web del Ministerio de Educación. https://meyda.education.gov.il/files/Pop/0files/ivrit_hinuch_leshoni/Chativat-Beynayim/habaa_bap/returika.pdf [en hebreo].
- Ben Naeh, Yaron. (2011). The Zionist Struggle as reflected in Jewish Press in Istanbul in the aftermath of Young Turk Revolution, 1908-1918. En Yuval Ben-Bassat y Eyal Ginio (eds.), *Late Ottoman*

- Palestine: the period of Young Turk Rule* (pp. 241-257). London: I. B. Tauris Press. <https://doi.org/10.5040/9780755693047.ch-012>
- Ben Naeh, Yaron. (2015). Viejas emociones, nuevos tiempos: El sentimiento del amor y su lugar en la relación: el matrimonio entre los judíos del Imperio Otomano. *El Prezente*, 8-9, 61-85 [en hebreo].
- Benbassa, Esther. (1988). Periódicos en Constantinopla y Salónica al servicio del sionismo (1908-1914). *Kesher*, 4, 11-21 [en hebreo].
- Benbassa, Esther. (1996). *El judaísmo otomano entre la occidentalización y el sionismo 1908-1920*. Jerusalén: Centro Zalman Shazar [en hebreo].
- Bergson, Henri. (1975). *La risa*. Jerusalén: R. Mas [en hebreo].
- Bourdieu, Pierre. (2005). *Cuestiones de sociología*. Tel Aviv: Resling [en hebreo].
- Bunis, David M. (1996). Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire. En Harvey E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries, History and Culture in the Modern Era* (pp. 226-239). Bloomington: Indiana University Press.
- Bunis, David M. (2000). *Voces de la Salónica judía*. Jerusalén – Salónica: Misgav [en hebreo].
- Bunis, David M. (2005). La escritura como símbolo de identidad religiosa nacional. *Pe'amim*, 101-102, 107-168 [en hebreo].
- Bürki, Ivette. (2010). *La Época y El Avenir*. Dos periódicos, dos discursos en contraste. En Paloma Díaz Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los Sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades* (pp. 159-170). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Cohen-Sarano, Matilda. (1991). *Djoha, ke dize? Kuentos populares Djudeo-Espanyoles*. Jerusalén: Kené [en hebreo].
- Cohen-Sarano, Matilda. (1999). *Leyendas: Leyendas e historias con moraleja de la tradición sefardí*. Jerusalén: Nur [en hebreo].
- Cohen Starkman, Mira. (2024). *Medicina y médicos en la literatura en ladino*. Tel Aviv: Resling [en hebreo].
- Entman, Robert M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 50-59. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>
- Gamson, William A., y Lasch, Kathryn E. (1983). The Political Culture of Social Welfare Policy. En Shimon E. Spiro y Efraim Yuchtman-Yaar (eds.), *Evaluating the Welfare State: Social and Political Perspectives* (pp. 397-415). Nueva York: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-657980-2.50032-2>
- Kama, Amit. (2002). Estoy en la pantalla, luego existo: Cómo lidian los homosexuales con su extinción simbólica percibida. *Sociología israelí*, 4(1), 143-191 [en hebreo].
- Klein, Anat. (2010). Análisis del discurso crítico de un texto periodístico. En Lea Kacen y Michal Kromer-Nevo (eds.), *Análisis de datos en la investigación cualitativa* (230-253). Beer Sheva: Universidad Ben-Gurión [en hebreo].
- Migdal, Sara. (2022). *Polémicas periodísticas sobre el ladino, su futuro y su papel cultural (1886-1923)* [Tesis doctoral]. Universidad Bar-Ilan [en hebreo].

- Migdal, Sara, Hacoheh, Dov, y Refael, Shmuel. (2024). La prensa en ladino como escenario de la polémica sobre su futuro y su necesidad como lengua (1886-1923). *Ladinar*, 13, 35-66 [en hebreo].
- Muchnik, Malka. (2006). *Lengua, sociedad y cultura* (Vols. 2-4). Ra'anana: Universidad Abierta [en hebreo].
- Nir, Rafael. (2006). El refrán como texto minúsculo. En Ora Schwarzwald y Yitzhak Schlesinger (eds.), *Sefer Hadassah Kantor: Colección de investigaciones lingüísticas* (pp. 135-142). Ramat Gan: Hen [en hebreo].
- Polanyi, Livia. (1981). What stories can tell us about their teller's world. *Poética Hoy*, 2(2), 97-112. <https://doi.org/10.2307/1772192>
- Pulido Fernandez, Ángel. (2005). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: E. Teodoro.
- Refael, Shmuel. (2005). Entre el ingenio y el insulto: Sobre una colección única de refranes en ladino sobre la mujer y lo femenino. En Tova Cohen y Shaul Regev (eds.), *Mujer en Oriente, mujer oriental: La historia de la mujer judía de Oriente* (pp. 69-85). Ramat Gan: Universidad Bar-Ilan [en hebreo].
- Refael, Shmuel. (2013). Historias de duelo en judeoespañol (ladino): Un estudio de la historia "Los Tanna y los muertos errantes". En Malka Muchnik y Tsvi Sadan (eds.), *Estudios sobre el hebreo moderno y las lenguas judías dedicado a Ora (Rodrigue) Schwarzwald* (pp. 612-630). Jerusalén: Carmel [en hebreo].
- Refael, Shmuel. (2020). *Ladino aquí y ahora: Ladino hablantes en Israel a la luz de su pasado y cultura*. Tel Aviv: Universidad de Tel Aviv [en hebreo].
- Romero, Elena. (2010). La polémica sobre el Judeoespañol en la prensa sefardí del imperio otomano: materiales para su estudio. En Paloma Díaz Mas y María Sánchez Pérez (eds.), *Los Sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades* (pp. 55-65). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Romero, Elena. (2024). *Textos irónicos sefardíes con su poquito de misoginia*. Barcelona: Tirocinio.
- Salti, Selim Yehoshua. (2022). *101 cuentos modernos de Djoha*. Estambul: Gözlem [en ladino/español/inglés].
- Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (1992). Tipos de lenguas y literaturas en el judaísmo sefardí. *Pe'amim*, 50, 4-28 [en hebreo].
- Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (2007). Estudio sobre el judeoespañol en Oriente. *El Prezente*, 8, 89-98 [en hebreo].
- Sleski, Simcha, y Alpert, Bracha. (2007). *Caminos en la escritura de la investigación cualitativa: de la deconstrucción de la realidad a su construcción como texto*. Tel Aviv: Instituto Mofet [en hebreo].
- Swidler, Ann. (1995). Cultural power and social movements. En Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.), *Social movements and culture* (25-40). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vidas, Albert de. (1996). The Language Controversy among the Sephardim of the Ottoman Empire at the Turn of the Century. En David F. Altabe et al. (eds.), *Studies on Turkish – Jewish History: Political and Social Relations, Literature and Linguistics – The Quincentennial Papers* (pp. 147-161). New York: Sepher-Hermon Press.

Wodak, Ruth, y Mayer, Michael. (2015). Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology. En Ruth Wodak y Michael Mayer (eds.), *Methodos of Critical Discourse Studies* (3rd edition, pp. 1-33). London: Sage.

Ziv, Avner. (1986). Aspectos psicológico-sociales del humor judío en la diáspora e Israel. En Avner Ziv (ed.), *Humor yehudí* (pp. 17-36). Tel Aviv: Papyrus [en hebreo].

Fuentes primarias

	Autor	Título (judeoespañol)	Periódico	Fecha	Páginas
1	Setri	Lingua espanyola	<i>La Époka</i>	12.08.1898	4
2	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	07.11.1902	9
3	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	14.11.1902	9
4	Jacques Danon	Las gazetas Djudio-Espanyolas	<i>La Époka</i>	21.11.1902	13
5	Jacques Danon	Nuestras gazetas i el Djudio-Espanyol	<i>La Époka</i>	19.12.1902	4
6	Jacques Danon	Una muerte alegre	<i>La Époka</i>	23.01.1903	9
7	Shmuel Saadi Halevi	El judio espanyol	<i>La Époka</i>	13.02.1903	9
8	Shmuel Saadi Halevi	Una muerte alegre	<i>La Époka</i>	20.02.1903	9
9	Shmuel Saadi Halevi	El judio espanyol	<i>La Époka</i>	27.02.1903	4



El *Isagoge de Johannitius* en español aljamiado (Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera, Múnich)

The *Isagoge de Johannitius* in Aljamiado Spanish
(Heb. Cod. 291 of the Bavarian State Library, Munich)

Lola Ferre

Universidad de Granada, España

dferre@ugr.es

ORCID: 0000-0003-4373-316X

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Ferre, Lola. (2026). El *Isagoge de Johannitius* en español aljamiado (Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera, Múnich). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 65-83. <https://doi.org/10.46661/meldar.12739>

Resumen

La introducción a la medicina, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq, tuvo una extensa repercusión a lo largo de la Edad Media y fue una obra conocida tanto en lengua árabe como en sus versiones latina, hebreas y catalana. A ellas se suma aquí una versión española aljamiada en caracteres hebreos contenida en el ms. Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera. El objetivo de este artículo es dar a conocer el texto con su edición y transcripción, así como presentar el manuscrito que lo contiene, que es muy valioso para el estudio de textos médicos en lenguas peninsulares, cuya difusión fue por y para las comunidades judías.

Palabras clave: Ḥunayn ibn Iṣḥāq (Johannitius); medicina española medieval; medicina judía.

Abstract

Ḥunayn ibn Iṣḥāq's *Introduction to Medicine* had a considerable impact throughout the Middle Ages and circulated not only in Arabic but also in Latin, Hebrew, and Catalan translations. To this tradition we can now add a Spanish Aljamiado version, written in Hebrew script and preserved in Cod. Heb. 291 of the Bavarian State Library. The aim of this article is above all to present an edition of this text and, in doing so, to highlight the significance of this manuscript as an important witness for the study of medical writings in the peninsular vernaculars that were transmitted within, and for the use of, Jewish communities.

Keywords: Ḥunayn ibn Iṣḥāq (Johannitius); Spanish Medieval Medicine; Jewish Medicine.

Recepción: 01.10.2025

Aceptación: 25.03.2026

Publicación: 31.03.2026

1. INTRODUCCIÓN¹

La literatura médica peninsular de los siglos XVI y XVII estuvo afectada por dos transiciones que influyeron tanto en las teorías médicas como en las lenguas en que se expresan. Por un lado, se produjo una evolución de la medicina medieval greco-árabe hacia una medicina humanista que, partiendo del legado griego, evoluciona hacia la innovación de la mano de la revolución científica. Por otro lado, la hegemonía del latín como única lengua científica se resquebraja de manera definitiva, dando paso a las lenguas vernáculas como el castellano, el catalán y el portugués en la península ibérica.

Los judíos, que habían realizado una asombrosa labor de traducción de textos médicos del árabe y del latín al hebreo entre los siglos XII y XV, participan de estas transiciones. Algunos, como Amato Lusitano, siguieron utilizando el latín como lengua científica pero la mayoría de ellos utilizó el castellano (y, en menor medida, el portugués), como Isaac Cardoso, Orobio de Castro, Daniel de Ávila o el recientemente descubierto Dr. Moreno.

El uso de la grafía hebrea constituye un rasgo distintivo de estas obras, pero este uso del alefeto no siempre implica características lingüísticas diferentes respecto de la lengua usada por cristianos. Este es el caso en los libros sobre la peste editados por Romeu Ferré (2022 y 2024)². En otros casos, estas obras sí son ya parte del corpus de obras del periodo de formación del judeoespañol (Romeu Ferré, 2014; Ferre, 2024).

Este corpus de textos médicos, tanto con grafía hebrea como en judeoespañol, está por estudiar, si bien es alentadora la publicación de los volúmenes citados que han visto la luz estos últimos años y que propiciarán los estudios específicos sobre la lengua y sobre el papel de esta producción en la historia de la literatura.

Un primer paso necesario es la cuantificación de estos materiales y su distribución en etapas temporales. A partir de una búsqueda de manuscritos médicos asociados a la lengua

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto «Creación, recopilación y difusión de saberes en el judaísmo rabínico y medieval (CROSSROAD)» (PID2023-147954NB-I00), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER (UE). Agradezco a los revisores anónimos sus comentarios y, especialmente, al prof. Alberto Montaner su lectura del artículo y sus observaciones sobre los aragonesismos del texto.

² Habría que matizar que, si bien no hay términos hebreos en el *Tratado sobre la peste*, de Juan de Tornamira, la editora advierte que el «estilo de redacción refleja la tradición oral de traducción de la Biblia» (Romeu Ferré, 2022: 68-70). Respecto al *Tratado sobre la peste* anónimo, afirma su editora que «El origen peninsular de la lengua del *Tratado sobre la peste* es indudable, y es ajena aún a la evolución e influencias que sufrió la lengua judeoespañola en Oriente» (Romeu Ferré, 2024: 52).

sefardí en el catálogo virtual del Instituto de Manuscritos Hebreos Microfilmados³ y siguiendo las dataciones aportadas en esta base, he podido hacer una primera aproximación fijando tres marcos temporales básicos⁴:

1. Obras escritas en la Península, antes de la expulsión (38 mss.).
2. Obras escritas en el periodo de formación y consolidación del judeoespañol (ss. XVI a XVIII) (42 mss.).
3. Obras de los ss. XIX y XX (23 mss.).

A partir de aquí, habría que emprender la lectura de estos manuscritos y el estudio de su contenido con objeto de establecer qué autores, qué obras, qué temas interesaron a estos médicos judíos y en qué lengua se expresaron.

Una primera división clara es la distinción entre traducciones y obras originales y entre las traducciones habría que diferenciar aquellas realizadas de obras clásicas de la medicina greco-árabe y las de autores coetáneos o primeras figuras emergentes de la universidad cristiana.

Las traducciones a lenguas romances se realizaron habitualmente desde los textos latinos, incluso también cuando se trataba de obras escritas originalmente en árabe. Ejemplo de ellos es la versión castellana del *Libro de las fiebres*, escrita en árabe por Isaac ben Salomón Israelí y traducida al latín por Constantino el Africano, cuya versión española fue realizada desde el latín (Boucher, 2023: 154-173).

Con el ánimo de avanzar en el conocimiento de estas obras médicas, me ocupé en este artículo de un manuscrito que llamó mi atención por estar compuesto íntegramente por textos en lenguas hispanas y alfabeto hebreo, y por contener una obra, *La introducción a la medicina*, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq, cuyo impacto en el mundo judío a través de las versiones hebreas ya había sido estudiado (Ferre, 1995). Se trata del documento que contiene el manuscrito Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich.

Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich

Este manuscrito está clasificado en la base de datos de la Biblioteca Nacional de Israel como un manuscrito del s. XV de contenido médico escrito en lengua española con letras hebreas. Está compuesto de 160 folios, con dos en blanco (144 y 145). Cada folio contiene 24

³ De la Biblioteca Nacional de Israel, accesible a través de *Ktiv. The International Collection of Digitized Hebrew Manuscripts*.

⁴ Siguiendo los periodos establecidos por Bunis (2021). Ver Ferre (en prensa).

líneas y la escritura es uniforme, aparentemente de una sola mano. Los títulos de cada libro se señalan usando una letra de mayor tamaño y el mismo recurso se utilizó al comienzo de los párrafos. Estos rasgos se mantienen en todo el manuscrito hasta llegar, tras los dos folios en blanco, al numerado como 144. Aunque el texto que se inicia a continuación mantiene estas características, la letra parece trazada con más debilidad y la obra que comienza está en catalán. Los tratados se encadenan uno tras otro y son pocos los que se inician a principio del folio. Ocasionalmente, se introducen palabras hebreas.

Moritz Steinschneider lo describió en su catálogo de la biblioteca de Múnich (1895: 152-154). Advirtió de que estaba escrito en lengua española y que él no podía entenderla. Describe 15 partes dentro del libro, señalando aquellas cuyo autor y título se declara en el manuscrito y haciendo agrupaciones con el resto.

A continuación, se aporta una descripción pormenorizada del contenido, respetando lo que parecen títulos de un nuevo tratado, incluso cuando, como se señala por el contenido, podrían ser continuación del tratado anterior. En todo caso, sería necesario un estudio de cada uno de los textos para determinar qué obra es cada una.

1. Tratado anónimo y sin título de tratamientos para diferentes dolencias o accidentes (ff. 1r-6v)⁵.
2. Obra atribuida a Galeno que contiene parte de *La introducción a la medicina*, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq (ff. 7r-10r).
3. *Libro de la cirugía*, de Don Šelomoh Mariq Solorġano (ff. 10r-13r)⁶.
4. *Libro que habla de cuestiones*, de Ṭaderiq (Teodorico Borgognoni) (ff. 13v-31r)⁷.
5. *Libro de Galienus e de Buqraṭ* (ff. 31v-47r)⁸.
6. *Libro de cirugía nueva*, de Ṭaderiq (ff. 47r-78v)⁹.
7. *Desde aquí comienço al noble cirujano que fue Galieno* (ff. 78v-86v)¹⁰.

⁵ El primero de ellos es «Pora mordedura de can».

⁶ Este autor me resulta desconocido. Por el título «Don» deduzco que es un autor hispano y el apellido Solorġano remite al apellido toponímico Solórzano, por el pueblo cántabro homónimo.

⁷ Comienza: «Primeramente fabla dela cabeça» e introduce cada párrafo con las palabras «Dígote» y «Dime».

⁸ Comienza: «Primeramente fabló de las feridas de la cabeça». Aparecen los términos hebreos שאילות תשובות ועוד זה.

⁹ Facilita la identificación de Teodorico Borgognoni cuando al comienzo dice que lo escribió «por nombre del papa», ya que Teodorico fue médico y obispo en el s. XIII, ligado al papado y autor de un famoso tratado de *Cirugía* (Alecci, 1971: vol. 12). Existe una traducción catalana de esta obra (Morel-Fatio, 1892: 33, n.º 9).

¹⁰ Acaba con la conocida fórmula para terminar un manuscrito hebreo תם וינשלם y añade שלום.

8. *Libro del allhikimah pora catar las orinas de los dolientes* (ff. 87r-94r), a pesar del título el texto que sigue habla de heridas hasta el fol. 89r, en que escribe: *Daquí comienzan las orinas*.
9. *Tratado* cuyo nombre está casi ilegible pero que habla de la naturaleza del hombre, usando el término hebreo טבע (ff. 94r-110v)¹¹.
10. *Comienço maneras dela muçer* (ff. 110v-111r).
11. *Cuestiones a decir nob(e)des de las yerbas* (ff. 112v-114r).
12. *Digamos de las virtudes del tisum* (ff. 115v- 120r)¹².
13. Texto sobre la orina que aparece tras tres páginas en blanco y comienza abruptamente, sin un principio (ff. 122r-126r)¹³.
14. *Tiltolo terşeri pora saber las ncencias [=esencias] de las enfermedades* (ff. 126r-127v) y *Maneras con que el ombre á salud* (ff. 127v-130r). Entre ambos textos hay una frase en hebreo desconcertante קצחק חנייה בן יצחק ('traducción de Ḥunayn ibn Iṣḥāq'). Ciertamente, el capítulo tres de *La introducción a la medicina*, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq, versa sobre causas de la salud y de la enfermedad (Ghalioungui, 1980: 13-20), pero no coinciden los contenidos de dicha obra con estos textos.
15. *Aquí comienşaré a escribir las dolenşias de los ojos* (ff. 130r-141r).
16. Tras cinco páginas en blanco y numerado como fol. 144r, aparece el texto catalán antes mencionado: *Regiment pera cap de dona o pera cap de os* (ff. 144r-147r).
17. *Aquí comenş(a)remos las maneras de las fiebres* (ff. 147r-149r).
18. *Aquí comen ş(a)ré a escribir las fiebres ters(ia)na y co(n)tinias* (ff. 149r-151v).
19. *Pora fazer açucar rosada*, a este texto le siguen otras preparaciones farmacéuticas y referencias a alimentos como las legumbres y las frutas (ff. 151v-155v).
20. Acaba el manuscrito con un listado temático cuyo título se lee con dificultad: *Los unguentos de la [...] [...]* y que guarda relación con el contenido del manuscrito porque empieza con la entrada *Pora la mordedura de can*¹⁴ (ff. 156v-157v).

¹¹ Los párrafos se introducen con las fórmulas «Y sepas que» o «Si te preguntan».

¹² Incluye una frase completa en hebreo y luego algunas introducciones como לתקן קול הגרון ('para corregir la voz de la garganta') o תחבושת לעצור משלשול לתנוקות ('apósito para detener la diarrea en bebés'). Acaba con otra receta añadida con una letra diferente.

¹³ Podría ser continuación del anterior, y que la letra de mayor tamaño señale el comienzo de un capítulo y no de un tratado diferente. Aparecen palabras hebreas como קדחת o דעת.

¹⁴ Lo que me lleva a pensar que, aunque la forma abrupta de comenzar el manuscrito parecía indicar que faltaba un primer o primero folios, no es así, ya que precisamente comenzaba con esta receta. V. nota 5.

De este extenso y variado listado de obras y, como se ha adelantado, el presente estudio se centra en la segunda de ellas: *La introducción a la medicina*, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq.

2. ḤUNAYN IBN IṢḤĀQ Y LA INTRODUCCIÓN A LA MEDICINA

Ḥunayn ibn Iṣḥāq nació en la ciudad de al-Ḥira en torno al año 808 en el seno de una familia cristiana nestoriana y murió en Bagdad en el año 873 tras desarrollar una carrera como traductor que contribuyó de manera decisiva a la difusión de la filosofía y la medicina griega en el mundo árabe. Sin duda, es el más conocido de entre los traductores del periodo abasí y en torno a él y al filósofo al-Kindí se reunió un grupo de traductores que crearon el corpus greco-árabe, que se extendió a todo el ámbito araboislámico¹⁵.

Su conocimiento de los autores clásicos le llevó a la redacción de varias obras basadas en las fuentes que traducía, haciendo de sus libros otra forma de transmisión de la sabiduría clásica. Entre ellas destaca *La introducción a la medicina* (*Masā'il fī l-ṭibb li-l-muta'allimīn = Introducción a la medicina para estudiantes*), con la que divulgó las teorías galénicas y ayudó a la formación de los médicos a lo largo de varios siglos. Se conservan las versiones árabe y siríaca¹⁶. Disfrutó de una extraordinaria difusión a través de varias lenguas como el árabe, latín, hebreo y lenguas vernáculas, como el catalán y la española que aquí se presenta. Se conoce en tres formas: como un texto de preguntas y respuestas, un formato diagramático y un texto continuo (Gracia y Vidal, 1974: 295; Hammerschmied y Wakeling, 2021-2022: 186). El primero de los formatos, preguntas-respuestas, fue el más común.

La clave del éxito de *La introducción a la medicina* radicó en hacer accesibles las teorías de Galeno a los estudiantes de medicina, facilitando esta tarea con la formulación de la obra como un texto formativo con el que iniciarse en la medicina galénica, un manual básico y extremadamente útil.

3. VERSIÓN LATINA DE LA INTRODUCCIÓN A LA MEDICINA

La versión latina, y no el original árabe, fue el texto base para esta traducción española, como lo había sido para una de las traducciones hebreas y para la catalana. En ese sentido,

¹⁵ Suele presentarse a Ḥunayn ibn Iṣḥāq como el director de un centro traductor a cuya cabeza el sultán habría situado a Ḥunayn, la llamada «casa de la sabiduría» (*bayt al-ḥikma*). Dicho centro existió, pero no se dedicó a la traducción de textos de filosofía o de medicina griegos ni lo dirigió Ḥunayn (Cooper, 2019: 179-195; 179-180). Sobre su biografía, véase Cottrell (2020: 329-392).

¹⁶ He consultado la versión árabe a través de la traducción de Ghalioungui (1980). Un manuscrito de la versión siríaca ha sido editado y traducido al inglés, pero desgraciadamente faltan los ocho primeros folios del manuscrito que contienen la parte de la versión española aquí editada (Wilson y Dinkha, 2010).

interesa el devenir de la obra en el mundo latino, donde se conoció a Ḥunayn ibn Iṣḥāq como *Johannitius*, haciéndose eco de que Ḥunayn era el diminutivo del nombre *Yuḥannā/Yoḥannā* (árabe/siriaco para *Juan*) (Cottrell, 2020: 334).

La obra entró al mundo latino por dos vías: la traducción en Montecassino de Constantino el Africano (O'Boyle, 1998) y la vía toledana, con la traducción de Marcos de Toledo, que traduce la versión en forma de texto continuo (Gracia y Vidal, 1974: 302-305). Hay una tercera traducción que se atribuye a Rufino de Alexandria, conservada en un manuscrito de Erfurt, y que habría sido realizada en Murcia (Martínez-Gázquez, 1995).

Habitualmente, este texto se transmitió como parte de la *Ars Medicina*, más conocida como *Articella*. Se trata de una colección de textos, que comienza con la obra que nos ocupa y sigue con fuentes griegas y bizantinas. O'Boyle considera que *La introducción a la medicina* fue el origen de esta colección que se formó por adición de otros textos. La composición varía. Parte de cinco textos: *La introducción a la medicina*, de Ḥunayn ibn Iṣḥāq (conocido como *Isagoge ad Tegni Galieni*, de Johannitius); *Aforismos y Pronósticos*, de Hipócrates; el *Tratado sobre la orina*, de Teófilo; y *Los pulsos*, de Filareto; a los que pronto se le añadió el *Tegni*, de Galeno, que podía aparecer como el último o el segundo de los textos. Sobre esto se incorporan numerosas obras desde otros textos de Hipócrates y Galeno hasta autores de la medicina en lengua árabe, como Isaac Israelí, Mesüe o Avicena, y médicos de la prestigiosa facultad de medicina de Montpellier, como Bernard de Gordon o Arnau de Vilanova (O'Boyle, 1998: I-XI). No es, por tanto, un corpus cerrado, sino abierto a la incorporación de nuevas obras, siempre orientado a reunir una biblioteca de obras básicas para la formación del médico.

Esta *Articella* constituye el núcleo de la educación médica en las universidades europeas desde el siglo XII. Junto a los numerosos manuscritos que lo contienen, la llegada de la imprenta incrementó la difusión de la *Articella* y con ella de *La introducción a la medicina*, tal y como ha estudiado Jon Arrizabalaga (1998) en los siglos XV y XVI.

El texto se acompañaba frecuentemente de comentarios. Así, es bien conocido el de Pedro Hispano (Asúa, 1996: 59-66); también la versión catalana y la española que aquí recogemos vienen acompañada de un comentario.

4. LA INTRODUCCIÓN A LA MEDICINA EN EL MUNDO JUDÍO

La medicina tal y como se desarrolla con la aparición de la medicina greco-árabe tuvo entre judíos y cristianos numerosos profesionales que la desarrollaron desde la práctica y desde sus escritos en el extenso ámbito geográfico del islam. Buena prueba de ellos son

Ḥunayn ibn Iṣḥāq e Isaac Israelí, cristiano y judío, respectivamente, y autores pioneros en este movimiento.

Las obras médicas en árabe eran accesibles a los judíos de estos territorios que, además, las transmitieron de una forma personalizada haciendo copias del texto en judeoárabe. En el Instituto de Manuscritos Hebreos Microfilmados se han clasificado siete manuscritos que contienen una copia judeoárabe de *La introducción a la medicina*.

