



Die Gräber der Satarenkane in Batschisarai.
Nach der Natur aufgenommen von A. Lavizzari.

Encuentros literarios entre Asquenaz y Sefarad
La recepción en la literatura judeoespañola de la obra narrativa de
los hermanos Philippon y de Marcus Lehmann

Manuela Cimeli

Dissertation
zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Philosophie
vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel.

von

Manuela Cimeli

von

Biberist und Winznau (SO)

Universität Basel
Universitätsbibliothek Basel

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, auf
Antrag von Prof. Dr. Harm den Boer und Prof. Dr. Beatrice Schmid.

Basel, den 27. August 2009

Der Dekan
Prof. Dr. Jürg Glauser

Originaldokument gespeichert auf dem Dokumentenserver der Universität Basel
edoc.unibas.ch

Dieses Werk ist unter dem Vertrag „Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz“ lizenziert. Die vollständige Lizenz kann unter
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch
eingesehen werden.



Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz

Sie dürfen:



das Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

- Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen. Am Einfachsten ist es, einen Link auf diese Seite einzubinden.
- Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.
- Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte unberührt.

Die gesetzlichen Schranken des Urheberrechts bleiben hiervon unberührt.

Die Commons Deed ist eine Zusammenfassung des Lizenzvertrags in allgemeinverständlicher Sprache: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Haftungsausschluss:

Die Commons Deed ist kein Lizenzvertrag. Sie ist lediglich ein Referenztext, der den zugrundeliegenden Lizenzvertrag übersichtlich und in allgemeinverständlicher Sprache wiedergibt. Die Deed selbst entfaltet keine juristische Wirkung und erscheint im eigentlichen Lizenzvertrag nicht. Creative Commons ist keine Rechtsanwalts-gesellschaft und leistet keine Rechtsberatung. Die Weitergabe und Verlinkung des Commons Deeds führt zu keinem Mandatsverhältnis.

ÍNDICE

I. PRESENTACIÓN	3
II. LA LITERATURA JUDEOESPAÑOLA Y SU CONTEXTO HISTÓRICO	7
II. 1. El Imperio Otomano en el siglo XIX	7
II. 2. La situación de los sefardíes en el Imperio Otomano en el siglo XIX.....	9
II. 3. Las literaturas en el Imperio Otomano.....	11
II. 4. La producción literaria y periodística de los sefardíes.....	12
II. 4. 1. La prensa judeoespañola.....	12
II. 4. 2. La narrativa judeoespañola.....	14
III. ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN	16
III. 1. Sobre la narrativa judeoespañola	16
III. 2. Vías de difusión de la narrativa judeoespañola	19
III. 2.1. Centros de difusión.....	19
III. 2. 2. Medios	19
III. 2. 3. Periódicos y folletines	20
III. 2. 4. El folletín.....	20
III. 2. 5. Revistas y "Güertas"	21
III. 2. 6. Otras formas de edición.....	27
IV. VIENA Y LA NARRATIVA JUDEOESPAÑOLA	31
IV. 1. Šem Tob Semo y la Güerta de Historia de Viena.....	31
IV. 2. Viena como centro de difusión.....	35
IV. 3. El Correo de Viena y sus suplementos	37
IV. 4. Las Güertas y la Gartenlaube.....	41
IV. 5. Los destinatarios de las publicaciones vienesas	45
V. LA NARRATIVA DE LOS HERMANOS PHÖBUS Y LUDWIG PHILIPPSON	48
V. 1. Ludwig Philippson y la Allgemeine Zeitung des Judenthums.....	48
V. 2. Las novelas de los hermanos Philippson en judeoespañol.....	52
V. 2. 1. Los forzados de la España (Die Marannen).....	54
V. 2. 2. La judía y el Kan (Die Jüdin und der Chan. Eine karaitische Sage)	69
V. 2. 3. El rabí y el ministro (Der Rabbi und der Minister)	77
V. 2. 4. El corazón judaico (Das jüdische Herz)	92
V. 2. 5. La hermosa Hülda de España (Hispania und Jerusalem).....	97

V. 2. 6. Mariamne (Mariamne, die letzte Hasmonäerin).....	105
V. 3. Los protagonistas.....	109
V. 4. Temas de la narrativa de los hermanos Philippon.....	111
V. 4. 1. El folclore en la narrativa de Ludwig Philippon.....	112
V. 4. 2. Abraham Ibn 'Ezra y Yehudá Haleví.....	113
V. 4. 3. La representación del mundo cristiano frente al judío.....	117
VI. LA NARRATIVA DE MARCUS LEHMANN.....	123
VI. 1. Marcus Lehmann y Der Israelit.....	123
VI. 2. Las novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol.....	127
VI. 2. 1. La salvación (Die Rettung).....	129
VI. 2. 2. Rabí Elḥanán (Rabbi Elchanan).....	133
VI. 2. 3. La historia de la familia de Pinto de Amsterdam, Pinto de Amsterdam (De Pinto von Amsterdam)	138
VI. 2. 4. La asolada (Die Verlassene).....	145
VI. 2. 5. El séder en Madrid (Eine Seder-Nacht in Madrid).....	155
VI. 2. 6. Conde o ḵidió, Los dos mellizos (Graf oder Jude?).....	167
VI. 2. 7. Bostanai (Bostanai).....	177
VI. 2. 8. Los demás textos lehmanianos.....	181
VI. 3. Los protagonistas.....	182
VI. 4. Temas de la narrativa lehmaniana.....	185
VI. 4. 1. La mujer en las versiones judeoespañolas de Marcus Lehmann.....	188
VI. 4. 2. El tratamiento de la religión.....	191
VI. 4. 3. Conflictos personales y de identidad religiosa.....	196
VI. 4. 4. Los sueños.....	197
VII. CONCLUSIONES.....	202

I. PRESENTACIÓN

El objetivo de esta tesis doctoral¹, presentada en la Universidad de Basilea en el año 2009, es estudiar qué tipos de relaciones existían a mediados del siglo XIX entre el mundo de la literatura judeo-alemana y las creaciones literarias sefardíes. El punto de partida de este trabajo fue el descubrimiento del cuento «Séder en Madrid»². Nuestras investigaciones demostraron que el creador de este cuento es el rabino alemán Marcus Lehmann. A partir de entonces nos dedicamos a buscar cuentos en periódicos judeoespañoles cuyas fuentes no habían sido estudiadas hasta ese momento. El lugar más probable para que el mundo sefardí y el mundo asquenazí entraran en contacto a mediados y hasta finales del siglo XIX es, desde nuestro punto de vista, la ciudad de Viena. Por eso nos hemos concentrado en ella y en sus producciones literarias, tales como *El Correo de Viena*, la *Güerta de Historia* y la *Nueva Güerta de Historia*. Tanto el periódico *El Correo de Viena* como las diferentes *Güertas* contienen traducciones judeoespañolas de unos textos alemanes, producidos por los autores Phöbus y Ludwig Philippson y Marcus Lehmann. Mientras los hermanos Philippson representan el ámbito de la novela histórica, Marcus Lehmann es uno de los principales autores de la literatura juvenil. Tanto Ludwig Philippson como Marcus Lehmann poseen una enorme importancia y trascendencia entre los judíos alemanes del siglo XIX.

La transferencia de las novelas alemanas al ambiente sefardí constituye un fenómeno especialmente interesante, puesto que el mundo sefardí es muy diferente del contexto europeo asquenazí tanto a nivel social como cultural. Los contactos interculturales que se establecen entre estos dos mundos y para los que la literatura sirve de vehículo son muy complejos, y su análisis requiere unos recursos polifacéticos. Básicamente hacen falta unos conocimientos elementales del contexto sociohistórico y literario de los dos ámbitos culturales en cuestión. O, dicho de otra manera, la complejidad de estos textos requiere un acercamiento desde diferentes puntos de vista y mediante enfoques diversos que nos ayuden a caracterizarlos, a definirlos y a comprender bien el contexto en el cual se insertan.

En este trabajo de investigación analizamos el proceso de creación de las novelas judeoespañolas escogidas, contrastando –hasta donde sea posible– las diversas versiones sefardíes y comparándolas con sus originales alemanes, teniendo en cuenta en todo momento

¹ Esta tesis doctoral se elaboró entre 2005 y 2009 en el marco del proyecto de investigación „Rezeption und Popularisierung von europäischem Gedankengut im judenspanischen Schrifttum (19./20.Jh.)“ dirigido por Prof. Beatrice Schmid (Universidad de Basilea, Suiza) y financiada por el Fonds National Suisse (FNS).

² Cimeli, Manuela: «Contextualización y análisis del cuento *El séder en Madrid*», en: Refael, Shmuel (ed.): *Los sefardíes: La voz de un pueblo disperso*, Actas de las Primeras jornadas de jóvenes investigadores, Universidad Bar-Ilán (Israel), 11-14 de agosto de 2008, 47-86.

el trasfondo histórico y sociocultural de dos sociedades judías tan diferentes: la europea y la oriental. Procedemos de la siguiente manera:

En primer lugar se trata de observar la literatura sefardí en su contexto histórico, centrando la atención en la situación sociopolítica de los sefardíes del Imperio Otomano a lo largo del siglo XIX. La importancia de este siglo radica en la implantación de la *Tanzimat*, las reformas otomanas, y los crecientes influjos occidentales en este Imperio oriental. Tales fenómenos de cambio y de reforma se reflejan a nivel literario en el surgimiento de nuevas formas y géneros hasta el momento inexistentes. Presentaremos los géneros literarios de la prensa y de la narrativa judeoespañola, que están estrechamente relacionados entre sí. Por un lado, comienzan a publicarse muchas novelas por entregas en los periódicos, los así llamados folletines. Por el otro, se puede ver que los propios redactores y editores de periódicos y los periodistas a menudo traducen los textos narrativos o crean adaptaciones para el público sefardí.

Gracias a la labor de los estudiosos e investigadores sabemos que la narrativa judeoespañola se divide en dos ramas: una está fuertemente influenciada por el francés y la otra muestra influencias del alemán y del hebreo. El primer grupo está hoy en día bastante bien estudiado. En nuestro análisis nos concentramos en el segundo bloque. Con nuestro análisis, tenemos la intención de despertar la curiosidad y el interés por un sector de la narrativa judeoespañola que hasta el momento ha sido muy poco tenido en cuenta en los diferentes estudios literarios. Durante los últimos años, felizmente, diferentes investigadoras e investigadores se dedicaron a estudios sobre la literatura judeoespañola en Viena, una evolución que no pude examinar ya que la situación laboral no lo permitió.

II. LA LITERATURA JUDEOESPAÑOLA Y SU CONTEXTO HISTÓRICO

II. 1. EL IMPERIO OTOMANO EN EL SIGLO XIX³

El Imperio Otomano es un área multicultural. Su heterogeneidad se basa en la coexistencia de un gran número de etnias, que lo habitan en su momento de mayor extensión. Todos estos grupos étnicos, con sus tradiciones y lenguas diferentes, son dirigidos por el gobierno central otomano, que se basa en la ley islámica. A lo largo del siglo XIX, el Imperio Otomano, este crisol de culturas y lenguas, se ve influido por elementos y experiencias nuevas, procedentes del mundo occidental europeo y desconocidas hasta ese momento. Este siglo está marcado por la predominancia de las potencias europeas, por la penetración del pensamiento occidental y la industrialización, por los cambios socioculturales que tienen lugar en el interior del Imperio Otomano y por el surgimiento de una conciencia nacional. Los contactos con el contexto europeo no son, en sí, nuevos, puesto que hacía siglos que existían relaciones comerciales y también culturales. No obstante, la europeización que tiene lugar en el siglo XIX penetra el Imperio Otomano en su totalidad.

Debido al debilitamiento del Imperio Otomano y al fortalecimiento de Europa, a la revolución industrial, a la evolución y el progreso de la técnica, y gracias a las colonizaciones victoriosas que traen consigo nuevas riquezas para el mundo occidental, el poder se sitúa claramente del lado europeo.

Teniendo en cuenta este trasfondo histórico no resulta tan sorprendente que la penetración occidental en el mundo otomano no se diera solamente a nivel político, sino que se extendiera también al ámbito cultural y, en concreto, al contexto literario donde se introducen géneros hasta ahora desconocidos, como veremos más adelante. El hecho de que tales novedades no afectaran sólo a la sociedad mayoritaria otomana, sino también a las diferentes minorías, se explica por los cambios que el Imperio sufre en su política interior, ocasionados, más concretamente, por las reformas otomanas conocidas como *Tanzimat*, realizadas en el año 1839. A través de esta reorganización, el gobierno otomano aumenta su autoridad, lo cual repercute positivamente en el orden público y en la seguridad civil. La estabilidad interna produce un crecimiento económico, una evolución de las infraestructuras y una ampliación del sistema sanitario. Otro factor positivo es el establecimiento de una red de escuelas estatales, mediante las cuales, por primera vez, educación y formación son accesibles

³ El estudio de los capítulos II. 1. y II. 2. Se basa en los autores siguientes: Barnai (1996), Faroqhi (2003), Goldberg (1996), Haarmann (2004), İncik (2002), Levy (1994), Lewis (1961), Ma'oz (2002), McCarthy (1994), Molho (1950), Rodrigue (1989 y 1996), Schimmel (1990), Schroeter (2002).

para todos.

No hay duda de que, de cara al mundo exterior, la *Tanzimat* se realiza para subrayar el poder del Estado otomano que, en los años anteriores, había cedido mucho terreno a los europeos. Sin embargo, en realidad son las amenazas de los gobiernos europeos las que llevan a la realización de las reformas, cuyo núcleo es la reorganización del estatus legal de las minorías no musulmanas. A pesar de toda la estructura social que se crea gracias a las reformas, ésta no corresponde a las ideas e ideales de los ilustradores europeos. Ellos pretenden crear una sociedad civil formada por ciudadanos maduros que tienen igualdad de derechos. Desean la creación de una sociedad, basada en principios seculares y universales, en la cual cada individuo –independientemente de su pertenencia religiosa– es ciudadano de un estado nacional y tiene los mismos derechos.

La europeización viene apoyada y propagada por el gobierno imperial y por la élite otomana. Ellos dan su permiso para la importación de innovaciones culturales europeas que afectan tanto a la literatura como las lenguas, pasando por la arquitectura y unas infraestructuras técnicas e industriales completamente nuevas. El siglo XIX es una época muy importante para el Imperio Otomano y el proceso de acercamiento entre Oriente y Occidente. Y aunque la intención del gobierno es la de conservar el Imperio, éste se debilita cada vez más y su dependencia de los gobiernos europeos aumenta a lo largo del siglo. Mediante la aplicación del así llamado «estilo europeo» –que en gran medida equivale a un afrancesamiento– el gobierno espera poder participar en el progreso contemporáneo y conservar por lo menos una parte de su Imperio.

También en los círculos artísticos surge un movimiento que se nutre de las innovaciones europeas recién llegadas. Participan en él escritores, fotógrafos, actores de teatro o críticos. Ellos no suelen tener en consideración los motivos políticos a la hora de introducir, de copiar, de adaptar y de difundir innovaciones culturales europeas. Para los artistas, el hecho de importar motivos y objetos, el gusto de manejar elementos nuevos y desconocidos tiene un carácter aventurero que despierta su curiosidad. Sin embargo, en la sociedad tradicional, un ámbito en el que todavía existe una censura estricta, el liberalismo suele provocar críticas por parte de los tradicionalistas que les reprochan su falta de respeto hacia las tradiciones sagradas.

II. 2. LA SITUACIÓN DE LOS SEFARDÍES EN EL IMPERIO OTOMANO EN EL SIGLO XIX

A principios del siglo XIX vivían solamente unos 150.000 judíos en el Imperio Otomano, que contaba con aproximadamente 35 millones de habitantes. Unos 70.000 judíos habitaban en las provincias de los Balcanes y el resto estaba distribuido por el área de la Palestina histórica y lo que hoy en día es Turquía, Irak, Egipto y Siria⁴. La mayoría de los judíos otomanos eran sefardíes, aunque también había judíos asquenazíes y otros procedentes de familias iraquíes, yemenitas y sirias.

Los judíos otomanos vivían principalmente en centros urbanos –a menudo aquellos que se hallaban cerca de las rutas comerciales– o en ciudades portuarias. Casi todos los sefardíes habitaban en la costa del Mar Egeo y del Mar Mármara. Los cuatro centros sefardíes más importantes eran Salónica, Esmirna, Edirne y Estambul. Había otras comunidades más pequeñas en los Balcanes: como por ejemplo las de Sofía, Filippopolis (Plovdiv), Belgrado y Sarajevo; y en la parte occidental de Asia Menor, las comunidades de Bursa, Aydin o Tiros, aunque estas últimas eran, en realidad, sucursales de los cuatro grandes centros.

Económicamente, social e intelectualmente, las comunidades judías atraviesan un momento muy complicado a lo largo del siglo XIX. La mayor parte de los judíos trabajaba en el comercio: eran dueños de negocios, vendedores ambulantes o vivían del comercio al por menor. En el ámbito del comercio al por mayor quedaban pocos comerciantes judíos, puesto que el comercio lucrativo internacional había sido asumido por los griegos y los armenios. La clase artesana judía era prácticamente inexistente.

Según Rodrigue (1996: 81s.) hay que buscar las razones de este declive económico en el aislamiento de las comunidades judías tras la tragedia del falso Mesías Šabbetay Zvi⁵. A causa de ello se interrumpen los contactos con las comunidades judías europeas y la decadencia económica provoca un debilitamiento de las instituciones comunales, que conlleva una anarquía administrativa y la aparición de conflictos internos.

A pesar de esta situación interna deplorable, las comunidades judías continúan practicando la vida según la tradición judía y la religión se convierte en un factor básico de identificación, tanto para la comunidad judía como para el individuo. Partiendo de estos hechos históricos, Aron Rodrigue (1996: 82) concluye que debe haber existido una relación muy estrecha entre los principios de etnicidad judía y religión judía.

⁴ Las indicaciones numéricas se hallan en Ma'oz 2002. Para mayor informaciones acerca de la evolución del número de la población judía en el Imperio Otomano ver por ejemplo en McCarthy, Justin (1994), «Jewish Population in the Late Ottoman Period», en: Levy, Avigdor (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, p. 375ss.

⁵ Šabbetay Zvi (1626-1676). Acerca de Šabbetay Zvi, cf. por ejemplo Barnai 1996: 74s.

Las relaciones entre las minorías judías y la mayoría musulmana del Imperio Otomano sufren diferentes cambios a través de los siglos de convivencia y están sometidas a menudo a factores económicos. La sociedad musulmana tolera más a sus conciudadanos judíos que a las demás minorías. La comunidad sefardí del Imperio Otomano es una sociedad muy tradicional que a partir de mediados del siglo XIX tiene que someterse a un cambio radical, al igual que todos los demás habitantes del Imperio, y es obligada a enfrentarse a una realidad nueva que resulta de los cambios a nivel técnico e industrial y también cultural e ideológico.

Hasta ese momento todos los habitantes del Imperio Otomano estaban sometidos a un sistema legal islámico, y todos los no musulmanes, independientemente de su religión, eran tratados según el concepto de *dhimmi*. En el Islam temprano, el término *dhimmi* se refiere a una especie de contrato entre el gobernador y las comunidades no musulmanas. Se promete a los no musulmanes protección y libertad y se les deja practicar su religión sin restricciones; éstos, como contrapartida, tienen un estatus social más bajo, deben pagar una capitación anual y están sometidos a ciertas restricciones concernientes a la vida cotidiana. Aparte de la censura rígida que también se extiende al contexto social interno, las limitaciones se refieren a la relación con los musulmanes. En este contexto nos parece muy adecuada y muy interesante la declaración de Goldberg (1996: 4), quien opina que la política de separación entre musulmanes y no musulmanes hace posible solamente el contacto entre los dos grupos a nivel económico o de negocios, pero no en un contexto general y social, lo cual hubiera llevado a una real convivencia.

Además de la anteriormente mencionada *dhimma*, el contrato entre no musulmanes y el estado, los otomanos introducen en el siglo XIX un sistema jerárquico, el así llamado sistema *millet*⁶. *Millet* denomina las diferentes comunidades religiosas. Según Schroeter (2002: 90), el sistema *millet* es uno de los resultados de la *Tanzimat*, y existe en esta forma ya desde el siglo XV, tal como viene descrito a menudo. Gracias a este sistema la autonomía de las comunidades judías aumenta y se integran mejor en la estructura política del Imperio Otomano. Esto equivale a una confirmación legal por parte del gobierno, que acepta la existencia de las comunidades judías en su imperio. Las reformas de la *Tanzimat* influyen en primer lugar en los habitantes de los mayores centros urbanos. Las diferentes comunidades judías en los lugares menores no someten sus estructuras rabínicas tradicionales directamente a las reformas, sino que las ponen parcialmente bajo el mando de la comunidad judía de la capital, Constantinopla, o por lo menos siguen sus consejos.

⁶ *Millet* del árabe *milla*: 'doctrina religiosa'.

II. 3. LAS LITERATURAS EN EL IMPERIO OTOMANO

Durante la era de Sultán Abdulhamid II⁷ prácticamente todos los escritores, periodistas y también algunos científicos están sometidos a una rígida censura por parte del Gobierno. A pesar de ello, la literatura turca-otomana experimenta en a finales del siglo XIX una producción rica y variada de novelas tragicómicas, novelas cortas y piezas teatrales que muy a menudo están influenciadas por la obra de Molière (Barquín 1997: 76ss.). Algunos autores intentan combinar la poesía tradicional persa con el estilo francés y otros redactan versos siguiendo el ejemplo de Baudelaire y de los miembros de la *École Décadente*⁸.

El pensamiento y las innovaciones europeas se reflejan también en de la importación y posterior adaptación de nuevos géneros literarios, como por ejemplo la novela, el periodismo y el teatro. Tales recepciones de géneros occidentales tienen lugar en un primer momento en la literatura turca-otomana, y unos años o decenios más tarde aparecen también entre las diferentes minorías del Imperio: primero entre los griegos y los armenios y, aproximadamente a partir de mediados del siglo XIX, entre los sefardíes.

A principios del siglo XX esta evolución de una narrativa moderna con sus tres niveles que se realizan en tres momentos cronológicos diferentes, es decir la traducción, la imitación y la creación literaria propia, también tiene lugar en la literatura palestino-árabe. Es decir que el fenómeno se da aproximadamente una o dos generaciones después que en la literatura egipcia y aquella del área sirio-libanesa (Seekamp 1988: 20).

Las razones por las que tales procedimientos llegan a desarrollarse entre las minorías no-musulmanas se hallan, por una parte, en las nuevas reglamentaciones del Imperio Otomano, que llevan a una revaloración del estatus social de estas minorías. La disposición con la que estas últimas adoptan tales innovaciones occidentales se explica, por otra parte, a través de la influencia creciente de los países occidentales y las medidas de protección establecidas por ellos respecto al estatus de las minorías en una sociedad mayoritariamente musulmana.

En el último tercio del siglo XIX se escriben entre los sefardíes del Imperio Otomano los primeros textos de temática secular basados en fuentes occidentales. Junto a la literatura oral, que evoluciona y se transmite a través de las generaciones y cuyos orígenes se hallan en la Edad Media española, se adoptan nuevos géneros literarios como la novela, el teatro y la prensa, los así llamados géneros adoptados (Romero 1992: 178).

⁷ Sultán otomano (1876-1909).

⁸ Mitler 1988: 6f. Acerca del movimiento literario en general, véase Lewis 1961: 132ss.

La literatura judeoespañola moderna no refleja los cambios históricos que transcurren fuera de sus comunidades y a los que, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, están sometidos todos los habitantes del Imperio Otomano. Lo que para ella tiene importancia son los cambios internos, debidos a la europeización, a los que los sefardíes se enfrentan en su vida cotidiana. Esta es sobre todo la temática que les preocupa y notamos en los textos tanto la crítica como el entusiasmo de los autores, a través de los que transmiten las innovaciones y las novedades a su público lector.

El problema es que mucha gente se había formado en el mundo cerrado de la educación tradicional⁹ y carecía de la formación que requerían las innovaciones del mundo occidental. La mayoría de esta gente era iletrada y no tenía, por tanto, acceso al mundo de la escritura. Las innovaciones y el estilo de vida moderno que trae consigo la nueva época tienen como efecto que los miembros de la sociedad que sólo conocen la vida tradicional corren el riesgo quedarse sin referentes. Ahí está, precisamente, el punto de arranque de los redactores, periodistas y autores sefardíes: para acercarlos a sus lectores el mundo occidental, tan nuevo y hasta ahora desconocido, les ponen a disposición textos divertidos, interesantes de leer y fáciles de comprender e intentan de tal modo quitarles el miedo hacia las formas innovadoras que han empezado a formar parte del mundo otomano.

II. 4. LA PRODUCCIÓN LITERARIA Y PERIODÍSTICA DE LOS SEFARDÍES

II. 4. 1. La prensa judeoespañola

La prensa judeoespañola es una herramienta ideológica, cultural y pedagógica que refleja y comenta tendencias políticas y sociales del ambiente judío y no judío. Se crea gracias a las influencias occidentales, en especial a las que le llegan de la prensa francesa. La prensa judeoespañola es uno de los medios de comunicación más activos y, en gran medida, responsable de la difusión del pensamiento europeo entre el pueblo sefardí. Su creación está estrechamente vinculada a los procesos de reformas que se desarrollan en el Imperio Otomano y con los fuertes conflictos entre los defensores y los detractores de una europeización progresiva. Son las mismas razones que conducen también a la génesis de la prensa reformadora otomana pro-europea (Schölch 2004: 388s., 403, 423ss., Lewis 1961: 143ss., 147ss.).

Aunque los primeros periódicos se publican en los años cuarenta del siglo XIX, no se

⁹ Cf. las descripciones de Michael Molho acerca de la educación tradicional. Molho 1950: 91-130.

puede hablar de un periodismo judeoespañol antes del último cuarto del siglo XIX. Su época más prolífica tiene lugar tras el derrumbamiento del Imperio Otomano, después de la Revolución de los Jóvenes Turcos y tras el debilitamiento de la censura, es decir, entre los años 1908 y 1930¹⁰.

En la prensa judeoespañola de finales del siglo XIX se refleja el cambio al que están sometidos los sefardíes, que pasan de ser un grupo tradicional y centrado en el rabino a convertirse en una sociedad europeizada.

Siguiendo el modelo de la prensa francesa (Neuschäfer 1986: 12ss.), el periodismo judeoespañol ofrece a sus lectores novelas por entregas, los folletines, contribuyendo de esta manera tanto a su entretenimiento como a su formación, pues les transmite información acerca de las temáticas más variadas. Así refleja, por ejemplo, tanto la modernidad europea como el sistema de valores que predomina en el interior de la sociedad judía tradicional.

Las novelas de aventuras se sitúan en ambientes extranjeros y hacen referencia a los adelantos de la técnica en el mundo occidental, mientras que en las novelas que tratan el tema del pasado ibérico de los sefardíes se le proporciona al lector la ocasión de identificarse y legitimar su modo de vida. El público de los periódicos son hombres y mujeres de diferentes edades y de diversos niveles de formación (Abrevaya Stein 2004: 5, Barquín 1997: 176s.). Ellos buscan en las páginas de los rotativos noticias del día a día, información en el sentido más amplio del término y entretenimiento.

Los redactores y editores de la narrativa judeoespañola mantienen en la mayoría de los casos relaciones con el periodismo judeoespañol. A menudo es la misma persona la que traduce los textos, la que los adapta a las necesidades de su público y la que luego los edita. Para los representantes de la élite intelectual sefardí¹¹, la narrativa es un género característico del nuevo estilo de vida que llegó a Oriente desde la Europa occidental. Ellos se proponen presentar los textos en la lengua materna y proporcionar de este modo a los lectores el acceso al progreso y al mundo occidental. La fascinación por el pensamiento europeo ilustrado les empuja a presentarlo entre sus correligionarios para que las ideas modernas calen en la sociedad. Benbassa denomina tal influencia deliberada sobre el pueblo sefardí por parte de su propia élite "modernization from above" (Benbassa 1994: 459), ya que es la élite de la

¹⁰ Jacob Hassán (1966: 230) divide la prensa judeoespañola en tres momentos: «Se podría dividir el periodismo judeoespañol en tres grandes épocas, cuyos hitos vendrían marcados por la revolución de los Jóvenes Turcos y caída de Abdul-Hamid (1908), y por la última guerra mundial.»

¹¹ Según Benbassa (1994: 459), un gran número de intelectuales sefardíes fue de origen italiano y la mayoría de ellos estuvo implicado en relaciones comerciales lucrativas y mantuvo contactos estrechos con las capas de nivel social alto.

sociedad la que empuja al pueblo. Según Abrevaya Stein (2004: 5) se observa tanto en los primeros periódicos en yídís como en aquellos en judeoespañol la tendencia a diferenciar entre la necesidad "tradicional" (una tradición que solamente existe desde hace unos treinta años) de educar y la necesidad "moderna" de informar; por esto los periódicos tienen un tono y un estilo didácticos. Eligen una vía que se aleja de la cultura de élite y se acerca a la cultura popular (Abrevaya Stein 2004: 5).

La prensa periódica cumple, entre otras, la función de educar a la gente, de promover y difundir el pensamiento europeo, una función importante en el contexto de la edición y difusión de la narrativa y otros de los géneros adoptados. Una gran cantidad de novelas, piezas de teatro y poemas de autor son publicados por primera vez en sus páginas, antes de ser, tal vez, editadas como publicaciones independientes.

II. 4. 2. La narrativa judeoespañola

La narrativa judeoespañola comprende novelas, relatos y cuentos. Se trata, pues, de textos narrativos de diferentes extensiones, que son traducidos o adaptados de una lengua europea, del hebreo o del ruso. La narrativa judeoespañola utiliza sobre todo obras ajenas que traduce y adapta. Son muy raros los casos en los que crean originales propios. El corpus de la narrativa judeoespañola es muy heterogéneo.

Amelia Barquín, en su estudio de doce novelas sefardíes de principios del siglo XX, llega a las conclusiones siguientes: la literatura judeoespañola ha de considerarse como ejemplo importante de lo que hoy en día se llamaría aculturación¹². En concreto se trata de una aculturación de la sociedad sefardí y, de manera particular, de las mujeres a la nueva realidad. Barquín lo expresa de la manera siguiente: «Es claro que una de las fuentes de conocimiento de otras formas de vida, realidades sociales diversas y consecuentemente de concepción de nuevas expectativas es la lectura de los géneros modernos y particularmente de la novela popular.» (Barquín 2005: 182) A continuación explica por qué le parece adecuado clasificar la novela sefardí como "novela popular": por un «conjunto de características que permite su consideración como una literatura comercial» (Barquín 2005: 183). Tales características son, por un lado, su accesibilidad económica y, por el otro, su accesibilidad estética.

¹² Para entender qué significa el término „aculturación“, cf. Feiner, Shmuel (2002), *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 91s., 258ss., 310s.

Los relatos se suelen publicar o como ediciones independientes, o en forma de novela por entregas o de folletín en periódicos, revistas y antologías de textos. Los folletines publicados en los periódicos suelen aparecer en la edición del viernes, es decir la anterior al sabat, o en vísperas de otros días festivos (Barquín 1997: 167 y 2005: 86). Se trata de literatura de masas que sirve al entretenimiento de sus lectores y que es leída por todos los miembros de la familia, independientemente de la edad y el sexo, tal como queda reflejado en la siguiente cita:

Viejos, mancevos, padres, madres, yo vo recontar un cuento, una historia muy interesante, me parece, una historia que toca en el corazón, vosotros no vaš a pedrer nada, creo estando reposado cada uno en vuestro lugar, con el sigaro en la boca y el ĵurnal en la mano, vaš a meldar lo_que pasó por mi caveza, ma yo no vo decírvos mi nombre, qué menester tenéš? Vosotros vaš a meldar el cuento y qué vos importa si el recontador es Mišel o ‘Ézra. [Prefacio de *Consejo a tomar o una víctima de la ñoranza*, en: *Güerta de Historia*, [Salónica], vol. cuatro, nº 1, [1893]

No obstante, la lectura no suele ser un acto tan solitario como se describe en este caso; sabemos también que la gente se reunía en círculos de lectura en voz alta, lo que facilitaba la participación de las personas más jóvenes y los analfabetos. (Barquín 1997: 169).

Se aprecia cierto tono jocoso cuando el narrador de *Consejo a tomar* le declara al lector que no le va a descubrir su nombre. Es cierto que también es una lástima para el investigador moderno no saber cómo se llama el autor de este texto, que además figura como primera novela original sefardí (Romero 1992: 239). Pero incluso en los casos en los que los autores o narradores desvelan su nombre, no siempre recibimos la información deseada (Romero 1992: 239ss.). A menudo no conocemos a las personas que figuran en las portadas de la narrativa sefardí, a veces por ignorar sus pseudónimos. Solemos familiarizarnos con estos nombres simplemente por el hecho de que volvemos a leerlos en diferentes portadas, porque son mencionados en la lista bibliográfica de Čherezlí¹³ o, a lo mejor, porque los encontramos en el anuncio de algún librito o periódico en el que se da a conocer la pronta publicación de una novela bajo este nombre. Otro problema es el determinar la función de la persona que figura en la portada de una obra literaria (Romero 1992: 244s., Díaz-Mas 2006: 199). A menudo no sabemos si es el autor, el adaptador, el traductor, etc. A pesar de los diferentes añadidos: «treśladado», «traducido», «treślado líbero», «editado», «revisado y corijado», etc., no queda claro con qué criterio los sefardíes utilizan estos términos y cómo los

¹³ Acerca de la librería Šáyíš de Jerusalén y Šelomó Yisrael Čherezlí, véase Barquín 1997: 68ss. y 64ss.

interpretan. Es una de las cuestiones acerca de la literatura sefardí para la que todavía no se tiene respuesta.

No podemos considerar los textos narrativos judeoespañoles como testimonios históricos, pero son de todas maneras documentos de su época que se crean en un ambiente muy específico y en un momento bien determinado. Precisamente por esto Amelia Barquín (Barquín 2005: 81) insiste en que antes de emprender un análisis del aspecto sociológico de los textos narrativos es necesario situarlos en su contexto histórico, puesto que la narrativa judeoespañola facilita información acerca del ambiente sociocultural y de las circunstancias de vida de los sefardíes. Nos transmite de tal modo unos puntos de referencia sobre el trasfondo cultural e histórico de esta sociedad.

III. ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN

III. I. SOBRE LA NARRATIVA JUDEOESPAÑOLA

Vamos a echar un breve vistazo al estado de la cuestión sobre la narrativa judeoespañola. Empezaremos nuestra panorámica cronológica con la obra de M[ois] Franco que lleva por título *Essai sur l'histoire des israélites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*. Franco, como director de diferentes escuelas de la Alliance Israélite Universelle, tiene la intención de dejar para la posteridad el recuerdo de la creación literaria de los sefardíes otomanos. Su estudio se basa en obras históricas, escritos diplomáticos y manuscritos encontrados por causalidad, según refiere el propio autor. Se concentra principalmente en la producción literaria del siglo XIX. Cuenta que en su investigación encontró unos "diez mil" periódicos franceses y judeoespañoles y "varios centenares" de volúmenes judeoespañoles procedentes de Constantinopla, Salónica y Esmirna. En la introducción describe los diferentes grupos judíos que viven en el Imperio Otomano. En un segundo apartado Franco expone una panorámica cronológica de la literatura y la historia de los judíos del Imperio Otomano, que va desde el siglo XIV hasta el XIX. El autor ofrece un estudio bibliográfico de la literatura decimonónica, dividido en las secciones siguientes: "Tableau de la littérature hébraïque au XIX siècle", "Tableau de la littérature judéo-espagnole au XIX siècle", "Tableau de la littérature protestante" y "Tableau des journaux israélites parus en Turquie".

La obra de Michael Molho, por su parte, se publica por primera vez en 1960. El autor presenta una panorámica y una antología de la literatura judeoespañola oral y escrita. El libro comprende, por un lado, la literatura popular oral compuesta por refranes, proverbios, dichos, romances, canciones, consejos y cuentos. En la segunda sección se encuentra la literatura popular escrita, a saber: coplas, canciones, himnos, cantigas y endechas. A esto siguen dos secciones que están dedicadas a la Biblia, a la liturgia, a los dinim, la ética y al *Me'am Lo'ez*. Mientras que la primera parte comprende unas 240 páginas, las últimas dos secciones abordan los géneros modernos (la poesía, el drama, la novela y el periodismo) en tan sólo 50 páginas.

Hacia el final del siglo XIX observamos un cambio de perspectiva en los investigadores. Empiezan a interesarse por el influjo occidental que se hace notar en la literatura adoptada, como el teatro, la novela y la prensa. Se le da más importancia al hecho de que la mayor parte de la creación literaria judeoespañola moderna son traducciones o adaptaciones del francés, del italiano, del griego, del ruso, etc. Elena Romero, Paloma Díaz-Mas y Amelia Barquín realizan diferentes estudios científicos acerca de la novela judeoespañola, que se caracteriza por una marcada influencia francesa.

En 1992, en el año del quinto centenario de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, Elena Romero redacta el libro *La Creación Literaria en Lengua Sefardí*, "el manual fundamental de literatura sefardí", tal como lo denomina Amelia Barquín en su tesis doctoral. Romero le dedica un capítulo entero a la novela. Hace una introducción al corpus y su difusión, a las formas de publicación, las colecciones y colectáneas y da cuenta de los productores de novelas y de su mundo sociocultural. Interesante y muy útil es el capítulo sobre los autores y las obras originales donde Romero trata el problema del número de novelas que nos han llegado y la temática de las traducciones. Vienen enumeradas las literaturas traducidas del hebreo, del francés y de otras lenguas. En la última parte del mismo capítulo la autora estudia la temática de las novelas y llega a establecer la siguiente clasificación de las novelas judeoespañolas: a) sensibleras, b) de aventuras y policíacas y c) de vivencias judías [las hebreas]. El tercer grupo se deja diferenciar en novelas: 1. del pasado judío, 2. de ambiente asquenazí; de problemática judía general, 3. de ambiente sefardí y 4. de España y los judíos. Este esquema sigue teniendo gran validez y sigue cumpliendo una función muy práctica si tenemos que diferenciar entre diferentes tipos de novelas.

Ya en esta obra, y también en numerosos artículos, la autora pone de relieve la importancia del francés para la literatura y el teatro de los sefardíes del Imperio Otomano. Este hecho es también subrayado por Amelia Barquín, tanto en diversos artículos como en su

tesis doctoral. En esta última, Barquín presenta interesantes informaciones acerca de la nueva literatura sefardí, la literatura sefardí moderna, influenciada por el mundo occidental, los folletines y las reediciones. Es, a la vez, un interesante estudio sociocultural de los autores, editores y del público lector de las novelas.

Los textos "afrancesados" constituyen tan sólo una de las dos grandes ramas que conforman la creación literaria judeoespañola moderna. La segunda rama está compuesta de textos literarios judeoespañoles cuyos originales proceden del ámbito germanófono. Nos referimos a la literatura llegada de Centroeuropa que es redactada originariamente en alemán y que entra en mundo sefardí o a través de traducciones hebreas, o por vía directa a través de traducciones y adaptaciones de textos en alemán.

Elena Romero apenas menciona la posibilidad de una traducción del alemán, pero sí lo tiene en mente cuando se refiere al caso de la obra de Goethe, *Werther*. Pilar Romeu Ferré sospecha que el original de la novela que edita, *Los dos mellizos*, pueda proceder del ámbito alemán, pero no llega a identificar la fuente, que es una obra de Marcus Lehmann. Stephanie von Schmädell, del grupo investigador de profesor Busse de Berlín, ha editado la transcripción y un breve estudio lingüístico de la novela *El Conde y el jidió*, una obra que probablemente procede de un modelo alemán (desconocido). La misma von Schmädell ha escrito un artículo sobre Šem Tob Semo y la producción literaria sefardí de Viena en el siglo XIX (en prensa).

El desconocimiento de la influencia alemana se debe en gran medida al hecho de que los investigadores de la literatura sefardí a menudo no saben o no leen alemán y, por tanto, no conocen la literatura que se produce en el ámbito germanófono. De este modo, no existe por el momento un estudio textual que destaque la influencia de la literatura alemana en la creación literaria sefardí.

III. 2. VÍAS DE DIFUSIÓN DE LA NARRATIVA JUDEOESPAÑOLA

III. 2.1. Centros de difusión

El período entre 1865 y 1940 está caracterizado por una proliferación de casas de imprenta judías en todo el Imperio Otomano¹⁴. A finales del siglo XIX son impresos más de cuarenta libros en forma de novela por entregas en las páginas de diferentes periódicos sefardíes (Nassi 2001: 85). Hay que contar entre ellas la novela de Ludwig Philippson, *España y Yerušaláyim* que se publica en el año 1887 en el periódico *El Telégrafo* de Constantinopla.

En Salónica, en cambio, el lapso temporal que nos interesa, es decir entre 1840 y 1941, equivale al cuarto período del esquema que Nassi establece para la historia de la imprenta en Salónica (Nassi 2001: 90). Anteriormente a la catástrofe del incendio en 1917, Salónica, la "Jerusalén de los Balcanes" (Veinstein 1993: 46), destaca por la enorme actividad de las diferentes casas de imprenta¹⁵. El impresor más famoso es Sa'adi Haleví Asquenazi (el segundo), descendiente de una familia de impresores asquenazíes llegados de Amsterdam a Salónica en 1742 (Lévy 2000: 78). Sa'adi Haleví Asquenazi emprende diferentes viajes a Viena para comprar accesorios para su imprenta. Su casa produjo *El Lunar*, el primer periódico judío de Salónica, y edita más tarde su propio periódico, *La Época* (Nassi 2001: 91). Bajo la dirección del redactor jefe Sam Lévy la imprenta de *La Época* se encarga de imprimir las reediciones de las *Güertas* vienesas, preparadas y adaptadas por el salonicense Šelomó Eli'ezer Ben Sanchi¹⁶.

III. 2. 2. Medios

Las novelas suelen publicarse en periódicos, suplementos gratuitos de periódicos, colectáneas de textos narrativos y revistas, etc. Se trata de publicaciones independientes, como por ejemplo un librito que forma parte de una colección o de una biblioteca, o se editan como novelas por entregas, es decir folletines en los diferentes medios de soporte, o sea en periódicos o revistas.

Cada una de estas formas de publicación, independientemente de su formato, cumple la función de entretener, de educar y de instruir a los lectores.

¹⁴ Nassi 2001: 84. El autor divide la historia de las casas de imprenta de las diferentes ciudades del Imperio Otomano y define el intervalo cronológico entre 1865 y 1940 como séptimo período de la historia de la imprenta en Constantinopla.

¹⁵ El número de títulos impresos en Salónica sobrepasa la cantidad de 3500. Cf. Nassi 2001: 91.

¹⁶ «Estamparía del jurnal "La Época"» (Salónica, 1890), última página del tomo primero.

III. 2. 3. Periódicos y folletines

En primer lugar son la prensa y los periódicos los que contribuyen a la publicación y a la difusión de la narrativa. A partir de los textos literarios publicados se crea el canon literario. Los periódicos son un medio importante para los artistas y autores, pues les permite enterarse de acontecimientos y actividades que tienen lugar en sitios alejados. La mayoría de los autores conocidos e importantes colaboran, por lo menos en su juventud, en las publicaciones literarias de los diferentes periódicos. Es, por un lado, una manera de ganarse un pequeño sueldo¹⁷ y, por el otro, de a dar a conocer sus textos o poemas para ganarse lo más rápido posible un círculo de lectores.

III. 2. 4. El folletín

El sistema del folletín es un invento francés. *La Vieille Fille* de Balzac es la primera novela que se publica en el año 1836 en forma de folletín (Romero 1992: 226, Thiesse 2000: 83). A partir de ese momento, la mayoría de los periódicos franceses publican uno o diferentes folletines. Suelen situarse en la parte inferior de la página, algo que observamos también en el caso de las publicaciones sefardíes, como nos lo muestra la ilustración n°3 que vemos abajo. Anne-Marie Thiesse (2000: 14s.) sostiene que los folletines decimonónicos franceses son leídos sobre todo por mujeres y que este tipo de literatura presenta una forma muy estereotipada. Este último punto es también destacado por Hans-Jörg Neuschäfer, para quien hay ciertos motivos y temáticas que aparecen reiteradamente en las novelas folletinescas¹⁸.

- a) La identidad del ciudadano está amenazada (tematización del huérfano, del desheredado).
- b) La importancia de los valores (morales, familiares, sociales): El protagonista desea armonía en su familia y aceptación en la sociedad. Este ideal es entorpecido por factores externos. A menudo es la avidez materialista la que amenaza los valores ideales.

¹⁷ La estampadera de estos libros fue hecha con la licencia que los hijos del / difunto señor Šem Tob Semo quijeron darme [...] siendo ya / sabían que este hecho iba servir por mantenimiento de algunas familias. / Después de reñgraciarnos aquí públicamente por esta grande humanidad, no quero / dejar pasar la ocasión sin adresar las bendiciones de toda mi familia y de / los que profitan de estos libros. [...] / [...] y en paga rogamos a los señores / abonados de no olvidar que con la chica miseria de un groš el plego ellos son / cavša de la manteniación de algunas familias. / [...] [*Güerta de Historia*, [Salónica, 1893], vol. cuatro, n° 1, portada]

¹⁸ Téngase en cuenta el capítulo *Conditions de production du stéréotype* de Thiesse 2000: 123-160.

- c) El folletín es una novela que se dirige a toda la familia y tematiza, a menudo, una situación familiar que es amenazada.
- d) La novela folletinesca no equivale a una novela idílica, ni al así llamado "roman rose".
- e) Idealización del amor, de la moral y de la mujer.
- f) Muchos folletines transmiten una conciencia que refleja los ideales del *Biedermeier*: un capital pequeño, la suerte de poder trabajar, unos niños hermosos que juegan en el jardín y flores que decoran el interior de la casa.
- g) El tema central de la novela folletinesca es el miedo hacia todo lo que tiene que ver con el dinero y la especulación. De ahí que se cree el personaje del avaro que es feo, está mal educado y tiene un carácter profundamente inmoral.

En un primer momento, la literatura folletinesca aparentemente sólo quiere entretener a su público lector. Tenemos que entender este tipo de literatura como una expresión materializada de los pensamientos y de las preocupaciones de la gente en un momento dado. Viéndolo desde este punto de vista, el folletín puede, sin lugar a dudas, contener elementos que se refieren, por ejemplo, a la situación política contemporánea. Por esto llega a ser una forma literaria que tiene su propio valor y su propio deber: el de reflejar el punto de vista, los deseos y los miedos de gran parte de la sociedad popular.

III. 2. 5. Revistas y "Güertas"

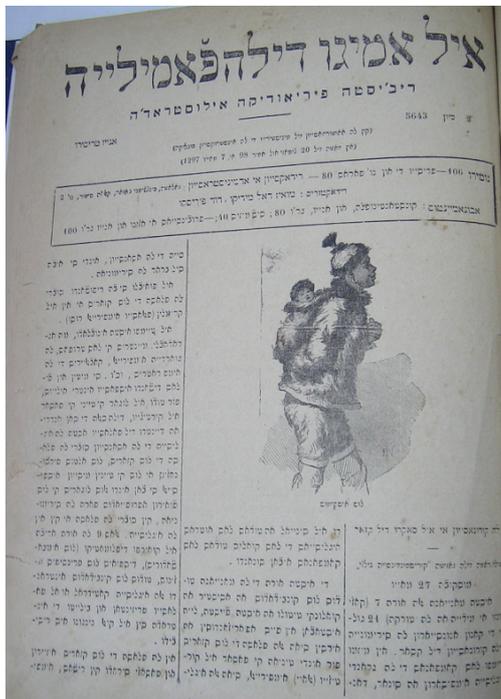
Las revistas literarias y las colectáneas de textos son, junto a los periódicos, otra posibilidad para hacer, conocer y difundir la narrativa. En ellas aparecen, también en forma de novelas por entregas, diferentes textos narrativos, traducidos de las distintas lenguas europeas. Hay revistas como la *Güerta de Historia* en las que las novelas seriadas predominan claramente. En otras revistas, en cambio, tales novelas ocupan un segundo plano en cuanto al espacio que se les concede en la publicación. Predominan más bien textos informativos que están dedicados a cierto tema científico o que se refieren a un animal específico. A menudo están ilustrados y se dirigen a la familia entera. Dos representantes de este tipo de publicaciones literarias son *El Amigo de la Familia*¹⁹ y *El Sol*²⁰, ambos de Constantinopla. Redactores de *El Amigo de la Familia* son Moisés del Médico y David Fresco. Fresco es uno de

¹⁹ Romero 1992: 182: fundado en 1881.

²⁰ Romero 1992: 182: fundado en 1877.

los periodistas más activos de la capital otomana, trabaja también como redactor de *El Nacional* y de *El Telégrafo* y funda –junto a los ya mencionados *El Sol* y *El Amigo de la Familia*– la «revista científica y literaria» *El Instructor*²¹ y *El Tiempo*²², «periódico israelit político, literario, comercial y financiero» (Romero 1992: 182).

El Amigo de la Familia indica en su portada que se publica «con la autorización del ministerio de la instrucción pública». Muchas publicaciones otomanas que se editan durante la censura impuesta por Abdul Hamid II (Romero 1992: 224) llevan esta indicación. Las ilustraciones en forma de grabados que encontramos en tales revistas llenan la mitad de la página o más. Entre sus páginas encontramos un sinfín de temáticas, como por ejemplo artículos científicos, artículos sobre pueblos y países ajenos, sobre animales, sobre la naturaleza, etc. Tampoco faltan novelas por entregas y piezas de teatro²³.