La obra fue conocida en Europa a través de las traducciones latinas, pero para las comunidades judías el vehículo principal fueron las traducciones hebreas, de las que se conservan 36 copias manuscritas. La mayoría de ellas se atribuyen a Ḥunayn ibn Iṣḥāq, aunque en algunos casos se atribuyen a Galeno, como ocurre con la versión española. Se tradujo por primera vez desde la versión latina, de la que se conservan diecinueve copias, y más adelante desde el árabe. De esta última versión se conservan diecisiete copias manuscritas y en dos de ellas se cita como traductor a Mošeh ibn Tibbon (Ferre, 1995).

Por último, el impacto en la comunidad judía de Sefarad se revela en la versión española aljamiada que presentamos. Se trata de una versión acortada. Si la comparamos tanto con el original árabe en la traducción de Ghalioungui (1980) como con la versión renacentista que editaron y tradujeron Gracia y Vidal (1974), de los dos tratados que componen esta versión, aquí aparecen varios capítulos del primero, omitiendo los tres últimos que tratan de las facultades, las operaciones y los espíritus.

Sigue el formato de preguntas y respuestas, que no está en la versión latina renacentista ni en la edición catalana consultada (Badia Pàmies, 1996) e incorpora al texto un comentario bastante amplio. Este comentario no se corresponde con los mencionado de Pedro Hispano y de la versión catalana.

La lengua del texto es el castellano, con variantes que podrían apuntar al castellano hablado en Aragón en el s. xv. Tal es el caso de la preposición *pora* repetida a lo largo de todo el manuscrito¹⁷. Se encuentran otros rasgos arcaizantes como la conservación de la *f* inicial en *fazer*, *figado* cuando en castellano ya había desaparecido (Poitier, 1986: 226), el verbo *ser* expresado como *seer* (Alvar, 1953: 294), términos aragoneses como *fuellas* para *hojas*, escrito *fuelyas/foelyas* (פּוּאַלִּיָא) y *fuegas/foegas* (פּוּאַגִּא)¹⁸.

¹⁷ Por lo que respecta a la distribución geográfica de las variantes, Hanssen (1913: 311) y Ueda (2015: 1150) observaron la presencia de *pora* en Aragón hasta el s. xv, época en la que ya había desaparecido del resto de la Península. En el estudio de Cadiñanos Chapman y Enrique-Arias, se confirman estos resultados (2022: 109 y 114, v. figura 1).

¹⁸ Considero un error que el copista no haya puesto la tilde al guimel, lo que daría la lectura *fueğa*, más acorde con la anterior. Señala Alberto Montaner que es una forma rara, un cruce entre el aragonés *fuella* y el castellano *foja*.

Es frecuente la alternancia de dos formas de la misma palabra: *obres* y *ombres*; *alimento* y *elemento* (la primera forma es la más frecuente y esta alternancia se da también en la versión catalana [Badia Pàmies, 1996: 51]); *gêlada* y *elada*; *furuita* y *fruita*; *flema* y *felema*. Las formas propiamente aragonesas son *gêlada* y *fruita*.

Aparecen dos términos que podrían tener una influencia del catalán: *dolç* y *umedat*, aunque *dolç* es también una voz aragonesa.

Hay términos que no he identificado como *fuluaebe*, un término referido a fenómenos invernales (*grandes gèladas* y *fuluaebe*); *deçiosa*, refiriéndose a una flema 'coagulada' según el texto latino y 'congelada' en la versión catalana. Habla de los órganos que *otinen* y *antinen* y son, según las otras versiones del texto, los que tienen potencia propia, pero no he conseguido encontrar referencias para este verbo.

En el siguiente párrafo, no he identificado el término *legame*, que no aparece en el texto árabe ni en las versiones latina y catalana, y he seguido la palabra *aranbere* (*alambre*), hasta llegar a su significado de 'cardenillo'. El texto dice:

La manera desta cólera semeja flor de *aranbere*. Esta se faze en el estómago de los umores quemados y tantos es de amarga y de agu<d>a que semeja a legame. Esta es mortal.

En la versión latina renacentista que estoy utilizando encontramos:

Est autem cholera uiridis quemadmodum uiridis aeris aerugo et urit in modum ueneni, nascitur ex nimia adustione, quae proprium habet calorem propiamque malitiam (Gracia y Vidal, 1974: 317).

En la versión catalana:

A-y altre manera de còlera verda a manera de verí, per ço cor elle nax de fort gran cramament, la qual ha pròpria calor e pròpria malícia (Badia Pàmies, 1996: 52).

En el original árabe, a través de su traducción inglesa, leemos:

Another is of the colour of leek; it mostly originates in the stomach. Another resembles verdigris and rust and the venom of venomous animals; it originates from intense combustion; this is why this kind is excessively hot and tends to be bad (Ghalioungui, 1980: 3).

Un término compatible con *aranbere* es *aranbre* que, junto a la forma *arambre*, aparece en diversas fuentes de acuerdo con el CDH. En *La sinonimia de los nombres de las medicinas griegas e latinas e arauigos* aparece junto a *latón* y *cobre* (Mensching, 1994: 113, 157). Poitier (1986: 228), en su estudio de la penetración del castellano en el aragonés, introduce este término

entre los que en el s. XV sustituyen a la forma antigua (*aramne*). Covarrubias (1611) en la voz *Arambre* remite a *Alābre* y *Cobre*. También R. Aldoz en su diccionario aragonés-castellano lo recoge como sinónimo de *Cobre*¹⁹. En el *DETEMA* (Herrera, 1996: s. v. *alambre*) se recoge *flor de aranbre* en un texto del 1440-1460²⁰ y lo identifica con *Cardenillo*. Para este término Covarrubias da la siguiente definición: «flor o herrumbre del cobre. Del lat. *Aerugo*».

En esta descripción han aparecido dos casos de vocales epentéticas, con solo valor gráfico, en las palabras *aranbere*, *felema* y *furuita*, y hay otras en el texto como *parática* (por *práctica*), *engendera* (por *engendra*).

5. LA INTRODUCCIÓN A LA MEDICINA EN ESPAÑOL ALJAMIADO

Edición del Cod. Hebr. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich

He querido reflejar del modo más literal la escritura y hechura del manuscrito. En nota señalo las palabras tachadas y algún error que resulta evidente. También he querido facilitar la lectura en paralelo entre esta edición y su transcripción numerando los párrafos que recogen las preguntas. He incluido entre corchetes [] palabras que o por la escritura o el estado de esa parte del manuscrito resultan casi ilegibles y propongo una lectura.

א7 גילאינוס מאישטרו נטוראל

פישיקה איש פרטי פורה שאביר אי פורה אובראר. אי פורה, מנטיניר אלוש אובריש שאנוש אין שופרופיניא שאלוד אי, אלוש אינפירמוש פאזיר²¹ קוברר שו פרופיאה, שאלוד.

(1) אינקואנטאש פארטיש שי פארטי לה פישיקה. אי [לה] 5, פישיקה שי פארטי אין ב' מאניראש אין פארטאטיקה איין, טיאוריקה.

(2) אינקואנטאש פארטיש שי פארטי לה טיאוריקה. לה טיאוריקה שי פארטי אין ג' קושש. לה פרימירה שון לאש, קושש נטוראליש. לה ב' אנלאש קושש ניקישרניש. לה ג' איש, לאש אינפירמידאדיש אי שוש שינאליש אי שוש אגאקיש 10, פורקי שי פאזי.

(3) אינקואנטאש קושש שון לאש נטוראליש. לא נטוראליש שון ז' לוש אלימיאנטוש אי לאש קונפלישיוניש, אי לאש אומוריט. אי לוש מיאנברוש אי לאש נאטוראש אי, לוש אישפיירטוש.

(4) קואנטוש שון לוש אלימינטוש. שון ד', פואיגו, איירי, אגואה, טיירה. איל פואיגו איש קאליאינטי 15, אי שיקו. איאל איירי קאליאינטי]נט אי אומידו. אילא אגואה, פריאה איאומידה. לה טיירה פריאה אישיקה.

(5) אינקומו דישו גאליאנו אינשו ליברו אין קואל שי קון, קור דארזק קוניל טודוש לוש פילואוש אופוש קיטודאש, לש קושש קי אה איניל מונדו שון אומבריט בשטיאש 20, שירפיאינטיש אביש ארבוליש. אי טודש לאש קושש קי, שון שונאל סיאלו קיירי קי אייאן אנמיא שיקאיירי נון, טודוש שון די ד' אלימינטוש מאגורה קושה נון פואידי שיאיר 27, איניל מונדו קריאדה שינון איש דישטוש ד' אלימינטוש.

¹⁹ Aldoz (2004: s. v. *Arambre*). Pone el ejemplo «olla d'arambre» y ubica el uso en Grau.

²⁰ Se trata de la *Cirurgia* de Teodorico, que también está en este manuscrito (ítem 6 de la descripción).

²¹ Aparecen dos palabras tachadas: ליש שאלוד.

(6) אֵינְקוֹמוֹ, רִיקְנָן לֹשׁ²² אֵלִימִינְטוֹשׁ אִישְׁטוֹשׁ ד' אֵלִימִינְטוֹשׁ, רִיקְנָן קאדה אונו די ג' אין ג' מִישִׁשׁ²³ אֵאֵיל אֵלִימִין, דיל אגואה רִיגְנָה אֵין דִּזִּינְבֵרִי גֶאנְיִירוֹ, אִיפִיבְרִירוֹ. אי ⁵ פורקי אישטי אלימיאטו איש פֶרִיאו אָאֹמִידוֹ פֶאזִי לֹאשׁ, לֹשׁ גֶרְנֶדִישׁ נִיאִיבִישׁ אי לֹאשׁ גֶרְאנְדִישׁ גֶלִידֹאשׁ אִיפּוֹלוֹאִיבִי, אִיאֵין מְגִרִיסִין לֹאשׁ בִּישְׁטִיאשׁ קִיפּוֹר לֹשׁ קאנפּוֹשׁ שׁוֹן. אֵיל אֵלִימִיאִינְטוֹ דִּיל אִירִי רִיגְרִיה אֵין מֶארסוֹ אי אֵין, אִבְרִיל אִיאֵין מֶאיוֹ פּוֹר לֹא אֹמִידֹאט קִי אִישׁ אֵינֵל שִׁי ¹⁰ קאנשי לֹשׁ רִיאוֹשׁ אי אִבְרִינְשִׁי לֹשׁ אִרְבּוֹלִישׁ אי דָאן פֶלּוֹר, אי פֶוֹאִילֵיאֶשׁ אִישׁ פֶאנְיִנְשִׁי לֹאשׁ נִיאִיבִישׁ אי לֹאשׁ אֵילֶאדֶשׁ, אי קִרִיסִין לֹאשׁ פֶוֹאִינְטִישׁ. אי אֵיל אֵלִימִיאִינְטוֹ דִּיל, פֶוֹאִיגוֹ אֵין רִיגְנָה אֵין גֶוֹנוֹ גֶוֹלוֹ אִישׁ אִישׁטוֹ פּוֹר לֹא גֶרְן, קאלינטורה אי לֹא גֶרְן שִׁקּוֹרָה קִיאֵנֵיל אִישׁ אִבְשֶׁאנְשִׁי ¹⁵ לֹשׁ רִיאוֹשׁ אי שִׁקְאנְשִׁי לֹאשׁ פֶוֹאִינְטִישׁ אי מֶאדוֹרָאן, לֹאשׁ פֶוֹרוֹיטֹאשׁ קִי אֵינְלוֹשׁ אִרְבּוֹלִישׁ שׁוֹן אֵנֵיל אֵלִימִיאִינְטוֹ דִּילָה טִירָה אֵין רֶגְרָה אֵין שְׁטִינְבֵרִי אֹוקְטוֹבֵרִי, נֹבִינְבֵרִי פּוֹר לֹא גֶרָאן פֶרִיאוֹרָה אי פּוֹר לֹא גֶרָאן שְׁקוֹרָה, קִיאֵנֵיל אִישׁ אִישְׁטִי מֶאנְשִׁי לֹשׁ אִרְבּוֹלִישׁ אִיאֵיאָאן ²⁰ לֹא פֶוֹאִיגָא אֵילָה פֶרוֹיטָה קִי טִיאֵינִי.

(7) אי פֶרִיגוֹן טָאן קוֹאנְטֹאשׁ מֶאנִירֶשׁ שׁוֹן לֹאשׁ קוֹנְפֶלישׁוֹנִישׁ, לֹאשׁ קוֹנְפֶלישׁוֹנִישׁ שׁוֹן ט', לֹאשׁ אֹוֶגוֹ שׁוֹן דִּישִׁיאֵיגוֹאֵלִישׁ, אי לֹא אֹוֶנָה אִיגוֹאֵל. דִּישְׁטֹאשׁ ח' דִּישִׁיאֵיגוֹאֵלִישׁ שׁוֹן, לֹאשׁ ד' שִׁנְפֶלִישׁ אי לֹאשׁ ד' קוֹנְפֹאִישְׁטֹאשׁ. ¹⁸ לֹאשׁ ד' שִׁנְפֶלִישׁ שׁוֹן קאליאינטישׁ אי אֹמִידֹאשׁ קאליאינטי, אִי שִׁקְא, פֶרִיאָה אי אֹמִידָה, לֹה קוֹנְפֶלישׁוֹן אִיגוֹאֵל אִישׁ קִי, נֹ פּוֹרָע לֶאֹוֶנָה שׁוֹבֵרָה לֹא אֹוקְרָה.

לֹאשׁ אֹמִורִישׁ שׁוֹן ד' שִׁנְגֵרִי אי קוֹלִירָה פֶלִימָה מֶאֵלֶאֵנְקוֹנִיאָה. לֹא ⁵ שִׁנְגֵרִי אִישׁ קאליאינטי אי אֹמִידָה. לֹה קוֹלִירָה אִישׁ קאליאינטי, אִישִׁקְא. לֹה פֶלִימָה אִישׁ פֶרִיאָה אי אֹמִידָה, לֹה מֶאֵלֶאֵינְקוֹנִיאָה פֶרִיאָה אִישִׁקְא.

אִנְקוֹמוֹ נִיגְוֶנָה, קוֹשׁ נוֹן פּוֹאדִי שִׁיאִיר קִרִיאָדָה מִיגוֹאֵנְדוֹ נִיגְוֶנָה קוֹשָׁה, דִּיאִישְׁטֹאשׁ ד' אֹמִירִישׁ, קאָדָה אֹוֶנוֹ דִּי קוֹאֵל קוֹנְפֶלישׁוֹן. ¹⁰ אִישׁ אִשִׁי קוֹמוֹ אֵיל מוֹנְדוֹ אי טוֹדֹאשׁ לֹא קוֹשֶׁאשׁ קִי, אֵינֵיל מוֹנְדוֹ שׁוֹן נוֹן פּוֹאדִי שִׁיאִיר קִרִיאָדוֹ מִינּוֹשׁ דִּי, ד' אֵלִימִיאִינְטוֹשׁ. אִשִׁי לֹשׁ קוֹאִירְפּוֹשׁ²⁴, דִּי לֹשׁ אֹמְבֵרִישׁ שׁוֹן קוֹנְפֹאִישְׁטוֹשׁ דִּי אִישְׁטֹאשׁ ד', אֹמִורִישׁ, קִי שׁוֹן שְׁמִיגֶאנְטִישׁ אֵלוֹשׁ ד' אֵלִימִיאִינְטוֹשׁ ¹⁵ קִינוֹן אֹה אֹמְבֵרִי אֵינֵיל מוֹנְדוֹ קִי פּוֹאִידָה בִּיבִיר אֹוֶנָה, אֹוֶרָה מִינּוֹשׁ דִּי אִישְׁטוֹשׁ ד' אֹמִורִישׁ.

(8) אֵינְקוֹמוֹ רִיגְנָן לֹשׁ ד' אֵלִימִיאִינְטוֹשׁ. אִשִׁי קוֹמוֹ לֹשׁ ד', אֹמִורִישׁ רִיגְנָן דִּי ג' אֵין ג' מִישִׁישׁ אֵינְלוֹשׁ קוֹאִירְפּוֹשׁ, דִּילֹשׁ אֹמְבֵרִישׁ אֹה טוֹדֹאשׁ לֹאשׁ קִרִיאֹטוֹרֹאשׁ דִּי, ג' אֵין ג' מִישִׁישׁ.

(9) אֵינְקִי טִינְפּוֹ אֵין רִיגְנָה ²⁰ לֹא שֶׁאֵנְגֵרִי קִי אִישׁ שִׁמִּיגֶאנְטִישׁ אֵיל אֵלִימִיאִינְטוֹ דִּיל, אִירִי. רִגְנָה אֵין מֶארסוֹ אֵין אִבְרִיל אֵין מֶאיוֹ. דִּישׁוֹ, גֶאֵלִיאֵינּוֹ קִי לֹה שֶׁאֵנְגֵרִי אִישׁ שׁוֹמְרֶאדָה אֵינֵיל פֶיגָאדוֹ, אי דִּי אֵילִי בֹה אֹטוֹדֹאשׁ לֹשׁ בִּינֶאשׁ דִּיל קוֹאִירְפּוֹ.

(10) אֵינְקִי טִינְפּוֹ אֵינְרִיקְנָה לֹה קוֹלִירָה. לֹה קוֹלִירָה אֵינְאֹטוֹרָה דִּיל, פּוֹאִיגוֹ אֵין רִיקְנָה אֵין גֶוֹנוֹוֹ אֵין גֶוֹלוֹוֹ אֵין אִישְׁטוֹ. אי דִּיזִי, אֵבִיבֶקְרֶט קִי לֹה שׁוֹרֶאזִי אי שׁוֹמְרֶאדָה אִישׁ אֵין לֹה, פֶיגָאֵל אֵידי אֵילִי בֹה אֹטוֹדוֹ אֵיל קוֹאִירְפּוֹ.

(11) אֵינְקִי טִינְפּוֹ אֵינְרִיקְנָה לֹה מֶאֵלֶאֵינְקוֹנִיאָה אִישׁ, שְׁמִיגֶאנְטִישׁ אֵל אֵלִימִיאִינְטוֹ דִּי לֹה טִירָה. אֵינְרִיקְרָה, אֵין שְׁטִינְבֵרִי אֹוקְטוֹבֵרִי נֹבִינְבֵרִי. דִּיזִי גֶאֵלִיאֵינּוֹשׁ, קִי לֹה רֶאִיזִי דִּי לֹא מֶאֵלֶאֵינְקוֹנִיאָה אִישׁ אֵינֵיל בִּנְסוֹ.

(12) אֵנְקִי טִינְפּוֹ רִיקְנָה לֹה פֶלִימָה קִי אִישׁ נְטוֹרָה דִּי לֹה אִישׁטוֹרָה. ¹⁰ דִּיזִי גֶאֵלִיאֵינּוֹ קִי לֹה רֶאִיזִי דִּי לֹה פֶלִימָה אי דִּי אֵילִיאָה מֶאשׁ, אִישְׁטָה אִישׁ אֵינֵיל מִיאֹולִיוֹ דִּי לֹה קֶאבִיסָה אֵי דִּי אֵלִי, קֶאִי אֵלוֹשׁ פּוֹלְמוֹנִישׁ אֵילִי אִישְׁטוֹמֶאגוֹ אי דִּי אֵילִי בֹה, אֹה טוֹדֶשׁ לֹאשׁ קוֹנְגוֹנְטוֹרֶשׁ דִּיל קוֹאִירְפּוֹ.

(13) אי דִּיקוֹאֵנְטֶשׁ, מֶאנִירֶשׁ אִישׁ לֹה פֶלִימָה. לֹה פֶלִימָה אִישׁ דִּי ה' נֶאטוֹרֶשׁ. ¹⁵ לֹה פֶרִימִירָה אִישׁ קאליאינטי אי מֶאשׁ שִׁיקָה קִי נִיגְוֶנָה, דִּי לֹאשׁ אֹוקְרֶאשׁ אֵיאִישׁ שֶׁאֵלְדָה אִישְׁטָה שִׁי פֶאזִי דִּי, פּוֹדְרִימִיאִינְטוֹ דִּי לֹה פֶלִימָה קוֹנְלָה קוֹלִירָה רֹבֶבֶא. לֹה שִׁיגוֹנְדָה מֶאנִירָה דִּישְׁטָה פֶלִימָה אִישׁ קִי שִׁי, פֶאזִי פּוֹר לֹה שֶׁאֵנְגֵרִי מוֹגָה אי לֹה פֶלִימָה פּוֹקָה. ²⁰ אִישְׁטָה אִישׁ קאליאינטי אי דוֹלֶס אי מֶאשׁ אֹמִידָה, קִי לֹא פֶרִימִירָה. לֹה טִירֶצִירָה מֶאנִירָה דִּישְׁטָה, פֶלִימָה אִישׁ אֵזִידָה אי פֶאזִי שִׁי פּוֹרְקִי שִׁי מִישְׁקָלָה, לֹה פֶלִימָה קוֹן לֹה מֶאֵלֶאֵינְקוֹנִיאָה, אִישׁ פֶרִיאָה אי, שִׁיקָה. לֹא קוֹארְטָה מֶאנִירָה דִּי אִישְׁטָה פֶלִימָה ²⁵ שִׁמִּיגֶה בְּדִרְיאֹוֹ רֶגְלָאדוֹ. אֵישְׁטָה אִישׁ מֶאשׁ פֶרִיאָה, אי דִּישְׁאֹוֶשָׁה פֶלִימָה. לֹה ה' מֶאֵינְרָה דִּי לֹה פֶלִימָה, נוֹאֵה נִגְוֶנָה שֶׁאֵבּוֹ אי אִישׁ פֶרִיאָה אי אֹמִידָה. אִישְׁטָה אִישׁ נְטוֹרֶאֵל פֶלִימָה.

(14) ⁵ קוֹמוֹ שִׁי פֶארְטִי לֹא קוֹלִירָה אֵין ה' מֶאנִירֶאשׁ. לֹה קוֹלִירָה רֹבִיא אִישׁ דִּי ה' נְטוֹרֶשׁ לֹה פֶרִימִירָה אִישׁ, רֹבִיא אי קֶלֶאָרָה אי פֶאזִי שִׁי דִּי לֹה בּוֹאֵינָה שִׁנְגֵרִי קִי, שִׁי אֵינְגֵינְדִירָה אֵינֵיל פֶיגָאדוֹ. לֹא שִׁיגוֹנְדָה מֶאנִירָה, דִּישְׁטָה קוֹלִירָה אִישׁ אֵמֶארִילִיאָה אי פֶאזִישִׁי פּוֹרְקִישִׁי ¹⁰ מִישְׁקֶלָה קוֹלִירָה קוֹנֵיל אִישׁטוֹרָה דִּי לֹה פֶלִימָה. אִישְׁטָה, נוֹאִישׁ טָאן קאליאינטי קוֹמוֹ לֹה פֶרִימִירָה. אִישְׁטָה, קוֹלִירָה שִׁמִּיגֶרָה אֵלָה יִמָא דִּיל גוֹאִיבּוֹ. לֹה טִירֶסִירָה, מֶאנִירָה דִּי אִישְׁטָה קוֹלוֹרָה שִׁי פֶאזִי פּוֹרְקִי שִׁמִּישְׁקָלָה, לֹה קוֹלִירָה רֹבִיאָה קוֹן לֹה פֶלִימָה גֶרוֹאִישָׁה. ¹⁵ לֹה קוֹארְטָה מֶאנִירָה דִּישְׁטָה קוֹלִירָה שִׁמִּיגֶאֹרְיִין. אִישׁ מֶאשׁ קאליאינטי]טִי קִי לֹאשׁ אֹוֹרֶשׁ אִשִׁי אִיפֶאזִישִׁי, אֵינֵיל אִישְׁטוֹמֶאגוֹ דִּי לֹאשׁ בִּיאָנְדֶשׁ שֶׁאֵלֶאדֶשׁ אי, קאליאינטישׁ אִיאֵגוֹדֹאשׁ אִשִׁי קִי דִּי לֹשׁ אֵגוֹשׁ אי דִּילֹשׁ, פּוֹאִירֹוֹשׁ אי דִּי לֹאשׁ סִיבּוֹלִיאֶשׁ. ²⁰ לֹה

²² Aparece tachada la palabra ש. אלימ., que escribe de forma correcta a continuación.

²³ De nuevo aparece tachada אֵיאֵלִימִין.

²⁴ Se repite la frase לֹשׁ קוֹאִירְפּוֹשׁ אִשִׁי.

מאנירה דישטה קולירה שימיגה פלור די, אַרְנְבְּרִי. אישטה שי פאזי אניל אישטומאגו די לוש, אומוריש קימאדוש אי טאנטוש איש די אמרגה, אי די אגואה קי²⁵ שימיגה אה ליגאמי אישטה, איש מורטאל.

(15) אינקומו שיפארטי לה קולירה // 39 גְּרָא. איש די דוש מאנירש לא פרימירה איש נְטוֹרְל אשי, קומו לאש פיאזיש די לא שאנגרי אי אה אישטה לְיִאמָה, [ג]לְיִאִינו²⁶ מאלאָקוֹנְיָא אַי אַיִש פְּרִיָאָה אַיִשִּׁיקָה. לה שיגונדה נטורה דִישְטָה קוֹלִירָה שיקה נואיש // 5, מוֹרְטָאֵל אי פאזישי דילוש אומוריש קימאדוש. אַיִשִּׁיקָה לייאמה גאליאינו קולירה ניגרה פֹרְקִי איש, מורטאל.

(16) אינקומו שון²⁷ לוש מיאינברוש אי קוא[נ]טוש, שון לוש מיאינברוש. שון די ד' מאנירש אישון, סימאינטו דינטורה דיל קוֹאִירָפו. לא פרימירה שון // 10, פְּרִיִנְסִיפִאֵלִיש אשי קומו איל סִילְבְּרוֹ אי איל קוֹרְסוֹן, אי איל פִּיגָאדוֹ אי לוש מיאינברוש קי אינגיריאן אי, אקי שירבין לוש באשוש שימְיִנְרִיִוש. אינ לה ב', מאנירה שון²⁸ שִׁרְבִיִסִיאֵלִיש אשי קומו שון לוש, נִרְבָּאוֹש קי שירבין אל סִילְבְּרוֹ אי אלאש אוֹרְיָגָאש // 15, קי שירבין אל קוֹרְסוֹן אי אלא וינאש דילה שאַנְגְּרִי, קי שִׁיאֵרְבִין אל פִּיגָאדוֹ אי לוש באשוש די לה שְמִיִן, די לוש גִינְיִטָאֵרִיִוש. לה ג' מְאִינְרָה דילוש מִיאָנְבְּרוֹש, שון לוש קי שי אוֹטְיִנִן אינלה בירטוד נאטוראל, אנשי קומו לוש גוֹאֵשׁוֹש, לאש טירניליאש לאש קוֹנְגְּוֹטוֹרָאש, לה קארני אי איל שִיבוֹ אי לאש קוֹבִירְטוֹרְש. // 20, לא ד' מאנירה דילוש מיאינברוש שון לוש קי שי, אַנְטִינִין לא בִּירְטוֹד נטוראל קִיאֵיש אַנְיִלוֹש אי, ביאיני לוש אוֹטְרָה בִּירְטוֹד נטוראל אַינְבִיאַדָה, אקיליִוש²⁹ מיאינברוש קי שון פרינסיפאליש, // 10, אנשי קומו איש איל אישטומאגו אי לאש אישטיינאש, אילוש ריניניש אילוש מושקלוש איסטוש מיאינברוש אן, בִּירְטוֹד נטוראל קי לוש שושטיאינין אי טיראן לא בִיאַדָה, אה איליִוש אי קוֹנְבִיאֵרְטִילָה אשו נטורה לֵאקִילִיש אַבְשָטָה // 5, אי אַפִאָרְטָאֵלוֹש קי אַיִש דִי מַאֵש קי נו ליש קוֹנְבִיאִיני אי קוֹן, אקיליא בירטוד אוברה שיגום נטורה אי אין אוֹטְרָה בירטוד, קיליש ביאיני די אקיליִוש מיאינברוש פרינסיפאליש, פורה, פאזיר אלגון מובימאינטו די בולונטאד או שינטיר אלגונה, קוֹשָה.