4. La forma de vestir y de vivir de los esquimales en *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 5643/1882), n° 106 y n° 105

Así aparecen, por ejemplo, en *El Amigo de la Familia*, unos artículos sobre los esquimales y su manera de vestir y de vivir. Para ilustrar este estilo de vida tan desconocido y tan difícilmente imaginable, se introducen unos grabados: uno de ellos muestra a una mujer esquimal que lleva a su niño en la espalda, ambos con vestidos de pieles. La segunda

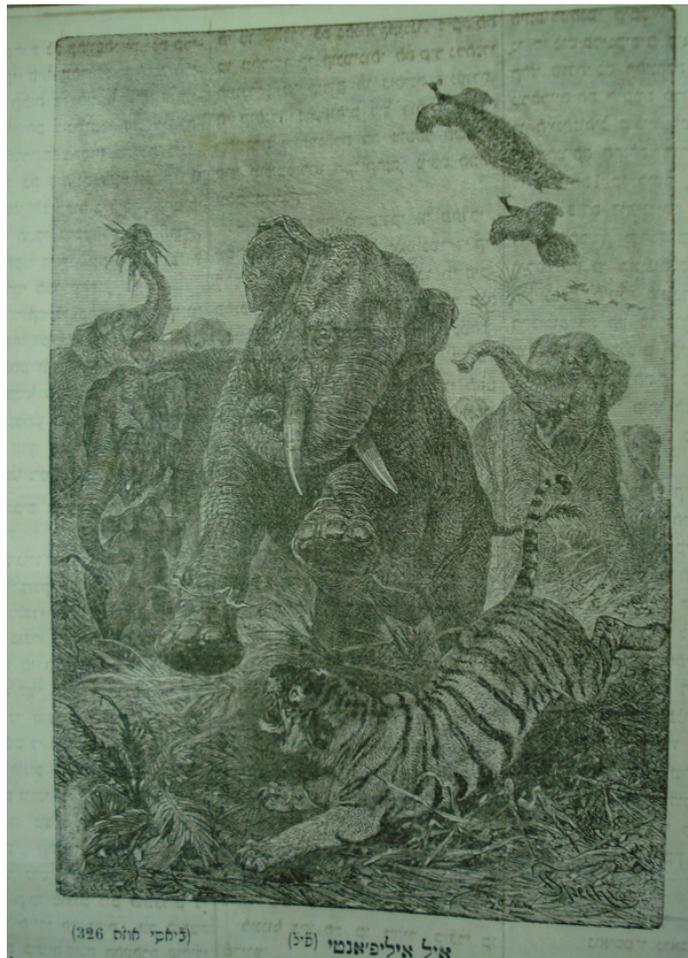
²¹ Romero 1992: 182: fundado en 1888.

²² Romero 1992: 182: fundado en 1871.

²³ Romero 1992: 269. En *El Amigo de la Familia* se publica la pieza de teatro de Goldoni, *La escoçesa* [=la scozzese]. Cf. Romero 1992: 290 y Romero 2006: 186.

ilustración muestra a dos esquimales que están construyendo un iglú, «cañas con hielo»²⁴.

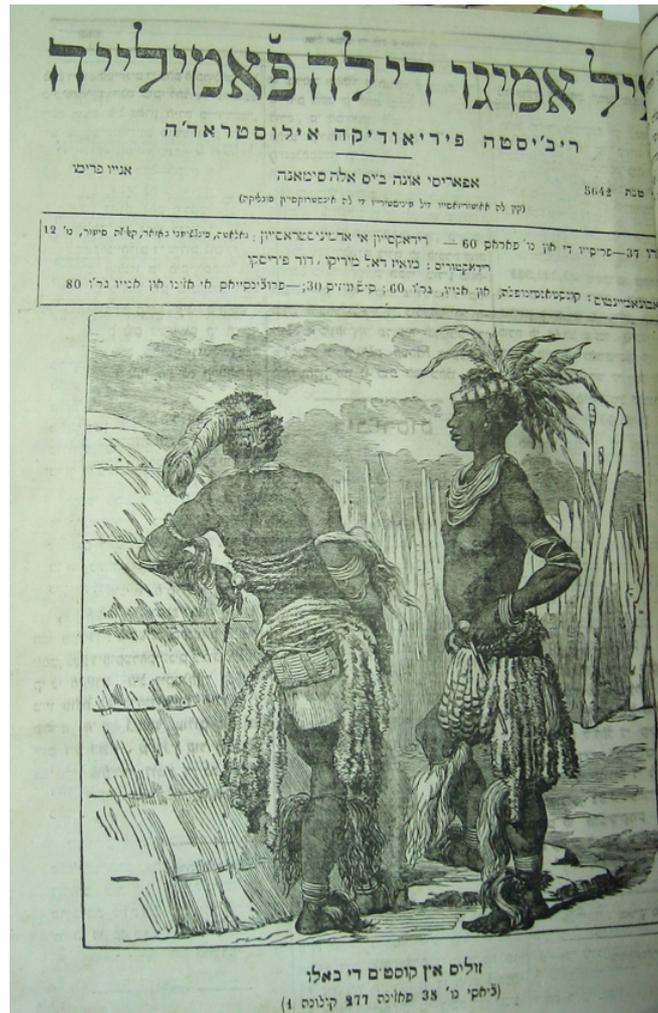
Otros artículos hablan de los animales salvajes, como por ejemplo del elefante. En la ilustración que acompaña a este artículo se ve a algunos de estos paquidermos. Uno de ellos está defendiendo supuestamente al elefante pequeño, que se halla al fondo, con su madre, de las garras de un tigre. El hecho de que tengamos la combinación entre un tigre y los elefantes, las orejas relativamente pequeñas de los paquidermos y la vegetación exuberante constituyen indicios claros de que nos encontramos en Asia y no en el continente africano.



5. «El elefante (pil)» en *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882)

La siguiente ilustración traslada a sus lectores a África. En ella se ven dos figuras masculinas de piel oscura que llevan unos trajes festivos, «costum de balo», hechos de piel de animal y plumas. Llevan cadenas y brazaletes en los antebrazos y en los brazos. Ambos tienen en su mano izquierda una especie de pipa. Los dos individuos se hallan delante de una casa de paja a cuyo lado se encuentra una valla construida con troncos de árboles.

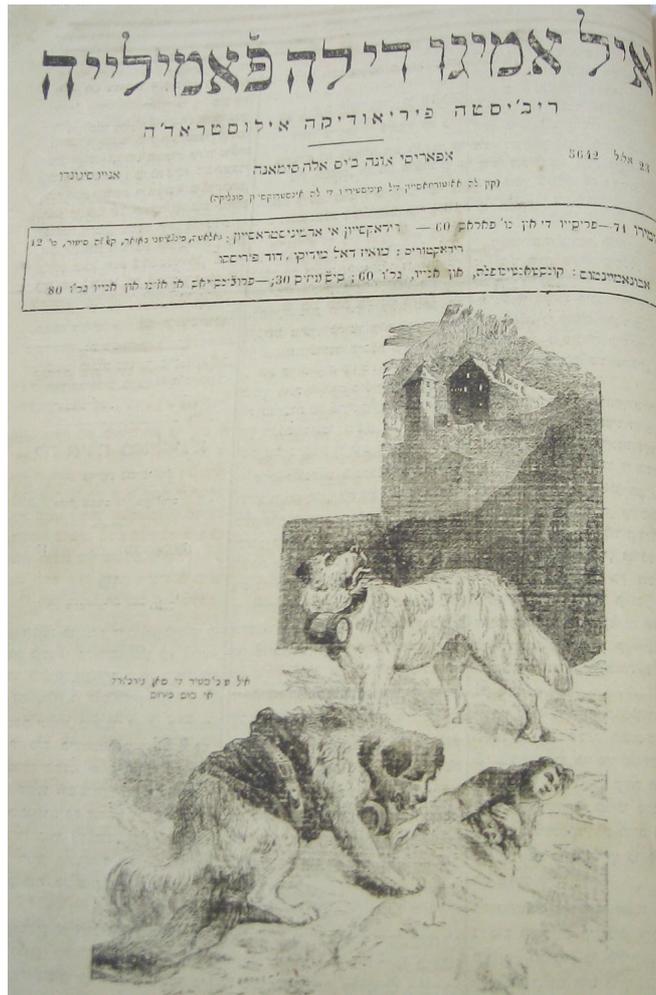
²⁴ *El Amigo de la Familia*, año tercero, n° 105, 5643 [1883].



6. «Žúlim en costum de balo» en *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882)

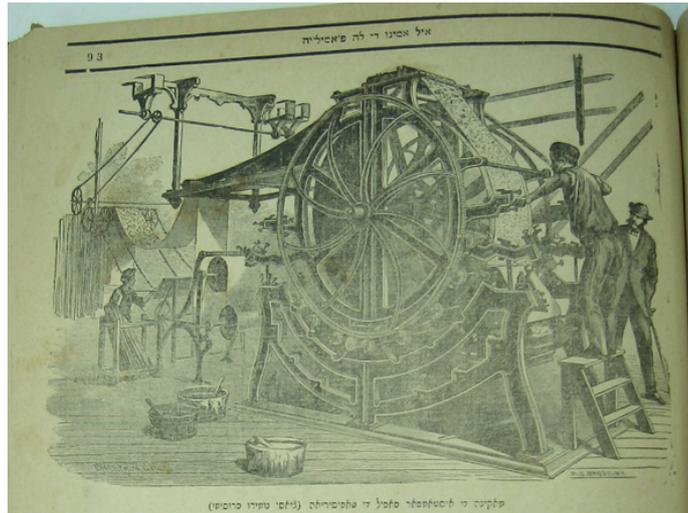
La ilustración que personalmente más nos gusta es la que nos muestra al fondo el Hospicio de San Bernardo en los Alpes suizos y en la parte inferior dos perros que recibieron su nombre precisamente de este Hospicio, los San Bernardos. Los dos perros acaban de encontrar a una mujer que aparentemente se ha desmayado y yace en el suelo con los ojos cerrados. Uno de los perros mira hacia el Hospicio, en el que las luces están apagadas, y parece esperar ayuda. El otro, en cambio, está lamiendo la mano de la persona, supuestamente procurando que no se muera de frío, animándola a beber de la barrica que lleva puesta y que contiene alcohol y a coger el paño que el animal lleva puesto alrededor del cuerpo. Está claro que la ilustración alude a la historia del famoso perro San Bernardo *Barry* (1800-1814), que, según se cuenta, salvó a más de 40 personas de la muerte²⁵.

²⁵ http://www.nmbc.ch/deutsch/221_5.html



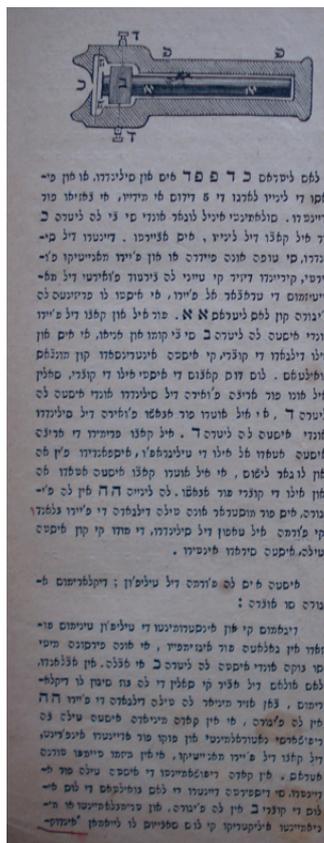
7. Los perros de San Bernardo en *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1881), n°71

En la ilustración siguiente vemos una «máquina de estampar papel de tapicería». La tapicería es un elemento típico del siglo XIX. El señor que está observando a los obreros lleva un traje característico de su tiempo que muestra el influjo europeo: sombrero, traje negro, camiseta blanca con pajarita negra y bastón.



8. «Máquina de estampar papel de tapicería» en *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882)

A continuación querríamos mencionar un artículo que procede del primer número de la revista *El Sol*. Bajo la rúbrica «invenciones» se presenta un nuevo aparato: el teléfono, «el téfon o telégrafo a havlar».



9. «El téfon o telégrafo a havlar» en *El Sol* (Constantinopla, 1878)

Primero se describe el funcionamiento de este aparato y luego siguen una ilustración y

una leyenda que explican las diferentes partes del teléfono. Hacia el final del artículo se resume brevemente el funcionamiento del teléfono con las palabras siguientes:

Según lo ven, la ovra del teléfon no es según creían unos ciertos que la boz miésma del havlador es que se-guía, lejos de esto, la boz se corta enteramente en su lugar, ma es con la fuerza de_la electricidad que se despierta en París, la boz del que havla en Londra por eXemplo. [*El Sol*, Constantinopla, año 1º, ejemplar 1, 28 tevet 5638 [1878]]

Las revistas sefardíes ponen a disposición de sus lectores unos artículos que garantizan una lectura amena y un pasatiempos agradable, al mismo tiempo que constituyen un género literario instructivo para todos los miembros de la familia, tanto niños como adultos, hombres y mujeres. Cada uno puede elegir entre las páginas lo que le apetece leer y los que (aún) no saben leer disfrutan de las ilustraciones.

III. 2. 6. Otras formas de edición

Además de los folletines, los periódicos y sus suplementos gratuitos, las revistas y las colectáneas de textos narrativos que hemos tenido en cuenta en los capítulos anteriores, vamos a tratar en este apartado otras formas de edición documentadas en el mundo sefardí. Son las publicaciones que se editan en colecciones o en las así llamadas *bibliotecas*, y la publicación de un texto como edición independiente en forma de libro o librito que no pertenece a ninguna colección.

Vamos a tratar a continuación una forma de edición que, hasta ahora, no hemos tenido en cuenta, a saber la publicación de un libro dentro de una colección o dentro de una *biblioteca*. En el Imperio Otomano hay numerosas colecciones que llevan el nombre de *biblioteca*. A menudo son los periódicos los que crean tales colecciones. Por eso llevan el nombre de *Biblioteca* del periódico en cuestión, como por ejemplo *Biblioteca del "Meseret"*, *Biblioteca de La Renacencia Judía*, *Biblioteca del jurnal El Punchón*, etc. Los periódicos editan en tales *bibliotecas* los folletines que han aparecido anteriormente entre sus páginas (Romero 1992: 229; Barquín 1997: 63). Para los lectores es algo muy práctico, puesto que de ese modo pueden leer y releer el folletín de su periódico de forma completa, sin tener que parar al final de cada capítulo y esperar la próxima entrega.

El hecho de que sean los propios periódicos los que editen tales colecciones no es sorprendente si tenemos en cuenta que son precisamente los periódicos los que poseen sus propias imprentas. Así, disponen de todo el material necesario, como por ejemplo de los

caracteres rasíes, cuadrados, latinos y árabes, y de toda la infraestructura que hace falta (las máquinas, papeles de diferentes tamaños y cualidades) para imprimir una cierta cantidad de ejemplares y, además, la licencia del gobierno otomano para imprimir y editar textos y publicaciones. Pongamos algunos ejemplos de nuestro propio corpus textual:

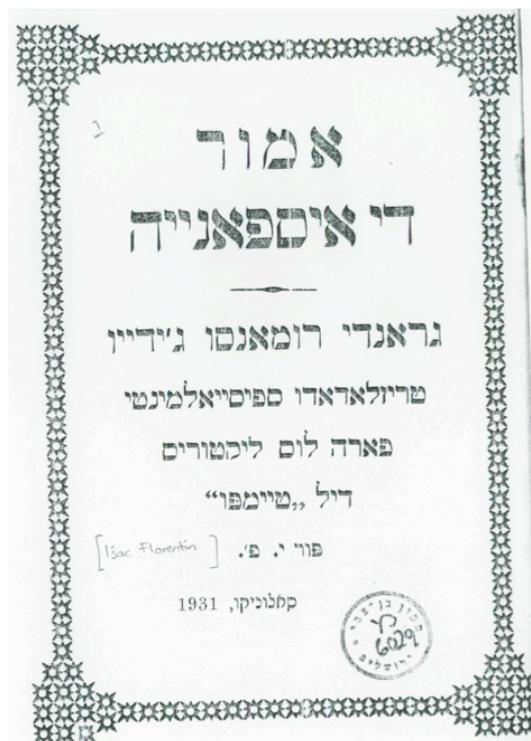


16. *La hermosa Hilda de España* (Jerusalén, 1910)

La novela *España y Yerušaláyim o Abn Eźra y Hilda la hija de rabí Yehudá Haleví* se publica en el mismo año como folletín en 27 entregas en *El Telégrafo* de Constantinopla y como libro independiente²⁶ con el mismo título. Ambas versiones salieron de la imprenta del periódico *El Telégrafo*.

Una de las imprentas más importantes es la de Mošé Aźriel de Jerusalén. En ella se estampó también nuestra novela *La hermosa Hilda de España*, otra versión de la novela *España y Yerušaláyim*, que acabamos de mencionar. El editor es Binyamín Refael ben Yosef, otro editor importante de Constantinopla que mantenía un contacto fluído con el mencionado Mošé Aźriel (Romero 1992: 228).

²⁶ De esta publicación tenemos a disposición solamente la copia de la portada del ejemplar que se halla en la *Library of Congress* en Washington D.C. y que se puede consultar bajo el enlace siguiente: http://rs5.loc.gov/natlib/becites/ladino/ladino212_197.jpg



17. *Amor de España* (Salónica, 1931)

Amor de España es la versión más tardía que tenemos a disposición de la novela *España y Yerušaláim*. Como traductor figura en la portada I[sac] F[lorentín], el redactor del periódico *El Tiempo*. La indicación que hallamos en la portada²⁷ «Grande romanzo ĵidió trešladado specialmente para los lectores del "Tiempo"» hace suponer que estampa la novela en la imprenta de dicho periódico.

Uno de los más famosos editores y libreros es Šelomó Yisrael Čherezlí de Jerusalén (Barquín 1997: 64). En 5659 [1898/99] funda su propia colección, que lleva el nombre de «Librería Šáyich²⁸». Va a ser una de las colecciones más famosas y conocidas en la época. De esta colección procede, por ejemplo, la ya mencionada novela *La hermosa Ester*²⁹. Los periódicos que imprimen los libros y libritos de su colección en sus propias imprentas suelen anunciar la aparición de tal publicación. Barquín (1997: 68s.) llama la atención sobre los dos catálogos de los fondos de la librería Šáyis que se han conservado y sobre los listados de fondos que Čherezlí suele publicar en el reverso de la portada o en las últimas páginas de algunos libritos. En ellos se hallan los títulos disponibles a la venta o para ser prestados.

²⁷ Disponemos de una copia del ejemplar que se halla en el *Yad Ben Zvi* en Jerusalén [958 ל].

²⁸ Esta palabra significa "mármol" en hebreo y es el acrónimo formado con las iniciales de su nombre. Cf. Barquín 1997: 64.

²⁹ Jerusalén, 5672 [1911/12]. Manejamos las microfichas de la *Harvard College Library* [LA 0051].

IV. VIENA Y LA NARRATIVA JUDEOESPAÑOLA

IV.1. ŠEM TOB SEMO Y LA GÜERTA DE HISTORIA DE VIENA

Los cambios políticos del siglo XVIII, época de la Ilustración Europea, constituyen un factor decisivo para la mejora del estatus de las comunidades judías vienesas. Gracias a estos cambios políticos sube al trono el emperador José II (1764). Con su política ilustrada y reformadora y la *Ley de Tolerancia* (1781) relaja la censura, abre a las minorías de su imperio nuevos caminos y les otorga derechos nuevos (Romeu Ferré 2001: 21s.). El pasaje siguiente, extraído del texto narrativo que se titula *El emperador Jusepo*³⁰ refleja este momento de cambio y de nuevas posibilidades:

Dícen que el governo austríaco no tomava soldados de sus súditos jidiós, siendo la quieša le emprenaba en el corazón del monarco y del governo de cada tiempo, que el soldado jidió en la armada austríaca puede ser muy pericoloso para el estado en el tiempo de guerra, siendo el jidió es enemigo del hristiano y no es fiel a su imperio.

Todos los emperadores de Austria como todo governo se embelicavan detrás de este idea, hasta que se asentó el emperador Jusepo el segundo sobre el trono de Austria, el cual fue famoso en [su] liberalismo y en su humanidad. Él no hacía diferencia en sus súditos y decía: A mí me son igual todos los súditos hristianos o jidiós. [*El emperador Jusepo*, 1]

El texto tematiza la cuestión del servicio militar y muestra las posiciones diferentes que adoptan el emperador ilustrado y el cardenal, un representante de la Iglesia católica y, por tanto, un fanático. En esta descripción se refleja la percepción negativa de la Iglesia y de sus miembros, a los que se considera unos fanáticos ciegos que se dejan llevar por sus instintos y su fe ciega, una imagen que está ampliamente difundida en la literatura decimonónica.

Hacia principios del siglo XIX se observa en Viena un aumento de la actividad literaria entre los judíos sefardíes (Seroussi 1992: 146). Dicho aumento beneficia también a los sefardíes que viven en el Imperio Otomano, puesto que los periódicos judeoespañoles que aparecen en Viena se dirigen también a los sefardíes del Imperio vecino (Levy 1982: 89; Seroussi 1992: 146).

En este contexto destaca, sin lugar a dudas, la figura del autor y editor del *Correo de Viena* y de las *Güertas* vienesas, Šem Tob Semo. Nace en 1827 en Viena desde donde se traslada en 1848 a Viena, ciudad en la cual se muere en 1881 (von Schmädell 2007: 178). Por

³⁰ *El emperador Jusepo*, en: *El Tesoro de Yerušaláyim*, Jerusalén, 1902. Manejamos la edición de la microficha de la microficha de la *Harvard College Library*.

su pensamiento ilustrado está convencido de que hace falta formar, educar y entretener a los lectores. En el prefacio del primer número de la *Güerta de Historia* (1874) defiende esta convicción. Notamos, sin embargo, también un tono disgustado acerca de un párrafo legal que impide a los "súditos estraños" la puesta en marcha de publicaciones periódicas que aparezcan a lo largo de un año entero. Leamos cuál es su opinión acerca de esta limitación por parte del estado:

Yo me di la pena enluego en el primo número del livro présente por traerles una conteneucia intresante y el título de dito lavoro lleva también el nombre:

Güerta de Historia³¹

como los livros que metí en estampa en año 5624, solamente con la diferencia que agora son en forma de folio con la conteneucia de 6 plegos cada livro. Los señores abonados recibirán en tiempo de 12 meses **onçe livros**³², con la conteneucia de 72 plegos sir³³, cada mes 6 plegos y al mes de alcavo así un livro con la conteneucia de 12 plegos y la razón es, siendo en el livro de la presa de Austria existe un párrafo: súdito estraño no tiene la licencia estampar sovre su responsavilidad literatura periódica quere decír, osmanpar cada semana o cada mes alguna gažeta o livro, dunque mi lavoro présente puede aparecer en un año 11 y no 12 livros empero, si al onçén livro do enlugar de 6 plegos 12, no conta pasar el párrafo de la ley de la presa ementado y con ello, so yo responsavle al alto tribunal cuando h"o me rešvalo con la pëndola, stonces merezco yo solo el malcut³⁴ y no traigo a ninguno en desgracia. [*La Güerta de Historia*, Viena, n° 1 [portada], 1874]

Aunque Semo no critique abiertamente el párrafo oficial que impide a los súbditos extranjeros publicar literatura que sale periódicamente, se nota que está en contra de esta regla. Además es completamente consciente de que lo que hace él es simplemente un apaño para limitar el número de sus publicaciones anuales. Toma en consideración incluso la posibilidad de que le inculpen y que venga citado ante el tribunal, pero está seguro de que con su estrategia sería él el único implicado y la culpa no recaería en ningún otra persona.

La franqueza y la sinceridad con las que comenta a los lectores su procedimiento sorprende tal vez, pero hay que tener en cuenta que ni los judíos asquenazíes, ni los oficiales, ni los miembros del gobierno saben leer la letra rasí en la cual se estampan las publicaciones sefardíes.

³¹ En el original en letra cuadrada.

³² En el original en letra cuadrada.

³³ NehamaDict, s.v. *sirá* (griego): 'l'un après l'autre'.

³⁴ NehamaDict, s.v. *maljút* (hebr.): 'vie de grande aisance, de repos, de quiétude'.



1. Portada de la *Güerta de Historia* (Viena, 1874), n° 1.

El primer tomo de la *Güerta de Historia* aparecido en 1874 es, como refiere el propio editor, una reedición de esta misma obra. En el prefacio confirma el interés de sus correligionarios sefardíes en el Imperio Otomano por sus publicaciones con las palabras siguientes:

Mirando que de muchas partes del Oriente, me demandan de los libros de "La Güerta de Historia" que metí en estampa atrás 10 años (1864 – 5624) de los cualos no me restó [...] ni un [e]jemplar, me encorajaron amigos por continuar en dito lavoro, y yo de amigo de la literatura, que tengo gran covdicia en ella, escuchí sus consejós y hoy traigo delante de mis coreligionarios españoles el primo número y tengo la esperanza, que tanto nuestros coreligionarios sefaradim de Viena como del oriente recibirán con plaçer mi lavoro y se abonarán todos una hora antes. [*La Güerta de Historia*, Viena, n° 1 [portada], 1874]

Por una parte, la mención a que «de muchas partes del Oriente, me demandan de los libros de "La Güerta de Historia" que metí en estampa atrás 10 años (1864 – 5624)» muestra el amplio espectro de sus contactos. Por otra parte, nos enteramos también de que la primera edición de la *Güerta* se vendió tan bien que ya está agotada, «de los cualos no me restó [...] ni un [e]jemplar». Tales comentarios nos dan un *terminus ante quem* para el establecimiento de una red de contactos entre los sefardíes del Imperio Otomano y sus correligionarios que viven en la capital del Imperio Austro-Húngaro.