Transcripción anotada

Como he señalado previamente, aquí nos encontramos con el texto *La introducción a la medicina*, pero con comentarios y algunos añadidos. Estos los he distinguido usando cursiva. En la transcripción del texto señalo las palabras tachadas en el texto y señalo en nota cuando se distancia de los textos latinos y catalán, editados por Gracia y Vidal (1974) y Badia Pàmies (1996), respectivamente.

Solo aparecen dos letras con tilde. La primera es פ <p> y ה <f>. Más complicada es la transcripción del guimel con tilde (ג̃), uso <ġ> o <ĉ>. He usado <j> para las siguientes palabras: *semejar*, *conjuntura* y *ajos* porque todas ellas aparecen con esta grafía con una frecuencia significativamente mayor que con <i> o <g> en los textos recogidos en CDH. Entre las sibilantes, el ש lo transcribo como <s>, el ט lo transcribo por <ç> y el צ por <ş>³⁰.

En el texto, tal y como puede apreciarse en la edición aljamiada, y como es común en textos hispanos antiguos, aparecen uniones y separaciones de palabras que no se corresponden con los usos actuales. Con objeto de hacer inteligible el texto, me inclino por los criterios de una presentación crítica antes que paleográfica (*cfr.* CHARTA, 2013) y sigo

²⁵ En el original aparece el comienzo de una palabra tachada: שימיש.

²⁶ He corregido el original que dice מְלִיאִינו.

²⁷ Corrijo el original donde aparece שול.

²⁸ Aparece en el manuscrito el comienzo de una palabra tachada: שיצ.

²⁹ Aparece en el manuscrito el comienzo de una palabra tachada: מייניב.

³⁰ Para estas transcripciones, sigo a Romeu Ferré (2024: 65-67), excepto en el uso de la *j* en las palabras señaladas y la transcripción del צ por ş como es habitual en las palabras hebreas.

la norma actual de manera que, por ejemplo, la frase «se con cor daron conel todos los filós ofos» la transcribo como «se concordaron con él todos los filósofos».

Algunas palabras aparecen vocalizadas y quiero señalar un caso en el que la vocalización parece distorsionar las palabras. Me refiero a la palabra *alemento*, que claramente se refiere a «element» y se vocaliza como *alimento*.

Cuando aparece yod tras lamed (ﻻ), transcribo <ly>, siguiendo la grafía aragonesa, frente a doble yod tras lamed (ﻻﻻ) que transcribo como <ll>. No he encontrado casos de doble yod tras nun (ﻻﻻ), que hubiera dado lugar a <ñ>.

Por último, he utilizado corchetes angulares <> para introducir letras que ayuden a la lectura del texto.

٧٢ Ġelainus maestro natural

*Física es parte pora saber y pora obrar. Y pora mantener a los o<m>bres sanos en su propia salud y a los enfermos fazer cobrar su propia salud*³¹.

(1) ¿En cuántas partes se parte la física? /5 Y [la] física se parte en 2 maneras en parática y en teórica.

(2) ¿En cuántas partes se parte la teórica? La teórica se parte en 3 cosas. La primera son las cosas naturales³². La 2.^a en las cosas neçsarias. La 3.^a es las enfermedades y sus senyales y sus açaques, /10 por qué se faze<n>³³.

(3) ¿En cuántas cosas son las naturales? La<s> naturales son 7, los alimentos y las conplisiones y los umores y los miembros y las naturas y los espier<i>tus³⁴.

(4) ¿Cuántos son los alimentos? Son 4: fuego, ayre, agua, tierra. El fuego es caliente /15 y seco, y el ayre calie[n]t y úmido, y la agua fría y úmida, la tierra fría y seca.

(5) ³⁵*En cómo diso Galieno en su libro, en cual se concordaron con él todos los filósofos, que todas las cosas que á en el mundo son ombres, bestias, /20 serpientes, abes, árboles, y todas las cosas que son*

³¹ Este primer párrafo introductorio no está en ninguna de las versiones consultadas, latina, hebrea o catalana.

³² Abreviado del árabe que añade: «from which pathology is deduced by deviation of the naturals from their normal states» (Ghalioungui, 1980: 1).

³³ En la versión árabe estas son: «2. The theory of causes. 3. The theory of signs» (Ghalioungui, 1980: 1).

³⁴ Aunque anuncia 7 cosas naturales solo hay 6 en la lista. De acuerdo con las otras versiones, le falta «operaciones».

³⁵ Este párrafo y el siguiente (desde «En cómo diso Galieno en su libro» hasta «fruta que tiene») no está en ninguna de las versiones consultadas.

son el³⁶ cielo quiere que ayan ánima, se quiere non todos son de 4 alementos. Maçora cosa non puede seer ^{117v} en el mundo creada si non es destos 4 alementos.

(6) ¿En cómo recnan los alementos? Estos 4 alemenetos recnan cada uno de 3 en 3 meses. Y el alemen<to> del agua regna en diziembre, çaneiro y febrero. Y ¹⁵ porque este alemento es frío y úmido faze las grandes niebes y las grandes çeladas y fuluebi y enmagrecen las bestias que por los canpos son. El alemento del ayre regerá en março y en abril y en mayo. Por la umedat que es en él sécanse los ríos y ábreñse los árboles y dan flor y fueiyas, espázense las niebes y las eladas y creçen las fuentes. Y el alemento del fuego enregna en çunio, çulio, agosto por la gran calentura y la gran secura que'n él es, ab<á>sanse³⁷ ¹⁵ los ríos y sécanse las fuentes y maduran las furuitas que en los árboles son. En el alemento de la tierra enreg<e>rá en setiembre, octubre, nobiembre. Por la gran friura y por la gran secura que'n él es estémanse los árboles y eçan ¹²⁰ la fuega³⁸ y la fruta que tiene.

(7) Y preguntan: ¿Cuántas maneras son las conplisiones? Las conplisiones son 9, las ocho son deseiguales y la una igual. Destas 8 deseiguales son las 4 sinples y las 4 conpuestas. ^{118r} Las 4 sinples son calientes y úmidas, caliente y seca, fría y úmida.³⁹ La conplixión igual es que no fora la una sobre la otra.

Las umores son 4: sangre y cólera, felema, malenconía⁴⁰. La ¹⁵ sangre es caliente y úmida. La cólera es caliente y seca. La felema es fría y úmida. La malenconía fría y seca.

En cómo ninguna cosa non puede seer creada menguado ninguna cosa de estas 4 umores, cada uno de cual conplisión. ¹¹⁰ Es así como el mundo y todas la<s> cosas que en el mundo son, non puede seer creado menos de⁴¹ 4 alementos. Así los cuerpos de los ombres son conpuestos de estas 4 umores, que son semejantes⁴² a los 4 alementos ¹⁵ que non a ombre en el mundo que pueda bibir una ora menos de estos 4 umores.

(8) En cómo regnen los 4 alementos. Así como los 4 umores, regnan de 3 en 3 meses en los cuerpos de los ombres, a todas las creaturas de 3 en 3 meses.

(9) ¿En qué tiempo enregna ¹²⁰ la sangre que es semejante el alemento del ayre? Regna en março, en abril y en mayo. Diso Galieno que la sangre es su morada en el figado y de aly ba a todas las benas del cuerpo.

³⁶ Aunque la lectura es clara, creo que quiere decir «son en él».

³⁷ 'Se abajan, se reducen'. Cfr. el siguiente pasaje: «deste partimjento fizo afondado logar por do el vno de aquellos braços pudiese toda via correr avn que el rrio se abaxase [e] vinjese por alli la meytad del agua» (Enrique de Villena, *Los doze trabajos de Hércules*, BNE MSS/27, f. 176v, CORDE).

³⁸ El ñ no tiene tilde, pero esta omisión parece un error porque la lectura correcta sería «fueça».

³⁹ Mezcla las simples (*caliente, fría, húmeda y seca*) con las conpuestas que se forman con pares de estas anteriores y le falta la combinación *fría y húmeda* que está en el resto de los textos.

⁴⁰ El orden en árabe es el siguiente: «blood, phlegm, yellow bile and black bile» (Ghalioungui, 1980: 1), y como tal en latín: «sanguis phlegma cholera rubea et cholera nigra» (Gracia y Vidal, 1974: 315).

⁴¹ La expresión «menos de» por «sin» es también un aragonesismo.

⁴² Esta grafía es la predominante en el s. xv, mientras que en los siglos anteriores alterna con 'semeiante'. Vid. CDH.

(10) ^{118v} ¿En qu<é> tiempo enrecna la cólera? La cólera y natura del figado enrecna en ðunio, en ðulio, en agosto. Y dize Abucrat que la su raíz y su morada es en la piel y de allí ba a todo el cuerpo.

(11) ¹⁵ ¿En qué tiempo enrecna la maalenconía⁴³? Es semejante al alemento de la tierra. Enrec<na>rá en setienbere, octubre, novienbre. Dize Galienus que la raíz de la maalenconía es en el baço⁴⁴.

(12) ¿En qué tiempo recna la flema que es natura de la agua? ¹¹⁰ Dize Galieno que la raíz de la felema y de ella más está es en el meolyo de la cabeça y de allí cae a los pulmones y el estómago y de allí ba a todas las conjunturas del cuerpo.

(13) ¿Y de cuántas maneras es la felema? La felema es de 5 naturas. ¹¹⁵ La primera es caliente y más seca que ninguna de las otras y es salada⁴⁵. Esta se faze de podrimiento de la felema con la cólera rubia. La segunda manera desta flema es que se faz por la sangre mucha y la felema poca. ¹²⁰ Esta es caliente y dolç y más úmida que la primera. La terçera manera desta flema es ázida y fázese porque se mescla la felema con la malenconía, es fría y seca. La cuarta manera de esta flema ^{119r} semeja bedrio regalado⁴⁶. Esta es más fría y deçeosa⁴⁷ felema. La 5.^a manera de la flema no á ninguna sabo<r> y es fría y úmida. Esta es natural flema⁴⁸.

(14) ¹⁵ ¿Cómo se parte la cólera en 5 maneras? La cólera rubia es de 5 naturas. La primera es rubia y clara y fázese de la buena sangre que se enðendera en el figado. La segunda manera desta cólera es amarilya y fázese porque se ¹¹⁰ mescla cólera con el agua de la flema. Esta no es tan caliente como la primera. Esta cólera semejará a la yema del güebo⁴⁹. La terçera manera de esta cólera se faze porqu<e> se mescla la cólera rubya con la flema gruesa. ¹¹⁵ La cuarta manera desta cólera semeja orín; es más calie[n]te que las otras así y fázese en el estómago de las biandas saladas y calientes y agudas así que de los ajos y de los pueros y de las cebolyas⁵⁰. ¹²⁰ La manera desta cólera semeja flor de arañbere. Esta se faze en el estómago de los umores quemados y tantos es de amarga y de agu<d>a que semeja a legame. Esta es mortal.

(15) ¿En cómo se parte la cólera negra? Es de dos maneras. La primera es natural, así como las fiezes de la sangre y a esta llama [G]alienu malenconía y es fría y seca. La segunda

⁴³ Palabra vocalizada en el texto que da esta repetición de la <a>.

⁴⁴ Órgano donde Galeno efectivamente situaba a la bilis negra o melancolía.

⁴⁵ La frase: «Esta se faze de podrimiento de la felema conla cólera rubia» no está en el texto árabe.

⁴⁶ 'Vidrio'. En el *Diccionario de autoridades*, s. v. *Regalado*, dice en su tercera acepción: «Vale también acomodado, suave o delicado». Es posible que quiera decir «un vidrio fino».

⁴⁷ En latín es *coagulada* y en catalán *congelada*. El término aquí utilizado me es desconocido.

⁴⁸ La redacción de esta frase es distinta a la que aparece en las otras versiones.

⁴⁹ En los textos árabe, latino y catalán, esta semejanza con la yema de huevo caracteriza a la tercera forma.

⁵⁰ Para esta cuarta manera el árabe dice: «Another is of the colour of leek; it mostly originates in the stomach; it mostly originate in the stomach» (Ghauriungui, 1980: 3).

natura desta cólera seca no es mortal y fázese de los umores quemados. *Esta llama Galieno*⁵¹ cólera negra porque es mortal.

(16) ¿En cómo son los miembros y cuántos son los miembros? Son de 4 maneras y son cimiento de natura del cuerpo. La primera son /10 principales, así como el cerebro y el corazón, y el hígado y los miembros que engendran y aquí sirven los vasos simenarios. En la 2.^a manera son serbiales, así como son los nervios que sirven al cerebro y a las orejas que sirven al corazón y a las venas de la sangre /15 que sirven al hígado y los vasos de la simión de los genitarios. La 3.^a manera de los miembros son los que se otienen⁵² en la bertud natural, así como los huesos, las ternillas, las conjunturas, la carne y el sebo y las coberturas. /20 La 4.^a manera de los miembros son los que se antinen la bertud natural que es en ellos y viene los otra bertud natural enviada aquellos miembros que son principales, /110 así como es el estómago y las intestinas y los rínyones y los musculos⁵³. Estos miembros en bertud natural que los sostienen y tiran la bianda a ellos y conbiértela a su natura la que les abista. /5 Y aparta los que es de más que no les conviene y con aquella bertud obra segun natura y en otra bertud que les viene de aquellos miembros principales para fazer algún movimiento de voluntad o sentir alguna cosa.

6. CONCLUSIONES

El Cod. Heb. 291 de la Biblioteca Estatal de Baviera en Múnich es un tratado misceláneo que refleja qué obras médicas interesaron en un momento concreto y que incluye tanto a autores clásicos de la medicina greco-árabe como a los frutos de esta medicina entre autores cristianos. La lengua, el léxico y la clasificación paleográfica del Instituto de Manuscritos Hebreos Microfilmados sitúan este momento a finales del s. xv.

También es misceláneo en cuanto a las lenguas. De un lado, hay que señalar la inclusión de un texto en catalán que cabría suponer que puede ser un cuaderno aislado, cosido al resto de los tratados, si no fuera porque el texto continúa en el mismo folio que el anterior.

La introducción a la medicina está escrita en castellano, pero son muy frecuentes los términos aragoneses y alguno catalán. A esto se unen los rasgos arcaizantes para el castellano del momento, aunque característicos de la lengua aragonesa castellanizada hablada en Aragón en el s. xv.

La base de la traducción española parece ser el texto latino, pero no se corresponde exactamente a la redacción renacentista. Algunas veces parece más próximo al árabe que al

⁵¹ En la versión hebrea aparece también esta segunda mención a Galeno que no está ni en latín ni en catalán.

⁵² Lo que dice aquí «otinen» y el verbo «antinen» que sigue se refiere en las traducciones en latín, catalán y hebreo a órganos con potencia propia.

⁵³ Forma aragonesa para «músculos».

latín, como la mención al estómago en el fragmento comparado a raíz de la palabra *aranbre* que está en el árabe, pero no en latín o catalán. Esto puede deberse a que hubiera usado como texto base una versión latina que no es la que reproduce la edición renacentista. El profesor Alberto Montaner me sugiere una posibilidad interesante para explicar este fenómeno, que hubiese sido traducido del árabe en medios mudéjares y de aquí procediera la obra en aljamía hebrea.

El párrafo aludido pone de manifiesto las diferencias entre las diferentes versiones y respecto al original árabe. Esta obra circuló en copias manuscritas a lo largo de seis siglos desde que se escribe en el s. IX hasta el siglo XV en que se copia este texto, y más allá con las ediciones renacentistas (Gracia y Vidal, 1974: 305-306; O'Boyle, 1998). Pero no es tanto el paso del tiempo o la lejanía con la obra original lo que justifica la falta de una estricta fidelidad al texto como la mentalidad del traductor. Quien escribe esta versión aragonesa-castellana va más allá de la mera traducción de una lengua a otra. Las diferencias señaladas en nota y la inclusión de numerosos añadidos al texto, sin advertir al lector que no están en la obra original, reflejan una cierta libertad al abordar el texto y una cierta apropiación de una obra, cuyo autor, Johannitius, no es mencionado. Esta actitud es similar a la que el traductor latino de la obra, Constantino el Africano, mantuvo con frecuencia, incluido este primer libro donde, por ejemplo, añade una referencia a las edades como elementos naturales que no está en el original árabe⁵⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldoz, Rafael. (2004). *Diccionario Aragonés-Castellano. Castellano-Aragonés* [5.ª edición]. Zaragoza: Mira editores.
- Alecci, Antonio. (1971). *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 12 (Teodorico Borgognoni). Consultado en [https://www.treccani.it/enciclopedia/teodorico-borgognoni_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/teodorico-borgognoni_(Dizionario-Biografico)).
- Alvar, Manuel. (1953). *El dialecto aragonés*. Madrid: Editorial Gredos. Biblioteca Románica Hispánica.
- Arrizabalaga, Jon. (1998). *The Articella in the Early Press, c. 1476-1534* [colección *Articella Studies. Texts and Interpretations in Medieval and Renaissance Medical Teaching*]. Cambridge – Barcelona: Wellcome Unit for History of Medicine – CSIC Barcelona.

⁵⁴ Compárese el texto en la edición Gracia y Vidal (1974: 322) con la traducción del árabe por Ghalioungui (1980: 1-8). Este añadido no puede atribuirse a la versión renacentista. He podido comprobar que, en las traducciones hebreas del latín, basadas en la traducción de Constantino El Africano, habla de las edades frente a aquellas traducidas del árabe que omiten esa referencia.

- Asúa, Miguel de. (1996). El Comentario de Pedro Hispano sobre la *Isagoge* de Johannitius. Transcripción de las *quaestiones* sobre la controversia entre médicos y filósofos. *Patrística et Mediaevalia*, XVII, 59-66.
- Badia Pàmies, Lola. (1996). *Textos catalans tardomedievals i Ciència de naturales* [Discurs llegit el dia 21 de novembre de 1996]. Barcelona: Real Academia de Bones Lletres de Barcelona.
- Boucher, Esther. (2023). The Old Spanish Translation. En Lola Ferre (with the collaboration of Esther Boucher and Basem Mahmud) (ed.), *Isaac Israeli's The Definition of Fever and Its Essence in Its Hebrew translation. (Accompanied by Arabic, Latin and Old Spanish Editions and English Translations)* (pp. 157-173). Philadelphia: American Philosophical Society Press.
- Bunis, David M. (2021). Judeo-Spanish (Judezmo, Ladino). En Mark Aronoff (ed.), *Oxford Encyclopedia of Romance Linguistics*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199384655.013.428>.
- Cadiñanos Chapman, Amina y Enrique-Arias, Andrés. (2022). *Pora, para y pa*: problemas metodológicos del estudio de las abreviaturas en castellano medieval. *Scriptum digital*, 1, 105-130. <https://doi.org/10.5565/rev/scriptum.124>
- CDH = *Corpus del Diccionario histórico de la lengua española*, Real Academia Española.
- CHARTA. (2013). *Criterios de edición de documentos hispánicos (orígenes-siglo XIX) de la Red Internacional CHARTA*. <https://corpora.uah.es/index.php?action=recursos>
- Cooper, Glen. (2019). Ḥunayn ibn Iṣḥāq and the Creation of an Arabic Galen. En Petro Bouras-Vallainatos y Barbara Zipser (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen* (pp. 179-195). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004394353_011
- Cottrell, Emily J. (2020). Retour sur la biographie de Ḥunayn ibn Iṣḥāq (m. 873). En Emily Cottrell (ed.) *Que nous apprend un manuscrit inédit du Ādāb al-Falāsifa? En Prophets, Viziers, and Philosophers* [Proceedings of the International Conference organized at the FU Berlin on October 10th-11th, 2014] (pp. 329-392). Groningen: Barkhuis (Ancient Narratives Supplementum, 28). <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm00q6.18>
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Ferre, Lola. (1995). The Medical Work of Hunayn ben Ishaq (Johannitius) in Hebrew Translation. *Korot. The Israel Journal of the History of Medicine and Science*, 11, 42-53.
- Ferre, Lola. (2024). *Plática de medicina del Dr. Moreno. Estambul, 1645. Edición, transliteración y estudio del Ms. Judeoespañol Fr. 3172 de la Biblioteca Nacional de Israel*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Ferre, Lola. (e. p.). Nota sobre manuscritos médicos en judeoespañol. En Tania M. García Arévalo, Doğa Filiz Subaşı y Bárbara Boloix (eds.), *Miel sobre hojuelas: estudios en honor a María José Cano* (pp. 341-355). Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

- Ghalioungui, Paul. (1980). *Questions on Medicine for Scholars by Hunayn Ibn Ishaq*. Cairo: Al-Ahram Center for Scientific Translations Cairo, A.R.E.
- Gracia, Diego, y Vidal, José Luis. (1974). La *Isagoge de Ioannitius*, introducción, edición, traducción y notas. *Asclepio*, 26-27, 267-310.
- Hammerschmied, Ruth, y Wakeling, Elvira. (2021-2022). A Text in the Margin of MS Paris, BnF, Arabe 2859, the Alexandrians' Summaries of Galen, Ibn al-Ṭayyib's Galenic Commentaries, and Ḥunayn's. *Medical Questions, Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 69, 183-215.
- Herrera, María Teresa. (dir.). (1996). *Diccionario Español de Textos Médicos Antiguos* [2 vols.]. Madrid: Arco Libros.
- Martínez Gázquez, José. (1995). Traducciones árabo-latinas en Murcia. *Filologia mediolatina. Rivista della Fondazione Ezio Franceschini*, 2, 249-258.
- Maurach, Von Gregor. (1976). Johannicius. *Isagoge ad Techne Galeno*. *Sudhoffs Archiv*, 62(2), 149-174.
- Mensching, Guido. (1994). *La sinonimia de los nombres de las medicinas griegas e latinas e arauigas*. Madrid: Arco Libros.
- Morel-Fatio, Alfred. (1892). *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Imprimerie Nationale.
- O'Boyle, Cornelius. (1998). *Thirteenth and Fourteenth Century Copies of the Ars Medicina. A Checklist and Contents Descriptions of the Manuscripts* [colección *Articella Studies. Texts and Interpretations in Medieval and Renaissance Medical Teaching*]. Cambridge – Barcelona: Wellcome Unit for History of Medicine – CSIC Barcelona.
- Poitier, Bernard. (1986). La evolución de la lengua aragonesa a fines de la Edad Media. *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXVIII, 225-240.
- Real Academia Española. (1726-1739). *Diccionario de autoridades*. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Romeu Ferré, Pilar. (2014). *Daniel de Ávila Gallego. Diálogo del colorado. Interpretación académica de la escarlatina*. Edición, introducción y notas. Barcelona: Ediciones Tirocinio.
- Romeu Ferré, Pilar. (2022). *Juan de Tornamira. Tratado sobre la peste. Edición de un manuscrito aljamiado de la obra de Juan de Tornamira (s. XVI)*. Barcelona: Ediciones Tirocinio.
- Romeu Ferré, Pilar. (2024). *Tratado sobre la peste. Edición crítica del manuscrito 2726 del Jewish Theological Seminary of America (siglo XV)*. Barcelona: Ediciones Tirocinio.
- Steinschneider, Moritz. (1895). *Die Hebräische Handschriften del K. Hof-Und Staatsbibliothek in Muenchen*. Muenchen: Palm'sche Hofbuchhandlung.
- Wilson, E. Jan, y Dinkha, Samuel. (2010). *Hunain Ibn Ishaq's «Questions on Medicine for Students»*. *Transcription and Translation of the Oldest Extant Syriac Version (Vat. Syr. 192)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.



Notas sobre la lengua de los hebreos de La Línea y Gibraltar a finales del siglo XIX

Notes on the Language of the Jews of La Línea and Gibraltar
in the Late Nineteenth Century

José María Lázaro Bruña

IES Virgen de la Esperanza, La Línea, España

jlazbru106@outlook.es

ORCID: 0000-0002-3263-5794

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Lázaro Bruña, José María. (2026). *Notas sobre la lengua de los hebreos de La Línea y Gibraltar a finales del siglo XIX*. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 85-111. <https://doi.org/10.46661/meldar.12827>

Resumen

A finales del siglo XIX se había establecido firmemente una pequeña población hebrea en la ciudad de La Línea, fronteriza con la colonia británica de Gibraltar, donde, a su vez, había una población hebrea que se había afincado en ella a principios del siglo XVIII. Siendo la procedencia de ambas, en su mayor parte, el norte de África, trajeron consigo su lengua habitual, la haquetía. En este artículo presentamos algunos de los rasgos de esta lengua que los hebreos, tanto de La Línea y como de Gibraltar, conservaron, aunque es solo un esbozo ya que tenemos muy pocos testimonios. Con ello, documentamos el uso de la haquetía en el sur de España, aspecto que, hasta ahora, no había sido estudiado.

Palabras clave: España; Gibraltar; judíos; lengua.

Abstract

By the late 19th century, a small Jewish population had become firmly established in the town of La Línea, on the border with the British colony of Gibraltar, where there was also a Jewish population that had settled there in the early 18th century. Originating largely from North Africa, both communities brought with them their customary language, Haketia. In this article, we present some of the features of this language that the Hebrews of both La Línea and Gibraltar preserved, although it is merely an outline, as we have very few testimonies. Thus, we document the use of Haketia in southern Spain, an aspect that, until now, had not been studied.

Key words: Spain; Gibraltar; Jews; language.

Recepción: 19.12.2025

Aceptación: 21.03.2026

Publicación: 31.03.2026



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

En la ciudad española de La Línea, fronteriza con la colonia británica de Gibraltar, se había establecido paulatinamente una pequeña población de hebreos desde mediados del siglo XIX, una comunidad que fue creciendo poco a poco debido a la difícil situación de los judíos en el imperio de Marruecos en aquellos momentos: ya en 1877 los hebreos de La Línea habían llegado a ser la segunda comunidad más numerosa de España, después de la comunidad hebrea de Ceuta, con casi setenta individuos, y se habían dotado, en los siguientes años, de una sinagoga y un cementerio propios¹.

Junto a esta población hebrea afincada en suelo español, había también, desde principios del siglo XVIII, otra población judía asentada en la vecina plaza de Gibraltar, una población que había crecido constantemente durante los siglos XVIII y XIX y que, a finales de este último siglo, llegaba a alcanzar una cifra de casi dos mil almas, configurando una de las principales minorías de la colonia británica, que se jactaba de tener hasta cuatro sinagogas, una escuela hebrea y un cementerio².

2. LAS COMUNIDADES DE LA LÍNEA Y GIBRALTAR

Los hebreos asentados en La Línea procedían en su totalidad de las ciudades del norte de África, fundamentalmente de la comunidad de Tánger y, en menor medida, de Tetuán. En el padrón de vecindad realizado en el año 1894, el 60 % de los hebreos de la villa procede de la ciudad norteafricana de Tánger, mientras que el 30 % son ya individuos nacidos en La Línea, y el 10 % restante se reparte entre las ciudades de Tetuán, Gibraltar y Mogador³. Por su parte, en Gibraltar, a finales del siglo XIX, había una mayoría de hebreos nativa, pero el 20 % restante provenía también de ciudades del norte de África como Tánger y Tetuán, como ocurría con sus correligionarios de La Línea (Sawchuk *et al.*, 2013: 363).

En todas estas ciudades, como en las ciudades norteafricanas de Ceuta, Melilla, Alcazarquivir, Larache y Arcila, había una numerosa población sefardita que hablaba todavía una rama del judeoespañol conocida como *haquetía* o *haquitía* (Israel Garzón, 2008: 77). No cabe duda de que, al emigrar a La Línea o a Gibraltar, llevaron consigo su

¹ Para la comunidad hebrea de La Línea *vide* Lázaro Bruña (2020: 203-261).

² Para el establecimiento de los hebreos en Gibraltar *vide* Serfaty (1933), Hassan (1970), Benady (1974-1978: 87-110), Benady (1989), Madway (1993: 221-230) y González Cruz (2021: 363-388).

³ Archivo Histórico Municipal Francisco Tornay, Servicios. Población. Padrón de vecindad. Tomos I-II. La Línea, 1894.

lengua propia, aunque, probablemente, el contacto con las tropas españolas que ocuparon la zona norte de Marruecos durante los años sesenta del siglo XIX habría ya producido una rehispanización de la lengua de los hebreos norteafricanos que habría modificado su lengua primigenia.

3. LA HAQUETÍA EN LA LÍNEA

Esta lengua española hablada por los hebreos de las ciudades del norte de África presentaba algunos rasgos particulares que todavía se podían encontrar en los sefarditas que se establecieron en La Línea y también en los que se habían establecido en Gibraltar a lo largo de los siglos XVIII y XIX. No se conservan apenas testimonios de esta lengua, ya que, probablemente, los rasgos propios de la haquetía desaparecerían muy pronto en contacto con un entorno en el que se hablaba cotidianamente el español moderno tanto en La Línea como en Gibraltar. No es descartable, como se ha señalado anteriormente, que su propia lengua hubiera sufrido ya el influjo del español moderno en el norte de África al estar en estrecho contacto con la administración y las tropas españolas que ocuparon Tetuán durante dos años seguidos. De hecho, en algunos de los ejemplos es visible que las peculiaridades fonéticas de la haquetía se adaptan a la fonética española: así, las distintas realizaciones fonéticas tienden a resolverse en el sonido normativo español de la época; esto nos indica que la lengua minoritaria, la haquetía, tiende a ajustarse a la lengua predominante, el español.

A pesar de esta paulatina desaparición de la haquetía en el sur de España, hemos encontrado un interesante artículo de finales del siglo XIX que refleja algunos de los «modismos, voces, juramentos y anatemas de los israelitas, habitantes del Campo de Gibraltar» y que, aunque brevemente, nos permite atisbar algunas, muy pocas, de sus características⁴. Junto con este, hemos examinado también otras fuentes cercanas en el tiempo –fuentes hemerográficas y fuentes impresas de finales del siglo XIX y principios del XX– para poder ampliar la visión sobre esta variedad del judeoespañol en el sur de España, comparando sus rasgos lingüísticos con los propios de las ciudades del norte de África.

3.1. Rasgos fonéticos

En cuanto a las peculiaridades fonéticas de la lengua destacaríamos la despalatalización del fonema lateral en el caso de *levar* (*levar, levastes, leven*) y también la desaparición de esta

⁴ Véase el apéndice donde transcribimos el artículo en su totalidad para el curioso lector.

consonante lateral en posición intervocálica cuando la vocal tenía timbre palatal, como ocurre habitualmente en la palabra *famía*, pronunciación ya recogida como nula por Benoliel (1926: 224). Estimamos que también se da esta pérdida en el sustantivo *cuchío*, forma que corresponde al español *cuchillo*, pero que aquí aparece como *cuchito*, ya que está construido con el diminutivo *-ito*, habitual en los sustantivos que acaban de este modo.

Por otra parte, encontramos el mantenimiento de F- latina en posición inicial en voces tales como *ferir* o *foyo*, que en el español de la Península ya habían evolucionado desde hacía mucho tiempo y correspondían a los vocablos *herir* y *hoyo*. Esta pervivencia de la F- inicial latina en estos vocablos nos remite precisamente a uno de los rasgos más característicos que posee la haquetía, el arcaísmo, que volveremos a encontrar más adelante.

En cuanto a las silbantes, la segunda persona del singular del pretérito perfecto, a diferencia del español, presenta siempre una *-s* final (*volvistes*, *levastes*, *hicistes*) como resultado de una regularización del paradigma verbal; es reseñable también que en el sustantivo *Dios* no desaparece la *-s* final como habitualmente sucedía por ese prurito de los hebreos de considerarla como marca de plural y ser incompatible con la unicidad de Dios y que se documentaba ya antes de la expulsión de 1492.

Por último, se observa que el sustantivo *ca[b]allero* aparece registrado con la consonante bilabial entre corchetes, lo que nos induce a pensar que no era pronunciada por los hebreos; puede que se refiera al término *ca^aayero* (*sic*) que Benoliel (1928: 47) califica como «término burlesco para designar a quien se las echa de caballero sin serlo», aunque aquí es difícil verlo así por el contexto. Lo más probable es que se refiera al sentido habitual del sustantivo.

No es posible decir mucho más del consonantismo en el habla de los hebreos linenses, excepto mencionar el caso de la palabra *todo* que, por lo que se desprende del testimonio del periodista que la escribe con una grafía doble («por ti y toda la familia»), se pronunciaba como [tod.do], reforzando la oclusiva dental ya que toda consonante oclusiva se reforzaba en ciertos contextos; Benoliel (1926: 219) recoge este mismo fenómeno, señalando que «la palabra todo, pronombre, que se pronuncia tod-do cuando se quiere afirmar con energía». El periodista también recoge el adjetivo *malogrado*, aunque no señala que su pronunciación era un poco distinta al español moderno quizá porque ya en esos momentos se había asimilado a este. Son interesantes estos ejemplos, ya que este uso de la geminación en ambas palabras es acorde con el uso que se hace en la haquetía del norte de África, donde a menudo se utiliza este recurso para expresar afectividad e intensidad (Bendelac, 1980: 29), como se puede observar en este ejemplo de los hebreos linenses.

En cuanto al vocalismo, no se observan cambios significativos con respecto al español moderno; solo podemos señalar que en los sustantivos *pescuezo* y *león* la vocal *e* aparece como la palatal *i* y encontramos *piscuezo* y *lión*; en el primero de los casos, la forma puede

aparecer como el español moderno o bien con la vocal evolucionada, pero en el segundo caso no hemos encontrado otro ejemplo que sustente este paso. No es descartable que sufrieran la influencia en estos cambios de timbre de la variedad del español del sur de España.

3.2. Rasgos léxicos

Sobre el vocabulario de los hebreos de La Línea, el corresponsal del periódico nos ofrece también algunas pinceladas:

Respecto del lenguaje, emplean varios verbos arcaicos, que encontramos en nuestros libros clásicos, como son: *baldonar*, por maldecir, *ferir* por herir, *levar* por llevar. El sustantivo *foyo* por hoyo, y el adjetivo o participio, *malogrado*, usado por nosotros (Espartal, 1888: 2).

Estas observaciones permiten acercarnos muy brevemente al léxico de estos hebreos: así se observa cómo utilizan *baldonar* como ‘maldecir’⁵, que conserva entre los hebreos del norte de África el valor secundario que adquirió en español a mediados del siglo XIV⁶ (Corominas, 1984: s. v. *baldón*) y también *malogrado*, adjetivo que, según Benoliel, solo es utilizado en las maldiciones. Junto con estos vocablos, aparece mencionado otro, *jebreare*, del que desconocemos su etimología:

Sintióse enfermo otro [hebreo], bastante aficionado a los placeres de Baco, al cual daban albergue en una huerta pintoresca de La Línea.

—¿Un favor me harás? le dijo a un amigo.

—¿Qué quieres?

—*Jebreare* pronto (moriré). Llégate al café de la Campana⁷, y le dices a Juseph, que no me vayan a *levar* más de ocho duros por la lápida.

Referíase a la que le colocan a los hebreos encima del hoyo en donde son enterrados, y quería ajustarla antes, con objeto de que no le engañaran después de muerto (Espartal, 1888: 2).

No sabemos bien la etimología de *jebreare*. Por la forma del infinitivo parece provenir de un verbo árabe. Pero con la acepción de morir no encontramos nada que concuerde con este verbo; quizá sea una mala lectura de *jaurear*, proveniente del árabe y con el significado de ‘excavar, horadar’ (Bendayán, 1995: s. v. *jaurear*), pero es difícil afirmarlo con seguridad por

⁵ Para las llamadas *baldiciones*, véase Benoliel (1927: 152-158) e Israel Garzón (2017: 162-166).

⁶ Con el significado de ‘injuriar’ aparece ya en los *Proverbios* de don Sem Tob de Carrión.

⁷ Existía, efectivamente, este café o pastelería en La Línea en estos años y estaba situada en la calle de las Flores, núm. 2 (López Zaragoza, 1899: 101).

lo que simplemente lo apuntamos como hipótesis⁸. También procede del árabe el adjetivo *soobi*, que ha sido tomado directamente del árabe marroquí y que significa ‘infeliz’. Ambos ejemplos testifican la constante influencia del árabe en la configuración de la haquetía.

No obstante, en la descripción de las expresiones habituales de los hebreos, nuestro informante es mucho más generoso:

Como anatemas recuerdo lo que copio: “que se remate el nombre tuyo”, que equivale a que perezca a quien se le dirige. Haré *guo* por ti y por *todda* la *famia*, o lo que es igual: rogaré por ti y por tu familia después de muertos todos. “Te veas como el café, tostado, molido y quemado”. “Que entre en tu casa la escoba negra”. Esto es, la muerte (Espartal, 1888: 3).

El primero de ellos, «que se remate el nombre tuyo», aparece ya expresado en español corriente; en haquetía la expresión es un poco diferente: «se le arremate el nombre» o «se arremate su nombre», donde se observa esa tendencia que suele tener el judeoespañol a prefijar las formas verbales con la vocal *a-*, muy habitualmente con verbos que empiezan por la vibrante *r-*; en ambos casos significa lo mismo: «dícese contra alguno que ha sido mencionado y a quien se desea mal» (Benoliel, 1927: 153) o bien «que desaparezca hasta su nombre» (Bendayán, 1995: s. v. *arrematar*). Según Hassán (1969: 2131), está modelada sobre la expresión hebrea *yimmaj semó we-zikhró* que viene a significar ‘sea borrado su nombre y su recuerdo’. Y esta maldición no deja de recordar, en cierto modo, al *herem* hebreo. De hecho, en 1894, cuando la hebrea gibraltareña Paulina Bensusán se fuga de Gibraltar a La Línea con su profesor de música, José Rivero, y se negó en redondo a volver a la plaza, la reacción de la comunidad gibraltareña fue borrar su nombre del libro de oraciones de la sinagoga y se prohibió incluso hablar de ella (Abecassis, 1990: 292-293).

La expresión «haré *guo* por ti», que el periodista traduce como «rogaré por ti», sería, quizá, más acertado traducirla como «me lamentaré por ti», ya que la expresión «hacer *woh* por [*alguien*]» es, según Bendayán (1995: s. v. *hacer*), ‘lamentarse, entregarse al dolor por duelo o por gran desgracia’. La expresión parece modelada sobre la interjección *woh*, proveniente de la interjección interrogativa árabe marroquí *wāh* que se usa habitualmente como expresión de dolor y también de lamento (Moscoso, 2020: 153)⁹; si la tomamos de este

⁸ Tal vez este término pueda relacionarse con el término hebreo «Jebrá qadisá», la institución comunitaria encargada de preparar y aplicar los preceptos exigidos ante la muerte y funeral en el judaísmo. En este caso el neologismo se formaría a partir del término «Jebrá» (sociedad), cuya asociación con la muerte y las prácticas funerarias es clara para cualquier hablante de hebreo. No sería un procedimiento aislado, ya que en otras ocasiones se constata la formación de un verbo denominativo a través de un sustantivo hebreo, con el sufijo iterativo *-ear*. (*sabbat* > *sabadear*; cf. Pérez Alonso, 2012: 251-258).

⁹ No sería descartable que la expresión estuviera relacionada con el español medieval *guayar* o *hacer la guaya*, con el sentido de ‘lamentarse’ (cf. Corominas, 1984: s. v. *guay*)

modo, se corresponde mejor con lo que hemos dicho anteriormente. De hecho, era una expresión habitual en los entierros hebreos del norte de África:

Con motivo de la muerte del pobre israelita, a quien Dios tenga en su gloria, he presenciado las ceremonias más extraordinarias que podía soñar mi pobre imaginación [...] Gritos, imprecaciones y un alarido característico, extraño, acompasado, lanzado por varias personas a la vez, una especie de ¡ *guoj, guoj!* que vino a turbar mi espíritu sorprendido por tan extraño duelo (Mata, 1911: 1).

En el caso de «te veas como el café, tostado, molido y quemado», la expresión es recogida ya por Eugenio de Ochoa en una fecha tan temprana como 1848 (1848: 254) y posteriormente por Ruiz Orsati en una de sus cartas a Pérez Galdós; Orsati da una versión un poco más amplia: «Te veas como el café: tostado, molido, bebido y meado» (Ricard, 1968: 112); y todavía Bendayán (1995: s. v. *ver*) la amplía más aún: «te veas como el café, tostado, chueado, molido, bebido y meado»; Benaím Bunan (2007: 73) recoge una expresión ligeramente parecida: «Que te sea negro como el café». En todos los casos se entiende lo mismo: es una maldición que significa ‘sufrir, pasar penas y trabajos, hacer grandes esfuerzos, estar en mala situación’ (Bendayán, 1995: s. v. *ver*).

La última expresión, «que entre en tu casa la escoba negra», como sinónimo de muerte, era usada todavía en el español de Gibraltar al menos hasta los años sesenta del siglo XX y con esta misma acepción también aparece curiosamente en una novela de Pío Baroja (1904: 142) como expresión propia en boca de un hebreo¹⁰. También puede utilizarse con el verbo *barrer* con el mismo significado: «llegó para él la hora en que la escoba negra barrió su casa» (Mata, 1911: 1); y con el sentido de ‘gran ruina o perdición’: «y vino la escoba negra y todo se lo levó» (*El África*, 1895: 3).

Junto con estas expresiones, el periodista recoge todavía alguna más: en una de ellas un estudiante desea a un niño que su madre tenga que «pintar la cara de cisco», ya que «antiguamente se cubrían de cisco las mejillas los que estaban de luto, o que se desgraciaban públicamente» (Bendayán, 1995: s. v. *cisco*); en la maldición al niño se le denomina *chiquito* entendiéndose aquí como ‘de pocos años’ (Bendayán, 1995: s. v. *chiquito*).

Todas estas maldiciones, algunas más violentas, otras más humorísticas, deben ser enmarcadas en el contexto social y político de los hebreos que vivían en el imperio de Marruecos a finales del siglo XIX y que, a veces, solo contaban con su ingenio y su lengua para defenderse de una realidad adversa, por lo que, estas curiosas *aldiciones* podían trascender su realidad lingüística y pasar a un plano simbólico de resistencia.

¹⁰ «Te veas como el vapó con agua en los lados y fuego en el corasón. Te barra la escoba negra si sigues blasfemando así».

4. LA HAQUETÍA EN GIBRALTAR

Hemos señalado ya que la situación lingüística en la colonia británica de Gibraltar en el siglo XIX era, en cierto modo, complicada, ya que convivían varios idiomas en un solo lugar: genoveses, españoles, malteses, hebreos y británicos de toda laya. En el caso de los genoveses y los hebreos sefarditas la similitud de sus lenguas con el español hizo que pronto esta lengua se convirtiera en la principal de la población gibraltareña, aunque conservara rasgos léxicos y a veces morfológicos de las lenguas de estas minorías.

4.1. Contexto sociolingüístico

Esta situación arrancaba a principios del siglo XVIII cuando tanto hebreos del norte de África como judíos del norte de Europa se establecieron en la plaza después de la ocupación austracista en 1704 y permanecieron en ella tras la firma del Tratado de Utrecht y su cesión a Gran Bretaña. Ambos grupos eran hispanoparlantes, por lo que su adaptación al español hablado en Gibraltar debió de ser muy temprana: los pocos textos que conocemos de estos hebreos, como el Cancionero de Abraham Israel, apuntan en la dirección de una pronta rehispanización (Díaz Más, 2006-2007: 21-34).

A finales del siglo XVIII, don Ignacio López de Ayala observaba que «los judíos hablan mal o bien el castellano e inglés, i un dialecto o jerga común a todas las naciones» (1781: 374). Y a mediados del siglo XIX, Francisco Montero en su *Historia de Gibraltar* afirma que su idioma es el castellano antiguo:

Vinieron de Berbería y de otras partes de África, y son casi todos descendientes de los judíos españoles, que se refugiaron allí cuando fueron espulsados de la Península. Por eso, acostumbran usar palabras y locuciones de castellano anticuado, que indudablemente han aprendido de sus abuelos (Montero, 1860: 439).

A principios del siglo XX, Blasco Ibáñez da una imagen romantizada de la situación del español entre los hebreos de Gibraltar:

Todos ellos son ciudadanos ingleses y hablan el inglés mejor que el hebreo, y, no obstante, su plegaria por el monarca británico es en castellano, en la lengua amada, en la que hablan dentro de su hogar [...] en español hablan los padres a los hijos, en español se arrullan los amantes, en español se ajustan entre ellos los más importantes negocios comerciales (Blasco Ibáñez, 1904: 1).

Este castellano anticuado en palabras de Montero o primitivo para Blasco Ibáñez era la haquetía habitual en el norte de África. Y esta era la lengua que vamos a encontrar en

Gibraltar y la lengua que va a ser la utilizada en varios de los aspectos de la vida cotidiana de los hebreos.

Así, en el año 1843 se publicó el primer periódico en español llamado *Crónica israelita*. Los editores de la revista fueron Abraham Benatar y Emmanuel Delmar y su redactor era Judá Serfaty. Su primer número contenía simplemente el prólogo con las intenciones de la revista –que negaban ser económicas– y un breve comentario sobre las secciones de la Torá leídas durante la Pascua; en el prólogo se afirmaba que la elección de este idioma era simplemente el medio para llegar a una nutrida porción de hebreos que tenía esa lengua como principal medio de comunicación (*The Jewish Chronicle*, núm. 77, 1843: 162). También en la vida escolar se utilizaba el español: en 1891 se tradujo a esta lengua la obra del doctor Strauss¹¹, para uso de los alumnos de la Escuela judía de la plaza (*The Jewish Chronicle*, núm. 1152, 1891: 5); quizá esta fuera la obra que don Israel Gabay tradujo para la comunidad hebrea:

El gran hombre que fué don Israel Gabay, mi siempre llorado maestro, tuvo la gran idea, años atrás, de verter al castellano, –idioma que dominaba a la perfección– una especie de Catecismo en hebreo y español, libro que fue adquirido para la Enseñanza en «Talmud Torá» y cuyo empleo produjo magníficos resultados (Pulido, 1905: 350).

No solo en estos aspectos de la vida cotidiana se usaba el español, sino que también en la vida religiosa la elección del español como lengua era habitual: parte de estos ritos se llevarían a cabo también en este idioma; si nos atenemos al testimonio que el gibraltareño don José Elmaleh confiaba al doctor Ángel Pulido sobre los idiomas usados en las sinagogas de Gibraltar:

[...] allí todos los avisos que se exponen en la sinagoga de esta ciudad inglesa están redactados en español siendo leídos por el Hazzan (ministro oficiante) en las oraciones de la mañana o tarde. En ciertas festividades, tales como la de Pesali (Pascua de Tortas), Succot (de Cabañas), Sabhuót (de Pentecostés), suelen cantarse algunas canciones mixtas en judío y español. El estribillo de la más conocida es el siguiente: Ab rahmán careh zemán, careh zemán Él neemán; que traducido al castellano quiere decir: «Padre piadoso, aproxima el tiempo, aproxima el tiempo. Dios fiel.» Añade que, al octavo día, último de Pesah (Pascua de Tortas), es costumbre tradicional, después de recitar la porción correspondiente del Pentateuco, dar lectura a una especie de Canto Épico en hebraico, llamado Haftará; el cual se lee en hebreo primero y en español después. Hay que tener presente que las versiones en castellano están perfectamente hechas, siendo una de las mejores, o la mejor, la debida a la castiza pluma de nuestro distinguido amigo don Pinhas Asayag, de Tánger (Pulido, 1905: 68).

¹¹ La obra del doctor Joseph Strauss era *Religion and Morals. A Short Catechism for the Use of Jewish Youth* (London: Wertheimer, Lea & Co, 1892).

4.2. Textos y testimonios

De la lengua que hablaban en el norte de África no tenemos constancia alguna. Nuestro informante para el habla de los israelitas de La Línea también nos da alguna breve pincelada de la lengua hablada en Gibraltar en aquellos momentos. Por su testimonio sabemos que en la lengua de los hebreos gibraltareños en el presente de indicativo de los verbos *ser*, *estar*, *dar* e *ir* se conservan en el judeoespañol las formas arcaicas de la primera persona del singular *so* por *soy*, y la primera persona del presente de conocer como *conesco* y la segunda persona *coneces* presentan la conjugación habitual en haquetía que recoge Benoliel (1926: 356) y probablemente la pronunciación de la *c* sería seseante, siguiendo la tendencia de la pronunciación española predominante en la zona.

No se conservan muchas más alusiones a la lengua habitual de los hebreos de Gibraltar. Sin embargo, sabemos que a fines del siglo XIX todavía estaba en uso o, al menos, era conocido por parte de los hebreos de la ciudad. Para dar una somera idea de ella acudiremos a algunos de los documentos publicados por la comunidad hebrea y, en primer lugar, a la obra del rabino Abraham Hamuy¹². Nos referimos a la obra *Gabar Israel*, traducida por el gibraltareño don Israel Gabay e impresa en la ciudad de La Línea de la Concepción¹³ en la imprenta de la calle del Ángel en el año 1882¹⁴, una obra que bien podría considerarse la primera obra de literatura rabínica publicada en España por un hebreo desde los lejanos tiempos de la expulsión de 1492.

Esta obra era una traducción *sui generis* de la obra del rabino Hamuy: es decir, no era una traducción literal, sino más bien una versión libre, ya que su traductor, el gibraltareño don Israel Gabay¹⁵, no tuvo nunca la obra en su poder, sino que solo tenía ante sí fragmentos, notas y apuntes que el autor le leía y comentaba, por lo que la tarea era bastante complicada para el traductor, no solo por no tener un original que seguir, sino por la complejidad de las explicaciones que el rabino Hamuy añadía a las ideas originales. El propio Gabay explicaba en el prólogo a la obra que había «compuesto antes que traducido las tres quintas partes de *Gabar Israel* interpretando empero fielmente y hasta donde alcanza mi oscuro entendimiento no solo las palabras, pero sí también el pensamiento del autor» (Hamuy, 1882: x).

¹² El rabino Abraham Hamuy (1838-1886) había recalado en Gibraltar después de haber vivido un tiempo en Marruecos y otros lugares del norte de África; posteriormente se trasladó a Yemen (Cohen, 2014: 7-61).

¹³ No fue la única obra editada por los hebreos de Gibraltar en la ciudad española. También fue editado en la villa de La Línea en el año 1887 el periódico *La duda del progreso marroquí*, una publicación mensual en lengua española. De este periódico fueron editores los señores Reuben y Shriqui, hebreos de la comunidad gibraltareña, pero solo aparecieron dos números (Playfair y Brown, 1893: 410).

¹⁴ Véase Fig. 2.

¹⁵ Israel Gabay era profesor de varias lenguas modernas y, entre ellas, de español (véase Fig. 1). Funció como secretario de la asociación *Hozer Dalim* de Gibraltar en el último cuarto del siglo XIX.

Israel Gabay vertió la obra al español, un español que, por cierto, parece dominar mejor que muchos hablantes nativos, y suponemos que al ser la lengua común entre los hebreos gibraltareños se decidiría por esta opción; la opción de dejarlo en hebreo parece no haber sido contemplada por el desconocimiento que dice tener de la «sacra lengua» –*id est*, el hebreo– y del llamado *Lashon de Hajamim*, es decir, el lenguaje talmúdico que era el más utilizado en las obras de los rabinos de Asia y África (Hamuy, 1882: IX). Aun así, algunas partes de la obra fueron dejadas por el traductor gibraltareño en hebreo; pero estas fueron impresas en caracteres latinos por carecer de tipos hebreos –como era previsible– la imprenta de La Línea. Junto con el vocabulario hebreo, el traductor también utilizó el viejo ladino en algunas ocasiones:

[...] me he valido del que nuestros Judíos Españoles llamamos “Ladino” (voz que define la Academia Española por “epíteto que se daba al romance o castellano antiguo”) el lenguaje más adecuado para expresar y explanar ciertos pasages Bíblicos, cuya fuerza y valor les haría perder el lenguaje de hoy (Hamuy, 1882: XI).

Sin embargo, Gabay era consciente también de que sus lectores ya no reconocerían algunas de las palabras ladinas que se utilizaban en la obra: así ocurre en el caso del sustantivo *declaro*, como una explicación o comentario sobre un texto religioso; de hecho, Gabay intuye que este sustantivo no debía de ser familiar a los hebreos provenientes del norte de África¹⁶ y coloca una nota en el texto con su significado para que sea entendible por los lectores (Hamuy, 1882: 128). También ocurre con el sustantivo *mehará*, que para los hebreos norteafricanos significaba ‘cementerio’, pero que para los ladinos primariamente significaba ‘cueva’, por lo que Gabay, cuando traduce las palabras del rabino Hamuy y escribe *mehará*, coloca entre paréntesis el significado de ‘cueva’ para entendimiento de sus lectores.

En concreto, Gabay utilizó o, más bien dejó en el decurso de la obra, algunas formas del ladino en los textos sacados de las fuentes bíblicas tradicionales:

[...] en otros, me ha parecido oportuno recurrir –por más que no esté de moda– a ciertos vocablos del rico y elegante Castellano antiguo á fin de amenizar algunos argumentos, ejemplos y moralejas y hacer así más sabrosa su lectura (Hamuy, 1882: XI).

Así, en el texto, aparecen puntualmente palabras como *fonsado*, la vieja palabra española usada para ‘ejército’ desde la época medieval (Nehama, 1977: s. v. *fonsádo*), o también *doladizos*, un sustantivo que aparece ya en la Biblia de Ferrara y que se encuentra casi exclusivamente en textos escritos en ladino significando ‘ídolo’ (Nehama, 1977: s. v. *doladizo*). Junto con estos también aparecen otros sustantivos relacionados con el léxico

¹⁶ Sin embargo, *declaro* era un sustantivo bastante habitual en los textos de los sefarditas de Oriente.

religioso; así encontramos en el texto del rabino Hamuy el sustantivo *encomendanza* con el significado de ‘ordre, recommendation’, utilizado como las prescripciones de la ley (Nehama, 1977: s. v. *enkomendánsa*), o el plural *hayamim*, de *hayam*, que significa ‘sabio’ (Nehama, 1977: s. v. *jajam*), pero siempre referido al entendido en la ley rabínica.