Es interesante el hecho de que el radio de lectores de las publicaciones judeoespañolas que se editan en Viena no se limita a la capital Austro-Húngara, sino que el área de difusión y de influencia de dichas publicaciones se extiende hasta el interior del Imperio Otomano³⁵. Podemos concluir de estas indicaciones que se leen y se conocen nuestras novelas en un área que llega desde Viena hasta Constantinopla y los demás centros sefardíes importantes, como por ejemplo Esmirna o Salónica (Seroussi 1992: 146b; Levy 1982: 89). Entre los años sesenta y finales de los años ochenta del siglo XIX, la vía de difusión de la narrativa alemana pasa por Viena. En la capital Austro-Húngara se traducen los textos narrativos del alemán al judeoespañol y desde Viena vienen repartidos entre los abonados. Supuestamente uno de los lugares predestinados geográficamente para recibir tales publicaciones vienesas es Constantinopla. Gracias al Danubio las dos capitales, Viena y Constantinopla, están conectadas por una vía de contacto y de comunicación directa y rápida. Sabemos que el periódico *El Correo de Viena* dispone de diversas agencias en Constantinopla. Estas agencias a menudo están formadas por una sola persona a la que se paga la cuota de inscripción³⁶ y que distribuye las publicaciones vienesas entre los abonados. Las agencias realizan al mismo tiempo la tarea de punto de contacto y de información para cualquier duda que tenga el público lector sefardí y la casa de redacción vienesa. El interés de los lectores sefardíes por las novelas llegadas de Viena se explica, por un lado, por el hecho de que estas novelas son una novedad para las sociedades judías del Imperio Otomano, en el que todavía está vigente una censura rígida sobre cualquier texto llegado de fuera y sobre cada escrito que se quiere publicar en el interior del propio Imperio. Por otro lado, es gracias a las novelas llegadas de Viena que los lectores sefardíes de estatus social alto y mediano se enteran de la vida de los judíos centroeuropeos y, en nuestro caso concreto, de los judíos que se encuentran en el ámbito germanófono de Europa.

Las publicaciones judeoespañolas llegadas de Viena llenan, sin duda, un vacío en la sociedad sefardí oriental: satisfacen su curiosidad acerca de las nuevas y hasta ahora desconocidas comunidades judías y sobre un ambiente mayoritariamente cristiano que no se encuentra en tal forma en el Imperio Otomano. Las novelitas sirven a los sefardíes orientales como mirilla hacia el mundo de los judíos asquenazíes y, gracias al gran esfuerzo de los miembros de la comunidad sefardí de Viena que traducen los textos de los judíos askenazíes al judeoespañol, se les abre esta ventana. La sociedad sefardí, que hasta este momento había

³⁵ Seroussi 1992: 146a: «(Schmidt) baute Handelsverbindungen zwischen unseren (sephardischen) Brüdern in der k.u.k.-Stad Wien und ihren weit im Orient und auf abgelegenen Inseln verstreuten Brüdern auf.» (cf. Friedberg 1937: 96).

³⁶ *Correo de Viena* (15/08/1872).

estado acostumbrada a una vida bastante tradicional basada en el cumplimiento de las reglas de la propia religión, siente ante esta nueva situación un sentimiento de curiosidad por lo nuevo y lo desconocido.

Prueba del gran interés que despiertan estas traducciones es el hecho de que no solamente las encontramos en periódicos como el *Correo de Viena*, en sus suplementos *El Tesoro de la Casa* y *La Política*, sino también en revistas como la *Güerta de Historia* (tanto la de los años sesenta como la de los setenta) y más tarde la *Ilustre Güerta de Historia*, publicadas ambas en Viena. Una muestra del enorme éxito de estos textos entre los lectores del Imperio Otomano está en las reediciones de la *Güerta de Historia* y de la *Ilustre Güerta de Historia* en Salónica por Ben Sanchí.

Una de las conclusiones innovadoras a las que llegamos a lo largo de este trabajo es que gran parte de la recepción de la narrativa histórica centroeuropea entre los lectores sefardíes se efectúa gracias a las publicaciones judeoespañoles vienesas. Hasta este momento no se había tenido en cuenta este factor fundamental en las investigaciones acerca de la literatura sefardí.

IV.2. VIENA COMO CENTRO DE DIFUSIÓN

Además de gozar de una gran importancia cultural y social, la ciudad de Viena constituye en el siglo XIX una estación importante en las rutas de transporte a través de las que la narrativa alemana llega a los sefardíes del Imperio Otomano. Viena cumple una función de puente y de punto de encuentro entre Occidente y Oriente. Muy concretamente lo muestra, por ejemplo, el famoso *Orient-Express*, que circula desde el año 1888 entre Viena y Constantinopla (Schölch 2004: 421). Se transportan mercancías o, lo que interesa en nuestro contexto, publicaciones y productos literarios, desde Viena a Constantinopla. Este transporte se efectúa a menudo o por vía terrestre o por vía fluvial a través del Danubio. El siguiente aviso en *El Correo de Viena* subraya la importancia que tiene este río como vía de comunicación entre las dos capitales.

La dirección de los vapores del Danubio de Viena, nos publican: que al 2 april parte el primo vapor de posta de Viena para Costán y de Costán para Viena parte al 7 april. [*El Correo de Viena*, nº7, 01/04/1871]

La situación geográfica hace de Viena un perfecto nexo de unión entre el mundo judío centroeuropeo y el mundo sefardí oriental. En vista de las innumerables novelas judeo-

alemanas que llegan al Imperio Otomano a través de la mediación de la capital austro-húngara, Viena lleva a cabo una labor que a nivel cultural tiene una importancia enorme, llegando a influir de manera concreta y duradera en las sociedades judías orientales del tardío siglo XIX.

Partiendo de las noticias que ponen a nuestra disposición los propios autores sefardíes, sabemos que hacia finales del siglo XIX no hay un gran número de obras narrativas en judeoespañol y, a causa de la censura, es a menudo difícil conseguir el permiso de la administración (Romero 1992: 223). Por esta razón muchos autores deciden imprimir sus obras en lugares periféricos del Imperio (El Cairo, Alejandría), aunque indicando en la portada que la obra fue impresa en la capital o en otra ciudad cercana.

Precisamente Viena es una de estas ciudades de refugio, sin que en ningún momento haya formado parte del Imperio Otomano. La situación especial de esta ciudad proviene de que en ella existe una gran comunidad sefardí. En el año 1868 se registran en Viena unas 85 familias judías (aproximadamente unas 400 personas) de ascendencia turca (Seroussi 1992: 149a), es decir, sefardíes. En este momento, la comunidad sefardí de Viena es considerada por el sultán del Imperio Otomano como una colonia turca que se encuentra bajo su protección. La comunidad sefardí, por su parte, agradece este gesto benévolo con una gran lealtad ceremonial y comercial (Seroussi 1992: 149a). Los años sesenta del siglo XIX pueden considerarse como un momento positivo y exitoso para la comunidad sefardí de Viena, que está sometida a una protección gubernamental doble, tanto por parte del sultán como por parte del emperador austríaco, y goza así de mucha seguridad a nivel político. Esta seguridad y la mentalidad ilustrada del emperador austríaco la ayudan a evolucionar, a modernizarse y a acercarse al mundo centroeuropeo.

Meyer Kayserling menciona la importancia de Viena y de Constantinopla como centros de publicación y difusión de literatura sefardí. Dice lo siguiente:

La littérature judéo-espagnole prit un nouvel essor, lorsque les Juifs en Orient commencèrent, il y a quelques dizaines d'années, de s'occuper de la culture et des sciences. Depuis ce temps les officines de Vienne, de Belgrade, principalement celles de Constantinople, de Salonique et de Smyrne fournirent aux Juifs un assez grand nombre d'ouvrages judéo-espagnols. [Kayserling 1890: p. XX del prefacio]

Continúa contando que no sólo se publican traducciones de la Biblia sino también de diferentes libros de moral, que se empiezan a componer gramáticas, vocabularios, libros históricos, de geografía, de astronomía, de aritmética y también novelas (Kayserling 1890:

XX-XXI).

IV. 3. EL CORREO DE VIENA Y SUS SUPLEMENTOS

Šem Tob Semo edita *El Correo de Viena*³⁷ entre 1870 y 1884. Cada portada de este periódico lleva imprimido el año tanto en caracteres rasíes como en letra y cifras latinas, por ejemplo: «VIII. Jahrgang» ['año octavo']. Es un fenómeno común, ya que la mayoría de los periódicos sefardíes utiliza en la cabecera de su portada diferentes tipos de escrituras³⁸. Así, *El Correo de Viena*, a partir del año 1879³⁹, lleva aparte del título en caracteres rasí un título en caracteres latinos que reza «El Correo de Viena».

Hay diferentes razones que pueden impedir la aparición de un periódico o de su suplemento. Pongamos a continuación unos ejemplos:

Por motivo de las fiestas católicas que toparon lugar en la semana pasada, que están ceradas todas las estamparías de muestra capitala, no fue posible de dejar estampar en su día reglado el folio presente. La redacción del "El Correo de Viena". [*Correo de Viena*, Viena, año VIII, N°11, 08/06/1877]

En este momento, *El Correo de Viena* se estampa en la imprenta de Josef Kaiser⁴⁰ de Viena, tal como se puede leer en la parte inferior de la última página del *Correo de Viena*.

A nuestros honrados meldadores. [...] El motivo fue, que en la hora que se llevaron los 4 columes para la presa les cayó a los llevadores tres columes de la mano y se **dehiciéron letra por letra los tres columes**⁴¹, lo cual me hizo un detenimiento de tantos días, que esto lo entiendo sólo aquel que tiene vigitado y conoce como es la regla del aresentamiento en la estamparía. Esto fue el motivo de la tadría de "La Política" número 15. La redacción. [*Correo de Viena*, Viena, año VIII, N° 15, 08/08/1877]

En otros casos una simple enfermedad puede bloquear todo el proceso de producción:

³⁷ 1870-1884; cf. Molho (1960: 333) que coincide en la fecha de fundación. Romero (1992: 187) indica para la duración del *Correo de Viena* erróneamente la época entre 1861 y 1872.

³⁸ Cf. por ejemplo *La Buena Esperanza*, *La Nación*, *El Telégrafo*, *La Alvorada*, *Yerušaláyim*, *El Avenir* y *La Época* utilizan en la cabecera de su portada caracteres hebreos cuadrados, rasíes y latinos. Para algún número especial, como por ejemplo con ocasión de alguna fiesta otomana o el cumpleaños del sultán, los periódicos utilizan también caracteres árabes.

³⁹ N° 1, año 10, 22/12/1879.

⁴⁰ A partir de principios del año 1878 figura J. Löbl de Viena como impresor. Cf. *El Correo de Viena*, año IX, n° 1, 08/01/1878.

⁴¹ Las negritas están en el original.

Por motivo que uno de nuestros aresentadores estuvo hacinó, tadró el aparecimiento de la brošura prešente empero, por endelantre aparecerá torna reglamente y el número 6 aparecerá al 1 del meš venidero. // La redacción. [*Ilustre Güerta de Historia*, Viena, [1875], segundo año, n°5, hoja 120]

Tales detalles muestran que estamos ante una empresa pequeña en la cual cada uno de los colaboradores es indispensable.

El personaje de Šem Tob Semo muestra claramente que existe una relación entre el *Correo de Viena* y la *Güerta de Historia*, puesto que él es el editor de ambas publicaciones. Cada mes hallamos en la portada del periódico un anuncio que adelanta la aparición del nuevo fascículo de la *Güerta*.

En pocos días⁴² aparece el número 4 de la "Güerta de Historia" del trecer año con una conteneia muy rica. Nošotros combidamos a nuestros coreliğionarios tanto del oriente como también de nuestra capitala al abonamiento de este livro que es un pasatiempo para todo modo de clasa de nuestra nación. [...] [*Correo de Viena*, Viena, año VIII, N°18, 24/09/1877]

En algunos números del periódico aparece incluso una lista de los títulos que se publican en el fascículo nuevo. No obstante, esta indicación no suele hallarse en la portada, sino en una de las páginas interiores del periódico.

Poco tiempo después de la fundación del *Correo de Viena* empiezan a editarse dos suplementos gratuitos, *El Trešoro de la Casa*⁴³ y *La Política* (1875).

⁴² Las negritas se hallan en el original.

⁴³ Según Romero surge en 1871, cf. ROMERO 1992: 187. Los textos que citamos muestran que el *Trešoro de la Casa* se editan por primera vez ya en 1870. Según las palabras de Mordehay Arbell, este suplemento del *Correo de Viena* está «dedikado a las mujeres», cf. Arbell 1996: 24.



2. Portada de *El Correo de Viena* (Viena, 01/08/1870), n° 15

La publicación de tales suplementos adicionales tiene en primer lugar el objetivo de satisfacer el deseo de los lectores por una lectura amena y de entretenimiento en los momentos de descanso, tal como nos lo muestran las palabras siguientes:

De muchas partes del Oriente, nos hicieron la demanda, que hicieramos un remedio por que tuvieran nuestros coreliigionarios medianos [...] también algo de literatura de pasatiempo y prendimiento en una manera que el precio del abonamiento no sea muy caro, para que cada patrón de familia pueda abonarse.

Noóotros pensimos y nos determinimos a publicar a nuestros coreliigionarios la programa siguiente:

De [...], haécer aparecer cada primo del mes católico, un jurnal nuevo en la forma como nuestro jurnal de foletico "El Correo de Viena" con el título:

"El Treóro de la Caáa."⁴⁴

El cual conterná un treóro para cada familia con la contenencia siguiente:

- 1) Una historía muy intresante.
- 2) Un predicante ciego.
- 3) La escuela de oficios.
- 4) El médico de caáa y carera de un médico famoóso de Viena.
- 5) La guisándera de Airopa.
- 6) Economía de caáa y del campo.
- 7) Carta de un bovo, el cual havlará de todo y por todo y

⁴⁴ En el original en letra cuadrada.

8) Un chico diccionario. Turquesco, ladino, español, francés, italiano, y en tedesco.

[*Correo de Viena*, N° 15 (1 de agosto de 1870): *Una palabra a nuestros coreliĝionarios en el Oriente*]

A continuación se destaca aún más el carácter lúdico de tales formas de publicación y, a la vez, el intento por parte de los editores de comprometer a sus lectores mediante el pago por adelantado, a través de la forma de publicación por entregas y de acciones como el "loto", mencionado más abajo:

También acompañamos con dito ĵurnal un loto que se travará una vez al año [...] a favor de los señores abonados de dito ĵurnal con las cinco ganancias siguientes: primo nombre que travaremos de los señores abonados, ganará, **una hora de oro**. Segundo nombre, ganará **un doblón de oro**. Trecer nombre, ganará **un durbín⁴⁵ muy fino**. Cuartén nombre ganará, **un tacum⁴⁶ de maĝzorim muy finos yaldís⁴⁷ con el nombre del ganador**. Y quintén nombre ganará, **la panorama con los retratos de todos los rabanim famoŝos de Airopa**.

También declaramos, que en cada número de dito ĵurnal havlaremos tocante a las ovras buenas y merecientes de la "Alianza Yisraelita Univerŝale" de París y después que taparemos los gastes de dito ĵurnal, daremos 25% de la ganancia para la caja de bienvolencia de dita Alianza.

El precio de dito ĵurnal costará para la Turquía, al año francoforto 30 groŝes para la Valaĥía al año francoforto 8 svanziques y en Viena 2.50 florines.

Abonamiento se recibe sólo por un año entero con pagar adelantado y todos los señores del Oriente son rogados de darsen de nota por el abonamiento de dito ĵurnal, onde nuestros señores agentes por poderemos reglar en la cuenta de folios que tenemos de deĵar estampar. // La redacción.⁴⁸

[*Correo de Viena*, n° 15 (01/08/1870): *Una palabra a nuestros coreliĝionarios en el Oriente*]

Hay un intercambio activo entre el redactor del periódico y su público lector. Se puede apreciar, por ejemplo, en las cartas de los lectores o también en llamamientos por parte de la redacción. En el pasaje que reproducimos a continuación, la redacción está pidiendo un mayor número de abonados para poder mantener la frecuencia de publicación del *Correo de Viena* y de su suplemento, *El Tesoro de la Casa*. Al mismo tiempo les plantea la posibilidad de aumentar dicha frecuencia, algo que tan sólo sería posible con un apoyo financiero más alto.

Conyamádomos sobre la invitación que hicimos para el abonamiento de nuestra gázetá para el segundo año, y para la gázetá nueva que aparecerá una vez al mes, "**El Tesoro de la Casa**"⁴⁹ en el número

⁴⁵ NehamaDict, s.v. *durbín* (turco: *dürbün*): S.m., 'lumettes d'approche, jumelles'.

⁴⁶ NehamaDict, s.v. *takúm* (turco: *takim*): S.m., 'couple, paire'.

⁴⁷ NehamaDict, s.v. *yaldíz* (turco): S.m., 'clinqant, limaille métallique brillante'.

⁴⁸ Todos los pasajes en negrita aparecen, en el original, en letra cuadrada.

⁴⁹ En el original en letra cuadrada.

pasado, rogamos a nuestros señores agentes y a los amigos de nuestro jornal que se den la premura avisarnos, si les es posible de aquistarnos una cuenta más grande de abonados para con ello podermos regular y saver, si quitaremos del segundo año endelantre nuestra gazeta una vez a la semana o si quedaremos en lo que estamos que es sólo dos veces al mes. // La redacción. [Correo de Viena, nº 18, 15/09/1870, pág. 6: Abonamiento para el segundo año]



3. Primera entrega de *La asolada* de Marcus Lehmann en forma de folletín (parte inferior de la página) en *El Correo de Viena* (Viena, 1880)

IV. 4. LAS GÜERTAS Y LA GARTENLAUBE

Las *Güertas* son colectáneas que suelen aparecer en fascículos mensuales. Los lectores interesados pagan estos fascículos a través de una suma anual fija (Romero 1992: 231). En las colectáneas se editan simultáneamente diferentes novelas de tamaño diverso, cuya continuación se halla en el fascículo siguiente. Así, cada mes se publica una parte de varias novelas y los lectores avanzan con cada entrega un poco más en la lectura de los diferentes textos.

A continuación del índice que Ben Sanchi, el editor de la *Güerta de Historia*, publica al final del primer tomo. Nos puede servir como ejemplo de la oferta literaria que se le ofrece al público lector sefardí decimonónico:

Por fac[il]itar a nuestros abonados por que tome pasto⁵⁰ de cada historia que se escapó en el primo volum les hicimos una [ta]vla por que las melden de nuevo cada [u]no en desparte.

- 1 *El emperador Jusepo el segundo y la hermosa Rahelel*⁵¹ empieza de los primos números fin el número 11.
- 2 *El vigítador en el bet haHayim de Viena* empieza en [...] n° de la página 13 se continúa⁵² la página 33, se va la página 56, se va página 103 y fin.
- 3 *El fabricante de modos de raquís* empieza del n° 14 y va al n° 35 y fin a_la página 57.
- 4 *Un estremecivle día* empieza de_la página 17 y fin al n° 37.
- 5 *La salvación* empieza del n° 19 y pasa al n° 46 y fin.
- 5[sic!] *Zajor et yom hašabat* del n° 58 pasa al n° 81 se va al n° 105 y fin.
- 7 *Historia sin título*, [.....] šion del n° 61 se va al n° 85 continúa al n° [...] y se va al n° 126, se va al n° 153, y se va al n° 177, se va al n° 201, se va al n° 223 se va al n° 245 y fin.
- 8 *La segunda mujer* empieza del n° 110 se va al n° 122, y se va al número 145 se va al n° 179 se va al n° 193 se va al n° 214 y al n° 239 y fin. Fin del primo volum [*Güerta de Historia* (Salónica, 1890), vol. 1, n°11]



10. Última página de la *Güerta de Historia* (Salónica, 1890)

⁵⁰ NehamaDict, s.v. tomar pasto: 'ressentir la saveur agréable d'un aliment, d'un breuvage; prendre plaisir à un spectacle, à une conversation, etc.'.

⁵¹ Para que se vean mejor, hemos puesto los títulos de las novelas en cursiva.

⁵² Corregido: escrito contunia.

Especialmente interesante es además el siguiente aviso, que anuncia la publicación de algunas novelas en el segundo volumen de la *Güerta de Historia*:

Aviso al meldador de la «Güerta de Historia»

Agora que ya se escaparon algunos de ellas lo pueden encuadrar el primo volum, y vamos a empezar el segundo con historias muy interesantes como la historia d[el] «Rabino Geršon»⁵³, la historia «De Pinto el [...] de Amsterdam», la historia de «Bostanai» etcht, etcht. [*Güerta de Historia* (Salónica, 1890), vol. 1, n°11, última página]

Tanto el texto *De Pinto el [...] de Amsterdam*, como *Bostanai* son publicaciones de Marcus Lehmann que analizamos en este estudio.

Nos ha llegado una gran cantidad de colectáneas en cuyo título aparece la palabra *güerta*, como la *Güerta de Historia*, la *Ilustre Güerta de Historia*, la *Güerta de Historias* o la *Mueva Güerta de Historias*. Las más antiguas "Güertas" judeoespañolas que conocemos hasta este momento proceden de Viena y fueron editadas por el editor y autor prolífico Sento Semo (Romero 1992: 230). Son la *Güerta de Historia* (1864 – ca.1865 (Gaon, n°82; Romero 1992: 230)), la segunda que lleva el mismo nombre, *Güerta de Historia* (1874-1876⁵⁴), y la *Ilustre Güerta de Historia* (1880-1881 (Gaon, n°13)).

En 1890, Šelomó Eli‘ézer Ben-Sanchi de Salónica recibe de los herederos de Sento Semo el permiso para reeditar la *Güerta de Historia*. La reedición se produce, como dijimos anteriormente, en la imprenta del periódico *La Época* y se publica en Salónica entre 1890 y 1894 (Gaon n°83, Nassi 2001: 46). Tanto el título, *Güerta de Historia*, como la imagen de la portada son idénticos a aquellos de su modelo vienés.

En el año 1924, Šelomó Eli‘ézer Ben Sanchi recibe permiso para reeditar también historias de *La Ilustre Güerta de Historia*, que se publican en Salónica entre 1924 y 1928 (Romero 1992: 230).

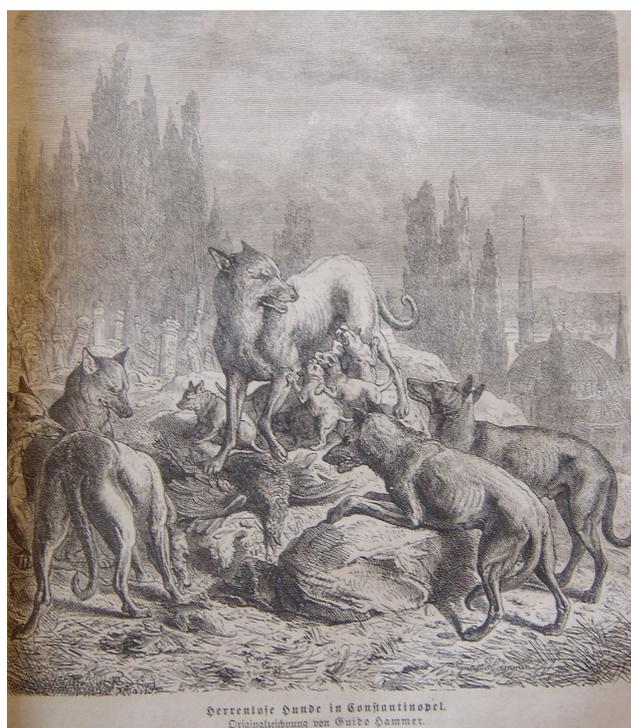
⁵³ Podría tratarse de la novela de Lehmann *Das Licht der Diaspora* que se publica en *Der Israelit* (1869), n° 17-32 (28/04-11/08).

⁵⁴ Gaon, n°82a: **Palabras del patrón de la Güerta** Mirando que de muchas partes del oriente, me demandan de los libros de "La Güerta de Historia" que metí en estampa atrás 10 años (1864 – 5624) de los cuales no me restó [...] ni un [e]jemplar, me encorajaron amigos por continuar en dito lavoro, y yo de amigo de la literatura, que tengo gran covdicia en ella, escuchí sus consejos y hoy traigo delante de mis coreliçonarios españoles el primo número y tengo la esperanza, que tanto nuestros coreliçonarios sefaradim de Viena como del oriente recibirán con plaéer mi lavoro y se abonarán todos una hora antes.

Yo me di la pena enluego en el primo número del livro préente por traerles una conteneacia intresante y el título de dito lavoro lleva también el nombre: Güerta de Historia [...] [*Güerta de Historia*, (Viena, 1874), año primero, n°1].

La simpatía del público lector por este tipo de literatura lleva a partir del año 1929 a la publicación de la *Mueva Güerta de Historias* (Romero 1992: 231) por Magda Jean Florian.

Tales "Güertas", que aparecen en el mundo sefardí después de mediados del siglo XIX, no son un invento nuevo de los sefardíes, sino que constituyen una manera de publicar novelas que encontramos ya anterior y contemporáneamente en el contexto europeo. Uno de sus más célebres representantes alemanes es la *Gartenlaube*⁵⁵. Tanto la *Gartenlaube*, la *Güerta de Historia*, la *Ilustre Güerta de Historia* y la *Mueva Güerta de Historias* se dirigen a todos los miembros de la familia⁵⁶. Sus títulos indican claramente que se trata de publicaciones apolíticas, familiares y acogedoras que evocan la imagen de un hogar armónico e idílico. Las distintas temáticas tratadas en este tipo de revistas de familia, tal como describimos arriba, son típicas del siglo XIX; la *Gartenlaube* muestra, por ejemplo, unas ilustraciones y unos grabados muy parecidos a los que vimos en *El Amigo del Pueblo* o en *El Sol*. A continuación mostramos una ilustración de la *Gartenlaube* que se titula *Perros sin dueños en Constantinopla* (dibujo original de Guido Hammer).