Pero espigando en el texto de *Gabar Israel* todavía podemos encontrar algunos rastros de la haquetía del norte de África. Entre los sustantivos que Israel Gabay utiliza en su traducción aparecen *péndola* como ‘pluma’ y *pendolista* como sinónimo de ‘escribano’, término que usa indistintamente a lo largo de la traducción; y del mismo modo también emplea el hebreo *sefer* significando ‘escribano’; según Benoliel (1952: 271) «con este nombre se designa tanto al calígrafo que escribe los sefarim y otros pergaminos sagrados, como el notario que está habilitado para entender en los negocios seculares y en los religiosos», y con este significado es usado en el texto. Las tres formas están atestiguadas en la lengua del norte de África. Por último, en el léxico verbal se observa cómo emplea el verbo *meldar* con el significado habitual de ‘recitar’; así aparece tanto en infinitivo: «esta es por consiguiente la obligación que tenemos de meldar Queriat shamá pues en ella se contiene la unidad de Dios» (1882: 235-236), como conjugada: «pues son hasta hoy musulmanes en público y ocultamente son Judíos y meldan Zohar, Tehelim, etc.» (1882: 251).

Junto con esta obra de don Israel Gabay hemos examinado otros dos documentos de la época, un poco más lejanos quizá, pero que nos pueden dar una cabal idea de la lengua de los hebreos de Gibraltar: el *Informe y cuenta corriente del Asilo Misgab Laddal Umahoz Laebyon* en su primer aniversario publicado en 1901 y la *Reseña del ceremonial para festejar el cincuentenario de la sociedad Hozer Dalim* del año 1916.

Como en el caso de la obra anterior, *Gabar Israel*, ambos dos están redactados en un perfecto español, aunque, si analizamos su texto en profundidad, hallaremos algunos rasgos, pocos, de la haquetía. En primer lugar, hemos encontrado, como es coherente con su contenido, una serie de hebraísmos relacionados con la práctica religiosa, ya que ambos documentos están referidos a la vida comunitaria y que no solo funcionan como elementos rituales, sino también como elementos que son refractarios a ser traducidos y refuerzan el vínculo de la comunidad con su religión: así, aparecen hebraísmos como *minjá* con el significado de ‘oración de la tarde’; *azará* es la galería donde se sientan las mujeres en el templo como atestigua Montero (1860: 424):

[...] encima corre una galería cubierta de verjas o celosías de madera, parecida a las de nuestros conventos de monjas, en donde se colocan las mugeres la única vez que asisten en el año a la sinagoga;

Aparece también *haluk* y su forma plural *halukim*, que significa «pequeña suma de dinero que se entregaba a los pobres [...] cada semana para ayudarlos con sus gastos» (Bendayán, 1995: s. v. *hel.luk*); *kahal* es decir, el público que asiste a la sinagoga (Benoliel, 1928: 212); *kedushá* con el significado de ‘parte de la oración de la tarde’¹⁷; *mezuzot*, que es la forma plural del sustantivo hebreo *mezuzá*, que vale por ‘pequeño trozo de pergamino donde están escritos textos bíblicos, enrollado y guardado en un pequeño estuche de madera o de metal que se cuelga en el umbral de las puertas de las casas judías, a la derecha al entrar, y también en algunas casas a la entrada de cada habitación’ (Bendayán, 1995: s. v. *mezuzá*); *misvá*, otro sustantivo hebreo que se traduce por ‘precepto, preceptos de la Ley mosaica, y por extensión toda obra de caridad o humanidad’; *pidión* con el significado probable de ‘pago’, en este caso parece ser el pago de una hipoteca o de algún bien raíz, tal y como recoge Bendayán (1995: s. v. *pidión*) y, por último, *zizit*, que en Benoliel (1952: 271) aparece simplemente como ‘franjas’, pero que, por el contexto en el que se encuentra, una donación a los pobres, es mejor entenderla como la ‘prenda de tela blanca rectangular, con franjas en las cuatro esquinas que forman el tetragrámaton (nombre de Dios) con nudos’ (Bendayán, 1995: s. v. *sisit*).

Junto con estos hebraísmos encontramos también algunas palabras de la haquetía norteafricana de origen español: así, *boca de dama*, un dulce parecido al bizcocho español que sirve como base para hacer postres del que ya se tienen noticias desde el siglo XVII¹⁸ y también, en el terreno culinario, encontramos *pastareal* y su plural *pastareales*, sustantivo que hace alusión a una masa de hojaldre utilizada en la repostería española desde, al menos, el siglo XVI¹⁹; es curioso cómo en ladino subsisten dos sustantivos muy similares: *pastarial* que se define como ‘paquete o cantidad de pasta de harina, dispuesta para algún uso culinario’ (Pascual, 1977: s. v. *pastarial*) y *pasterial* que significa ‘pastel’ (Pascual, 1977: s. v. *pasterial*), lo que sugiere que el mundo de la cocina sefardí no se limita a lo cotidiano, sino que funciona, a pesar de la distancia geográfica, como un rasgo identitario y unificador, conservando en su vida prácticas y términos que remiten a un pasado común español.

También aparece el adjetivo *luengo*, forma patrimonial que presenta la diptongación de la vocal breve latina, y que, aunque ya en español estaba en desuso en el siglo XVI, la haquetía

¹⁷ Benoliel recoge la forma *keduxxa* (1928: 213).

¹⁸ No hemos encontrado la palabra *adafina*, el plato típico de los hebreos tanto gibraltareños como linenses, aunque sí tenemos constancia cierta de su existencia en la plaza desde mediados del siglo XIX por el testimonio de un viejo soldado aragonés: «El viernes guisan para el sábado la adafina. La de los ricos se compone de patatas, garbanzos, membrillos, huevos duros, patas de vaca, carne y arroz. La conservan veinticuatro horas caliente» (Nogués, 1897: 168).

¹⁹ «Las almendras mondadas cortarlas heis en quartos como piñones. Y luego tomaréis açúcar molido; y para dos escudillas de açúcar tomá una de agua rosada. Y junto todo, pondréislo a cozer; y como sea cozido, es hecha la pasta real» (*Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, 1995: 85).

conserva todavía en uso, y el participio *malogrado* del que hemos hablado anteriormente y que según Benoliel (1928: 219) solo se usa en las maldiciones; sin embargo, en los documentos consultados se utiliza del mismo modo que en español, usándose ante el nombre de alguien que ha muerto preferentemente joven, muy cercano al significado del verbo *mallograrse* que dicho autor recoge²⁰. En cuanto a la flexión verbal, solo encontramos en los textos estudiados la forma *amengüe*, una forma que ya en el siglo XVIII estaba catalogada como anticuada.

Por último, por su carácter formal en estos textos no encontramos, como lo hicimos en el texto periodístico, casi ninguna expresión característica del habla de los hebreos norteafricanos; la única que hemos hallado es «que Dios os inscriba en libros de larga vida, salud y prosperidad» y que es una bendición habitual:

[...] adaptada de los ritos y oraciones de Rochechaná (fiesta que celebra el principio del año nuevo); en ese tiempo examinan los judíos su conciencia, son examinados y pesados por Dios y, si lo merecen, son reinscritos en los libros para seguir gozando de una vida larga, que esta bendición desea sea feliz; se echa esta bendición durante esta fiesta, pero también en otras ocasiones (Bendayán, 1995: s. v. *escribir*).

5. RESTOS EN EL HABLA POPULAR DE LA LÍNEA Y GIBRALTAR

No se conservan muchos más testimonios sobre la lengua de los hebreos que vivían en la ciudad. Aparte de este texto periodístico de finales del siglo XIX, hay pocos documentos más: los pocos epitafios en español de las tumbas en el cementerio hebreo de La Línea no presentan rasgos de la haquetía, excepto algunas formas como el sustantivo *manadero* y la forma verbal *satisfacerá* en unos versículos de Isaías que probablemente son producto de la reproducción del texto escrito del profeta²¹.

Sin embargo, es posible que haya alguna pervivencia de la lengua de la comunidad judía en el habla actual de la ciudad: en primer lugar, la curiosa expresión *como cualmente*, que se utiliza habitualmente en el habla popular de La Línea significando ‘como si, como justificante de’²², podría tener que ver con el uso del adverbio «cualmente» en el judeoespañol (Hernández González, 2018: 77-94; García Moreno, 2023: 820-832); también podríamos encontrar esta influencia en el sustantivo hebreo *miketa*, que significa ‘pan sin levadura amasado en forma de galleta’, de donde vendría el uso en el habla linense ‘dar un

²⁰ Según Benoliel (1928: 219), es ‘morir en la juventud’.

²¹ En el epitafio de doña Lizzi Lengui se lee: «Y el Eterno velará / por ti siempre en las / sequías, satisfacerá tu / alma fortaleciendo / tus huesos y serás / como huerta de riego / y como manadero de / aguas cuyas aguas / nunca faltan».

²² Por ejemplo, «Necesito este papel como cualmente vivo en esta casa».

miqueta', significando 'dar una galleta', *id est*, dar una bofetada (Gómez Fernández, 1980: 18)²³.

También veríamos la influencia de la haquetía en el sustantivo *hacheo* con el significado de 'crítica' y el verbo denominativo *hachear*. El mismo sustantivo aparece en el habla de Gibraltar con el significado de 'chisme' o 'cotilleo'. Es difícil encontrar una etimología, ya que en el habla linense la *h-* inicial aparece frecuentemente aspirada y la palatal sufre una fricativización, sonando [haʃeo], lo que dificultaría aún más su origen. En nuestra opinión, es probable que provenga de un verbo árabe usado en haquetía, *haditear*, que, según Benoliel (1926: 511), significa 'secretear, cuchichear', donde la caída de la vocal palatal átona podría haber dejado un grupo consonántico *-dt-* que podría haber acabado en la palatalización, tras haberse asimilado. Pero esto es difícil de demostrar por falta de ejemplos similares.

En el caso de Gibraltar la pervivencia de hebraísmos ha sido algo más pronunciada debido a la importancia que llegó a tener la colonia hebrea en la plaza británica hasta mediados del siglo XX. Hay algunos hebraísmos que habían continuado siendo utilizados por la población local como *bizim* por 'huevos', donde se conserva la desinencia plural del hebreo en *-im*, *haham* o *sahem*, pero que actualmente ya solo son usados «by older speakers» (Levey, 2008: 4). Destacaríamos, entre ellas, el sustantivo de origen portugués *esnoga*, que pervive en la denominación habitual de tres de las cuatro sinagogas que hay en la plaza: Sha'ar Hashamayim, a la que se conoce como Esnoga grande; Ets Hayim, denominada por los hebreos gibraltareños como Esnoga chica; y, por último, Nefusot Yehudah o Esnoga flamenca; tanto en el primero de los casos como en el tercero el uso del sustantivo es normal, ya que la primera de ellas había sido fundada en 1724 por un hebreo sefardita, Isaac Netto, que provenía de la comunidad de Londres, y la segunda de ellas fue fundada a principios del siglo XIX por hebreos sefarditas del norte de Europa que no se sentían cómodos con los rituales de los judíos provenientes del norte de África (Benady, 2014: 198-199); en el caso de la Esnoga chica, la denominación puede deberse simplemente a una contaminación, al contraponer la una a la otra.

6. CONCLUSIONES

Tras el análisis del escaso *corpus* del que disponemos podemos concluir que los hebreos que se afincaron en La Línea y en Gibraltar en el último cuarto del siglo XIX llevaron consigo su lengua y en ella vivieron: los rasgos principales de la haquetía –arcaísmos españoles, hebraísmos, arabismos– están presentes en los ejemplos proporcionados. Ahora bien, el

²³ No hemos escuchado nunca esta locución en el habla linense actual, por lo que pensamos que se circunscribiría al léxico de los linenses que trabajaban en Gibraltar.

hecho de que su entorno sociolingüístico fuera el español moderno hizo que su lengua se fuese erosionando rápidamente, dejando algunos residuos fosilizados en la lengua popular de ambas ciudades.

En el caso de La Línea, al desaparecer prácticamente la población hebrea en 1936 a causa del inicio de la guerra civil española, solo ha quedado el rastro casi imperceptible de algunas palabras en la lengua usada por los habitantes de la ciudad; por el contrario, en el caso de Gibraltar, en la lengua que era habitual hasta los años cincuenta o sesenta del siglo XX, convivían todavía algunos hebraísmos junto con el vocabulario usado por la población, pero las circunstancias políticas hicieron que esa amalgama de español trufado con italiano y con algunos hebraísmos hablado en el Peñón decayera en favor del inglés en las décadas posteriores.

MR. ISRAEL GABAY,
PROFESSOR OF LANGUAGES,
 FORMERLY TEACHER OF SPANISH TO HIS ROYAL HIGHNESS
 THE DUKE OF CONNAUGHT.
THE SPANISH, ENGLISH AND FRENCH LANGUAGES TAUGHT.
 ———
 FOR TERMS, &c., APPLY
CITY MILL LANE,
 D. 13, H. 32.
OPPOSITE THE GIBRALTAR CLUB.

Fig. 1: *The Gibraltar directory*. (1887). A guide book to the principal objects of interest in Gibraltar and the neighbourhood, with a condensed history of the famous rock. [...] Compiled by Captain G. J. Gilbard, Brigade Major, Garrison Librarian. January, 1877. Gibraltar: Garrison Library Printing Establishment.



Fig. 2: Hamuy, Abraham. (1882). *Gabar Israel* [Obra escrita en hebreo por el reverendo Abraham Hamuy. Revisada, corregida, aumentada, enriquecida con notas, y vertida al Castellano, por Israel Gabay, profesor de idiomas]. Línea de la Concepción: Imprenta de La Línea, calle del Ángel.

GLOSARIO

- Amenguar*: según Nehama (1977: s. v. *amengwár*), significa ‘amoindrir’; procede del latín vulgar *minuare* (Corominas, 1985; s. v. *menguar*) y ya en el *Diccionario de autoridades* figura como una «voz antiquada» (1726: 267).
- Arrematar*: verbo que presenta la *a-* habitual delante de la consonante vibrante *r-* en inicial de palabra como muchos de los verbos de la haquetía. Sin embargo, en el ejemplo citado aparece ya sin la *a-*, asimilado al español.
- Azará*: sustantivo proveniente del hebreo, significando ‘patio de la sinagoga’ o ‘espacio antes de la entrada a la sinagoga’. Según Benoliel (1952: 288), puede ser también la galería de las mujeres en la sinagoga.
- Balde*: construido como locución adverbial, ‘en balde’, significa en haquetía ‘sin motivo’; Covarrubias (1611:117) dice que «querer a uno de balde, es, sin aver razón particular que le mueva a ello» y todavía en 1726 el *Diccionario de autoridades* recoge esta acepción: «significa graciosamente, de gracia, sin precio alguno, y tal vez sin motivo» (1726: 536).
- Baldonar*: verbo denominativo derivado de ‘baldón’, significando ‘injuriar, agraviar, maldecir’ (Bendayán, 1995: s. v. *baldonar*).
- Boca de dama*: probablemente era un «oxaldre de massa algo gordillo hecho de la flor de la harina y yemas de huevos, açúcar, manteca de vacas y sal» (Granado, 1614: 97).
- Chiquito*: se usa para calificar el sustantivo cuyo diminutivo o aumentativo se quiere expresar (Benoliel, 1926: 316).
- Cuchito*: sustantivo que aparece construido con el diminutivo *-ito* y la forma *cuchío*, donde encontramos de nuevo la pérdida de la consonante
- Chícharos*: sustantivo procedente del latín *cicerum* a través del mozárabe *čičero* con palatalización de las consonantes oclusivas e hipercorrección del género masculino (Penny, 2001: 126). Es habitualmente utilizada en Andalucía como sinónimo de ‘guisante’, por lo que no descartaríamos que en este caso fuese un préstamo del español.
- Declaro*: sustantivo denominativo procedente del verbo declarar; significa ‘declaración, explicación’ (Pascual, 1977: s. v. *deklaro*); en haquetía no parece ser conocido, pero sí es habitual en la literatura rabínica en ladino.
- Doladizo*: según Pascual (1977: s. v. *doladizo*), deriva del latín *dolatus*, ‘tallado en piedra’.
- Encomendanza*: Pascual (1977: s. v. *enkomendansa*) la define como ‘encomendamiento, encomendamiento; orden, mandato’.
- Esnoga*: sustantivo cuya etimología más remota está en el griego *συναγωγή* y probablemente procedente del portugués cruzado con *escola* (Corominas, 1984; s. v. *acto*). En los textos consultados siempre aparece utilizado el sustantivo español *sinagoga*, quedando su uso, como hemos visto anteriormente, fosilizado en la denominación de tres de las cuatro sinagogas de Gibraltar.
- Famía*: presenta la pérdida de la consonante líquida en posición intervocálica con una vocal palatal. Es recogida del mismo modo por Bendayán (1995: s. v. *famia*) mientras que Nehama (1977:

s. v. famiyya) recoge el término *famiya* en un estadio intermedio, con la consonante evolucionada pero presente todavía y sin terminar de desaparecer.

Ferir: mantiene la F- inicial latina proveniente del latín y que en español evoluciona a *h-* en distintos contextos fonéticos; aparece también conjugado en la segunda persona del singular del futuro simple.

Foyo: como el verbo anterior mantiene la *f-* inicial latina, signo de arcaísmo. Aparece en algunas expresiones como «estar con un pie en el foyo» (Benoliel, 1926: 535).

Goy: se utiliza junto con su forma plural *goyim* significando «non juif» (Nehama, 1977: *s. v. goy*).

Guo: interjección muy usada en haquetía y probablemente de origen árabe con la finalidad de expresar asombro e indignación. Es plausible que en Gibraltar confluyera con la interjección inglesa *woe*.

Haluk: sustantivo etimológicamente relacionado con el hebreo *heleq* que vale por ‘porción, parte’. Aparece también su forma plural *halukim*. Se atestigua su uso en Tánger según Bendayán (1995: *s. v. hel.luk*) con el mismo propósito benéfico que en Gibraltar.

Haham: sustantivo hebreo que tiene el plural en *-im*, *hahamim*, ya que es el que se aplica a los sustantivos hebreos del género masculino (Benoliel, 1926: 513); para este es el «Judío que conoce los textos rabínicos; del letrado en Talmud y otras obras post-bíblicas: el que solo posee otras ciencias, cualesquiera que sean, no se intitula hajam, sino sabio» (Benoliel, 1928: 200).

Kahal: sustantivo hebreo de género masculino que se usa habitualmente en singular (Benoliel, 1926: 515). Es «el conjunto de fieles que frecuentan la misma sinagoga» (Bendayán, 1995: *s. v. kahal*).

Kedushá: sustantivo hebreo que significa ‘santidad’, pero que también puede significar una parte de la oración de la mañana o de la tarde (Bendayán, 1995: *s. v. keduchchá*). Hace su plural en *keduxxot*, según Benoliel (1926: 514).

Levar: verbo que presenta la desaparición de la consonante palatal. La forma aparece en infinitivo, pero también conjugado en la tercera persona del singular del presente de subjuntivo.

Luengo: adjetivo proveniente del español medieval, en el que se observa claramente la diptongación de la *õ* latina en *-ue*; a pesar de haberse convertido en un arcaísmo ya en el siglo XVI, tenía una larga historia en la lengua española, apareciendo ya en las Glosas Silenses (Corominas, 1984: *s. v. luengo*).

Malogrado: participio de pasado utilizado como tal o como adjetivo, siempre con la acepción negativa de la muerte durante la juventud. Aparece también en maldiciones como «malogrado y enkortado ke le vea» (Nehama, 1977: *s. v. enkortádo*) o «el Dyo lo mate i lo malogre» (Nehama, 1977: *s. v. Dyo*).

Manadero: ‘manantial, fuente; origen, raíz’ (Pascual, 1977: *s. v. manadero*).

Mehará: sustantivo femenino proveniente del árabe que en Nehama (1977: *s. v. mehará*) significa ‘grotte, caverne’, mientras que en Benoliel (1928: 220) aparece solo con la acepción de ‘cementerio’. Su plural en haquetía es *meàarás* en lugar del esperado *meàarot* (Benoliel, 1926: 516).

Meldar: verbo procedente del sustrato hebreo-griego; probablemente derivado del latín *meletare* y este a su vez del verbo griego contracto *μελετᾶν*; si esta etimología es correcta, la vocal pretónica y la final caerían y al resultar un grupo *muta cum liquida* se sonorizaría la consonante oclusiva

en *-d*; significa 'leer y estudiar textos religiosos' y así es usado por el rabino Hamuy (1882: 12) y su traductor Israel Gabay: «lo que se debe meldar antes de la bendición de la mesa».

Minjá: hebraísmo utilizado para la oración de la tarde; según Nehama (1977: s. v. *minjá*) es «prière que l'on récite entre midi et le coucher du soleil»; tanto en el documento gibraltareño como en Nehama se utiliza la grafía española para señalar la aspiración de la *h*. Benoliel (1926: 516) afirma que su «plural menahot es sustituido por minhás».

Misvá: sustantivo hebreo femenino que significa 'cumplimiento de los preceptos de la ley' (Bendayán, 1995: s. v. *mizvá*); su plural es *misvot* (Benoliel, 1926: 514).

Pastareal: aparece también en forma plural pero no dobla la *-r* como en el español moderno. Tanto la *pastareal* como la *boca de dama* presentan nombres hispanos debido a la influencia continua de España sobre el norte de África. Es definida por Alexandre Joly en 1906 de este modo: «Cette pâte royale, ainsi désignée à Tétouan, est appelée à Alger et à Tunis biscotcho, c'est le bizcocho espagnol ou la Madeleine française. On la fait avec de la semoule, du sucre, du beurre et des oeufs pétris ensemble avec un peu d'eau de fleurs d'orangers» (Lamghibchi, 2020: 201).

Péndola: «o peñuela, vale la pluma con la que se escribe» (Covarrubias, 1611: 1166); deriva del sustantivo latino *pinnula* formada a partir del sustantivo *pinna* con el diminutivo latino femenino; con tratamiento semiculto, se conservó primero el grupo consonántico geminado *-nn-* y después se diferenció en *-nd-*, de donde terminó dando *péndola* (Corominas, 1985: s. v. *peña*).

Pidión: hebraísmo que puede significar 'paga, hipoteca, rescate'; en Nehama (1977: s. v. *pydión*) aparece como *pydión* y es descrito como «rachat, rançon».

Mezuzot: sustantivo hebreo, forma plural de *mezuzá*; Benoliel (1928: 223) la define como el «pergamino, conteniendo algunos textos bíblicos, que, rollado y guardado en un pequeño estuche, se suspende en el umbral de las puertas de las casas israelitas». En Marruecos, fuera de la judería, se colocaba en el interior del umbral para no llamar la atención según Bendayán (1995: s. v. *mezuzá*).

So: Es la primera persona del singular del verbo copulativo y presenta la ausencia de *-y* final, tal y como era en el español medieval donde la forma era el resultado de la evolución de *sum*, la primera persona del singular del presente del verbo copulativo latino; por razones desconocidas, no conservó la consonante final transmutada en *-n* como era habitual en los monosílabos; la aparición de la *-y* final no ha sido explicada todavía satisfactoriamente (Penny, 2001: 181-182).

Sofer: según Benoliel (1952: 271), «con este nombre se designa tanto al calígrafo que escribe los sefarim y otros pergaminos sagrados, como el notario que está habilitado para entender en los negocios seculares y en los religiosos».

Soobí: adjetivo proveniente del árabe *zoghbi* significando 'infeliz, desgraciado, pobre' (Bendayán, 1995: s. v. *zoghbi*); en el texto periodístico parece haber simplificado el grupo consonántico central y haber alargado la vocal por compensación.

Tefilá: sustantivo hebreo que significa «prière; prière du matin où l'on s'enveloppe du tallé et l'on met les tefilim» (Nehama, 1977; s. v. *tefilá*).

Todda: es una forma reforzada de *todo* (*toddo*), un fenómeno de geminación consonántica que no es infrecuente en haquetía (Benoliel, 1926: 219).

Zizit: hebraísmo que según Benoliel (1952: 271) significa simplemente 'franja'; Nehama (1977: s. v. *sisit*) lo define también como una 'franja', pero «tressée dont les vingt-six noeuds représentent le nom divin [...] que l'on fixe aux quatre coins du falet (voir ce mot) ainsi qu'aux quatre coins d'une pièce de vêtement masculin et dont on ne se sépare jamais, pour affirmer la constante présence de Dieu, témoin de tous les actes accomplis au cours de la journée». Por el contexto estimamos que aquí se refiere al manto completo. En Hamuy (1882: 235-237) aparece escrito con la grafía *s* al igual que en Benoliel (1926: 515), que señala que su plural es irregular, los «*sisiyot*».

APÉNDICE

Manuel M. Espartal, *Hebraísmos*, *Diario de Manila*, Año XL, núm. 239 de 17 de octubre de 1888, 2-3.

Hebraísmos

Hace diez años que se promovió una discusión acalorada entre dos conocidos escritores. Uno de ellos, cervantista ferviente, escribía con ese estilo peculiar que admiramos en ciertos insignes publicistas, imitadores del príncipe de nuestros ingenios. El otro, tachaba a su contrincante de que el estilo que usaba era monótono, y parecido al lenguaje de los hebreos berberiscos.

Esta coincidencia hizo que en adelante me fijara en los modismos, voces, juramentos y anatemas de los israelitas, habitantes del Campo de Gibraltar, los cuales proceden de la antigua Mauritania; y hay que convenir que conservan mucho tradicionalismo español en sus costumbres, revelándose de un modo claro, que son los naturales descendientes de aquellos expatriados del siglo XVI, cuando reinaban en esta patria la excelsa señora doña Isabel I, y su consorte don Fernando de Aragón.

Respecto del lenguaje, emplean varios verbos arcaicos, que encontramos en nuestros libros clásicos, como son: baldonar, por maldecir, ferir, por herir, levar, por llevar. El sustantivo foyo por hoyo, y el adjetivo o participio, malogrado, usado por nosotros.

Como anatemas, recuerdo lo que copio: “que se remate el nombre tuyo” que equivale a que perezca a quien se le dirige. “Haré el guo por ti y todta la famia, o lo que es igual: rogaré por ti y por toda tu familia después de muertos todos. “Te veas como el café, tostado, molido y quemado” “Que entre en tu casa la escoba negra” Esto es la muerte.

Son rápidos en el epigrama y la sentencia.

Molestaba un niño, de esos cuya educación deja mucho que desear, a un hebreo joven bastante instruido, y muy aficionado a la poesía. Leía el canto segundo de *El Diablo Mundo* de Espronceda, y no le dejaba fijar la atención en las octavas inspiradísimas, dedicadas por el autor a Teresa. Amostazado nuestro hombre por las impertinencias del rapaz, que le tiraba sin cesar de la levita, y porque lo había amonestado varias veces de palabra sin resultado, lo desvió bruscamente, diciéndole: “anda niño, y di a tu madre que se pinte de cisco por tí”.