11. «Perros sin dueños en Constantinopla (dibujo original de Guido Hammer)» en *Die Gartenlaube* (Leipzig, 1867), nº9, pág. 141.

⁵⁵ *Die Gartenlaube* (1853-1937). Red. por Ernst Keil, Leipzig: Verlag Ernst Keil. <http://www.zeitschriften.ablit.de/graf/gartlaub.htm>

⁵⁶ En nuestro caso no destaca con tanta evidencia como en el caso de otras colectáneas, por ejemplo de la *Biblioteca de la Familla Judía* de Salónica, la *Biblioteca de Familla* de Constantinopla o *Una Biblioteca para cada Familla* de Jerusalén. Cf. ROMERO 1992: 229s.

Gracias a estos testimonios escritos podemos formarnos una idea del tipo de narrativa que se le ofrecía al público sefardí en el último tercio del siglo XIX. Gran parte de las publicaciones sefardíes que analizamos para nuestro estudio se editan en plena época de la censura rígida impuesta en el Imperio Otomano por el sultán Abdulhamid II, que dura desde 1878 hasta 1908. Sin embargo, este obstáculo político no impide a la minoría sefardí importar nuevas formas de literatura del imperio vecino. Las *Güertas* y las revistas judeoespañolas que se editan por primera vez en Viena y que se reeditan unos años más tarde en Salónica constituyen un ejemplo importantísimo y muy valioso para demostrar los contactos existentes entre el mundo judío europeo y el oriental. La *Güerta de Historia* de Salónica se estampa en la imprenta del periódico *La Época* (Romero 1992: 225).

IV. 5. LOS DESTINATARIOS DE LAS PUBLICACIONES VIENESAS

Gracias a las palabras del editor de las *Güertas* vienesas, Šem Tob Semo, sabemos que sus publicaciones no se leen solamente en Viena, sino también en diferentes sitios del Imperio Otomano⁵⁷.

En cuanto a los lectores vieneses, se trataba de personas con ideas modernas que se movían en un entorno europeo, en una sociedad orientada hacia Centroeuropa. Sus intereses económicos, sociales y políticos no difieren de aquellos de los demás judíos ni de los del mundo no-judío que les rodea. Por ello, el público lector sefardí de Viena no tiene problemas para comprender bien y a fondo los textos narrativos traducidos y publicados en judeoespañol en sus periódicos. Algo que llama la atención en los textos vieneses es que hay pocas glosas, explicaciones entre paréntesis o frases explicatorias (que suelen implicar cierta dificultad de comprensión por parte del lector).

Los destinatarios de estos textos son, en primer lugar, los miembros de las capas sociales altas, representantes de la élite intelectual sefardí. A partir de finales del siglo XIX las mujeres se unen a este público lector.

Hechos como el establecimiento de las escuelas de la *Alliance Israélite Universelle* en el Imperio Otomano, con la introducción de clases especiales para niñas, muestran que los editores y autores cambian su percepción frente a las mujeres y descubren su valor como lectoras. Aunque las posibilidades de formación mejoran la situación de las mujeres judías y hacen posible que algunas de ellas comiencen a participar en la esfera pública, el estatus social y político de la mujer cambia muy lentamente, y el número de mujeres cultas sigue

⁵⁷ Cf. "Palabras del patrón de la *Güerta*".

siendo muy reducido (Simon 2002: 152). A pesar de que la *Allianza* establece más de 45 escuelas para niñas, sobre todo en el ámbito de lo que hoy es Turquía, esta inversión en la formación femenina desgraciadamente no produjo un cambio profundo en la imagen y la posición de la mujer en la sociedad (Simon 2002: 139). La definición del papel de la mujer en la sociedad y en la familia apenas se transforma, pues todavía se trata de educar a las mujeres para que sean buenas esposas, amas de casa cuidadosas y aplicadas y madres ejemplares. Tiene prioridad absoluta, por tanto, la educación moral de las niñas, la enseñanza de trabajos manuales y del gobierno de la casa. Las escuelas occidentales quieren mejorar y optimizar la posición de la mujer en la familia, pero no se toca su papel a nivel social. Lo que sí cambia es que ahora los autores quieren atraer a las mujeres e invitarlas a leer. Se sirven para ello de textos fáciles y amenos para enseñarles a disfrutar de la lectura. Según Barquín (1997: 176) es precisamente la situación poco privilegiada de las mujeres en la sociedad la que hace de ellas un público lector atractivo:

El más difícil acceso de éstas a la educación y la cultura y sus mayores limitaciones en cuanto a sus posibilidades de realizar diferentes actividades en comparación con los hombres, su situación constreñida a un espacio social más reducido –sobre todo para las pertenecientes a la clase social inferior– las coloca en la situación más a propósito para disfrutar de un género literario que no se caracterizaba por su alta calidad y buena factura y que proporcionaba evasión y consolación; en el caso de las sefardíes esta función cobra mayor importancia porque normalmente era el varón judío el que meldaba literatura religiosa y patrimonial; en muchos casos la mujer judía de clase modesta de esta época debió de adquirir el hábito lector precisamente a través de la literatura adoptada.

La participación de las mujeres en el consumo de ésta, como de otras literaturas, es imposible de cuantificar, aunque sabemos que en la novela popular fue importante. Encontramos al resecto en *El Meseret* la ya citada alusión a los lectores en el anuncio de una novela que se va a publicar.

El hecho de estar excluidas del mundo de la política y de la religión tiene el efecto de que las mujeres no se interesen por las crónicas monumentales de varios tomos ni por los documentos políticos o religiosos (Faroqhi 2003: 312). La novela, con su valor de entretenimiento, otorga a las mujeres de un nivel social alto por primera vez la oportunidad de acercarse a una literatura amena y entretenida.

El pasaje siguiente, que procede del prefacio de la traducción judeoespañola de la obra de Goethe, *Werther*⁵⁸, nos puede servir como muestra de los hábitos de lectura de una familia

⁵⁸ Goethe, Johann Wolfgang von: *Werther: romance muy renomado*. Salónica, 5666 [1905/06] [Traducido por Benedeto David Bežec]. Manejamos la edición de las microfichas de la Harvard College Library [LA 0138-0139].

sefardí:

La lectura se hizo hoy de un menester general. Todos, hombres, mujeres y mancevos desean meldar como desean comer y dormir. El hombre melda cosas que le interesan a sus hechos, que corresponden a sus usos y a sus intereses. La mujer melda lo que atrae la curiosidad, lo que da detalles sobre la familia, las modas, etcétera. La mancevez en fin desea la lectura de obras literarias, de poesías y de nuevos viajes. Todos meldan; cada uno a su manera.

Ma una cosa que es del gusto de todas las edades, de toda la familia, son los viajes de biblioteca, los romances, los cuentos de imaginación, cosas que se pasan en la vida y otras.

Las diferencias en las preferencias lectoras de los sefardíes dependen, por tanto, tanto de factores de género como de edad. La narrativa, por su parte, traspasa estas fronteras sociales y de género y aglutina a un público lector heterogéneo. El público lector al que se dirige está formado, en primer lugar, por aquellos que saben leer (o los que escuchan cuando se lee el texto en voz alta). En segundo lugar se dirige a quienes pueden leer la escritura rasi. Este punto nos parece importante, puesto que mediante la escritura hebrea los sefardíes restringen el público lector a sus correligionarios. De esta manera se diferencian de su entorno y se definen como un grupo propio que tiene su literatura, su escritura y su lengua: tres factores que les ayudan a crear una identidad colectiva.

V. LA NARRATIVA DE LOS HERMANOS PHÖBUS Y LUDWIG PHILIPPSON

V.1. LUDWIG PHILIPPSON Y LA ALLGEMEINE ZEITUNG DES JUDENTHUMS

Ludwig Philippson nace el 28 de diciembre de 1811 en Dessau⁵⁹. Su padre, Moisés, muere con sólo 39 años, dejando a su mujer Marianne con tres hijos y una hija (Kayserling 1898: 4).

En el año 1825 muere, tras una larga enfermedad, la hermana de Ludwig. (Kayserling 1898: 10). En su novela *Das jüdische Herz*⁶⁰ Ludwig tematiza el período de la enfermedad y el momento de la penosa muerte de su hermana. En el mismo texto hay también alusiones a su propio traslado a Halle, donde el hermano mayor estudia medicina⁶¹. A diferencia de él, Ludwig quiere entrar al liceo local de Halle, la así llamada *Lateinische Schule*. Al inicio parece ser algo imposible pues el rector se opone a aceptar a un judío en una escuela protestante. Al final Ludwig logra el acceso y pasa unos años interesantes y fructíferos en el Instituto de enseñanza media (Kayserling 1898: 11). La experiencia de ser rechazado por el rector solamente por ser judío marca al joven Ludwig y es una temática que tratará más tarde en algunos de sus textos literarios.

El 17 de octubre de 1829 Ludwig se matricula en la universidad de Berlín donde estudia Filología y Teología (Kayserling 1898: 20ss.). Ya durante sus estudios es un autor prolífico que redacta poesías, piezas de teatro y artículos sobre diferentes temas. Sus intereses son multifacéticos, se interesa por la Biblia, por la filología clásica, por la mitología del mundo antiguo y por la mitología nórdica y tiene un interés general en la historia, tanto judía como no judía (Kayserling 1898: 15-41).

Durante sus primeras actuaciones como predicador en Magdeburg⁶² llaman la atención los sermones que da en la sinagoga. Lo innovador es que predica en alemán, es decir, en la lengua materna de los creyentes, así que por primera vez todos los asistentes comprenden lo que se les cuenta (Kayserling 1898: 44). Como en Alemania no tiene la posibilidad de acceder a un puesto académico, Ludwig tiene la intención de irse a Francia para encontrar trabajo en un liceo (Kayserling 1898: 42). No obstante, la oferta de un puesto como predicador en Magdeburg le hace cambiar de opinión y quedarse allí (Kayserling 1898: 47).

Ludwig Philippson es consciente del estatus importante de los jóvenes y de los

⁵⁹ Todos los datos están tomados de la biografía extensa de: Kayserling 1898, de Wininger 1930 (quinto tomo [Pereira-Steinhaus]), de la *Encyclopaedia Judaica* (vol. 16 [Pes-Qu]) y de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12105-philippson>.

⁶⁰ La versión judeoespañola lleva el título: *El corazón judaico*.

⁶¹ En la novelita, los hermanos llevan nombres distintos: Abraham y Ya'acov en vez de Phöbus y Ludwig.

⁶² A partir del año 1833. Kayserling 1898: 42ss.

miembros menos cultos de la comunidad, lo que se refleja en la cita siguiente de su sermón de apertura al acceder al nuevo puesto:

Durante el período de su juventud, una comunidad necesita un amigo –este es el título del profesor de religión– de un amigo, que por su formación mental y social no sea indigno de acercarse a familias cultas, que sepa ponerse bien también con la parte menos culta de la comunidad, a quien no le dé igual representar el justo medio entre los principios viejos y los nuevos, que cuide a la juventud y que sea capaz de ser su consejero también en otros contextos científicos, en resumen, [un amigo] que se tome en serio su responsabilidad de perfeccionar a los niños que le son encomendados a nivel moral, religioso y también académico. Éste es director y profesor de una escuela religiosa de la comunidad.⁶³

En este período de su vida (1834-1836) publica el mensual *Israelitisches Predigt- und Schul-Magazin*, la primera revista judía de aparición periódica. Con esta revista quiere despertar el interés religioso, histórico y nacional de los judíos en Alemania, fomentar la mejora del sistema escolar y favorecer especialmente la enseñanza religiosa (Kayserling 1898: 50s.). En este *Magazin*, su hermano, Phöbus Philippson, edita el artículo *Die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal*, un tema histórico que entonces es prácticamente desconocido (Kayserling 1898: 52, Krobb 2002: 45). De tal modo se publica en la revista un estado temprano del trabajo y de los intereses futuros de los hermanos Philippson, especialmente del menor, Ludwig.

En una carta que data del 4 de marzo de 1837, Ludwig le informa a su hermano de que tiene la intención de crear una *Allgemeine Zeitung des Judenthums*⁶⁴. El 2 de mayo de 1837 edita el primer número de este periódico (Kayserling 1898: 54s.). Lleva el subtítulo «órgano imparcial para todo interés judío respecto a política, religión, literatura, historia, lingüística y belletrística⁶⁵». La *AZJ* se edita desde 1837 hasta 1922, primero en Leipzig y, a partir de 1900, en Berlín⁶⁶. Durante los primeros tres años aparece tres veces por semana y durante año y medio se edita junto al periódico tres veces al mes un suplemento de *literatura y homilética*

⁶³ «Eine Gemeinde bedarf für ihre Jugend eines Freundes – dies ist der Titel des Lehrers der Religion – eines Freundes, der durch seine sonstige geistige und gesellschaftliche Bildung nicht unwürdig ist, sich gebildeten Familien zu nähern, der es versteht, sich auch den weniger gebildeten Teil der Gemeinde günstig zu erhalten, der es nicht für gleichgültig hält, die richtige Mitte zwischen alten und neuen Grundsätzen zu repräsentieren, der sich der Jugend annimmt, ihr Ratgeber auch in anderer wissenschaftlicher Beziehung sein kann, kurz dem es ernst ist um die moralische, religiöse, auch wissenschaftliche Vervollkommnung der ihm anvertrauten Kinder. Dieser ist Vorstand und Lehrer einer Religionsschule der Gemeinde.» Kayserling 1898: 48s.

⁶⁴ A continuación vamos a abreviar el nombre de este periódico mediante la sigla *AZJ*.

⁶⁵ «unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Litteratur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik», cf. Kayserling 1898: 55.

⁶⁶ www.compactmemory.de.

(Kayserling 1898: 56). A partir de 1839, se publica regularmente una vez por semana⁶⁷. No sabemos cuál fue la tirada de la *AZJ*, pero se supone que no superaría los 10.000 ejemplares⁶⁸.

Este periódico se convierte en la publicación judía más importante que informa a sus lectores sobre la historia, la cultura y la literatura judías⁶⁹. Por su longevidad ocupa una posición importante entre los periódicos de habla alemana. Tiene la intención de transmitirles a sus lectores informaciones sobre diferentes ámbitos, como la política nacional e internacional, la religión, la historia, la cultura y la literatura judías. Hasta los años 1870/71 son la emancipación y las reformas internas en el judaísmo los temas que ocupan los puestos centrales; posteriormente es la lucha contra el antisemitismo uno de los temas principales de este periódico que se cuenta entre los más importantes de la Alemania decimonónica⁷⁰.

El ya mencionado Ludwig Philippson domina durante decenios la escena judía popular y literaria con sus innumerables artículos históricos, relatos intelectuales, filosóficos y éticos, retratos de personajes judíos, poesías y novelas, textos políticos y cartas públicas. La historiadora Volkov llega incluso a decir que no hubo ningún judío en la Alemania del siglo XIX que no fuera influido a nivel cultural por Ludwig Philippson (Volkov 1992: 24). Sus creaciones históricas quieren acercar al lector el carácter, el ambiente y la atmósfera de una época o de personajes famosos de la historia judía⁷¹.

En forma de novelas por entregas, Philippson publica los textos literarios bien en su propio periódico o como publicaciones independientes, en la colección de textos *Saron*, que edita junto con su hermano mayor, Phöbus.

En el año 1855, Ludwig Philippson funda, junto con Adolf Jellinek⁷² e Isaac Marcus Jost, el *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur*⁷³. Bajo el nombre de esta institución edita la colección *Schriften*, que consiste en publicaciones beletrísticas, libros de divulgación de las más diferentes temáticas y, mayoritariamente, en ediciones príncipes⁷⁴.

⁶⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1262&letter=A&search=allgemeine%20zeitung%20des%20Judenthums>.

⁶⁸ www.compactmemory.de.

⁶⁹ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1262&letter=A&search=allgemeine%20zeitung%20des%20Judenthums>.

⁷⁰ cf. Kayserling 1898: 64. El autor no utiliza el nombre oficial del periódico.

⁷¹ «La obra beletrística de Philippson [...] destaca por su concepción noble, por la fluidez y la claridad de la lengua y por vivacidad en la individualización, [...]» [«Philipppsons belletristische Arbeiten, welche sich durch edle Auffassung, durch Gewandtheit und Reinheit der Sprache und durch Lebendigkeit in der Individualisierung auszeichnen, [...]», Kayserling 1898: 197.

⁷² <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=220&letter=J&search=adolf%20jellinek#766>.

⁷³ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=154&letter=I&search=Institut%20zur%20F%F6rderung%20der%20israelitischen%20Literatur>.

⁷⁴ Völpel; Shavit 2002: 130s.; Kayserling 1898: 252ss.;

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=154&letter=I&search=schriften%20f%F6rderung%20israeli>

Gracias a su inmensa obra literaria y a las demás características, como el estilo y las temáticas elegidas, Ludwig Philippson logra aumentar el número de lectores en Alemania, ayuda a modernizar el sector judío del comercio librero y se convierte en uno de los personajes más importantes de la narrativa histórica judía decimonónica. Esta última se nutre tanto de fuentes históricas (Jost, Zunz⁷⁵, Graetz) como de la literatura popular judía. Sus textos se presentan como escritos propagandísticos, como un tipo de crónicas judías que tienen la intención de legitimar la historia judía.

En relación a la literatura juvenil, sus obras figuran durante varios decenios de la primera mitad del siglo XIX como modelos para un estilo literario apto y una elección temática adecuada para la formación y el entretenimiento de un público lector joven (Völpel, Shavit 2002: 129s.). Aumenta el espectro de las obras narrativas, que ahora ya no se limitan a literatura con rasgos educativos y ético-religiosos (Völpel, Shavit 2002: 128). El autor recoge y reutiliza material folclórico para escribir novelas como *Hispania und Jerusalem*, un texto que tuvo una repercusión fortísima y de larga duración, no sólo en el ámbito de los judíos asquenazíes, sino, y esto nos interesa especialmente, también en el mundo sefardí. En esta novela el autor alemán utiliza elementos, motivos, personajes y situaciones de la tradición popular judía, como por ejemplo a los dos poetas españoles Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví. En otros casos, Philippson fija por escrito las *vitae* de personajes famosos de la historia judía (*Der Rabbi und der Minister*).

Ludwig Philippson se esfuerza también en conseguir que, tras la expulsión en el siglo XV, los judíos puedan volver a España. En un escrito que lleva por título *A las Cortes constituyentes de la Nación Española* (Kayserling 1898: 243), y que se publica en Berlín en el año 1845, Ludwig se dirige a la España oficial, pidiendo la abolición del edicto de expulsión redactado por los Reyes Católicos y entrado en vigor el 31 de marzo de 1492. A pesar de todo, sólo a partir de 1855 se les permite a los judíos entrar libremente en España y quedarse a vivir allí (Kayserling 1898: 245). Este ejemplo nos da una idea del fuerte carácter, de la voluntad y de la tenacidad de nuestro autor en asuntos políticos⁷⁶. Esta faceta política suya se manifiesta sobre todo en las introducciones de sus publicaciones independientes y, desde luego, en su periódico.

tischen.

⁷⁵ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=163&letter=Z&search=zunz%20leopold>.

⁷⁶ Me alegra poder anunciar en este contexto que Carsten Schapkow de la Universidad de Oklahoma editó una monografía sobre la persona de Ludwig Philippson: *Vorbild und Gegenbild: Das iberische Judentum in der deutsch-jüdischen Erinnerungskultur 1779-1939*. Colonia: Böhlau. La figura de Ludwig Philippson, su percepción de Oriente y su compromiso por la emancipación de los judíos en Europa del Este ocupan unos puestos centrales en esta obra. (Doy las gracias a Carsten por sus informaciones.)

Un gran momento en la vida de Ludwig es la fundación del *Institut zur Förderung der israelitischen Litteratur* en el año 1845 (Kayserling 1898: 252ss.). Publica para sus suscriptores un ejemplar anual de textos relacionados con los judíos y con el judaísmo. Gracias a la variedad y al espectro amplio de estos textos, encuentra a muchos autores que redactan contribuciones y la institución tiene un éxito enorme.

Tras una larga vida llena de actividades literarias y políticas Ludwig Philippson muere el 29 de diciembre de 1889.

V. 2. LAS NOVELAS DE LOS HERMANOS PHILIPPSON EN JUDEOESPAÑOL

Puesto que no existen catálogos que enumeren las traducciones y adaptaciones de textos de Philippson o de otros autores extranjeros hechas en judeoespañol, para realizar la selección de los textos judeoespañoles dependemos en cierta medida del azar. Hemos podido reunir el siguiente corpus textual de traducciones judeoespañolas:

- a) *Los forzados de la España* (*Die Marannen*, redactado por Phöbus Philippson)
- b) *La judía y el Kan* (*Die Jüdin und der Chan*)
- c) *El rabí y el ministro* (*Der Rabbi und der Minister*)
- d) *El corazón judaico* (*Das jüdische Herz*)
- e) *La hermosa Hulda* (*Hispania und Jerusalem*)
- f) *Mariamne* (*Mariamne, die letzte Hasmonäerin*)

Todos los textos están redactados originariamente en alemán (entre corchetes se hallan los títulos originales). Phöbus Philippson es el autor de *Die Marannen*⁷⁷, texto que se traduce al judeoespañol desde el hebreo y que lleva en su versión judeoespañola el título *Los forzados de la España*. El autor de los demás textos es su hermano menor, co-editor de *Saron* y editor de la *AZJ*, Ludwig Philippson. De todos estos textos alemanes disponemos por lo menos de una versión sefardí; en el caso de *Hispania und Jerusalem* sabemos de la existencia de cuatro versiones, de las que tenemos tres a disposición. A continuación vamos a resumir brevemente el contenido de las novelas, que suelen ser bastante largas. Indicaremos también las fuentes y las versiones a las que no hemos podido acceder. Vamos a proceder de manera cronológica, es decir, presentaremos los textos empezando siempre por aquel que muestra la fecha más temprana. Somos conscientes que este orden cronológico es muy subjetivo y también muy

⁷⁷ Hallamos su nombre al final de la edición de la *AZJ*, cuaderno 83, (12/10/1837), p. 331.

casual y que siempre queda la posibilidad de que se encuentre una versión anterior a la que hemos considerado como la más temprana.

Empezamos con la presentación del único texto de Phöbus Philippson, que es, a la vez, el más antiguo: *Die Marannen* (Leipzig, 1837) y en judeoespañol *Los forzados de la España* (Belgrado, 1893). Pasamos después al análisis de los textos de Ludwig Philippson. Tenemos, en primer lugar, un texto que contiene un núcleo legendario, *Die Jüdin und der Chan* (Leipzig, 1841 y 1857), traducido al judeoespañol como *La judía y el Kan* (Salónica, 1893). A continuación vamos a ver el texto en el que el autor presenta la *vita* del famoso rabino Yom Tob Haller en forma de novela, *Der Rabbi und der Minister* (Leipzig, 1847 y 1857) o *El rabí y el ministro* (Viena, 1877), antes de llegar al texto que presenta rasgos autobiográficos de Ludwig Philippson, *Das jüdische Herz* (Leipzig, 1847 y 1857) que en judeoespañol se denomina *El corazón judaico* (Salónica, 1891). *Hispania und Jerusalem* (Leipzig, 1856), de la cual tenemos varias versiones judeoespañolas: *España y Yerusáláyim o Abn Ezra y Hulda la hija de rabí Yehudá Haleví* (Constantinopla, 1887), *La hermosa Hulda de España* (Jerusalén, 1909/10) y *Amor de España – grande romanzo jidió* (Salónica, 1931), es una novela que se ubica en la España del siglo XII. Los lectores asisten a dos conflictos: uno que se desarrolla a nivel personal entre los dos grandes poetas españoles Abraham Ibn Ezra y Yehudá Haleví, y el otro en un ámbito político entre la orden de los templarios y el rey Alfonso VIII. Con *Mariamne, die letzte Hasmonäerin* (Leipzig, 1854) o la versión judeoespañola correspondiente: *Mariamne* (Viena, 1884), dejamos la época de los judíos españoles y retrocedemos a los tiempos de Herodes y del conflicto entre las familias de los idumeos y los hasmoneos.

Tanto Phöbus como luego sobre todo Ludwig Philippson no redactan sus textos simplemente por el placer de escribir novelas. Hay que ver la redacción de un texto en el contexto de su momento. A menudo encontramos una relación entre el texto y su publicación en unos números concretos de la *AZJ*, puesto que la temática que trata la novela corresponde a las cuestiones que gozan de actualidad y de interés en aquel instante.

V. 2. 1. Los forzados de la España (Die Marannen)

La novela *Die Marannen* de Phöbus Philippon es la primera obra histórica sobre la temática de los marranos en Europa⁷⁸. El autor no utiliza el término "marranos" con el significado actual, puesto que se refiere a los judíos españoles que son perseguidos por la Inquisición española y no a los conversos o a los cristianos nuevos, tal como se suele utilizar más tarde (Krobb 2002: 45s.). Llama la atención además que el autor suele utilizar una ortografía más bien insólita de la palabra *marranos*. El estudioso alemán Florian Krobb interpreta la utilización del término *marrano* en esta novela como sintomática y muy significativa para la conciencia histórica judeo-alemana del siglo XIX. Ninguno de los personajes de la novela se convierte al cristianismo, ni por la fuerza, ni como paso último de la asimilación para evitar el exilio. El marrano simboliza en esta novela el destino de todos los judíos que desde la destrucción del segundo templo sufren, son perseguidos o tienen que exiliarse (Krobb 2002: 46). *Die Marannen* tiene mucha repercusión en la Alemania decimonónica. Se publica en el momento en que empiezan a valorarse los restos árabes en la Península Ibérica, entre ellos los de la Alhambra de Granada, que son los testigos de un pasado lleno de esplendor, de la antigua patria de los judíos españoles⁷⁹.

La trama de *Die Marannen* se desarrolla en el contexto histórico de la conquista de Granada y de la posterior expulsión de los judíos y de los moros de la Península Ibérica. El autor se sirve de tópicos literarios conocidos que también más tarde serán difundidos en la literatura histórica: establece una diferencia clara entre el rey Fernando, que tras la conquista de Granada está triste y en principio no ve qué sentido tiene esta guerra, y la reina Isabela que «tenía un corazón recio⁸⁰» y «no se espantaba de nada, y siendo era muy rica se confiaba en su grande riqueza por arivar a sus planes⁸¹». Se afirma también que los curas y los miembros de la Inquisición, entre ellos en primer lugar Tomás Torquemada, son los responsables de la persecución y de la expulsión de las comunidades no cristianas de la Península Ibérica.

Disponemos de dos versiones alemanas idénticas que se publican en forma de novela

⁷⁸ El subtítulo *Novelle aus dem letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts* la caracteriza como obra histórica, cf. Krobb 2002: 45.

⁷⁹ Acerca de la relación entre el pasado ibérico judío y la arquitectura árabe y mozárabe, cf. Epstein-Mil 2008: 54ss.

⁸⁰ *ForzadosAmigoB*, nº 1, año 1, cap. 1: 18.

⁸¹ *ForzadosAmigoB*, nº 1, año 1, cap. 1: 19.

de entregas en la *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (04/05–12/10/1837), cuadernos 2–83⁸² y, como texto independiente, en *Saron* (1857)⁸³. Nos servimos de la sigla *MarannenS* para referirnos a este texto.

La versión judeoespañola que conocemos⁸⁴ se publica en *El Amigo del Pueblo*⁸⁵ (Belgrado, [1893]), año 1, nº1-12. Desgraciadamente ha quedado incompleta y llega sólo hasta el comienzo del capítulo doce. No sabemos las razones por las que se paraliza su publicación de manera repentina. El texto está traducido del hebreo⁸⁶ por el patrón y redactor del periódico, Šemuel ben Elia. La sigla que vamos a utilizar para este texto es *ForzadosAmigoB*.

Vamos a resumir brevemente la trama de la versión judeoespañola incompleta. La novela empieza *en medias res*, estamos directamente en el campo de batalla, en la ciudad de Santa-Fé donde se halla el ejército de los reyes españoles, Fernando e Isabela. Los españoles acaban de ganar una batalla sangrienta, la ciudad de Granada está en cenizas y la victoria sobre los moros es una cuestión de tiempo. Por esta razón la pareja real acaba de llegar al campamento.

En el otro lado se halla el rey de los moros, Boabdil⁸⁷, abatido por la pérdida de la ciudad y la muerte de su mejor amigo, Almansor. La situación de la población de Granada es pésima, no tiene ni agua ni comida. La comunidad judía sufre doblemente, puesto que sus miembros tienen que enfrentarse cotidianamente a una población cada vez más salvaje y más desesperada. Dina, una judía de origen asquenazí, vive con su padre enfermo en una casa pequeña. La mujer joven cuida al enfermo hasta que éste se muere por los dolores y la flaqueza. Don Yišḥac Abravanel, el consejero y secretario del rey Fernando, envía a su hijo Yehudá para averiguar cuál es la situación de la comunidad judía granadina. En el camino, Yehudá se encuentra con su amigo Alonso y ambos se dirigen a la casa de Dina. Los dos jóvenes se enamoran instantáneamente de la hermosa doncella y Yehudá se olvida por completo de que su padre le ha enviado a la ciudad para que se informe sobre la situación

⁸² Se publica de manera irregular.

⁸³ [Philippon, Phöbus] (1857), *Die Marannen*, en: Ludwig & Phöbus Philippon, *Saron. Gesammelte Dichtungen*. Leipzig [3ª ed.]: Ed. de I. Wallerstein. 3-124.

⁸⁴ Tenemos además noticia de la siguiente versión judeoespañola: «1880 — *Los Maraños de la España*, par David Fresco (Constantinople). "Les Maraños d'Espagne". Trad. d'un roman hébreu du Dr Philippon.», cf. Franco 1897: 274. No encontramos este texto.

⁸⁵ Manejamos una copia del original que se halla en el Instituto Yad Ben Zvi, Jerusalén.

⁸⁶ La Jewish Encyclopedia nos indica una traducción hebrea hecha por Abraham Abel Rakowski, cf. el enlace siguiente:

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=81&letter=R&search=philippon%20translation%20sar>.

⁸⁷ Su nombre verdadero fue Abū ‘Abdallāh Muḥammad, cf. Singer 2004: 321. En el original alemán se llama *Boabdelin* y la versión judeoespañola se sirve de la misma forma, añadiéndole el acento, o sea *Boabdélín*.

general de la comunidad. Vuelve a casa y le habla a su padre lleno de entusiasmo de la mujer joven. A Yišḥac Abarbanel no le gusta la pasión que muestra su hijo y se da cuenta rápidamente que éste se ha enamorado de Dina.

Según el narrador, es el hecho de que Dina sea de procedencia asquenazí lo que le provoca el disgusto a Yišḥac Abarbanel. Y continúa diciendo que es propio de los sefardíes un cierto sentimiento de arrogancia frente a sus correligionarios asquenazíes alemanes y franceses. El narrador explica que esta arrogancia tiene su origen en el hecho de que los asquenazíes sufrieron graves persecuciones en la Europa medieval, y no gozaron por ello de la posibilidad de instruirse en unos conocimientos científicos tan amplios como les fue posible a los sefardíes de la misma época.

Yišḥac Abarbanel le prohíbe a su hijo volver a la casa de Dina. Sin embargo, él mismo visita a la joven mujer y se queda impresionado por su hermosura y por sus modales. Aquí se termina la versión judeoespañol de *Los forzados de la España*. Llega hasta el capítulo doce, lo cual corresponde al mismo capítulo del original alemán. El texto alemán tiene en total 33 capítulos y, en la edición de *Saron*, 124 páginas.

Entre el original alemán y la versión judeoespañola hallamos diversas diferencias, las cuales vamos a analizar a continuación más detalladamente. El título de la versión judeoespañola viene acompañado por una nota a pie de página. Esta no se halla en el original alemán.

Quando fueron desterados nuestros padres de la España huyeron muchos de ellos que por escapar de los grandes apretos, recibieron la religión católica sólo a la vista, mientras que en lugares escondidos ellos guadravan nuestra ley santa[.] Estos jidiós aboltados con fuerza a otra religión se llamavan los forzados de la España. [*ForzadosAmigoB*, nº 1, año 1, cap. 1: 18]

El traductor no parte de la idea de que su público lector esté familiarizado con el término "forzados" (la palabra hebrea "anusim" es una palabra corriente en este contexto), ni con el contexto histórico al que alude esta palabra. Por esto añade la nota a pie de página en la que explica brevemente en qué momento histórico nos movemos y cuál es la situación de los judíos. Nos damos cuenta de que el autor y los traductores manejan unas fechas históricamente incorrectas, lo cual es un fenómeno corriente en este tipo de literatura. Se dice, por ejemplo, que la trama del texto transcurre en los primeros años del siglo XV. Estamos, por consiguiente, ante un texto históricamente incorrecto, puesto que la capitulación de Granada se realizó el 2 de enero de 1492 (Singer 2004: 321).

La procedencia hebrea de la versión judeoespañola se percibe a veces a través de las explicaciones de algunas palabras, las glosas, que se añaden entre corchetes, como lo muestra el ejemplo siguiente:

El rey había entrado aquea tadre a_la ciudad acompañado de la reina, de los ministros y de los pretes (galaḥim) [ForzadosAmigoB, nº 1, año 1, cap. 1: 18]

La palabra hebrea *galaḥim*, en su forma plural, significa *cura* o, tal como son denominados en nuestro texto, *pretas*.

También en el pasaje siguiente veremos en las primeras frases un hebraísmo que explica la palabra *ruido* y luego una comparación interesante que no se halla en el original alemán:

Era la población de la ciudad que se habían recogido en la cae para espartir el espojo que habían tomado de la noche de antes del enemigo. El ruido (šematá⁸⁸) que ellos hacían era semejante a aquel de las langostas y esto malgrado del espojo y malgrado los gritos de los capitanes y los golpes (ḥaftonas⁸⁹) de los soldados. [ForzadosAmigoB, nº 1, año 1, cap. 2: 23]

Alguien que menciona el ruido de las langostas como elemento comparativo, por un lado, tiene que conocerlo él mismo y, por el otro, tiene que saber que su público va a entender lo que está diciendo. Las plagas de las langostas no se conocen en Centroeuropa, pero sí en la zona de Palestina. Como partimos de la idea de que la persona que traduce el texto alemán al hebreo es un judío asquenazí culto que tiene sus orígenes en Centroeuropa, suponemos que esta comparación podría ser un añadido del traductor sefardí.

Un poco diferente es el caso de las glosas en turco, puesto que en su caso podemos estar seguros de que han sido introducidas por el traductor sefardí. Veamos un ejemplo:

A_poco a poco se le acortó la respiración (soluc⁹⁰), su cara se tremudó y todo en él anunciava un cercano atemamiento de fuerzas. [ForzadosAmigoB, nº 4, año 1, cap. 5: 16]

⁸⁸ Esta palabra la hallamos en NehamaDict: s.v. *šematá* (hebr.), S.f.: 'excommunication, anathème majeur', pero no bajo el significado que tiene en nuestro contexto. Aquí funciona como forma del sustantivo deverbal del verbo *escuchar*.

⁸⁹ NehamaDict: s.v. *jaftoná* (hebr.), S.f.: 'bastonnade'.

⁹⁰ NehamaDict: s.v. *solup* (turc: *soluk*), S.m.: 'haleine, respiration, souffle'.

Residuos del texto alemán se encuentran en los ejemplos siguientes:

El rey de los cristianos con la reina vinieron al campo (lager) enemigo. [*ForzadosAmigoB*, nº 1, año 1, cap. 1: 19]

La palabra entre corchetes es alemana y significa en español "campamento". Llama la atención que la versión judeoespañola se sirva de vez en cuando de palabras claramente alemanas sin explicarlas, como por ejemplo las siguientes: *canšler*⁹¹ = *Kanzler*⁹² ('canciller'), *clavir*⁹³ = *Klavier* ('piano').

Además es interesante señalar que no todos los germanismos que hallamos en el texto judeoespañol se encuentran también en el texto alemán. Así, por ejemplo, en vez de tocar el piano⁹⁴, Dina se sirve en la versión alemana de la mandolina⁹⁵.

Esta aparente incongruencia podría explicarse por el hecho de que estamos ante un texto que se edita en un periódico de Belgrado. Es decir, nos encontramos en una zona geográfica que se halla muy cerca del ámbito germanófono, lo cual hace más probable el uso activo y el conocimiento de germanismos entre el público lector. No obstante, es cierto que hay una diferencia clara a nivel semántico: el texto judeoespañol no les transmite a sus lectores la misma imagen que el texto alemán.

Estos mismos lectores carecen aparentemente de conocimientos históricos y por esto hace falta explicarles la palabra y el significado de "inquisidor", como lo muestra el pasaje siguiente:

"Hoy recibí una carta del inquisitor (en tiempo del rey Ferdinando los pretes tomaron la licencia de haçer un tribunal por jużgar a todos los que no eran católicos. El jużgador de este tribunal se llamava inquisitor) [...] [*ForzadosAmigoB*, nº 2, año 1, cap. 3: 17]

La información que el lector sefardí recibe es bastante amplia, y no se trata de una mera explicación lingüística. Se le informa acerca del momento cronológico, del motivo y la forma del establecimiento de la Inquisición, y se le transmite cómo se llaman los colaboradores de este tribunal clerical. El traductor está interesado en que su público lector no

⁹¹ *ForzadosAmigoB*, nº 8, año 1, cap. 7: 11 y 13.

⁹² *MarannenS*, cap. 7: 23.

⁹³ *ForzadosAmigoB*, nº 12, año 1, cap. 10: 25.

⁹⁴ *ForzadosAmigoB*, nº 12, año 1, cap. 10: 25.

⁹⁵ *MarannenS*, cap. 10: 35. La mandolina refleja la imagen romántica de España que prevalecía en la Alemania decimonónica.

sólo entienda las palabras que utiliza, sino también que comprenda exactamente qué es lo que le está contando, que entienda toda la terminología y que sepa en qué momento fijar cronológicamente la trama.

Aunque la versión judeoespañola no siempre es una traducción literal del primer tercio del original alemán, se percibe sin problemas la cercanía que existe entre el original y la traducción. La diferencia más clara que hay entre el original alemán y la versión judeoespañola es que esta última suprime el cuarto capítulo de la versión alemana. Esta diferencia se compensa en seguida: el quinto capítulo del texto alemán está subdividido en el texto judeoespañol en dos partes, en los capítulos cuatro y cinco. A partir del sexto capítulo vuelve a coincidir la numeración de los capítulos. Supuestamente, se suprime el cuarto capítulo de la versión alemana por su contenido cruel, pues describe cómo los cristianos organizan el auto-da-fé y queman a los judíos en la hoguera.

Otra incongruencia entre el original alemán y la versión judeoespañola la detectamos en el ejemplo siguiente: el traductor sefardí (o tal vez el que realiza la traducción al hebreo) cambia el orden de la trama alemana. Pone un pasaje que en el texto alemán se encuentra en el segundo capítulo y que sólo aparece en el texto judeoespañol sólo en el quinto capítulo.

Entremientras la hanbre se fue más enforteciendo en Grenada y siendo a la gente de la ciudad les mancava el mantenimiento, empezaron a cometer malicias y ladronicios. De casa en casa entravan buscando y escarvando si topavan cosa de comer, tanto escarvaron hasta que descubrieron el lugar onde los jidiós guadravan sus mantenimientos y a punto que abestaron esto, les tomaron lo poco de comaña que enpatronavan aínda. Esta descubierta trujo un fuerte golpe al desgraciado canesé "Nosa" el cual, según ya saven los honorados meldadores, recibía a las escondidas en cada día su porción de pan de parte de la comuna. [*ForzadosAmigoB*, nº 4, año 1, cap. 4: 21]

En esta cita observamos además un elemento que es utilizado a menudo por el traductor sefardí (o por el traductor hebreo), a saber, los pasajes mediante los cuales el narrador se dirige directamente al lector, como por ejemplo: «según ya saven los honorados meldadores». Tales inserciones sirven para recordarle al lector que ya ha leído algo sobre el mismo asunto, para indicarle que se trata de la misma persona y del mismo ambiente que antes. Tienen también la función de establecer un pacto entre el narrador y el lector, darle al lector el sentimiento de que tiene los mismos conocimientos que el narrador.

Las intercalaciones tienen también otra función. El narrador del texto judeoespañol recurre a este método cuando quiere entrelazar dos pasajes que transcurren en dos escenarios distintos, como se aprecia muy bien en el caso siguiente, donde se juntan incluso dos de estos

párrafos insertados:

Honorados meldadores! Deĵemos por la hora la triste morada del viejo "Nosa" la deĵemos a Dina con su grande dolor y su grande ansia. Mos espartamos por la hora de esta noble muchacha que quedó sin mamparo ni ayuda, y vayamos a_ver un poco lo_que se pasa en la ciudad de Grenada.

Los estimados meldadores seguro se acodran lo_que contimos en la cavecera de nuestro capítulo de antes, que los españoles se metieron con muncha baraganía a pelear contra los árabos sus enemigos. En aquel mismo día amostraron los soldados del rey Ferdinando sus coraje y sus bravura y combatieron como unos leones por la honra de sus patria. [*ForzadosAmigoB*, n° 6, año 1, cap. 5: 17]

Sólo la primera frase de este párrafo se halla también en la versión alemana, el resto es añadido más tarde en las traducciones. Vemos cómo el narrador "le toma al lector de la mano", repite ciertos detalles y le ayuda a relacionar lo que sigue con la trama anterior. A veces se sirve del mismo mecanismo simplemente para contentar la curiosidad del lector, como ocurre en el ejemplo siguiente:

Los honorados meldadores seguro estarán curiosos por saver quién es esta persona que con la alta posesión que él ocupa en el reinado se atira el celo y la enemistad de los altiguosos españoles. Por contentar la curiosidad de los queridos leedores, mošotros deĵimos sin más alargar quién era este alto personaje. Era don Yišĥac Abarbanel consejero y secretario del rey Ferdinando. [*ForzadosAmigoB*, n° 7, año 1, cap. 6: 18]

Phöbus Philippson construye, a partir de unos hechos y personajes indudablemente históricos (como por ejemplo Isaac Abarbanel) y unos acontecimientos libremente inventados, un mosaico textual plausible, tal como lo observaremos luego también en la obra de su hermano Ludwig.

Phöbus escoge la constelación de sus figuras de tal modo que puede mostrar, a través de ellos y sus interacciones, ciertos conflictos y problemáticas muy concretas. Veamos el pasaje siguiente:

"Me es muy curioso, diĵo después el capo de la comuna al viejo, me es maraviošo de ver a vuestra hija tan adelantada en la ciencia, tan capace, tan honesta y tan corajoša aún-que nacida en la Guermania, una tierra que está hoy tan atrašada. Vuestra hija hizo buenos estudios y no me yero si digo que con su inteligencia y su bondad, ella pasa a las muchachas de España. [*ForzadosAmigoB*, n° 2, año 1, cap. 2: 15]

Notamos la sorpresa del "capo" de la comunidad judía al encontrarse con Dina y darse cuenta de su inteligencia y de su comportamiento corajoso. Además, el hecho de que Dina supere incluso a las muchachas de España es, desde este punto de vista, un gran honor. Es interesante precisamente el comentario de que Alemania es «una tierra que está hoy tan atrasada», algo que encontramos solamente en la versión judeoespañola y no en el original alemán. Contiene indudablemente un pensamiento asquenazí, una indicación más de que la versión judeoespañola se basa realmente en un modelo hebreo. Veamos qué dice la versión alemana en el lugar correspondiente:

Ihr habt eine wunderbare Tochter, Vater Nissa! Ist sie zwar deutscher Herkunft, so überstrahlt sie doch Sepharads Töchter an Anmuth und Tugend. [*MarannenS*, cap. 2: 11]

[¡Usted tiene una hija maravillosa, padre Nissa! Aunque sea de origen alemán, resplandece más que las hijas de Sefarad por su gracia y su virtud.]

En ambos textos se explica la expresión «aunque sea de origen alemán» sólo en el capítulo once⁹⁶, cuando se le aclara al lector por qué Isaac Abarbanel no está contento de que su hijo Yehudá se haya enamorado de Dina.

Este pasaje y la explicación que sigue más tarde son buenos ejemplos de la sefardofilia que en el siglo XIX reina entre los intelectuales asquenazíes y a la que aludimos ya anteriormente. Precisamente esta temática es el objeto de estudio de Ismar Schorsch en su artículo famoso *The myth of Sephardic Supremacy* (Schorsch 1994: 71-92). Además es interesante que en la versión alemana Dina «supera las hijas de Sefarad con su gracia y su virtud», mientras que en la versión judeoespañola se comparen «su inteligencia y su bondad». Mientras que el texto alemán mezcla una cualidad exterior con una cualidad interior, el texto judeoespañol combina dos términos que se refieren ambos a cualidades interiores de Dina. Notaremos también en otros textos que las versiones judeoespañolas omiten a menudo la descripción del aspecto físico de un personaje. La acentuación de las capacidades interiores de los protagonistas en las versiones judeoespañolas va junto con un aumento de la emocionalidad, como se percibe en el pasaje siguiente:

El viejo alzó sus ojos al cielo y con choros de lágrimas dijo: "Mi querida Šulamit! Yo guadrí hasta agora con mucho cudio y muestra amistoša hija. Ma agora que ella tocó el cochino al güeso, agora que la espada de el enemigo está matando sin piedad, agora que_no tenemos ni un bocado de pan, ag[o]ra

⁹⁶ *MarannenS*, cap.11: 37s.

me es más imposible. [*ForzadosAmigoB*, nº 1, año 1, cap. 2: 22]

La expresión "ella tocó el cuchino al güeso" es supuestamente un proverbio. Se podría entender más o menos como: "ahora que ya no queda nada y hemos llegado a lo peor".

La versión alemana es más breve y dice:

Er stand jetzt auf und blickte aufwärts: "Selima, verklärte Selima, ich habe dein Kleinod bewahrt, mehr wie den Apfel meines Auges: das ist der herbste Schmerz, mein Kind darben zu sehen. [*MarannenS*, cap. 2: 8]

[Él se alzó y miró hacia arriba: "Selima, transfigurada Selima, he guardado tu alhaja, más que como la niña de mis ojos: este es el dolor más fuerte, ver sufrir a mi hija.]⁹⁷

Mientras que en la traducción judeoespañola se cree percibir la desesperación del padre agonizante, el original alemán modera más y le transmite al lector más bien un dolor heroico.

El pasaje siguiente figura solamente en la versión judeoespañola. Sirve para explicarle al lector cuán falso es Torquemada. Además sirve como aviso al público lector para que no se crea las palabras de este inquisidor maligno:

Cuánto sufrieron nuestros padres de este maldicho hombre y cuántos miles de jidiós fueron quemados vivos con orden d[e] este prete cruel. Seguro que su venida agora onde el rey de la España no es para bien. Quén save qué malos pensamientos tiene él en su coraón y con cuálas havlas lo va a engañar al rey por que le dé la lice[n]cia de matar a alguno que no tiene por ley la religuión católica. Escuchemos, queridos meldadores en qué manera havla este falso al rey. [*ForzadosAmigoB*, nº 2, año 1, cap. 3: 16]

Al lector alemán no le hace falta tal indicación, puesto que sabe quién es Torquemada. Nos hemos dado cuenta más arriba de que, aparentemente, el traductor parte de la idea de que los lectores no saben qué es un inquisidor y por esto subraya el carácter maligno del inquisidor Torquemada. El narrador quiere transmitirle a su lector la imagen siguiente: el inquisidor es un hombre más maligno de lo que uno puede imaginarse y Torquemada es el ejemplo por excelencia de este tipo de ser humano. Esta caracterización se destaca también en el pasaje siguiente:

Es por esto, maestad, que y la religuión mampara el reinado de la España, lo sostiene y lo guarda

⁹⁷ A cada pasaje alemán le juntamos una traducción al español, hecha por nosotros.

siempre, dijo con una havla falsa el malino Torquemada. [*ForzadosAmigoB*, n° 2, año 1, cap. 3: 16]

El último trozo «dijo con una havla falsa el malino Torquemada» no está en el texto alemán. Una vez más el narrador sefardí subraya que las palabras de Torquemada, a pesar de que no parezcan contener ningún significado escondido, están cargadas de falsedad y maldad. Llama la atención que la versión judeoespañola aprecia el uso de adjetivos calificativos, como observamos en el ejemplo presente. Se trata de un pasaje en el que inquisidor menciona las inculpaciones que dirige a los judíos:

A estos cristianos nuevos los toparon šecelebrando la fiesta de purim y de hanucá, los vieron meldando livros ajenos en los días de šabat y mo'ed, los toparon enbueutos con talit y tefilín los vieron practicar en sus cašas ušos de la religuión que dešaron. De mas los toparon anbežando a sus hišos la ley de Mošé. [*ForzadosAmigoB*, n° 2, año 1, cap. 3: 17]

Man traf sie bei ketzerischen Gebräuchen, das makkabäische Weihfest feiernd, man traf sie bei ihren gottesläugnenden Büchern am Judensabbathe, man fand ihre Gebetmäntel in verborgenen Schreinen, man sah Väter aus der Kirche kommend und dennoch ihre Söhne in falschen Glaubenslehren unterrichtend, [...] [*MarannenS*, cap. 3: 12s.]

[Se les encontró celebrando usos paganos, festejando la fiesta macabea, se les ha encontrado con sus libros que niegan a Dios en el sabat de los judíos, se ha encontrado sus mantos de oración en cofres secretos, se ha visto salir padres de la iglesia y a pesar de esto enseñar a sus hijos una creencia falsa.]

El texto alemán utiliza los términos alemanes para las festividades judías, la versión judeoespañola, en cambio, se sirve de las denominaciones hebreas. Esto no ha de sorprender, puesto que nuestra versión judeoespañola está traducida de una versión hebrea, y también por el hecho de que entre los sefardíes es normal utilizar los términos hebreos para todo lo que tiene que ver con su religión.

A continuación declara Torquemada la única opción que ve para solucionar este problema: expulsar a los judíos.