Cuando le preguntaron, qué había querido decirle al muchacho, contestó:

—¿Qué le diré? Que se lo *leven* chiquito, y que su madre se ponga cisco por luto.

Un hebreo sirviente bajaba cierto día por la calle Real de Gibraltar. Cubría su cabeza con el clásico bonete berberisco, ancho levitón negro muy usado, pantalón oscuro, algo corto, y babuchas morunas.

Un señor elegantemente vestido de negro, con cadena de oro y sombrero de copa, subía en la misma dirección. El primero reconoce al segundo, le intercepta el paso, y señalándole con el dedo índice, hasta casi tocarle la cara, le dice:

Sirviente.- ¡Te *conesco*!

Caballero.- ¿Qué me *coneces*?

Sirviente.- Sí.

Caballero.- ¿Quién *so*?

Sirviente.- Habisbo *só*.

El caballero hace un signo afirmativo. El sirviente suelta una grande espuerta que llevaba en la mano, da un salto, y se cuelga al cuello del recién llegado. Como este era de estatura elevada y el sirviente muy bajo, quedóse sin poner los pies en el suelo, del mismo modo que aconteció a don Quijote en la aventura célebre de la venta, colgado por un brazo. El agasajado caballero, (no D. Quijote, sino el de nuestro relato) se puso colorado como una remolacha, pugnando por librarse de aquella prueba de cariño exagerado que algunos curiosos interpretaron interesadamente, puesto que más tarde se supo que el recién llegado era rico, y a mayor rasgo de cariño, mayor había de ser la dádiva, toda vez que resultaron antiguos camaradas.

Cuando el malogrado caudillo español, don Juan Prim, hizo su entrada triunfal en Tetuán, trabó amistad con uno de los hebreos allí residentes. Siempre que le interrogaban acerca de las condiciones del famoso general, después de su muerte, elevaba al cielo una mirada compasiva, acompañada de la siguiente exclamación:

— ¡Ah el Dios! ¿Porqué le *levastes* tan ca[b]allero?

— ¿Era valiente? le preguntaban.

— ¿Qué valiente? *Lion* era el *soobi* (el infeliz) prorrumpiendo en copioso llanto.

Sintióse enfermo otro [hebreo], bastante aficionado a los placeres de Baco, al cual daban albergue en una huerta pintoresca de La Línea.

— ¿Un favor me harás? le dijo a un amigo

— ¿Qué quieres?

— *Jebreare* pronto (moriré). Llégate al café de la Campana, y le dices a Juseph, que no me vayan a *levar* más de ocho duros por la lápida.

Referíase a la que le colocan a los hebreos encima del hoyo en donde son enterrados, y quería ajustarla antes, con objeto de que no le engañaran después de muerto.

En cierta ocasión disputaban dos hebreos, porque uno de ellos se embriagaba en día de sábado, no observando con fidelidad los preceptos rabínicos.

— Pecado hicistes, decía el que amonestaba.

— ¡Ah, por qué? ¿Me *gasté* el dinero?

— Eres un perro.

— ¿Y cómo vives, carnero? respondió el injuriado en el acto.

— Saldré y te daré de golpes.

— ¡Ah! ¿Español te volvistes? ¿Saldrás y me *ferirás* con el *cuchito*?

— Que se te alargue el piscuezo hasta donde está tu padre.

— ¿En dónde estará? En el mundo de los que se fueron (esto es, en la otra vida).

Buen cuello, añadieron los interpelantes.

¿Qué tienes, Abraham? preguntaban a uno de Tetuán.

— ¿Qué tendré? Que hoy me *levanté*, no *gané* nada, y me *caí* y me *baldonaron* encima de *balde*; (esto es, me injuriaron sin motivo alguno).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abecassis, José María. (1990). *Genealogía hebraica. Portugal e Gibraltar. Sécs. XVII a XX* [vol. II: Beniso-Fresco]. Lisboa: Sociedade Industrial Gráfica Telles da Silva.
- Baroja, Pío. (1904). *Mala hierba*. Madrid: Librería de Fernando Fé.
- Benady, Tito. (1974-1978). The Settlement of Jews in Gibraltar, 1704-1783. *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*, 26, 87-110.
- Benady, Tito (1989). *The Jewish Community of Gibraltar. The Western Sephardim* [vol. II: The Sephardi Heritage]. London: Richard Barnett.
- Benady, Tito. (2014). *Essays on the History of Gibraltar*. Gibraltar: Gibraltar Books.
- Benady, Tito. (2016-2017). The Jews of Gibraltar before the Treaty of Utrecht and the Development of the Jewish Community since. *Cuadernos de Gibraltar*, 2, 43-66. https://doi.org/10.25267/Cuad_Gibraltar.2017.i2.04
- Benaim Bunan, Gladys. (2007). *Tu boca en los cielos. El judeo-español de los nuestros: la Haketía de Menashé y Alfonso*. S. L.: Laredo Publishing.
- Benabú, Isaac. (2008). Jewish Languages and Life after Death: Traces of Haketía among the Jews of Gibraltar. *El Presente. Estudios sobre la cultura sefardí*, 2 [La cultura Judeo-Española del Norte de Marruecos, ed. Tamar Alexander y Yaakov Bentolila], 243-252.
- Bendayán de Bendelac, Alegría. (1990). *Voces jaquetiescas*. Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- Bendayán de Bendelac, Alegría. (1995). *Diccionario del judeoespañol de los sefardíes del norte de Marruecos (jaquetía tradicional y moderna)*. Caracas: Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
- Benoliel, José. (1926). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XIII, 209-233.
- Benoliel, José. (1926). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XIII, 507-538.
- Benoliel, José. (1927). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XIV, 137-168.
- Benoliel, José. (1928). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XV, 47-61.
- Benoliel, José. (1928). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XV, 183-223.
- Benoliel, José. (1952). Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, XXXII, 255-289.
- Blasco Ibáñez, Vicente. (1904). La sinagoga. *El pueblo. Diario republicano de Valencia*. Año XII, núm. 3581, lunes 8 de agosto.
- Cohen, Dov. (2014). His Own Emissary: The life and times of Rabbi Abraham Hamuy (1838-1886). *Pe'amim*, 141, 7-61.
- Corominas, Joan, y Pascual, José Antonio. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico A-CA*. Tomo I. Madrid: Gredos.

- Corominas, Joan, y Pascual, José Antonio. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* G-MA. Tomo III. Madrid: Gredos
- Corominas, Joan, y Pascual, José Antonio. (1985). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* ME-RE. Tomo IV. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, Sebastián de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española. Compuesto por el licenciado don Sebastián de Cobarruvias Orozco, capellán de su Magestad, Mastrescuela y Canónigo de la Santa Yglesia de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición*. Madrid: Luis Sánchez, impressor del Rey N. S.
- Díaz-Mas, Paloma. (2006). El manuscrito de Abraham Israel. *MEAH. Sección Hebreo*, 55, 141-156. <https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v55i0.123>
- Díaz-Más, Paloma. (2006-2007). Une ballade inconnue sur le patriarche Jacob dans un manuscrit du XVIIIe siècle (Gibraltar). *YOD*, 11-12, 21-34.
- El África, periódico semanal de las posesiones españolas* (1895). Año IX, núm. 481 de 23 de marzo.
- Espartal, Manuel M. (1888). Hebraísmos. *Diario de Manila*. Año XL, núm. 239 de 17 de octubre.
- Fraile Gil, José Manuel. (2004). La indumentaria sefardí en el Norte de Marruecos. El tocado y la ropa de cada día. *Disparidades. Revista de Antropología*, 59(2), 43-92. <https://doi.org/10.3989/rntp.2004.v59.i2.128>
- García Moreno, Aitor. (2003). Nuevos usos para viejas formas: el caso de *cualmente* en judeoespañol. *Zeitschrift für romanische Philologie*, 139(3), 820-832. <https://doi.org/10.1515/zrp-2023-0031>
- Gaspar Remiro, Mariano. (1917). Vocablos y frases del judeo-español (segunda serie). *Boletín de la Real Academia*, IV, 107-121.
- Gómez Fernández, Diego. (1980). Constantes en las adaptaciones fonético-fonológicas inglés-español y andaluz, a partir de las interferencias léxicas inglesas en el Campo de Gibraltar. *Cauce: Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 3, 11-46.
- González Cruz, David. (2021). El retorno de los judíos a Menorca y Gibraltar durante el siglo XVIII: Nuevos procesos de expulsión en tierras hispanas. *Mediterranea – ricerche storiche*, 52, 363-388. <https://doi.org/10.19229/1828-230X/52042021>.
- Granado, Diego. (1614). *Libro del arte de cozina*. Lérida: Luys Manescal y a su costa.
- Hamuy, Abraham. (1882). *Gabar Israel* [Obra escrita en hebreo por el reverendo Abraham Hamuy. Revisada, corregida, aumentada, enriquecida con notas, y vertida al Castellano, por Israel Gabay, profesor de idiomas]. Línea de la Concepción: Imprenta de La Línea, calle del Ángel.
- Hassán, Iacob M. (1969). De los restos dejados por el judeoespañol en el español de los judíos del Norte de África. En *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica* (vol. IV, pp. 2127-2140). Madrid: CSIC – Patronato Menéndez y Pelayo.
- Hassan, Joshua. (1970). *The Treaty of Utrecht 1713 and the Jews of Gibraltar: a lecture delivered to The Jewish Historical Society of England in London 15 May 1963*. The Jewish Historical Society of England, University College, Gower Street, London W.C.1, England.
- Hernández González, Carmen. (2018). Observaciones en torno al proceso de gramaticalización de la forma judeoespañola *cualmente*. *Philologia Hispalensis*, 32(1), 77-94. <https://doi.org/10.12795/PH.2018.v32.i01.05>

- Informe y cuenta corriente del asilo Misgab Laddal Umahoz Laebyon en su primer aniversario (5661-1901)*. Gibraltar: Tip. de El Anunciador.
- Israel Garzón, Jacobo. (2008). *Los judíos hispano-marroquíes (1492-1973)*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- Israel Garzón, Jacobo. (2017). *Lengua y literatura oral del judeo-español de Marruecos o jaquetía*. Madrid: Hebraica Editores.
- Lamghibchi, Omar. (2024). Flavors of History: Notes on Food and Table Practices among Moroccan Jews (XVth-XXth Centuries). *Hespéris-Tamuda*, LIX(2), 181-217.
- Lázaro Bruña, José María. (2020). La pequeña comunidad hebrea de La Línea (1856–1936). *Sefarad*, 80(1), 203-261. <https://doi.org/10.3989/sefarad.020-007>
- Levey, David. (2008). *Language change and variation in Gibraltar*. Ámsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/impact.23>
- López de Ayala, Ignacio. (1782). *Historia de Gibraltar*. Madrid: Antonio de Sancha.
- López Zaragoza, Lutgardo. (1899). *Gibraltar y su campo. Guía del forastero*. Cádiz: Establecimiento tipo-litográfico J. Benítez.
- Madway, Lorraine. (1993). Sefarad but not Spain. The settlement of Jews in Gibraltar 1704-1783. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, H.ª Moderna*, 6, 221-230. <https://doi.org/10.5944/etfiv.6.1993.3258>
- Martínez Crespo, Alicia. (1995). *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Mata, Juan M. (1911). La muerte de Samuel. *La correspondencia de España*. Año LXII, núm. 19 540 de 12 de agosto.
- Montero, Francisco María. (1860). *Historia de Gibraltar y de su campo*. Cádiz: Imprenta de la Revista Médica.
- Moscoso García, Francisco. (2020). Restos de la haquitía en el idiolecto de Juanita Narboni. *Anaquel de Estudios Árabes*, 31, 141-166. <https://doi.org/10.5209/anqe.63031>
- Nehama, Joseph. (1977). *Dictionnaire du judéo-espagnol*. Madrid: CSIC, Instituto Benito Arias Montano.
- Nogués, Romualdo. (c. 1897). *Aventuras y desventuras de un soldado viejo natural de Borja*. Madrid: La España Moderna.
- Ochoa, Eugenio de. (1848). Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España, por don José Amador de los Ríos. *Revista Hispano-Americana*, 1, 247-270.
- Pascual Recuero, Pascual. (1977). *Diccionario básico ladino-español*. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- Penny, Ralph. (2001). *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel Lingüística.
- Pérez Alonso, María Isabel. (2012). *Sabadear*. Un ejemplo de la influencia de la cultura judía en la creación de un derivado romance. En José Antonio Bartol Hernández y Juan Felipe García Santos (coords.), *Estudios de filología española* (pp. 251-258). Salamanca: Luso-Española de Ediciones.
- Playfair, Lambert y Brown, Robert. (1893). A bibliography of Marocco from the earliest times to the end of 1891. *Royal Geographical Society. Supplementary Papers*, vol. III, parte 3, 271-448.
- Pulido, Ángel. (1905). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro.

- Real Academia Española. (1726). *Diccionario de la lengua castellana* [...] Tomo primero que contiene las letras A B. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, Impresor de la Real Academia Española.
- Real Academia Española. (1914). *Diccionario de la lengua castellana por* [...] Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando.
- Reseña del ceremonial para festejar el cincuentenario de la sociedad Hozer Dalim. Informe y cuenta corriente de la sociedad Hozer Dalim en su aniversario quincuagésimo* (5676-1916). Gibraltar: Beanland, Malin & CO., Printers & Lithographers.
- Ricard, Robert. (1968). Cartas de Ricardo Ruiz Orsatti a Galdós acerca de Marruecos (1901-1910). *Anales Galdosianos*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Año III, 99-115.
- Sawchuck, Lawrence A. *et al.* (2013). The Jewish Advantage and Household Security: Life Expectancy among 19th Century Sephardim of Gibraltar. *Economics & Human Biology*, 11(3), 360-370. <https://doi.org/10.1016/j.ehb.2012.02.006>
- The Gibraltar directory*. (1887). A guide book to the principal objects of interest in Gibraltar and the neighbourhood, with a condensed history of the famous rock. [...] Compiled by Captain G. J. Gilbard, Brigade Major, Garrison Librarian. January, 1877. Gibraltar: Garrison Library Printing Establishment.



Passing stranger: a converso merchant in Elizabethan London

Un extraño de paso: un comerciante converso en el Londres isabelino

Jane Upperton

Universidad de Granada, España

janeupperton@correo.ugr.es

ORCID: 0009-0000-1422-0969

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Upperton, Jane. (2026). Passing stranger: a converso merchant in Elizabethan London. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 7, 113-135. <https://doi.org/10.46661/meldar.12949>

Abstract

An account of the life of Dunstan Anes, a Portuguese converso whose family had origins in Valladolid. Over a period of more than fifty years, from 1541, Dunstan established himself as a wealthy merchant who acted both officially and clandestinely on behalf of the English crown. He successfully engaged with the most powerful institutions of the country: the court, the church and his livery company, the Worshipful Company of Grocers. Dunstan was at the centre of a group of about 100 conversos living in London more than two hundred years after Jews had been expelled from England, and nearly a century before they would be officially readmitted. Although he established himself as a gentleman and property owner, within twenty years of Dunstan's death the converso community had all but disappeared from London.

Key words: converso; London; bezoar; merchant; court.

Resumen

Relato de la vida de Dunstan Anes, un converso portugués cuya familia tenía orígenes en Valladolid. Durante más de cincuenta años, a partir de 1541, Dunstan se consolidó como un rico comerciante que actuaba tanto oficial como clandestinamente en nombre de la corona inglesa. Se relacionó con éxito con las instituciones más poderosas del país: la corte, la iglesia y su gremio, los ultramarinos. Dunstan estaba en el centro de un grupo de unos cien conversos que vivían en Londres más de doscientos años después de que los judíos fueran expulsados de Inglaterra, y casi un siglo antes de que fueran readmitidos oficialmente. Aunque se estableció como caballero y propietario, veinte años después de la muerte de Dunstan la comunidad conversa prácticamente había desaparecido de Londres.

Palabras clave: converso; Londres; bezoar; comerciante; Corte.

Recepción: 16.01.2026

Aceptación: 18.03.2026

Publicación: 31.03.2026



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

Dunstan Anes appears in a list of «gentlemen» who exchanged New Year gifts with Queen Elizabeth I regularly from 1582 until his death in 1594. He was one of several grocers who offered presents to the queen. They often gave delicacies which spoke of their access to rare and delicious things, such as ginger, nutmegs or perfumed gloves from Spain. Dunstan had offered the queen three sugarloaves in 1564, the first time he appears in the list of gift exchanges, but each New Year from 1582 until his death in 1594, he gave her something really unusual: a bezoar stone¹.

This was a step up from quince pies, perfumed gloves or even marzipan shaped into a model of London's churches, all items listed in the New Year's gift rolls for Queen Elizabeth. The bezoar stone revealed something else: not just that Dunstan was connected to the Iberian and New World spice trade, but that he knew what was new.

Dunstan Anes was a freeman of the Worshipful Company of Grocers, one of the twelve great livery companies of the City of London. He supplied the Queen's household and, to underscore his status as a gentleman, he had his own coat of arms. He was a member of the congregation of St Olave's Hart Street, in the City of London. His many children – he had fourteen – were baptised at St Olave's, and several who pre-deceased him were also buried there, including two on the same day in November 1574.

So far, Dunstan Anes resembles many other successful merchants of the period: a prosperous company man with connections to the English court, and a leading member of his parish. He had a family pew in the north choir of St Olave's, a sign that he was near the top of the pecking order. When he died in 1594, he was buried under it. The fact that his grave was inside the church at all, let alone in such a prominent place, suggests he paid for the privilege (Harding, 2003).

But Dunstan was more than he seemed. A clue can be found in the text accompanying his coat of arms, which appears in the 1568 *Visitation of London*, the official list of families entitled to bear arms. The Anes family pedigree states that Dunstan's father George was from «Valiodely in Spayne», that is, Valladolid in Castile. The head of the Anes family is the only one of the nearly two hundred gentlemen listed in the 1568 *Visitation* who was born outside England. There is another clue in an image of the Anes family arms in a manuscript held in the archives of the Queen's College, Oxford. This version has a crest: «a Moor's arm embowed holding three pomegranates», according to the College of Arms². The pomegranate, symbol of the last Muslim kingdom of Spain, gave Granada its name and was adopted by Ferdinand and Isabella when the Kingdom of Granada fell to them in 1492,

¹ Gift rolls have not survived for the years 1586, 1587 or 1590-93, but as Dunstan gives a bezoar stone in each of the other years it is reasonable to assume he did the same in the intervening years.

² James Lloyd, Archivist of the College of Arms, in a message to the author, April 2025.

uniting Spain under the Catholic Monarchs, a symbol of their triumph over the infidel. It also appears in the arms of Katherine of Aragon, their daughter, still Henry VIII's wife when Dunstan Anes arrived in England.

Although the Christian rulers of Spain were adopted the imagery and architecture of Moorish Iberia and much else besides, the Moors themselves were subjugated, forcibly converted and, finally, in 1609, expelled en masse. The arm of a black man appearing on Dunstan's coat of arms is a reminder of the Spain's Muslims, and perhaps also another minority population eliminated by the Catholic Monarchs which it would have been far too risky to commemorate in such a public way: the Jews. Dunstan's family were Spanish Jews who had fled Valladolid in the general expulsion of 1492 (Wolf, 1926: 12). Anes is a Portuguese name that they would have adopted when they were forcibly converted to Christianity, as all Jews in Portugal were, in 1497 (Huerga Criado, 1994: 30). The Anes' family's original name is unknown. It is possible, however, that they were part of a medieval merchant Jewish elite in Valladolid, which was one of the seats of the court of Castile. Valladolid Jews were connected to the court and did court-related business. They were also involved in buying, selling and leasing property, and in trade (Merchán Fernández, 1976: 22-38). All these activities anticipate Dunstan Anes' occupations in sixteenth-century London.

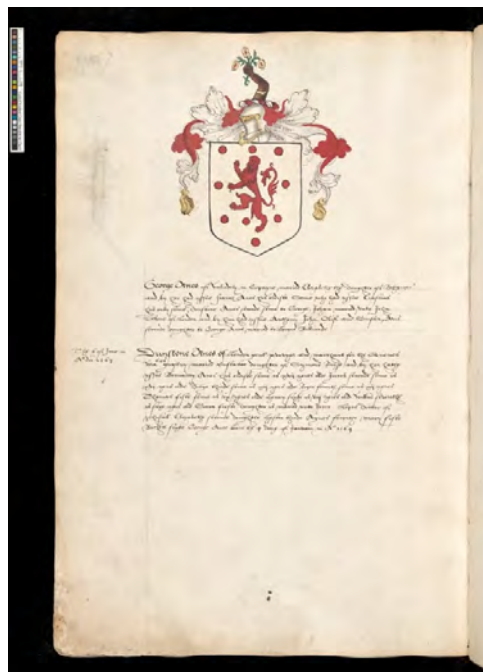


Fig. 1: Arms of the Anes family, 1568³.

³ This image is reproduced under a Creative Commons Attribution licence with the kind permission of the Provost and Fellows of the Queen's College, Oxford. Permalink: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/dadd8516-d5de-4e67-b791-53e671e65b96/surfaces/0a57bee6-6e75-42e6-a745-060ab2414967/#>

Lucien Wolf was the first to write about the Anes family more than a hundred years ago, in his study «Jews in Elizabethan England» (Wolf, 1926: 1-91). His careful reconstruction of the origins and activities of this group of about a hundred people remains the only significant work on the subject. In the century since it was published, other historians such as Edgar Samuel and Cecil Roth, writing in the twentieth century, made minor additions (Samuel, 1955: 171-230; Roth, 1959: 1-12).

By the time they reached London, Dunstan's family were conversos, converts to Christianity from Judaism. They settled in London in 1541, and may have been there briefly twenty years earlier⁴. They had come from Lisbon, where Dunstan's father and the rest of the family had been converted by force, along with the rest of the Jewish population, in 1497 (Dunstan himself was born some time before 1521).

Wolf describes the whole London group as Jews: it is true that they shared a common Jewish origin. Most had arrived from Portugal, as Dunstan's family did, and in England they were merchants or their agents. Whether or not they were secretly practicing Jews is impossible to know with any certainty. All conformed outwardly to the religion of England, but several accounts suggest that at least some of them were crypto-Jews who worshipped in secret. Wolf quotes a denunciation made in 1588 to Bernardino de Mendoza, who had been Philip II's ambassador to England, by Pedro de Santa Cruz, a Spanish trader who had known the London conversos. Santa Cruz reported that «it is public and well known in London that they are all of the Jewish nation and as such in their homes it is known that they live according to their Jewish rites and in public they go to the Lutheran churches and hear the sermons and take the bread and wine in the form and manner that the other Heretics do»⁵. Santa Cruz later gave a sworn statement with the same information to a Madrid court.

Dunstan and his close associates were part of the community that Santa Cruz describes, and Dunstan was related by marriage to a powerful converso who had made a very public return to Judaism: Alvaro Mendes, known as Solomon Ibn Yaish in Constantinople, where he had the lease of the Sultan's customs. Roderigo Lopez, Dunstan's son-in-law, had a brother, Diego Lopez Aleman, who was married to Mendes's sister. In the 1590s, Jacob,

⁴ I use the term «converso» as it is the most neutral word in common usage. «Marrano» was common until the mid-twentieth century and French «marrane» is still often used, but «marrano» is an offensive word in Spain, a colloquial term for anything dirty or base.

⁵ «[...] sabe por ser publico y notorio en londres que todos son Judios de nazion y como tales en sus casas es fama que biben en sus rritos judaycos y en publico van a las yglesias luteranas y oyen los sermones y toman el pan y el vino en la forma y manera que los demas Herejes lo hazen» (Deposition of Pedro de Santa Cruz, Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado. Legajo 839, folio 183). A trade dispute of 1601 in which a group of Portuguese conversos was sued by the widow of their English business partner, involved testimony describing activities that seem to be part of the Jewish Passover, and is cited in Samuel (1955).

Dunstan's second son, was appointed as Mendes/Ibn Yaish's agent. Later, he himself returned to Judaism. He is the English Jew encountered by Thomas Coryat in Constantinople in 1612. The «Amis» Coryat mentions invited him to witness a circumcision ceremony (Coryat, 1624: 427-428).

Dunstan Anes was made a freeman of the Grocers' Company in 1557, under Queen Mary. Then, he must have been a Catholic, but during the reign of Elizabeth I, queen from the time Dunstan started to prosper until the end of his life, he would have been a «heretic» of the sort that Santa Cruz describes: a Protestant. Dunstan's name was never mentioned in the context of crypto-Judaism in London, however. Wolf wrote that he had been condemned in absentia by the Portuguese Inquisition in the early 1540s. The name «Gonsalvo Enes» appears on a list of people condemned by the Inquisition, many of whom had fled Portugal for Antwerp, which circulated in Antwerp in 1544. However, the Goncalo Eannes (sic) who was burned in effigy in Portugal was a different person, a cobbler (Yerushalmi, 1971: 308)⁶.

Much recent writing on conversos in the Sephardic diaspora has focused on their relationship to Judaism, which was often conflicted.⁷ Religion has often been seen by many scholars as the key to conversos' identities, as it was for inquisitors, although others have stressed the importance of considering other factors, such as economic and political context (Pulido Serrano, 2011: 129-151). This study is not concerned with the beliefs or private religious practices of Dunstan and his companions; there is very little evidence of these. The only archival references to crypto-Judaism in sixteenth-century England describe neighbours of Dunstan's, who were in his circle (although not Dunstan himself), engaging in a secret ceremony which appears, from the description, to be the Jewish Passover (Sisson, 1938: 46-47)⁸. As Yerushalmi observed, «few phenomena can be more elusive of historical scrutiny than a secret religion whose subterranean life has been documented largely by its antagonists» (Yerushalmi, 1971: 23). Nevertheless, the study of Portuguese conversos' religious beliefs and conflicts remains a crowded field.

Other studies of conversos have emphasized their remarkable contribution to the development of long-distance trade networks, and commerce in general⁹. Dunstan Anes and many of his associates were merchants, involved primarily in the spice trade which

⁶ The Inquisition trial record is in the Torre do Tombo archive: PT/TT/TSO-IL/028/17982.

⁷ I. S. Révah was among the first to examine this subject in depth in *Les Marranes*, a study of conversos in France, in 1959. Bodian (1997), Graizbord (2019), Kaplan (2008 and 2019), Stuczynski (2019 and 2023) and Wilke (2004 and 2017) are among the scholars who have explored this subject in since the 1990s.

⁸ Sisson's paper cites The National Archives of the UK (TNA): C 24/250, a lawsuit in the court of Chancery concerning a trade dispute involving two converso merchants.

⁹ See works by Jonathan Israel and Francesca Trivellato on trade and trade networks, including cross-cultural trade, in the bibliography.

connected the Portuguese Indies with northern Europe via Lisbon, where the group-maintained agents and other contacts, notably the spice trade

This paper looks away from the broader religious and commercial context to focus instead on Dunstan Anes' life in London, and how and why he made such remarkable efforts to «pass» in English society through engaging with powerful institutions: the church, the livery companies and the court. It is an attempt to build up a fuller picture of a figure whose life hitherto has been sketched only in outline. Dunstan Anes has featured in the margins of works on better known figures such as the ill-fated doctor Rodrigo Lopez, who was his son-in-law, but he has never been the focus of study himself (for example, Green, 2003).