Era muy bueno si su maestad quitava un decret [...] ordenando de quemar en un grande fuego a estos pecadores, a estos maldichos ĵidiós, a estos falsos que tomaron por ĵuego la religuión católica. Si vuestra maestad castiga a estos pecadores con la lumbré, entonces todos vuestros súditos corerán debaĵo de vuestra bandera (bayrac⁹⁸) para combatir con los moros y atemarlos. Cuando quitaréš de el mundo a estos incunados, entonces venjeréš a vuestros enemigos los árabos. [*ForzadosAmigoB*, n° 2, año 1, cap.

⁹⁸ NehamaDict: s.v. *bayrák* (turc: bayrak), S.m.: 'drapeau, étendard'.

3: 18]

Es bedarf Eures Befehls, erhabener Herrscher von Aragonien und Kastilien, um hier in Santa-Fe vor dem Auge des Heeres durch eine feierliche Auto da Fe die Gottheit zu versöhnen, das Herz der Soldaten zu gewinnen und den Mauren die Strafe eines langen Widerstandes fürchten zu lassen. [*MarannenS*, cap. 3: 13]

[Hace falta Vuestro orden, sublime emperador de Aragón y Castilla, para reconciliarnos con Dios aquí en Santa-Fé, delante de los ojos del ejército, ganarse los corazones de los soldados e infundir a los moros el miedo ante una multa por una resistencia larga.]

Vemos que en el pasaje alemán correspondiente, Torquemada no menciona ni a los judíos ni el decreto, sino que habla de la necesidad de hacer un auto-da-fé para reconciliarse con Dios. Hemos dicho anteriormente que el texto judeoespañol omite el cuarto capítulo en el cual se cuenta cómo se quema a las víctimas en la hoguera. No tiene sentido mencionar el auto-da-fé ahora y, por esto, el texto judeoespañol lo sustituye por el decreto de expulsión.

La propuesta del inquisidor en la cita anterior recuerda mucho al comportamiento de un emperador clásico que organiza un sacrificio para reconciliarse con sus divinidades y ganarse la simpatía de sus soldados. Así el texto alemán intenta transmitir a sus lectores el origen de este comportamiento. Precisamente a tal percepción alude la versión judeoespañola en el pasaje siguiente, que sólo hallamos en ella:

Enborachados con la vana idea que ya hicieron amañar⁹⁹ la ravia del Dio con esto se quitaron del mundo a los jidiós aboltados, se metieron los soldados a combatir con grande gusto y alegría. [*ForzadosAmigoB*, n° 4, año 1, cap. 4: 22]

La idea que está detrás del pensamiento de los soldados no es otra que el concepto del *do ut des* (te doy para que me des) romano.

Ambos textos destacan el fanatismo de los curas y de Torquemada y prácticamente no distinguen entre la Iglesia y la Inquisición.

En comparación con el texto alemán, el personaje de Isaac Abarbanel adquiere en *Los forzados de la España* un peso y un valor adicionales. Se subraya la importancia de la posición que tiene como consejero y secretario del rey Fernando. Yendo más lejos podemos llegar a decir que mientras que en el texto alemán parece ser más bien secretario y no se percibe tanto su posición de consejero, es prácticamente al revés en la versión judeoespañola.

⁹⁹ NehamaDict: s.v. *amajár*, V.: 'guérir, se calmer, cesser'.

Este último texto hace énfasis en que el lector perciba la inteligencia de Abarbanel y los esfuerzos que emprende por apoyar a sus correligionarios. Tenemos que mencionar también que el comportamiento de Abarbanel frente al rey es mucho más respetuoso que en la versión alemana. Se trata de un procedimiento que observamos en muchas versiones judeoespañolas. Parece que respetan mucho el sistema jerárquico y destacan mediante el comportamiento de sus personajes claramente quién tiene mayor importancia a nivel social. Comparemos para esto los pasajes siguientes:

Devista se apareció don Yiṣḥac delante el monarca de los españoles, hizo la reverencia de uso y se encurvó a los pies de su maestad. Después de unos cuantos minutos de calladeza tomó el rey ¹⁹ la palabra y dijo: "Querido Abarbanel! Te hice hoy esta grande honra de llamarte al salón de audiencia por demostrarte una vez de más la estima que gozas onde mí y por declararte que topo placer en tus consejos los cualos me son siempre bien preciosos. Havlando esto todo el rey, lo miró a Abarbanel con una mirada dulce y agradavle".

"Yo so vuestro servidor maestad! dijo Abarbanel, y siempre estó pronto a cumplir vuestra alta velutad. Vos toparéš en mí un vero amator de su rey por el cual yo está dispuesto a sacrificar todo.

Yo puedo alavarme, maestad, que nunca no me serví mal de la confianza con la cuala vos me honorateš. Todos los consejos que yo me tomí la libertad de darvos fueron siempre a favor del reinado y de muestra querida patria." Havlando esto, se encurvó otra una vez Abarbanel delante del rey y estuvo esperando con grande rešpecto lo que tenía de havlarle.

"Dec[í]me claro, dijo Ferdinando, pensas y tú como mí que con la tomada de Grenada se van adovar las finanšas de España? Crees tú que con este vencimiento se va rebivir el estado de nuestro país y vamos a tener un poco de repošo?"

"Esto depende maestad, de la manera co[n] la cuala vos pensaš adminstrar a los vencidos. Si vos los tomaš con las buenas, si vos les acordaš la libertad del culto, si no tocaš a los hechos de sus religuión, si alicenciaš que sus cašas de oración estén aviertas libremente, vos aseguro, maestad, que estos moros van a ser unos fieles súditos de nuestro alto governo y vos van a servir de alma y de corazón. Yo no puedo imaginarme que unos hombres que estuvieron sometidos a un rey torpe como Boabdelín¹⁰⁰, no van a querer ordenarsen bajo el saludošo šeptro de los reis de Aragoña y Castilla. Yo estó muy seguro que a los moros les es todo una coša si están debajo de este o de aquel rey. Todos los dacios que pagarán a Boabdelín pagarán con placer y al tresoro de España sólo si los governaš con repošo, con dulzura, y no con fortaleza". [...]

²¹ El rey Ferdinando esmovido de esta nueva marca de fidelidad de su consejero, espandió la mano con amistad le dio las gracias a don Abarbanel. Estate seguro amigo, que nunca retiraré mi favor de tí, le dijo el rey. Mi querencia te acompañará siempre y mi amistad no te mancará nunca. Si el Dio quere, amañana mos veremos con bueno en el palacio de "Alhambra", en la altigüosa morada del rey de los moros. Gracias, don Abarbanel, por el placer que me hícites." [*ForzadosAmigoB*, n° 7, año 1, cap. 6:

¹⁰⁰ Es la forma que utilizan tanto el texto alemán como también la versión judeoespañola.

18s. y 21]

"Ich habe Euch nach dem Hauptquartier beschieden, mein Lieber, Ihr wisst, wie höchst nothwendig mir Eure Gegenwart ist."

Der Geheimrat verneigte sich: "Meine Kräfte stehen zu Willen Eurer Königlichen Majestät."

"Glaubt Ihr, dass der königliche Schatz durch Granada's Einnahme gewinnen wird?"

"Die Güte meines Königs wird ihn eben so viel treue Unterthanen gewinnen lassen, als Granada Einwohner zählt. Es ist dem Mauren gleich, von wem er beherrscht wird, wenn ihm die königliche Gnade seine Moscheen lässt. Sie werden ihre Steuern dann eben so bereitwillig liefern, als sie es Boabdelin gethan. [...]

"Nehmt die Versicherung meiner königlichen Gnade an. So Gott will, sprechen wir uns morgen in der Alhambra." [...] Abarbanel wurde verabschiedet, [...] [*MarannennS*, cap. 6: 21s.]

["Le he hecho llamar al cuartel general, mi querido, Usted sabe cuán necesaria me es Su presencia."

El consejero secreto se inclinó: "Mis fuerzas están a disposición de Su excelencia real."

"¿Usted cree que el tesoro real va a ganar gracias a la conquista de Granada?"

"La clemencia de mi rey va a hacer ganarle un tantos súbditos fieles como habitantes tiene Granada. Al moro le da igual a quién esté sometido, si la clemencia real le deja su mezquita. Ellos pagarán sus impuestos de buena gana, tal como lo han hecho frente a Boabdelín. [...]

Tenga seguridad de mi clemencia real. Si Dios quiere, mañana nos hablamos en la Alhambra." [...] Abarbanel fue despedido, [...]

La diferente extensión de ambos pasajes se debe, en primer lugar, precisamente a los motivos mencionados, pues la versión judeoespañola lo formula de una manera mucho más respetuosa, utiliza más adjetivos calificativos, destaca más la relación amistosa entre el rey y Abarbanel («Havlando esto todo el rey, lo miró a Abarbanel con una mirada dulce y agradavle») y subraya mejor la inteligencia y la astucia del último. Hay un tema que predomina claramente en el pensamiento de Abarbanel y que se debe en primer lugar a su preocupación por sus correligionarios en la ciudad que el rey cristiano en breve va a conquistar, a saber, la seguridad de que el rey conceda a todos los no cristianos la libertad de religión. Lo que el texto alemán menciona mediante «wenn ihm die königliche Gnade seine Moscheen lässt», ocupa en la versión judeoespañola una posición mucho más importante, o sea: «si vos les acordaš la libertad del culto, si no tocaš a los hechos de sus religuión, si alicenciaš que sus casas de oración estén aviertas libremente». Con la última frase: «Todos los dacios que pagarán a Boabdelín pagarán con plaçer y al trešoro de España sólo si los governaš con repošo, con dulzura, y no con fortaleza», alude implícitamente al mismo tema.

Aunque las frases de despedida del rey suenen muy amistosas, hay en ellas un sabor amargo, puesto que ante los acontecimientos históricos conocidos y, en concreto, ante el

decreto de expulsión que el mismo rey firma poco después, se convierten en palabras vanas y sin importancia. Vemos que el texto alemán que en general se queda en un tono más seco y en unas descripciones menos ilustrativas, termina la charla entre el rey y su consejero con un breve «Abarbanel fue despedido».

La versión judeoespañola subraya una vez más la falsedad y la hipocresía de la parte cristiana cuando le hace repetir a Torquemada casi literalmente las palabras de Abarbanel frente a los diputados moros:

Las havlas del agudo prete Torquemada hícieron provecho. Con tanta fineza que enpleó pudo él convencer a los diputados moros que nada a sufrir no van a tener debaño del comandamiento de los cristianos; que van a poder libremente practicar los usos de la religión musulmana; que las mesquitas y lugares santos del islam van a estar aviertos para los fideles; en corto dicho van gozar de una entera y cumplida libertad. [*ForzadosAmigoB*, nº 8, año 1, cap. 7: 15]

Sabemos que finalmente no se realiza esta promesa y que los moros son expulsados igual que los judíos. Ya un capítulo más tarde es el mismo Torquemada quien declara la ley absurda de «Toda prometa que haçe un rey católico a unos no-cristianos no es valible, y la palavra que les tuvo dado se puede muy bien baldar¹⁰¹», y, bajo protección real, se cierran las mezquitas y se fuerza a los moros a convertirse al cristianismo o a dejar el país.

En muchos textos narrativos judíos del siglo XIX hay un personaje, que no suele ser el protagonista y no tiene que ser judío, personificando el ideal de una persona noble e ilustrada que está bien educada y tiene una formación amplia. En nuestro texto es el español Alonso, quien ocupa el puesto de oficial en el ejército español, y es, según el texto alemán, descendiente de una familia rica aunque empobrecida (en el texto judeoespañol la familia sigue siendo rica). Se le describe de la manera siguiente:

Este Alonso era un oficer superior en la armada del rey Ferdinando y decendiente de una alta famía de nobles españoles. De una de las más respectavles famías de aquel tiempo. Sólo que no tenía el orgullo y la grandeza de la gente grande. Como mancevo aclarado, instruido y inteligente, no hacía diferencia entre los hombres appartenientes a diversas religuiones. Todos los hombres le eran iguales: cristianos, moḥamedanos o jidiós; nobles, medianos ricos o proves. [*ForzadosAmigoB*, nº 11, año 1, cap. 10: 13]

Da begegnete ihm sein Freund Alonzo. Auch dieser, entsprossen aus einer edlen, aber verarmten

¹⁰¹ NehamaDict: *baldár*, V.: 'abolir, abroger'. Cf. *ForzadosAmigoB*, nº 9, año 1, cap. 8: 19.

spanischen Familie, Offizier im königlichen Heere, liebte einen freudigen Genuss des Lebens, dabei nicht weniger edelmüthig gesinnt als sein Jugendfreund. [*MarannenS*, cap. 10: 31]

[En este momento se encontró con su amigo Alonso. A él también, como descendiente de una familia española noble, pero empobrecida, oficial en el ejército real, le gustaban los placeres de la vida, y con todo esto no fue menos magnánime que el amigo de su juventud.]

La descripción que nos ofrece el texto judeoespañol es impresionante y realmente incorpora en sí todos los ideales que una persona ilustrada pueda tener. No solamente tiene un origen noble, sino que carece además de todas las flaquezas y de la arrogancia que a menudo muestran en la literatura las personas de procedencia alta. Es inteligente, educado y tolerante hacia a todos los hombres, independientemente de su religión. Sirviéndonos de la terminología ilustrada, podríamos decir que su pensamiento ilustrado le hace respetar a cada ser humano como individuo y sin tener en cuenta su estatus social o su adscripción religiosa.

En ello se refleja la actitud de los hermanos Philippson. Tanto Phöbus, el autor de esta novela, como su hermano Ludwig, comparten una ideología asimiladora y están a favor de un judío secular que se abra a su entorno cristiano e intente destacar no por su religión, sino por su formación amplia, su buena educación y su inteligencia. Es, pues, el tipo de ser humano representado en este texto por el español Alonso. Esta imagen contrasta fuertemente con la percepción muy negativa que los textos transmiten de los cristianos en general, tal como mencionamos antes.

Ya dijimos que la versión judeoespañola está incompleta. Quisiéramos aquí solamente revelar cuál es el final de la versión alemana: tras su huída de la Península Ibérica, la familia de Isaac Abarbanel, a la cual ahora pertenece también Dina, se reúne en la isla griega de Corfú.

Tal vez las versiones posteriores en hebreo y en judeoespañol lleven el mismo final. Probablemente, y esto lo vemos en otros textos de este tipo, en la versión hebrea el destino de los judíos expulsados de España sea Palestina y no la isla de Corfú. Siguiendo este esquema, la versión judeoespañola podría haber puesto como destino final la ciudad de Salónica. Así, cada traductor establece para sí mismo y para su público lector un punto de relación con la historia de su pueblo y con su propio presente.

V. 2. 2. La judía y el Kan (Die Jüdin und der Chan. Eine karaitische Sage)

Pasemos ahora a las novelas de Ludwig Philippson, el hermano menor de Phöbus. Con la primera novelita, que lleva el título *Die Jüdin und der Chan*, nos desplazamos al ámbito ruso, donde nos encontramos con una leyenda que, según nuestro autor, los judíos caraítas solían contar a los viajeros extranjeros.

Los caraítas son un grupo de judíos cuyos ritos y cuya tradición difieren de los de los asquenazíes. A estas diferencias se alude en el texto: mientras que los asquenazíes suelen encender en la noche de sabat unas velas para celebrar el día del Señor, los caraítas se quedan en la oscuridad y lo celebran de esta manera¹⁰².

Esta novela es, en principio, un cuento etiológico, es decir explica la razón de la existencia del mausoleo que está dedicado al Kan Dwelet¹⁰³. La trama transcurre en un lugar que se llama *Baktschi-Serai* en el texto alemán y *Bagî Saray* en la traducción judeoespañola, una ciudad musulmana que se halla en Rusia. Los protagonistas son el Kan, el emperador, y Miriam, una judía caraíta.

Las versiones alemanas de las que disponemos son idénticas. Una de ellas procede del periódico *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (25/09/1841, 02/10/1841, 09/10/1841), cuadernos 39–41. La otra se halla en la colectánea de textos *Saron* (Leipzig, 1857), tomo 1, págs. 157-174¹⁰⁴. Nos referimos a este texto mediante la sigla *JüdinChanS*¹⁰⁵.

La versión judeoespañola de *La judía y el Kan* procede de la *Güerta de Historia de Salónica* (1893), vol. 4, n°1, 3, 4¹⁰⁶. Supuestamente existía también en este caso una versión vienesa anterior a nuestro texto, pero desgraciadamente no la hemos encontrado. Por esto tomamos como texto de referencia el de la *Güerta de Historia de Salónica* y le damos la sigla *ĴudíaKanGüertaS*.

Vamos a resumir brevemente la trama de la novela. Un viajero extranjero está alojado en la ciudad *Bagî Saray*. Un día emprende una excursión a los bosques cercanos al lugar.

¹⁰² *JüdinChanS*, p. 161.

¹⁰³ *JüdinChanS*, pp. 159-160. *ĴudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 24b.

¹⁰⁴ Según Kayserling, este texto se halla en el primer tomo de la primera edición de *Saron* (1843), tomo 1, págs. 155-174, cf. Kayserling 1898: 198. Tenemos a disposición la tercera reedición del primer tomo de *Saron*, Leipzig, 1857, págs. 157-174 [Manejamos una copia del original que se halla en la JNUL en Jerusalén]. Además se puede consultar la versión digital de la *AZJ* que se encuentra bajo el enlace siguiente <http://www.compactmemory.de>.

¹⁰⁵ Otra versión alemana de esta leyenda se halla en la *Gartenlaube* n°26 del año 1867 y lleva el título de *Bei der Thränenquelle*. Véase la portada de esta tesis doctoral.

¹⁰⁶ Manejamos una copia del original que se conserva en el Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén.

Tras un accidente es salvado por unos agricultores caraítas locales. Le llevan a la casa de Ya‘acob. La esposa y la hija de Ya‘acob se ocupan del huésped, le cuidan y le hacen compañía. Cuando el extranjero se interesa por los sufrimientos a los que los judíos estaban sometidos anteriormente en este lugar, la joven Miriam empieza a contar. Como punto de partida le sirve el mausoleo del Kan que se halla en la ciudad. Este mausoleo tiene una placa de mármol que cuenta una historia y lleva una maldición que se dirige contra los judíos caraítas.

A continuación, Miriam (lleva el mismo nombre que la protagonista de su leyenda y dice que procede de la misma familia) empieza a contarle al viajero la leyenda de *La judía y el Kan*. Los protagonistas de su narración son la judía Miriam y su hermano, que están cuidando al padre enfermo. Una noche de sabbat, cuando tienen todas las velas apagadas para celebrar el día del Señor¹⁰⁷, alguien llama a la puerta y pide que le den a beber. Miriam le da un vaso de agua y, a partir de entonces, el hombre vuelve cada noche, porque se ha enamorado de la muchacha hermosa. El extranjero es el gobernador de la región, el Kan Dwelet o Dovled (como se llama en la traducción judeoespañola). Cuando Miriam rechaza los regalos que le trae, Dwelet se enfada mucho y revela su identidad. El padre enfermo se asusta tanto que se muere. Miriam envía a su hermano a otra familia caraíta y huye a los bosques. El Kan la persigue, la encuentra y la encierra en su palacio. Quiere convencerla de que se case con él, pero ella se niega diciéndole que se lo impide su religión, que ella, siendo judía, no puede casarse con un musulmán. El Kan se enfada y la quiere forzar. En este instante, ella agarra una vela encendida que desata un incendio en la habitación. Ambos mueren en el incendio.

Volviendo a la trama que sirve de marco, Miriam, la hija de Ya‘acob, le explica al viajero inglés que más tarde se le erigió al Kan un mausoleo. Este mausoleo se halla en el lugar de la habitación en la cual se quemaron los dos protagonistas. La placa de mármol cuenta la historia narrada y maldice a los judíos caraítas.

Mientras que el original alemán empieza directamente con la novela, el texto judeoespañol incluye un párrafo introductorio en el cual el narrador nos cuenta que unos días antes entró en una biblioteca que tenía muchos libros antiguos. Estos libros contenían textos «interesantes para trešladar»¹⁰⁸. La presente novela de *La judía y el Kan* forma parte de estos textos antiguos. Es una novela que, según nos informa el narrador, fue contada y llevada a la

¹⁰⁷ El narrador subraya que los rituales religiosos de los judíos caraítas se diferencian de los de los asquenazíes.

¹⁰⁸ *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 23a.

impresión por un viajero inglés¹⁰⁹. Este viajero inglés forma parte de la trama que sirve de marco a la trama de la novela principal y al cual Miriam le cuenta la leyenda de su tocaya.

Al principio del texto encontramos pocas diferencias entre el original y la traducción y, si las hay, son mínimas. A veces notamos que existen problemas de comprensión por parte del traductor, y en otros casos el añadido de palabras se debe al hecho de que quiere aclararle a su público lector un pasaje del texto original. Pongamos unos ejemplos:

[...] dennoch überragt von vielen Minarets mit vergoldeten Spitzen, unterbrochen von den gepflegten Begräbnisplätzen [*JüdinChanS*, p. 157]

[no obstante descollado por muchos almenares con picos dorados, e interrumpido sólo por las tumbas bien cuidadas]

[...] la ciudad está llena de minares con sus puntas endoradas y una cuenta de campos se topan dentro de estas *ġamís* que en ellos enteran a sus muertos [...] [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 23a]

Parece ya bastante inusual la descripción del texto alemán que sostiene que las tumbas se hallan dentro de la ciudad. Más raro aún resulta la frase judeoespañola que traslada estas tumbas al interior de las mezquitas. Probablemente, esta descripción se debe a un malentendido por parte del traductor, puesto que el pasaje siguiente confirma que, cuando es posible, el traductor se mantiene fiel a la versión original.

Eines Tages hatte ich mich auf einer Excursion zu weit in die Felsen verlocken lassen. Ohne Führer hatte ich mich in den Steinwald geworfen, und als ich den rechten Weg verloren, wollte ich einen überragenden Gipfel erklettern, um mich nach irgend einem bekannten Punkte umzuschauen. [*JüdinChanS*, p. 157]

[Un día, cuando me fui de excursión, me dejé seducir y avancé demasiado entre las rocas. Sin guía entré a este bosque rocoso y, cuando hube perdido el camino, quise escalar sobre una cumbre que supera a las demás para buscar un punto conocido.]

Un día salí a caminar afuera de la ciudad, su posición hermosa y sus montes de piedra que relumbraban como la plata fina me sombayeron por alejarme de la ciudad, sólo sin ningún acompañador me fui entrando entre las *šaras* de piedra y pedrí el vero camino. Yo me quíje tripar y suvirme¹¹⁰ sobre la altura

¹⁰⁹ Sólo la versión judeoespañola dice que se trata de un viajero inglés, cf. *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 23°.

¹¹⁰ NehamaDict confirma el uso frecuente de las dos palabras *tripada* y *suvirse*, véase *tripada*: 'élan pris pour grimper sur un arbre, un mur': *suvirse* al pino del arvol en dos *tripadas*: 'atteindre prestement, en grim pant, la cime d'un arbre'. Lo que hace nuestro traductor es simplemente sustituir el sustantivo *tripada* por el verbo *tripar*

de la punta del monte quizás veré de ahí y toparé el vero camino. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 23 a-b]

De repente es como si el traductor hubiera tenido la necesidad o el deseo de modificar el texto original, de aumentar la descripción del pasaje en cuestión. Llama la atención que el texto judeoespañol tenga más verbos que el original, pero notamos también que el traductor intenta mantenerse lo más fiel posible de la versión alemana y utilizar los mismos verbos ("[hatte ich] mich zu weit verlocken lassen" vs. "me sombayeron por alejarme") y las mismas imágenes ("Steinwald" vs. "šaras de piedra"). Este último ejemplo muestra que existe una estrecha relación entre los dos textos.

El pasaje siguiente muestra un fenómeno que observamos a menudo en las traducciones y versiones judeoespañolas: una tendencia a simplificar o a alargar las frases alemanas, para poder transmitir más claramente el contenido al lector:

Ich fühlte, ich bedürfe mehr als der gedungenen Hand des Lohnarbeiters. [*JüdinChanS*, p. 158]

[Sentí que me hacía falta más que la sola mano del obrero.]

Yo me consentí de menesterooso de un buen governmento siendo mi puerpo entero estava cargado de dolores. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 23b]

Si leemos tan sólo la cita alemana, efectivamente no entendemos a qué se refiere exactamente, es como si faltara el objeto de la frase y el lector se quedara con la pregunta: "¿qué le pasa a este "yo"?, ¿para qué le hace falta más que la mano de un obrero?". Para una comprensión más clara necesitamos el contexto. La cita judeoespañola, en cambio, declara de manera precisa qué es lo que le hace falta al personaje y por qué. La declaración de la frase judeoespañola es mucho más clara y comprensible que la alemana.

Otro ejemplo parecido es el siguiente:

Kan: Qué estás tanto pensando para responderme, saves tú que yo so rey Kan y cuando el rey Kan adresa a una persona una demanda y no es arespondido, saves que merece así una persona la muerte!

Ma, yo a tí te perdono todo, a tí te rogo, que me respondas, torno ý te rogo Miriam! [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 3, p. 75b]

Este pasaje que muestra el poder y la maldad del Kan no se halla en el texto alemán. El traductor destaca el perfil del Kan de la manera siguiente: tiene el poder, pero es violento. En

y combina aquello con el verbo reflexivo *suvirse*.

ambos textos, Miriam, en cambio, viene presentada como una persona angelical.