Dunstan appears in Lucien Wolf's study not only as a merchant and patriarch but also in his relationship to the ill-fated Rodrigo Lopez, Queen Elizabeth I's physician. Lopez was executed on charges of treason – conspiring to poison the queen – that were almost certainly false, although some of his behaviour was certainly questionable, even reckless¹⁰. Anes is in the background of accounts of this grim story, which continues to preoccupy Shakespeare scholars especially, as Lopez is a possible model for Shylock. It was this Lopez-Shylock connection, first suggested in 1880 by Sidney Lee, which provided the inspiration for Wolf's later research which identified the group of Portuguese conversos living in London in this period (Lee, 1880: 185-200). Jews had been banished from England since 1290. They would be officially readmitted only in the seventeenth century, under Oliver Cromwell. In Lee's view, the portrait of Shylock in *The Merchant of Venice* was so complex and nuanced that Shakespeare must have had personal contact with Jews in England, who informed it. Lee set about investigating Lopez and his associates. It has since emerged that Shakespeare did live briefly in Cripplegate, a London district where Dunstan Anes had property, in the years after the Lopez scandal, when the play was written (Nicholl, 2007).

The London group were people who had left Portugal once the Portuguese Inquisition started to persecute conversos, regardless of whether they were observant Catholics. Fear of the Inquisition was not the only reason conversos fled. Some did so because of a desire to return to Judaism openly in lands where it was permitted. In this period, that meant the Ottoman empire. Salonica had a thriving Jewish population and there were Jews in Constantinople, too. Venice, and, later, some of the papal states were also open. A third factor that led conversos to leave Portugal was the search for economic opportunities.

¹⁰ Although writers on *Lopez* disagree on his guilt, all agree that an important factor in his conviction was the enmity of the Earl of Essex, who had been another of his patients. Several accounts report that Lopez angered Essex by disclosing when drunk details of treatments he had given Essex, possibly for syphilis. This indiscretion was relayed to Essex. See Hume (1910); Kohler (1909) suggests money problems arising from a failed venture may have made Lopez behave rashly.

Antwerp was the main initial destination for Portuguese conversos in the first half of the sixteenth century, whatever their reasons for leaving (Di Leone Leoni, 2005: 237-238).¹¹ It was a relatively short sea voyage from Lisbon: the conversos travelled on ships chartered by Portuguese conversos already in Antwerp. The Netherlands was the start of a well-established overland route through the Alps to Ottoman lands for those who wished to profess Judaism¹². For those who chose to stay – and there were many – it was a flourishing trade centre.

The London community was established almost by accident. Antwerp was part of the Spanish Netherlands in this period and, although an inquisition on the Spanish or Portuguese model was never implemented there, from 1532 the regents appointed by Charles V and later Philip II regularly set up commissions of enquiry that had wide-ranging powers to arrest, question and even torture people suspected of heresy. Fortunately, the conversos had an excellent communications system via the trade networks that gave them early warning of trouble at Antwerp and the surrounding ports. Ships carrying conversos fleeing Lisbon would sail to Southampton in England and wait for word that it was safe to proceed to Antwerp. There were periods of several months at a time when it was not. On one occasion, several ships that had already landed in the Netherlands turned around again and made for London after hearing news that some of the fleet was caught up in one of these enquiries. Those who fled Antwerp or never made it there at all formed the nucleus of this London group (Wolf, 1926: 4)¹³.

They were a close-knit community, doing business together, marrying each other and even living together, just as members of the Portuguese «nation» – *a nação* – did in Antwerp, Hamburg and other European cities in this period and later.¹⁴ Nearly all lived near the Tower of London, in Aldgate Ward. This had been the historic home of London's Jews before all Jews were expelled from England in 1290. Many conversos, including the Anes family, lived in so-called «Liberties». These were the precincts of dissolved monasteries where «strangers might exercise their trades with impunity» (Page, 1893: xviii). This had been the custom since Richard III's reign (1482-1485): it is thought that these settlers were protected by religious houses as they brought wealth to the monasteries. It is one of the features of London that drew new arrivals to certain areas, as they would find those of the same nationality (Page, 1893: xviii). Conversos would also find much here to recall the

¹¹ This is a collection of sixteenth-century archival references from the Netherlands, Italy and elsewhere with commentary.

¹² Archives Generales du Royaume (AGR), Office Fiscal de Brabant, dossier 1233.

¹³ The investigations of the Netherlands commission have been preserved in the Brussels archives: Archives Générales du Royaume, Etat et Audience, 1177².

¹⁴ «Portuguese», «Portuguese nation» and «a nação» (the nation) were understood to refer to crypto-Jews or people of Jewish heritage in this period, including by the conversos themselves. See Bodian (1997).

medieval Jewish quarters of Iberian cities, which were characterised by similar structures: houses, workshops and businesses grouped together around a courtyard, separated from the street by a door (Espinosa Villegas, 1997: 5-15). Although not completely beyond the reach of the law, the Liberties were outside the jurisdiction of the Bishop of London, so they offered certain religious freedoms, as well as professional ones. They were ambiguous, like some of their inhabitants.

Dunstan Anes and his family lived in the Liberty of Crutched [crossed] Friars, a place with historical Jewish connections. In his 1598 *Survey of London*, John Stow writes that «toward the Crossed Friars, of old time were certain tenements called the poor Jurie, of Jews dwelling there» (Stow, 1598: 135). Crutched Friars was very close to another Liberty, Duke's Place, the site of the former Holy Trinity priory. It had been awarded to Sir Thomas Audley by Henry VIII. Audley cleared the site and built houses on it, although some medieval buildings survived. It was inherited by Audley's son-in-law the Duke of Norfolk, hence the name «Duke's Place» (Stow, 1598: 129). This is where a group of conversos who were part of Dunstan's circle «lived together at an inn» as Pedro de Santa Cruz's related in his testimony. Part of its appeal may have been that, as well as offering the freedoms mentioned above, it was gated, enclosed and separated from the area around it, owing to its previous existence as a religious house. Conversos clustered together, their proximity to each other perhaps giving them a sense of security (Nenk, 2003: 209). Similar patterns are seen in converso communities in France in this period, as well as in the Iberian Peninsula itself, where conversos often lived in parts of cities that had been Jewish quarters¹⁵.

Later, a church, St James Duke's Place, was built there. The whole site was destroyed in the Great Fire of 1666, but Duke's Place was later the site of the Great Synagogue, the earliest Ashkenazi synagogue in London, built in 1690 and destroyed in an air raid in 1942. Bevis Marks, the earliest Sephardic synagogue, is next door, part of the same block, as is Creechurch Lane, where the London conversos were thought to have a «secret synagogue», and where the first official synagogue was established, in 1656, in a private house, before the move to Bevis Marks (Nenk, 2003: 209). These sites are all close to Houndsditch, mentioned by Thomas Dekker in his play *A strange horse-race* as being areas associated with Jews and secret worship. A later edition of Stow's *Survey*, with additions by John Strype, mentions pawnbrokers there «a base kind of vermin, or rather... "baptisatos Judaeos" who take themselves to be Christians» (Strype, 1720: 24). Dekker refers to the «Jewish tribe in the Synagogue of Houndsditch» in a scene in which the devil recites his last will and testament (Dekker, 1613). All the places mentioned here are within a few metres of each other. Duke's Place, a traditional place of refuge and protection, appears to have been the epicentre of

¹⁵ France: see Wilke (2017); Spain: see Amelang (2013).

clandestine Jewish worship, later the site of the first two London synagogues that were officially recognised after the 1656 Resettlement of the Jews under Oliver Cromwell.

Of all this group, Dunstan integrated most successfully into English society. He is the only one with the acknowledged status of gentleman, with his coat of arms. Not even Lopez, who was the queen's chief physician from 1586, had this status.

Other conversos anglicised their names – Hector for Heitor, or Francis for Francisco, and so on – and many used different names to confuse the Inquisitions if they returned to the Iberian Peninsula on business, as many did, but none chose such a startlingly English name as Dunstan. It was no doubt adopted after the family's flight from Portugal, where Dunstan was known as Gonçbalvo Anes or Gonçbalvo Jorge. The name Dunstan is derived from Old English words meaning «dark» and «stone». A tenth-century saint of that name was archbishop of Canterbury.¹⁶ It was not a common name in this period but there were two churches named after St Dunstan close to the part of London, near the Tower, where the conversos lived. The church of St Dunstan's in the East was moments away from the cluster of narrow streets where the conversos all lived. Wilfred Samuel, who worked with Lucien Wolf on his research in the last years of Wolf's life, and later wrote on the conversos himself, concluded that the name had been taken from the church¹⁷.

The name Dunstan Anes and variants also appears in Spanish state papers from the 1580s, when Dunstan and his group first came to the notice of Bernadino de Mendoza, Philip II's ambassador to England until he was expelled a few years before the Santa Cruz episode.¹⁸ By this time, Dunstan and the three Anes sons who survived to adulthood were all in the service of the English crown, spying on behalf of Francis Walsingham, Queen Elizabeth I's Secretary of State, whose central London home was around the corner from Crutched Friars in Seething Lane.¹⁹ The Anes men, together with Lopez and a third converso, Hector Nunes, a prominent physician, are named in both Spanish and English records as agents of Walsingham. Reports of their activities reached Philip II, who took a keen interest, underlining and querying a passage mentioning the Anes family in a letter from Mendoza (Fuensante del Valle, 1842: 132).²⁰ Their intelligence work was an adjunct of

¹⁶ *A Dictionary of First Names*, 2006.

¹⁷ Samuel also believed that the choice of name had religious significance. «Evidence of [the Anes's family's] Protestant leanings may be found in the extraordinary Christian names Erasmus and Dunstan, of two of the family. The latter name was probably derived from St Dunstan's-in-the-East, where its bearer may have been baptised». Letter of Wilfred Samuel to Lucien Wolf, September 7th 1926, in Wolf's papers at TNA in London (BA 12).

¹⁸ There are numerous spellings of the name, including Annes, Anys, Annys, Anies and Yanés.

¹⁹ An office building named Walsingham House occupies the site where the house once stood.

²⁰ Philip II underlined a short passage in a letter of 19th February 1582 that included the words «va con ella un hijo de D. Eston Yañez [a son of Dunstan Anes is going with it' (a ship)]» and wrote in the margin, «No

trade: communications were made via the spice ships going between London, Antwerp and Lisbon. Dunstan is known to have hidden letters and money in sacks of cochineal seed and pepper.²¹

We have seen that Dunstan was still a «stranger» – a foreigner – in 1557. By 1568 he is listed in records of property taxes paid by residents of several London boroughs not as a stranger but as the first in a list of Englishmen who were liable for tax.²² There is no record of his denization. A few members of the London group, including Lopez, were endenized, as was Dunstan's mother in 1541, but most of them remained «strangers». Somehow, Dunstan had changed his status, perhaps using the Anes arms.

There was more at stake here than status: strangers were subject to higher taxation and it was also harder for them to inherit or bequeath property. And Dunstan was soon a man of property. By this point in the 1560s he had substantial leases on London real estate. We know this from disputes over leases in the English courts and from an entry in the 1568 *Returns of Aliens*, where he appears as the landlord of sixty-six «strangers», mostly Huguenot weavers, in the London parish of St Giles, Cripplegate.²³ Many of these people came from Flanders, where Dunstan had links with the spice trade. An Anes ancestor had been an early secretary to the Portuguese factor there, and Dunstan himself had connections in Antwerp through the Mendes/Affaitati «spice trust» which dominated the European pepper trade from the early sixteenth century (Denucé, 1934: 17-21; Goris, 1925): 623.

The earliest record of Dunstan's activities on the continent dates from 1546, when he features in a list of men paid by the English crown for transferring 182 soldiers from Dover to Calais, then an English possession. Henry VIII was fighting the French there and at neighbouring Boulogne, in an alliance with Charles V.²⁴ It is possible that, in the 1560s, Dunstan helped some of these people to flee the area using his trade ships, in the same way that conversos fled Lisbon aboard the spice fleet.

Just as there is no record of Dunstan's denization, the College of Arms has no record of arms being awarded to the Anes family. We cannot draw firm conclusions from that, as there are many gaps in the heralds' records before the late seventeenth century. According to the College, a grant of arms might have been made to Dunstan before 1568, but no copy

sé quién es este: diréismelo si sabeis en él [‘I do not know who this is: tell me if you know of him’]». The son in question is William.

²¹ Testimony of Pedro de Santa Cruz, cited in Wolf (1926: 45).

²² Queen's College Oxford, MS 72, fol. 144v.

²³ C 3/187/63 and TNA C 3/187/64 are disputes involving Dunstan over property in St Giles. Cripplegate. This is the same parish where the 1568 tenants were living (*Returns of Aliens Dwelling in the City and Suburbs of London: from the Reign of Henry VIII to James I*, volume X, part 3, 1907, 331).

²⁴ Henry VIII: April 1546, 21-25, in *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII, Volume 21, Part 1, January-August 1546*.

was kept, or perhaps Anes presented arms that he had invented for himself and persuaded the officers who carried out the 1568 visitation of London that they were long-established. The College suggested these possibilities and a third: the officers and Anes agreed to register the arms as already granted, on payment of a fee. This was not the proper procedure, but it did happen.²⁵ In other words, Dunstan may well have paid a bribe.

If he did so, he was following the example of many others in his family's country of origin. Unlike Portugal, where public office and many professions were off-limits to converts, in Spain, conversos had prospered since the first wave of mass conversions in the late fourteenth century. Resentment of their success and the suspicion that many of them were secretly observing Jewish rites were catalysts for the Spanish Inquisition, established in 1480, and the *limpieza de sangre* – blood purity – statutes that followed. The *limpieza* statutes required applicants for many offices to prove their «old» Christian heritage, thus presenting a barrier to recent converts and opportunities for abuse (Soria Mesa, 2016). Many conversos in Spain tried to erase all traces of their Jewish heritage through ennoblement. In sixteenth-century Seville, Spain's principal trade centre, wealth was the principal instrument of social mobility, but it did not carry social prestige. Only nobility guaranteed that. It also offered security, the chance to escape a «tainted» background. Offices were freely bought and sold, the status of *venticuatro* (alderman) sold for 7,000 ducats in the last quarter of the century. Seville merchants also diversified away from trade in the early 1560s, just as we see Dunstan doing at the same time. More than 2,000 new houses were built there, mostly multiple dwellings (Pike, 1972: 111-112). Converso families strengthened their position within the urban elite in this period, often bribing the *linajudos*, the investigators who scrutinized lineages for traces of Jewish ancestry (Pike, 2000: 155).

Dunstan is the only one of the London converso group who was a member of a livery company, although Rodrigo Lopez and Hector Nunes were members of a professional association, the Royal College of Physicians. Dunstan was made free in June 1557 by redemption – payment of £3 6s 8d – rather than apprenticeship. The Grocers accepted him as a member because he brought something rare and valuable: his spice contracts.²⁶ This was a rarity; ninety percent of freemen of the livery companies had been apprenticed in this period (Rappaport, 1989: 28). However, it was achieved, membership was vital for anyone who wished to trade: the right to engage independently in economic activity was largely restricted to freemen. In London, men who were not citizens could only trade with freemen in retail trade: an Act of 1523 prohibited strangers from setting up shops or do «any handicraft or mystery» if they were not denizens. The freedom was «the most important

²⁵ James Lloyd, Archivist, in a message April 2025.

²⁶ Court minute book (Worshipful Company of Grocers) 1556-1591, 12v.

criterion upon which was based the distribution of urban privileges in the sixteenth century» (Rappaport, 1989: 29).

It was a given that members of the livery companies were also observant Christians. So, it is perhaps not surprising that Dunstan is the only member of the London converso group for whom we have a record of burial within a Christian church. Church attendance was obligatory in this period, and conversos did go to church, as we know from many sources, including some amusing testimony of Pedro de Santa Cruz.²⁷ Conversos often avoided Christian burial, especially within church precincts, however. One who did was the physician Hector Nunes, who died in 1591. He had arranged for his burial dues to be paid at St Olave's but requested that his body be taken to Stepney for burial, to the churchyard of the other St Dunstan's.²⁸ Several reports of the periodic Antwerp investigations into the conversos' religious practices reveal that they also abstained from some aspects of Christian burial. Pierre Calant, a grave-digger interviewed in 1540, reported that in a period of «sickness» (probably plague) in Antwerp he was asked by several conversos to dig a grave, but that it started to fill up with water falling from the roof of the nearby church. They refused to use it and requested another site, further away from the building.²⁹ In contrast, Dunstan appeared to attach great importance to his family's place within St Olave's: his children and some of his grandchildren were also buried nearby.

Dunstan's behaviour makes him an outlier within his group, but he was also at the centre of many of its activities, including trade and espionage. It is possible that he set himself up – perhaps even with the understanding or agreement of his companions – to be a model citizen. His status as a Grocer, the information and opportunities to be found at court, the gossip at church – all these could, and did, benefit the wider group. If difficult questions were asked, his company, church and court records were impeccable.

None of Dunstan's papers appears to have survived and a will has not been found, but the breadth of his activities over a long period suggests that at least some of his activities were group efforts. He was involved in raising financing for Don Antonio, the claimant to the Portuguese throne who brought about Lopez's downfall, he regularly chartered cargo

²⁷ Santa Cruz reports a comment by a leading member of the converso group in London, Alvaro de Lima: «When one day a Francisco de Valverde and Juan de Valverde, Spaniards from two neighbourhoods near Ocana, were coming from Mass, the said Alvaro de Lima asked them “where are your Worships coming from?” and they replied, “Sir, we come from seeing God” and then the said Alvaro de Lima replied, mockingly, “It remains very much to be seen whether your Worships have seen God”. And he [Santa Cruz] knows that the above-named and others have said and [continue to] utter other heresies, as this witness has heard». Quoted in Wolf (1926).

²⁸ *Registers of St Olave Hart Street, 1563-1700*, 123. «Mr Doctor Hector Noonez, carried to Stepney to be buried but paid all duties here», 13th September 1594. His sister-in-law Grace Freire, was also buried in Stepney churchyard.

²⁹ Archives Generales du Royaume, Office Fiscal de Brabant, dossier 1233, copy in Lucien Wolf papers, CC12.

ships together with others, standard practice in this period. His property ventures may also have involved associates as they appear to have been extensive.

Dunstan Anes is also the only merchant in the converso community to exchange New Year's gifts with the queen. This places him within a rarefied elite.

Men of power expected to offer gifts to the queen, and to receive gifts from her (Heal, 2014). Gift exchanges had been a tradition in England, and also France, since the Middle Ages. Henry III (r. 1216-1272) had the motto «he who does not give what he has, will not get what he wants» painted on the walls of his palace (Heal, 2014: 88). The common practice was that subjects offered gifts which were rewarded by the crown, and protocols around the type, value and timing of gifts were well-established. New Year was the traditional time of gift exchange. Subjects offered gifts, and in turn received counter-gifts from the monarch. This reciprocity confirmed that subjects were «incorporated into the personal service of the Crown» (Heal, 2014: 88). Inclusion on the list of subjects exchanging gifts was governed by protocol: not just anybody could offer gifts to the queen and be rewarded in return.

Queen Elizabeth I displayed her gifts in a special chamber, following the example of her father, Henry VIII, who had occasionally refused gifts in order to show his displeasure. In 1532, after he had cast aside Katherine of Aragon and was courting Ann Boleyn, he angrily declined Katherine's gift of a gold cup and sent her no gifts that New Year (Heal, 2014: 96).

Queen Elizabeth's subjects chose carefully. She was known to be fond of «the distinctive and glamorous» (Heal, 2014: 97). Gifts were designed to flatter, to thank, as a reminder, and even to ask forgiveness: the courtier and poet Philip Sidney gave the queen a jewelled whip when he was out of favour with the queen in 1581 (Heal, 2014: 97).

The gift exchanges, documented in rolls, were listed according to rank, with gentlemen coming last, after the various levels of the nobility. Leading noblemen often gave gifts of gold or elaborate jewellery or clothing that the queen was known to favour. The lower ranks gave more modest gifts, often with a touch of the exotic: Manus Christi, a cordial made by boiling sugar with rose water or violet water, was also a favourite (Nichols, 1823: 39-43).

This is the context in which Dunstan Anes made his gifts to the queen. That he did so at all was unusual, given his occupation. He is one of only three grocers recorded in the twenty-five surviving lists of gift exchanges (Lawson, 2013: 597). The other two, whose gift exchanges came earlier in Elizabeth's reign, gave the type of gifts that might be expected of a grocer: spices and sugarloaves (Lawson, 2013: 25-45). Others in the category of «gentlemen» who regularly made gifts were the queen's physicians (including Lopez), surgeons and apothecaries, as well as eleven members of the Bassano family, who were the queen's musicians. It has been suggested that the Bassanos, who were Italian and lived in

the same district of London as Dunstan Anes and his associates, were conversos themselves but there is stronger evidence suggesting otherwise (Ruffatti, 1998: 1-14).

After the three sugarloaves gift of 1567, Dunstan does not appear in the rolls until 1582. This may not mean that he did not offer gifts during those years; there are gaps in the record for six of those fourteen years. When he returns to the gift exchange ritual in 1582, what he offers is so unusual the first two attempts at writing it, «besaunt» and «bessart» are struck through in the manuscript before the scribe settles on a «stone pedra bazar»: a bezoar stone.

Bezoar stones are concretions found in the stomachs of ruminant animals, «especially the wild goat of Persia» (Lawson, 2013: 574). In the sixteenth century, they were supposed to be an antidote to poison. The stones could be shaved and taken as a powder, and their name comes from Persian *pād-zahr*, meaning counter-poison or antidote³⁰. They were also worn as amulets and sometimes made into jewellery.

Apart from the irony of offering the queen an antidote to poison a dozen years before his son-in-law was executed on charges of conspiring to poison her, Dunstan's gift is distinctive in other ways. It provides a connection to the Iberian cultural heritage of the converso community and the activities of another adventurous converso who was a near contemporary of Dunstan's, Garcia De Orta.

The role of the London *conversos* as importers of pepper and other spices is well known and has been studied extensively in relation to trade between Lisbon and Antwerp, often involving European banking houses which had the official contracts with the Portuguese Crown (Steensgard and Van der Wee, 1990: 14-33). This was the source of considerable wealth. Dunstan Anes was active in the pepper trade, the mainstay of the spice business.

Less well known are the specialist substances, *materia medica* and other exotica, that were imported to northern Europe, often by converso traders. This was a period of innovation and diversification in trade and new species of plants were among the many novelties imported to Europe. This was the era of the creation of the great European herbals. A neighbour of Dunstan's, also buried in St Olave's church in the City of London, was William Turner, known as the father of English botany, and author of one of the best-known sixteenth-century English herbals.³¹ Apart from the bezoar stones, Dunstan himself imported several substances previously unknown in England, which had come to Europe through the Portuguese explorations in Asia and the Americas.³²

Pliny the Elder wrote of bezoars as an antidote to poison. This was more than fancy: the calcium and phosphates they contain countered arsenic (Fricke, 2017: 342-367). They were

³⁰ *Oxford English Dictionary*. https://www.oed.com/dictionary/bezoar_n?tab=etymology

³¹ William Turner, *A new herball, wherein are contained the names of herbs...*, London, 1551.

³² Dunstan Anes' trade experiments with *materia medica* are the subject of another article in preparation.

thought of as having magical curative properties in the early modern era (Olivera and Andrade, 2021: 166-168). Bezoars are mentioned later in various Muslim sources of the Middle Ages and by Maimonides. Knowledge of bezoars is thus part of a large body of medical knowledge that was shared among Muslims, Jews and Christians in the Iberian Peninsula before 1492. Jews played an important role in transmitting this knowledge: they had been «at the boundary regions as the natural intermediaries between the Arabic Orient and the Latin Occident» in Spain since the thirteenth century when they translated Arabic medical texts into Hebrew and later into Latin (Friedenwald, 1944: 616). The special role that Jews played helps to explain the distinction of Jewish (generally Sephardic) and converso physicians among European elites in the early modern era. They were in demand at courts across Europe in the sixteenth century and were thought to possess «oriental» secrets unknown to Christian physicians, which in fact they often did. Dunstan Anes' son-in-law Rodrigo Lopez was one such doctor: his first clients were members of the English nobility, then Queen Elizabeth became a client in 1581, and from 1586 until his death in 1594, Lopez was her chief physician. Other notable examples of court physicians with Iberian heritage in this period include Jacob Mantino, Amatus Lusitanus, Brudus Lusitanus and his father «Dionysus», who features on the list of conversos who fled Portugal in the early 1540s at the same time as Dunstan Anes.³³ These physicians attended the heads of Italian papal states, as did Elias Montalto, who was also physician to Catherine de Medicis in Paris in the early seventeenth century.

The bezoar offers another connection to the converso world. Nicholas Monardes, a Seville physician and botanist with trade interests, wrote on the bezoar in 1565, in an influential work that introduced new *materia medica* to a European audience.³⁴ This book concerns discoveries from the New World, but the chapter on the bezoar stone refers to the Oriental bezoar stone. A recent study has shown that an unattributed source for Monardes' information on the bezoar was Garcia de Orta (ca. 1515-1568) (Millones Figueroa, 2014: 139-156). De Orta was a Portuguese converso of Spanish origin. A physician and naturalist, he fled the Inquisition in the 1530s, and went to Goa where he dedicated himself to botany and medicine and published, in 1563, his *Colloquies of the Simples and Drugs of India*. Not only his subject matter was new, his approach was, too. De Orta's motto was «I have seen», and he established the principle of observation, rather than received wisdom, as «an infallible criterion in natural sciences» (Friedenwald, 1944: 439). Of bezoars, de Orta noted that it was «praised by all the Arabian writers, and with much reason».³⁵ His achievements were

³³ AGR, Office Fiscal du Conseil de Brabant, dossier 1233, 22nd June 1544, copy in Lucien Wolf papers, CC12.

³⁴ *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* (Seville, 1565, 1571).

³⁵ De Orta, Garcia, *Colloquies on the simples and drugs of India* (1563). 1913. Translated by Clements Markham. London: Henry Sotheran, 362.

hidden for centuries because of the Portuguese Inquisition, which continued to persecute his family and denied his legacy. His sister was burned at the stake in 1568, the same year as he died, and his bones were later exhumed and burned by the Inquisition.

As an enterprising merchant connected to the world of medicine and the Iberian Peninsula, it is likely that Dunstan learned early on about bezoars, just as they were coming to the market, and helped to make them fashionable. He gave Queen Elizabeth I bezoar stones again in 1584, 1585, 1588, 1589 and 1594. With this gift, as with his coat of arms, he is revealing connections to the converso origins he made such efforts to hide.

The amount of gilt Dunstan was given to acknowledge his gifts was usually similar to that given to Rodrigo Lopez, and often slightly more. There is no record of the personal interaction between Dunstan and the queen, but there is abundant evidence to show that the queen was attached to Lopez. She elevated him from his first appointment in 1581 to appoint him her chief physician in 1586. She hesitated for a long time over his execution, and after his death returned his property to Sara Lopez, Dunstan's daughter, in response to Sara's appeal (Katz, 1996: 100). We can conclude that she also felt warmly towards Dunstan, whose family served the crown in many ways over half a century.

Dunstan was the only person to offer bezoar stones as a New Year's gift to Queen Elizabeth. He set a trend: towards the end of the century bezoars are evidently well known. By 1598, «bezer» is being used to describe the colour of cloth given in gifts to the queen. It appears twice that year in this context, and again in 1603. Other colours that denoted new discoveries also appear in the rolls, including «Brazil colour» (Heal, 2014: 449, 451, 501, 509).

Dunstan and his sons, though undeniably risk-takers, had a talent for staying below the radar, something that not all Dunstan's associates achieved. Apart from the spectacular fall of Rodrigo Lopez, others managed to get themselves into trouble. Bernaldo Luis, for example, was arrested in Madrid and managed to escape the inquisitors only through a clever defence and a bribe, the subject of the Prize court case in 1601. Even Hector Nunes managed to upset the usually staid council of the Royal College of Physicians. He got into a row with a fellow physician who enquired about his credentials, an argument that took up quite a bit of the committee's time, and was rebuked for using «reckless language».³⁶ Nunes was also an energetic litigator and more than once spent time in a debtors' prison (Meyers, 1996: 125-140).

Not so Dunstan. The one time he appears in a dispute, apart from occasional outings to court to defend himself property disputes, where he seems to have prevailed, he stays out of trouble. Other than his admission as a freeman in 1557, Dunstan is mentioned only once

³⁶ MS2295 Annals of the Royal College of Physicians 1518-1608 (English translation) II, 22b-23a.

in the records of the Grocers' Company. Its governing council had a role resolving disputes between its members and several troublemakers appear regularly in meeting records, selling sub-standard goods, or goods that had not been garbelled, that is, examined and certified by the company's inspectors. In 1563, he is reported in the Grocers' minutes to be «at variance» with a colleague over an unidentified substance called cheyny poyz. This conflict is swiftly resolved to everyone's satisfaction. Not all Grocers achieved this; the records are full of references to repeat offenders trading sub-standard goods or trying to dodge the garbellers. Three of Dunstan's sons were also made free of the Grocers: Benjamin, who died at 39 in 1589, Jacob and William, the seventh son. They also avoided censure.

William even appears as a mediator in the terrible times that followed Lopez's execution. When Sara Lopez, his sister, appealed to Queen Elizabeth I to have her husband's property restored to her, William put up a bond to cover Lopez's debts.³⁷ Later, William acted as surety in an important trade dispute involving several conversos in Amsterdam and Antwerp. Like his father, William appears in the records as a reliable and well-connected individual.

Membership of the Grocers' company, his standing in his church and his connection to the queen gave Dunstan status, access to information and opportunity and, he may have hoped, some protection.

This was not to be. Lopez's death was a devastating blow. Dunstan himself died in April 1594, while Lopez was in the Tower, waiting for his death sentence to be carried out. Wolf writes that Dunstan's end may have been «hastened by chagrin and anxiety» because of his son-in-law's predicament.

The same year, Christopher Marlowe's *The Jew of Malta* returned to the stage. It was the most popular play of Elizabethan times, performed more often than any of Shakespeare's plays (Lee, 1888: 144). Even though the play has been interpreted as more of a black comedy than a crude caricature, the humour must have been lost on the Anes family, who had lost their two representatives at the English court within weeks of each other, their Jewish origins and associations now public knowledge (Katz, 1996: 81). There was very little commentary on Lopez's Jewish origins during his lifetime, but after his death many accounts of his treachery highlighted his Jewishness.

By 1609, under James I, the converso community of London had all but vanished. Among the handful of people who remained, William Anes and one of Sarah's daughters, Anne, are known to have remained in London until their deaths.

³⁷ Hatfield MS CP 28/8 and CP 28/10.

Dunstan Anes did not found the merchant dynasty he may have wished for. The times were not favourable, and not only in England. There were too many risks. Sixteenth-century trade was a precarious business, dependant on the European monarchs who were often at war with each other, and on Antwerp, which fell into decline in the second half of the century, a theatre of conflict. Converso involvement in court politics and espionage could bring rewards, but it was full of perils, as Rodrigo Lopez discovered. Religious ambiguity was another complicating factor. Dunstan Anes had a faultless record in the English church(es), whatever he may have believed or practiced privately. Several of his associates appear to have been crypto-Jews, as mentioned. When times were good, the Anes' family's Jewish heritage was unknown or at least ignored, but when disaster struck, conversos found themselves caught in an unwelcome spotlight. Over the next fifteen years, most left England.

Only with the rise of Amsterdam and London in the seventeenth century did converso merchants establish lasting wealth, together with the opportunity to return to Judaism openly. A generation would pass between William Anes' death in 1630 and the Resettlement of the Jews in England under Cromwell in 1656.

REFERENCES

Manuscript and archival sources

Belgium: National Archives, Brussels

Archives Generales du Royaume (AGR), Office Fiscal de Brabant, dossier 1233.

AGR, Etat et Audience, dossier 1177².

London: Guildhall Library

CLC/L/GH/B/001/MS11588/001 Court minute book (Worshipful Company of Grocers) 1556-1591.

London: Royal College of Physicians Archives

MS2291 Annals of the Royal College of Physicians 1518-1608 (Latin transcription).

MS2295 Annals of the Royal College of Physicians 1518-1608 (English translation).

London: The National Archives of the UK, Kew.

Lucien Wolf papers.

A102 Jews in commerce.

B14-20 Jewish surnames and biographies.

BA12 Jews in Great Britain 1290-1664; Jews in Elizabethan England; Marranos in Elizabethan London.

CC (Netherlands): 1, general; 2-4 Marranos; 7-12 Marranos.

CG Spain, Marranos and miscellaneous Inquisition documents.

CH 24 Lisbon Inquisition.

Chancery

TNA C 3/187/63 and TNA C 3/187/64 Wetno vs Annes (undated, 1558-1579).

TNA C 24/250 Alvares & De Lyra vs May, 1596.

Portugal: Torre do Tombo

PT/TT/TSO-IL/028/17982 Goncalo Eannes Bandarra.

Printed/online primary sources

Calendar of State Papers, Simancas (Spain), Volume 3, 1580-1586. Edited by Martin A. S. Hume. (1896), *British History Online*, accessed October 12th, 2024. <https://www.british-history.ac.uk/cal-state-papers/simancas/vol3>

Calendar to the Court minute books, volumes I-V, 1556-1692. (1930). Compiled by William Le Hardy. London: Worshipful Company of Grocers.

Colección de documentos inéditos para la historia de España, volume 92. (1842). Edited by the Marques de la Fuensanta del Valle. Madrid. Accessed online April 27th, 2025. <https://archive.org/details/coleccindedocu92madruoft/page/n7/mode/2up>

Coryat, Thomas. (1613). *Master Thomas Coryates travels to, and Observations in Constantinople and other places in the way thither, and his journey thence to Aleppo, Damasco, and Jerusalem.* In *Purchas His Pilgrims* by Samuel Purchas (pp. 389-447). Accessed online May 12th, 2024. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A10228.0001.001?view=toc>

Dekker, Thomas. (1613). *A strange horse-race.* London. Accessed online April 27th, 2025. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A20087.0001.001/1:7?rgn=div1;subview=detail;type=simple;view=fulltext;q1=synagogue>

De Orta, Garcia. (1563). *Colloquies on the simples and drugs of India.* 1913. Translated by Clements Markham. London: Henry Sotheran.

Di Leone Leoni, Aron. (2005). *The Hebrew Portuguese nations in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII.* New York: Ktav Publishing House.

A Dictionary of First Names (second edition). (2006). Edited by Patrick Hanks, Kate Hardcastle, and Flavia Hodges. Oxford: Oxford University Press.

- Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII, Volume 21 Part 1, January-August 1546.* James Gairdner and Robert Henry Brodie (eds.), *British History Online*. Accessed April 11th, 2025. <https://www.british-history.ac.uk/letters-papers-hen8/vol21/no1/pp305-334>
- Registers of St Olave Hart Street, 1563-1700.* Edited by William Bruce Bannerman (Harleian Soc., XLVI, 1916).
- Stow, John. (1598). *A survey of London*. London: J M Dent, 2013 (reprint).
- Strype, John. (1720). *A survey of the cities of London and Westminster*. London. Accessed online April 27th, 2025. <https://www.dhi.ac.uk/strype/index.jsp>
- The Elizabethan New Year's gift exchanges 1559-1603*, edited by Jane A. Lawson. (2013). Oxford: Oxford University Press, 2013.
- The Progresses and Public Processions of Queen Elizabeth* (volumes I-III). Collected by John Nichols. 1823. London: John Nichols.
- Visitation of London in the year 1568. Taken by Robert Cooke, Clarenceux king of arms, and since augmented both with descents and arms.* Edited by Joseph Jackson Howard and George J. Armitage. 1869. London: Harleian Society.

Secondary sources

- Adelman, Janet. (2003). Her father's blood: race, conversion and nation in *The Merchant of Venice*. *Representations*, 81(1), 4-30. <https://doi.org/10.1525/rep.2003.81.1.4>
- Amelang, James. (2013). *Parallel histories: Muslims and Jews in inquisitorial Spain*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Bodian, Miriam. (1997). *Hebrews of the Portuguese nation: conversos and community in early modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.
- Boxer, Charles Ralph. (1964). *Two pioneers of tropical medicine: Garcia d'Orta and Nicolás Monardes*. London: Wellcome Collection.
- Espinosa Villegas, Miguel Ángel. (1997). Ciudad medieval y barrio judío: reflexiones. *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 28, 5-15.
- Fricke, Beate. (2017). Making marvels-faking matter: mediating *virtus* between the bezoar and Goa stones and their containers. In Christine Göttler and Mia Mochizuki (eds.), *The Nomadic Object: The Challenge of World for Early Modern Religious Art* (pp. 342-367). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004354500_013
- Friedenwald, Harry. (1944). The medical pioneers in the East Indies and History of the Jewish physicians in Spain, Portugal and southeastern France. In *The Jews and Medicine. Essays* (vol. II, pp. 612-701). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goris, Jan-Albert. (1925). *Étude sur les colonies marchandes méridionales à Anvers de 1488 à 1587*. Louvain: Université de Louvain.
- Graizbord, David. (2019). A crisis of *judeoconverso* identity and its echoes, 1391 to the present. In Yosef Kaplan (ed.), *Religious changes and cultural transformations in the early modern western Sephardic communities* (pp. 3-21). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004392489_002

- Green, Dominic. (2003). *The double life of Doctor Lopez*. London: Century Hutchinson.
- Harding, Vanessa. (2003). Choices and changes: death, burial and the English Reformation. In David Gaimster and Roberta Gilchrist (eds.), *The Archaeology of Reformation, 1480-1580* (pp. 386-398). Leeds: Maney. <https://doi.org/10.4324/9781315087276-26>
- Heal, Felicity. (2014). *The power of gifts: gift-exchange in early modern England*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542956.001.0001>
- Huerga Criado, Pilar. (1994). Orígenes castellanos y portugueses de las comunidades judeoconversas and La familia. In *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa* (pp. 31-72). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hume, Martin. (1910). The so-called conspiracy of Dr. Ruy Lopez. *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, 6, 32-55.
- Israel, Jonathan. (1990). *Empires and Entrepots: The Dutch, the Spanish Empire and the Jews, 1585-1713*. London: The Hambledon Press.
- Israel, Jonathan. (1990). *European Jewry in the Age of Mercantilism*. Oxford: Clarendon Press.
- Israel, Jonathan. (2002). *Diasporas within a diaspora: Jews, crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004500969>
- Israel, Jonathan. (2009). Jews and crypto-Jews in the Atlantic world systems, 1500-1800. In Richard L. Kagan and Philip D. Morgan (eds.), *Atlantic diasporas: Jews, conversos and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800* (pp. 3-17). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kaplan, Yosef. (2008). Amsterdam, the forbidden lands and the dynamics of the Sephardi diaspora. In Yosef Kaplan (ed.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History* (pp. 33-62). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004149960.i-450.17>
- Kaplan, Yosef. (2019). Preface. In Yosef Kaplan (ed.), *Religious changes and cultural transformations in the early modern western Sephardic communities* (pp. IX-XXXII). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004392489>
- Katz, David S. (1996). *The Jews in the History of England*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198206675.001.0001>
- Kohler, Max J. (1909). Dr. Rodrigo Lopez, Queen Elizabeth's Jewish physician, and his relations to America. *Publications of the American Jewish Historical Society*, 17, 9-25.
- Lee, Sidney Lazarus. (1880). The original of Shylock. *The Gentleman's Magazine*, 246(1790), 185-200.
- Lee, Sidney Lazarus. (1882). Jews in England before 1643. *The Academy*, 21(515), 194.
- Lee, Sidney Lazarus. (1888). Elizabethan England and the Jews. *Transactions (New Shakspeare Society)*, 141-164.
- Martín Romera, María Ángeles. (2019). *Redes de poder: las relaciones sociales de la oligarquía de Valladolid a finales de la Edad Media*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Merchán Fernández, A. Carlos. (1976). *Los judíos de Valladolid: Estudio histórico de una minoría influyente*. Simancas: Instituto Cultural Simancas.
- Meyers, Charles. (1996). Debt in Elizabethan England: the adventures of Dr Hector Nunez, physician and merchant. *Jewish Historical Studies*, 34, 125-140.

- Millones Figueroa, Luis. (2014). The bezoar stone: a natural wonder in the New World. *Hispanófila*, 171, 139-156. <https://doi.org/10.1353/hsf.2014.0028>
- Nenk, Beverley. (2003). Public worship, private devotion: the crypto-Jews of Reformation England. In David Gaimster and Roberta Gilchrist (eds.), *The Archaeology of Reformation, 1480-1580* (pp. 417-425). Leeds: Maney.
- Nicholl, Charles. (2007). *The Lodger: Shakespeare on Silver Street*. London: Allen Lane.
- Olivera, João and Andrade, António M. L. (2021). Entre a crença e a ciência: sobre as propriedades terapêuticas dos bezoares. In João Oliveira and António Andrade (coords.), *1º Encontro Nacional de História da Química: A evolução da química: impactos na sociedade* (pp. 165-171). Aveiro: UA Editora.
- Page, William. (1893). Preface. In William Page (ed.), *Letters of denization and acts of naturalization for aliens in England, 1509-1603* (pp. I-LIII). London: Huguenot Society of London.
- Pike, Ruth. (1972). *Aristocrats and traders: Sevillian society in the sixteenth century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pike, Ruth. (2000). *Linajudos and Conversos in Seville: Greed and prejudice in sixteenth- and seventeenth-century Spain*. Lausanne: Peter Lang.
- Rappaport, Steve. (1989). *Worlds within worlds: structures of life in sixteenth-century London*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511522772>
- Révah, Israël Salvator. (1959). Les Marranes. *Revue des études juives*, 118(1), 29-77. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1959.1368>
- Roth, Cecil. (1959). The middle period of Anglo-Jewish history (1290-1655) reconsidered. *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, 19, 1-12.
- Ruffatti, Alessio. (1998). Italian musicians at the Tudor court – were they really Jews? *Jewish Historical Studies*, 35, 1-14.
- Samuel, Edgar. (1955). Portuguese Jews in Jacobean London. *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, 18, 171-230.
- Soria Mesa, Enrique. (2016). *La realidad tras el espejo: Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.
- Sisson, Charles J. (1938). A colony of Jews in Shakespeare's London. *Essays and studies*, 23, 38-51.
- Stuczynski, Claude B. (2019). From 'potential' and 'fuzzy' Jews to 'non-Jewish Jews' / 'Jewish non-Jews'. In Francesca Bregoli and David B. Ruderman (eds.), *Connecting histories: Jews and their Others in early modern Europe* (pp. 95-108). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.3390/rel14121479>
- Stuczynski, Claude B. (2023). Jewish presences in Portugal: between history and memory. *Religions* 14(12), 1-16 [Art. 1479].
- Trivellato, Francesca. (2012). *The Familiarity of Strangers: The Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period*. New Haven: Yale University Press.
- Wallis, Patrick. (2007). Consumption, retailing and medicine in early modern London. *Economic History Review*, 61(1), 26-53. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2007.00391.x>

- Wallis, Patrick. (2010). Exotic drugs and English medicine: England's drug trade, c. 1550-c. 1800 (Working Paper No. 143/10). London: London School of Economics, Department of Economic History, working paper 143 ,10.
- Wilke, Carsten. (2004). L'historien de la 'Nation portugaise' devant le défi de la mobilité: l'étude des réseaux nouveaux-chrétiens depuis I. S. Révah. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 48, 41-53.
- Wilke, Carsten. (2017). Semi-clandestine Judaism in early modern France: European horizons and local varieties of a domestic devotion. In Yosef Kaplan (ed.), *Religious changes and cultural transformations in the early modern western Sephardic communities* (pp. 63-88). Leiden: Brill.
- Wolf, Lucien. (1888). The middle age of Anglo-Jewish history (1290-1656). In *Papers read at the Anglo-Jewish Historical Exhibition, Royal Albert Hall, 1887* (pp. 54-79). London: Office of the Jewish Chronicle.
- Wolf, Lucien. (1926). Jews in Elizabethan London. *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, 11, 1-91.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. (1971). *From Spanish court to Italian ghetto; Isaac Cardoso: a study in seventeenth-century marranism and Jewish apologetics*. New York: Columbia University Press.

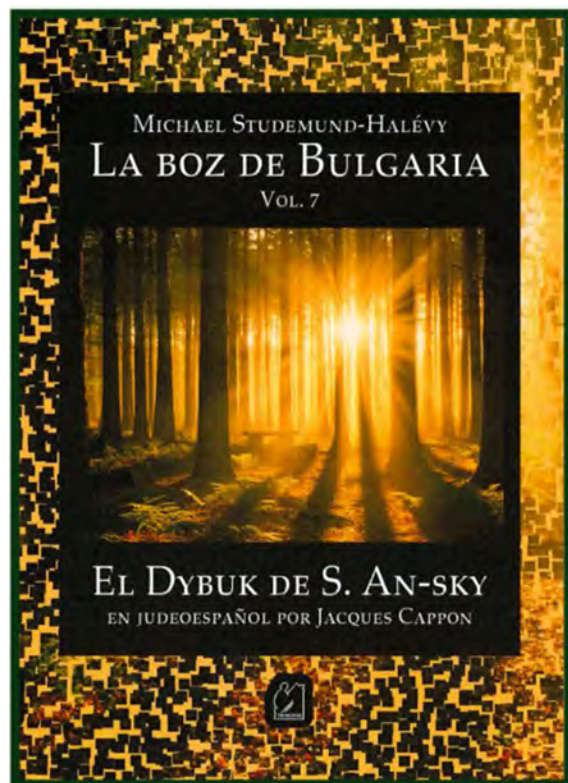
RESEÑAS



Studemund-Halévy, Michael. (2025). *La boz de Bulgaria. Vol. 7. El Dybuk de S. An-sky en judeoespañol por Jacques Cappon. Un drama etnográfico traducido del alemán, Sofía, ca. 1930.* Barcelona: Tirocinio [226 pp. ISBN: 978-84-126518-7-4].

En primer lugar, conviene señalar que el teatro suele incluirse entre los *géneros adoptados* que surgen y se desarrollan a partir de la segunda mitad del siglo XIX, aunque de acuerdo con lo expuesto en Romero (1992: 265) existen datos que demuestran que los sefardíes ya antes habían tenido «una cierta relación con lo teatral». Ahora bien, el teatro a la moderna, tal y como se representa en nuestros días, surgió a consecuencia de los cambios socioculturales asociados a la *Haskalá* (hb. Ilustración), cuyo objetivo era promover la modernización y la secularización de las comunidades sefardíes en el Imperio otomano (Kacprzak, 2018: 208).

Según Romero (1992: 274), «bastantes obras que se publicaron y representaron en el mundo sefardí no son originales en judeoespañol, sino traducciones de obras teatrales». Entre ellas –además de los clásicos franceses, griegos, rusos, etc.–, encontramos también piezas de dramaturgos judíos que versan sobre el mundo asquenazí, como *Mazal tov* y *El médico*, de



Shalom ‘Alejem, o *El Dybuk*, de An-sky. De acuerdo con Studemund-Halévy (2025: 67), «las traducciones de obras de autores asquenazíes, escritas originalmente en hebreo, ídich o alemán, contribuyeron significativamente al enriquecimiento cultural de los sefardíes otomanos».

Desde 2014 la serie *La boz de Bulgaria* ofrece una colección extraordinaria de libros sobre la cultura sefardí búlgara, que incluye muestras de obras de teatro y novelas traducidas del francés, el hebreo y el alemán. Algunos de los volúmenes de la serie recogen los resultados de los trabajos realizados en el marco de la *Universitá Sefardita de Enverano* organizada por M. Studemund-Halévy que, en los últimos años, se ha celebrado en Halberstadt (Alemania) con la participación de investigadores y estudiantes de varios países (Alemania, Bulgaria, España, Francia, Grecia, Israel, Italia, Polonia, Serbia, Turquía).

En esta ocasión Studemund-Halévy se ocupa de *El Dybuk o Entre dos mundos*, una de las piezas de teatro más célebres del repertorio judío asquenazí, traducida a varios idiomas e incluso llevada a la pantalla. No es de extrañar que la obra goce de tanto interés, ya que el tema del más allá y la existencia de demonios siempre ha sido objeto de curiosidad e indagación. Al escribirla, An-sky no se limitó únicamente a las fuentes tradicionales judías, sino que incorporó materiales folclóricos auténticos recopilados durante su expedición etnográfica a Podolia y Volinia entre 1912 y 1914 (Elior, 2008: 112; Kornacka, 2015: 198). Sin embargo, *El Dybuk* no es solo la historia de un amor trágico con elementos folclóricos: según Kornacka (2015: 199), la excepcionalidad de la obra radica en los fundamentos filosóficos que combinan el pensamiento jasídico con conceptos de la cábala judía.

El séptimo volumen de la serie *La boz de Bulgaria* está dedicado a la versión judeoespañola de *El Dybuk*, de S. An-sky, realizada por Jacques Cappon. En el capítulo I («*El Dybuk* asquenazí»), Studemund-Halévy (nos) presenta la figura del autor de la versión original, Shloyme Zaynvl b. Aaron haKohen Rap[p]oport –más conocido por su seudónimo Ans-ky–, y se centra en su labor dramática y etnográfica.

El capítulo II («*El Dybuk*. Fruto de una labor etnográfica») aborda la obra en sí. En primer lugar, el autor explica quiénes son los *dybuks*, presentándolos como «criaturas supernaturales surgidas de la cultura popular ídich» que, aunque se derivan originalmente de fuentes no judías, con el tiempo adquirieron «características explícitamente judías y se convirtieron en un componente central del folclore judío de Europa del Este» (Studemund-Halévy, 2025: 20). A continuación, Studemund-Halévy (2025: 20) se ocupa del enigma de la primera versión del texto, señalando que es imposible constatar categóricamente si el

borrador se escribió originalmente en ruso o en ídish. Todo apunta, no obstante, a que fue concebido en 1911 primero en ruso y posteriormente traducido al ídish. El autor, por añadidura, aporta información relevante sobre las dificultades a las que Ans-ky tuvo que enfrentarse para lograr que su obra fuera representada, y asimismo ofrece una lista de las traducciones de *El Dybuk* publicadas entre 1918 y 2024. Cabe resaltar que esta pieza se considera «la obra judía más influyente en cualquier idioma desde el período moderno», a pesar de las críticas mordaces que inicialmente recibió su autor (Studmund-Halévy, 2025: 34).

El capítulo III («*El Dybuk* en el mundo sefardí») analiza «la primera y probablemente única traducción de *El Dybuk* al judezmo», realizada por Jaques Cappon y publicada, al parecer, entre 1930 y 1940 en Sofía (Studmund-Halévy, 2025: 48-49). El autor examina la recepción de la obra e incluye fragmentos de la prensa sefardí sobre ella. Cabe señalar que Studmund-Halévy (2025: 43-53) menciona también las representaciones teatrales en búlgaro y griego que llegaron a los sefardíes de Sofía y Salónica antes que la traducción al judeoespañol.

El capítulo IV («*El Dybuk* en busca de un impreso») ofrece abundante información bibliográfica relativa a las ediciones sefardíes de la obra. En esta sección, Studmund-Halévy (2025: 56) analiza también los motivos por los cuales la literatura mundial fue traducida o adaptada al judeoespañol, subrayando que de este modo los traductores pretendían principalmente «revitalizar la lengua y su literatura». El autor proporciona datos de gran importancia acerca de las obras publicadas, la ortografía adoptada y la misión de los traductores.

Los capítulos V («Jaques [Jacob] Cappon el traductor») y VI («En busca de Jaques [Jacob] Cappon») están dedicados a Jaques Cappon y su labor traductora. Studmund-Halévy (2025: 73) expone que Cappon pretendía «influir en la creación del gusto de sus lectores y contribuir al progreso y mantenimiento intelectual de la nación sefardí», lo que en el plano lingüístico se manifestaba en el refuerzo de «la progresiva rehispanización del judezmo» y su purificación mediante la aproximación al español peninsular.

El capítulo VII («En torno a la edición») recoge los datos bibliográficos sobre el ejemplar manejado por el autor, los criterios de edición del texto, así como una síntesis de la acción dramática. La última parte, «Edición del texto», incluye el texto de *El Dybuk* (*Entre dos mundos*) acompañado de numerosas notas a pie de página. Estas no se limitan únicamente al léxico, sino que proporcionan información contextual relevante que facilita entender

mejor la obra. La edición se completa con la extensa bibliografía consultada y citada a lo largo del libro.

En conclusión, el volumen de Michael Studemund-Halévy *El Dybuk de S. An-sky en judeoespañol por Jacques Cappon. Un drama etnográfico traducido del alemán, Sofía, ca. 1930* constituye una muy valiosa contribución a los estudios sefardíes y es, indudablemente, una obra de referencia imprescindible para los investigadores de la literatura y lengua sefardí. Studemund-Halévy aborda una obra clásica del teatro judío asquenazí traducida al judeoespañol por Jaques Cappon –editor y traductor búlgaro del que poco se sabe– y (nos) ofrece un estudio introductorio exhaustivo en el que explica las circunstancias de la versión sefardí, presenta la figura del autor y analiza sus fuentes de inspiración y su motivación. Asimismo, destacan las notas a pie de página con abundantes datos complementarios y las numerosas ilustraciones cuidadosamente seleccionadas, que enriquecen el estudio. Todo ello convierte el presente libro en una aportación inestimable al conocimiento actual de la literatura sefardí y el judeoespañol.

Marta Katarzyna Kacprzak

Universidad de Varsovia, Polonia

mk.kacprzak@uw.edu.pl

REFERENCIAS

- Elior, Rachel. (2008). *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*. Jerusalem-New York: Urim Publications.
- Kacprzak, Marta. (2018). El teatro sefardí: estado de la cuestión. En Daniele Arciello, Ana Abello Verano y Sergio Fernández Martínez (eds.), *La escritura y su órbita. Nuevos horizontes de la crítica literaria hispánica* (pp. 203-214). León: Universidad de León.
- Kornacka, Katarzyna. (2015). Filozofia kabały żydowskiej jako podstawa warstwy fabularnej w dramacie Szymona An-skiego „Na pograniczu dwóch światów. Dybuk”. *Porównania*, 17, 197-213. <https://doi.org/10.14746/p.2015.17.10760>
- Romero, Elena. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- Studemund-Halévy, Michael. (2025). *La boz de Bulgaria. Vol. 7. El Dybuk de S. An-sky en judeoespañol por Jacques Cappon. Un drama etnográfico traducido del alemán, Sofía, ca. 1930*. Barcelona: Tirocinio.