El ejemplo siguiente tampoco se halla en el texto alemán. Es interesante ver que la versión judeoespañola describe detalladamente el enfado del Kan. Subraya el dramatismo de la escena.

Lleno de ira y saña salió el Kan de la sala de Miriam, todo su puerpo le temblava, él no supo lo_qué havla y lo_hacé de tan aturvado que estava, él empezó a corer por su camareta como un león enloquecido, ninguno de sus ministros tuvieron el coraje de entrar onde él por demandarle el motivo de su deésperacion y darle consejo, ninguno de sus consejeros pensó may que el rey Kan cazó detrás de esta muchacha y se la trujo en su palacio. Que él no contentó su appetite, ni menos supieron que esta muchacha es una caraíta y que se va a defender y arojar con sus manos su gran ventura y no va querer ser su mujer de así un poderoso podestador. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, nº 3, p. 76b-77a]

En la versión judeoespañola, el Kan se convierte en un personaje aún más dramático que en el texto original, puesto que la traducción sefardí enfoca tan sólo el estado mental de la muchacha y no aquel del emperador.

La parte añadida del texto judeoespañol introduce la persona de la madre del Kan que quiere ayudarle a su hijo y habla con Miriam para convencerla de que se case con él. En caso de que se negara a un matrimonio, la amenaza con las penas más crueles, sobre todo la matanza de todos los miembros de su pueblo que viven en la ciudad.

No sabemos de dónde proceden estos pasajes que en nuestra versión ocupan en total más de once columnas, es decir, más de cinco páginas y media de un total de aproximadamente 15 páginas y media. Nos parece más bien poco probable que todo este pasaje haya sido inventado y añadido por nuestro traductor. Es mucho más plausible que exista una versión de la leyenda que contenga dichos pasajes que incluyen la aparición de la madre del Kan. No debemos olvidar que nuestra versión judeoespañola es, muy probablemente, traducida de otra versión judeoespañola que se halla en la *Güerta de Historia* vienesa. Es posible, entonces, que o el traductor vienés o el traductor salonicense conociera esta otra versión de la leyenda caraíta y la incluyese en el texto sefardí¹¹¹.

La posibilidad hipotética de que exista otro texto alemán de Philippson que contenga dichos pasajes nos parece en este caso poco probable.

¹¹¹ Tal vez podemos pensar que la madre del Khan figura como personaje paralelo al Aman maligno de la historia de Ester. Miriam sería en este caso una personificación de la heroína bíblica.

El ejemplo que expondremos a continuación muestra claramente que fue una fuente alemana la que sirvió como modelo a la versión judeoespañola. En cuanto a nuestro texto y su relación con la fuente alemana existen dos posibilidades:

- a) procede de una versión anterior que fue traducida del alemán: en este caso podría ser simplemente una reedición de uno de los textos de la *Güerta de Historia* de Viena.
- b) es traducida directamente de un original alemán: por ejemplo por el propio Ben Sanchi que reeditó las *Güertas de Historia* de Viena en Salónica. El pasaje introductorio del cual suponemos que es de Ben Sanchi podría insinuar tal idea.

El pasaje siguiente es interesante porque la versión judeoespañola cambia la imagen y utiliza la del cordero que se halla ante el lobo, a pesar de que en el texto alemán el cordero es amenazado por un buitre. Posiblemente, el lobo es un animal más frecuente y más conocido entre el público lector sefardí que el buitre.

[...] so fühlt sich das schutzlose Lamm, wenn der Geier in immer näheren Kreisen über ihm schwebt; so zittert das Vöglein, wenn die funkelnden Augen der Schange es anblicken, ihr giftiger Hauch es berührt. [*JüdinChanS*, p. 164]

[así se siente el cordero indefenso, cuando el buitre se le acerca, volando en círculos siempre más cercanos; así tiembla el pajarito cuando los ojos brillantes de la serpiente lo miran, su aliento venenoso lo toca.]

ansí se topa el cordero desmamparado enfrente del temeroso lovo que se acerca a él, ansí tembla el pañarico, cuando ve los arelumbrantes ojos de la culevra y cuando le alcanza el bafo¹¹² suyo entosigado. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, nº 1, p. 26b]

Nos llama la atención que precisamente el texto alemán se sirva de esta ave, puesto que en gran parte de Alemania no existen buitres. Suponemos que el autor ha pensado en el quebrantahuesos (*gypaetus barbatus*), un ave que sí está difundido en los Alpes. A esta ave se la llamaba durante mucho tiempo, y sobre todo en el siglo XIX, "Lämmergeier", o sea "buitre de corderos", y se inventaban cuentos en los que se dedicaba a la caza de corderos, gamos e incluso niños pequeños, unas ideas e invenciones que carecen por completo de base científica.

¹¹² NchamaDict: *bafo* (portugais), S.m.: 'halcine, souffle'. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, nº 1, 26b].

Vamos a mencionar otro punto en el que, a menudo, se diferencian el original alemán y la traducción judeoespañola. Las versiones judeoespañolas suelen omitir las descripciones de personas, como lo muestra la cita siguiente:

Die Mutter und die Tochter – letztere ein reizendes Geschöpf mit schwarzen Gluthaugen, regelmässigem Profil und selten weissem Teint – [...] [*JüdinChanS*, p. 158]

[La madre y la hija –la última un ser encantador con ojos negros ardientes como brasas, un perfil regular y una tez de color blanco que raramente se ve– [...]]

La madre y la hija, la una muchacha que su hermosura era de primo rango [...] [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 24a]

El tipo de mujer que viene descrito en el texto alemán es un tipo común entre las judías sefardíes y, por tanto, no hay que destacar los detalles.

Llama la atención que la versión judeoespañola contiene muchos turquismos (*ġamís*¹¹³: 'mezquitas'; *ġaveres*¹¹⁴: 'tesoros'; *teptil*¹¹⁵: 'incógnito'; *en teptilic*¹¹⁶: 'incógnito'; *perdés*¹¹⁷: 'cortinas'; *tepsiles*¹¹⁸: 'pilas de cobre'), algo que no observamos en los demás textos que analizamos.

A pesar de que Ben Sanchi anuncia en su prefacio a la *Güerta de Historia*¹¹⁹ que va a limpiar los textos de los galicismos que se utilizan en las *Güertas* de Viena, encontramos uno muy bonito: *suïta*¹²⁰ (del francés *suite*) por la palabra alemana *Zug*¹²¹ en el sentido de 'acompañantes, el conjunto de personas que le siguen'.

Llama la atención que mientras que el texto alemán cita "Adonai, hu Haelohim!", la versión judeoespañola no pronuncia el nombre de Dios y dice "ha [sem] hu haeloquim!". El texto alemán traduce la exclamación: "Der Ewige, er ist Gott!" ["¡El Eterno, él es Dios!"], mientras que para el público lector sefardí no hace falta.

¹¹³ NehamaDict: *ġamí* (turc: *camí*), S.f.: 'mosqué'. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 23a].

¹¹⁴ NehamaDict: *ġavér* (turc: *cavher*), S.m.: 'bijou, joyau'. El judeoespañol refleja la *-h-* de la palabra turca mediante la álef. Se añade a la palabra turca la terminación del plural (judeo)español. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 24b].

¹¹⁵ NehamaDict: *teptíl* (turc: *tebdil*), adj.: 'incógnito'. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 25a].

¹¹⁶ *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 25a.

¹¹⁷ NehamaDict: *perdé* (turc), S.m.: 'paravent; voile; rideau [...]'. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 28b].

¹¹⁸ NehamaDict: *tepsí* (turc), S.m.: 'grand plateau circulaire en cuivre'. [*JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 28b].

¹¹⁹ Prólogo de Ben Sanchí a la *Güerta de Historia* (Salónica, 1894), vol. 5, n° 1, portada y, a la vez, p. 1: «Las palavras franceśicas y los parágrafos difíciles no se topan en este volum afín que cualquier fuese pueda [sic!] entender mucho colay lo_qué él melda.»

¹²⁰ *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, 28a.

¹²¹ *JüdinChanS*, p. 167.

Tanto la primera como la segunda parte de la entrega del texto judeoespañol *La judía y el Kan* se interrumpen en el medio de la frase: «Miriam iba mirando por la vanda espantada y¹²²» y «Miriam estava aínda parada sobre sus pies, ma temblando de la grande flaqueza siendo el día que se enteró su padre no¹²³». Es un buen método por parte del editor para dejar a su público lector en suspense, deseando impacientemente poder continuar la lectura de la novela.

Para concluir, resulta curioso que la versión judeoespañola muestre unos largos párrafos que no se hallan en las versiones alemanas. Por el tamaño de estos pasajes y por el hecho de que se enlacen sin problemas y sin perturbar el resto de la trama, suponemos que han sido traducidos al judeoespañol de algún modelo anterior. Como estamos ante un texto legendario también cabe la posibilidad de que uno de los traductores sefardíes haya conocido otra versión de la misma leyenda y haya transmitido a su público lector esta versión.

Es conveniente destacar el número relativamente alto de turquismos (sobre todo en la primera parte del texto), algo muy novedoso. Es probable que se deba a la intervención del traductor sefardí que prepara esta edición salonicense, tal vez el propio Ben Sanchi. Teniendo en cuenta sus palabras del prólogo a una reedición de un tomo de la *Güerta de Historia*¹²⁴, en el que advierte que va a limpiar el texto de galicismos, podríamos concluir que tal vez sustituye los galicismos por turquismos. Esto significaría que el traductor salonicense reelabora y prepara conscientemente su traducción judeoespañola, dirigiéndose claramente a un público lector sefardí que vive en un ámbito turcófono.

¹²² *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 1, p. 28b.

¹²³ *JudíaKanGüertaS*, vol. 4, n° 3, p. 79b.

¹²⁴ Prólogo de Ben Sanchí a la *Güerta de Historia*, vol. 5, n° 1, portada y, a la vez, p. 1.

V. 2. 3. El rabí y el ministro (*Der Rabbi und der Minister*)

En *El rabí y el ministro* se tematizan situaciones conflictivas entre judíos y cristianos que se reflejan en acusaciones falsas, un rapto de la hermana del protagonista por un alto representante del gobierno cristiano y la expulsión de la familia del rabino, a pesar de que se haya declarado la inocencia de aquel.

Esta novela se publica en uno de los dos tomos de la primera edición de *Saron* (1843), págs. 175-293 (Kayserling 1898: 199) y en el periódico *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (08/02-05/07/1847), n° 7, 9, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 26, 27, 28.

Utilizamos para este trabajo la versión del texto de la tercera reedición de *Saron* que sale en Leipzig en el año 1857¹²⁵ y la edición alemana del periódico *Allgemeine Zeitung des Judenthums* que acabamos de citar. Le damos al texto la sigla *RabbiMinisterS*. En 1860, la novela es traducida al danés por A. D. Cohen¹²⁶.

La traducción judeoespañola se publica a lo largo del año 1877 en forma de novela de entregas en el periódico *El Correo de Viena* (02/02-24/12/1877), editado por Šem Tov Semo, año VIII, n° 3–24. La sigla que utilizamos para este texto es *RabíMinistroV*.

Vamos a resumir brevemente la trama. *El rabí y el ministro* es una novela cuya base forma la historia del rabino Yom Tob Lippman Haller¹²⁷. Esta base histórica es manipulada por el autor alemán. La trama del texto narrativo no se ubica en Viena y Praga, como nos indican las fuentes históricas. En nuestro texto, el rabino es encarcelado en Francfort en el Meno, mientras que en los documentos históricos la prisión se halla en la capital austríaca. Es encarcelado por los gobernadores cristianos porque dos miembros de su propia comunidad judía le inculpan de haber publicado un libro con pasajes anti-cristianos.

Cuando Yosef, el hijo del rabino Haller, tras haber pasado unos años en la ciudad francesa de Metz, vuelve a casa, no encuentra a nadie de su familia: la madre ha muerto poco antes de su llegada, su padre está encarcelado y su hermana ha sido secuestrada. Con la ayuda de sus tíos Baruj y Yetí y gracias a otros miembros de la comunidad judía de Francfort, Yosef logra salvar tanto a su hermana como a su padre. A pesar de que Yom Tob Lippman Haller es declarado inocente, su familia tiene que dejar Francfort y se instala en Cracovia.

¹²⁵ Pp. 177-293. Manejamos una copia del ejemplar original que se halla en la JNUL, Jerusalén.

¹²⁶ Esta traducción se editó en *Jodiske Novellen*, cf. Kayserling 1898: 199.

¹²⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=574&letter=H&search=yom%20tob%20haller> y Romero & García Moreno (2009).

El texto judeoespañol es una traducción prácticamente literal del texto alemán. En lo que se refiere a la forma exterior podemos decir que la traducción judeoespañola mantiene la división de los capítulos de los textos alemanes. Allá donde el texto judeoespañol difiere ligeramente del texto alemán, se trata mayoritariamente de añadidos por parte del traductor sefardí para aclararles a sus lectores un pasaje o un acontecimiento cuya descripción en el texto original no le parece adecuada o carece de claridad.

Un detalle curioso se halla al principio de la versión judeoespañola y es el añadido de la fecha 1743, información que no aparece en el original alemán. Suponemos que la explicación es simple: el traductor descuenta un siglo de la fecha de aparición del texto original alemán (1843, primera edición de *Saron*), pues el subtítulo del texto alemán indica que se va a narrar un acontecimiento que tiene lugar a principios del siglo pasado¹²⁸. Es cierto que el año 43 no está muy al principio del siglo, pero sí que nos hallamos en el siglo anterior. De esta manera podría haber llegado a la fecha 1743. Podría ser además una prueba de que nuestro traductor se sirve efectivamente de la edición de *Saron* para realizar la traducción al judeoespañol.

De vez en cuando algunos pasajes del texto judeoespañol son más largos que su modelo alemán. Es frecuentemente el caso cuando el adaptador sefardí aumenta la información o alarga la explicación de cierto hecho:

Unsern Jüngling müssen wir auf einem dritten Gange begleiten. [*RabbiMinisterS*, cap. 3: 192]

[Tenemos que acompañar a nuestro joven en un tercer paseo.]

‘Honrados meldadores, mośotros lo acompañamos con nu²⁰estros ojos a este mancebo en dos caminos ser: cuando /él tornó de la tierra estraña a la casa de sus querí/dos gênitores y también nuestros ojos lo acompañaron //p^{25b}a_la casa del amigo de su padre el cual lo recibió de ene/migo. Agora honrados meldadores, acompañémolo a este man/cebo trecera vez.¹²⁹ [*RabiMinistroV*, cap. 3: 25a-b]

Mientras el texto alemán da por seguro que el público lector va a poder seguir lo que le cuenta, la traducción judeoespañola enumera claramente las tres veces en que el lector ha

¹²⁸ «Eine Novelle aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts.» ['Una novela de principios del siglo anterior'].

¹²⁹ Las citas del texto judeoespañol *El rabí y el ministro* que aparecen a lo largo de este estudio proceden todas de la edición que prepara Aitor García Moreno del CSIC de Madrid. Aunque él haya elegido en su transcripción la versión "Heller" para denominar al rabino, optamos en este análisis por la versión "Haller", puesto que es esta la versión la que se utiliza en el texto original de Philippon.

observado alguna acción del protagonista.

Otros añadidos del traductor ayudan al lector sefardí a entender mejor ciertas expresiones, palabras o pasajes, como vemos en los ejemplos que mencionamos a continuación.

La escena curiosa del joven Yosef toreando por las calles de Francfort del Meno acompaña su llegada a la ciudad paternal. En principio, este *intermezzo* sirve simplemente para introducir al embajador de Francia y para mostrar que Yosef, que acaba de volver de una larga estancia en Francia, sabe hablar francés. Se trata de la escena siguiente: un toro está corriendo hacia la mujer y la sirvienta del embajador de Francia lleva en sus brazos el niño de sus dueños. La agresividad del animal es provocada por la bufanda roja de la sirvienta. Sólo en el texto judeoespañol se dice esto explícitamente. Mediante su intervención valiente, Yosef, el hijo del rabino de Francfort en el Meno, salva a las dos mujeres y al niño. Leamos el pasaje en cuestión:

[...]; der Stier jagte immer schneller dem Ziele seines Hasses zu, mit dem Schweife schlug er den Staub wirbelnd empor, der Schaum triefte ihm von den Lefzen... jetzt stürzte er heran, aber mit bewundernswerther Gewandtheit wich der Jüngling von der Seite, und schleuderte zugleich den rothen Shawl dem Thiere über die Hörner, den Kopf, die Augen. Furchtbar war der Stoss des Thieres in das Zeug, und von dessen Gewalt wurde der Jüngling zu Boden geworfen. [*RabbiMinisterS*, cap. 1: 179s.]

[el toro corrió cada vez más rápido hacia el motivo de su odio, con la cola levantó una gran polvareda, la espuma le chorreaba de los belfos... ahora lo había alcanzado, pero el joven lo evitó gracias a una agilidad maravillosa y en el mismo momento le echó al animal la bufanda encima de los cuernos, de la cabeza, de los ojos. El empujón del animal fue tremendo y esta violencia le tiró al joven al suelo.]

[...]; el buey iba presiguiendo alcanzar la color co^lrelada que él a^lorece; con su coda iba batiendo sobre el polvo ⁶⁰y alzando nubes; la escuma de su saña coría de su ^lboca. Aínda un salto dio él sobre lo corelado [...]; el man^lcebo con maravilla de todo el pueblo saltó a la ^lbanda y ^lle echó el ^lchal corelado [...] sobre la cabeza y los cuernos ^lde la alimaña. El buey rabioso combatió con toda su fu^lerza ⁶⁵con las puntas de sus cuernos sobre el ^lchal y de ^lsu fuerza de su coda fue el mancebo aronjado sobre el ^ltereno. [*RabíMinistroV*, cap. 1: 13b]

La violencia del ataque taurino y –de nuevo según el texto judeoespañol– la fuerza del rabo del animal provocan la caída de Yosef. Mientras el texto alemán menciona el polvo y alguna abolladura que sufre Yosef cuando cae al suelo, en el texto judeoespañol se limpia la sangre que le está goteando de la mano.

El lector se entera de que Yosef no sólo está nervioso por volver a Francfort en el Meno para ver a sus padres, sino que otra razón de su nerviosismo es la joven Ribcá, de quien está enamorado desde hace mucho tiempo. En este contexto destaca de nuevo que la versión judeoespañola explica detalladamente qué relación existe entre Yosef y Ribcá y al lector le queda claro desde el principio que los dos se aman. Nos lo muestra el primer pasaje y es explicado poco después explícitamente en la segunda cita:

Es también la casa /onde mora la doncella, la hija de casa que ama. /Con todo, por el momento no podemos decir con voz clara la /hija de casa que a él lo ama, [...] [*RabíMinistroV*, cap. 2:18a]

/Dunque honrados meldadores, agora están entendiendo qué /relación hubo antes y también agora entre Yosef y Ribcá: /¹⁵⁵amboellos se aman; amboellos tuvieron la venturosa espe/ranza de llamarsen una vez marido y mujer, [...] [*RabíMinistroV*, cap. 2: 22a]

Die beiden Liebenden, denn als solche hat sie der freundliche Leser wohl schon erkannt, [...] [*RabbiMinisterS*, cap. 2: 190]

[‘Los dos amantes, pues como tales les habrá reconocido el lector amable’]

Comparando los primeros dos pasajes de la versión judeoespañola con el pasaje del texto alemán vemos que este último es mucho más breve y más escueto.

En el texto judeoespañol encontramos errores por parte del traductor, o por descuido, o por que no entiende la frase del modelo.

Siehe, so schritt ein Jüngling, oder eilte den letzten Hügel hinan, von dem aus er die goldenen Zinnen der Residenz, seiner Vaterstadt, im lichten Sonnenstrahl erblicken sollte. [...], seine Füße eilen wie im Fluge den Hügel hinan — er ist oben. [*RabbiMinisterS*, cap. 1: 177]

[‘Mira, así camina un joven, o corriendo está subiendo el último cerro, desde el cual debería ver las almenas doradas de la residencia, su ciudad paternal debajo de los rayos del sol. [...], sus pies se apresuran y como si volara sube el cerro – está arriba.’]

Ansí estaba coriendo un mancebo /¹⁰abajando con grande prisa el monte, cuando se le apareció /de lejos la ciudad de su padre. [*RabíMinistroV*, cap. 1: 13a]

En el texto alemán el joven sube al cerro y en la traducción judeoespañola lo está bajando. Tales errores no cambian ni el contenido ni la trama del texto, y nos damos cuenta de

ellos solamente cuando comparamos los textos. Sin embargo, muestran cierto descuido por parte del traductor a la hora de redactar su propia versión.

Otro caso se halla en el ejemplo siguiente:

‘¿Está en casa el largo baḥur? –demandó Yosef en la ‘puerta de esta vieja judía.

Una niña le arespondió:

‘–Oh, bienvenido raḥí Yosef, ¿cómo vinimos mośotros a _ser honrados de ^{/65}su viśita? Oh, ¡qué hermoso se hizo él en este tiempo que mancó ‘de aquí! ¡El Dio lo bendiga!

‘–Gracias –respondió Yosef; y le demandó a _la niña–: ¿Ónde ‘está el baḥur?

‘La niña le arespondió:

–Él está en su camareta.

^{/70}La vieja de casa se alzó de su lugar, abrió la puerta de ^{//p57b}la camareta onde se topaba el baḥur y le amostró a ‘Yosef con la mano que entre que está ayentro. [*RabíMinistroV*, cap. 6: 57a]

"Ist der Bachur nicht zu Hause, liebes Hannele?" sprach Joseph.

"Ach, Gotteswillkommen, Rabbi Joseph," meckerte die verrunzelte Kleine. "Wie komm' ich zu der grossen Ehre! wie ist der Herr so gross und schön geworden, dieweil er von daheim gewesen. Gott segne es ihn!"

"Ich danke. Wo ist der Bachur?"

"In seiner Stube ist er."

Und die Alte sprang ihm zuvor, und stiess eine Thür auf, und sprach: "Da ist er." [*RabbiMinisterS*, cap. 6: 231s.]

["¿No está en casa el bajur, querida Hannele?" dijo Yosef.

"Ah, que Dios sea contigo, rabí Yosef," balaba la arrugada pequeña. "¡Qué me lleva a tener este honor! Cuán alto y cuán hermoso se ha hecho el señor durante el tiempo que estaba [lejos] de casa. ¡Que Dios te bendiga!"

"Muchas gracias. ¿Dónde está el bajur?"

"Está en su habitación."

Y la vieja se le adelantó y abrió una puerta y dijo: "Aquí está."]

En el pasaje judeoespañol anterior el traductor añade un personaje, una niña. Esto no es frecuente, puesto que los textos judeoespañoles no suelen introducir nuevos personajes. Lo que sí se da es lo contrario, la eliminación de personajes o la fusión de dos figuras en una.

Si comparamos el pasaje judeoespañol con el texto alemán nos damos cuenta de por qué aparece un personaje nuevo que no se halla en el texto original. En la primera intervención de la vieja, el texto alemán alude a ella, denominándola *Kleine* (=‘pequeña’). Así se refiere al tamaño de la mujer mayor que es descrita por Philipponson como viejita arrugada

pequeña viviendo en una casita que está a punto de derrumbarse, persona a la que le rodea un aire misterioso y hasta un poco antipático, tal vez comparable con la vieja bruja de los cuentos infantiles.

Aparentemente, el traductor que redacta la traducción a partir del original alemán no entiende la frase, o sea no capta la imagen y la idea del autor y traduce literalmente lo que ve. Este pasaje podría ser un indicio de que efectivamente existe un texto hebreo intermedio entre el original alemán y nuestra versión judeoespañola: en hebreo existen dos palabras "ša'ir" (hebr. 'joven'), escrito con šadi y "za'ir" (hebr. 'pequeño'), escrito con zayin, que etimológicamente están emparentadas¹³⁰. A diferencia del hebreo, en árabe no se llegó a diferenciar la raíz de esta palabra y así, *saghiir* significa tanto 'pequeño' como también 'joven'. En nuestro caso no creemos que el traductor sefardí haya tenido conocimiento del árabe y se haya dejado confundir por esto. Por su forma similar, las dos palabras se confunden fácilmente y si alguien ha aprendido hebreo como lengua extranjera –como nuestro presunto traductor que redacta una traducción del alemán al hebreo– la probabilidad es aún más alta.

Un fenómeno que hallamos con menos frecuencia en la traducción judeoespañola que en el texto alemán son las explicaciones de las palabras hebreas mediante glosas. Da la impresión de que el traductor sefardí utiliza hebraísmos cuando su público lector va a comprenderlos sin problemas y que, en el caso contrario, prefiere omitirlos.

¹³⁰Guardián: –No se sabe la razón; se dice, él escribió /contra de los goyim [...] y contra de su religión ¡y por esto /vino esta gran guežera [...]! [*RabíMinistroV*, cap. 1: 14b]

Man weiss auch nicht warum; man hat gesagt, er hat geschrieben gegen die Gojim und ihre Emuna (Glauben) eine grosse Schrift, und darum ist gekommen die grosse Gesera (Verhängnis). [*RabbiMinisterS*, cap. 1: 182]

[No se sabe por qué; se ha dicho que escribió un gran texto contra los goyim y su emuná (creencia) y por esto ha llegado la gran geserá (perdición).]

Da la impresión que el lector sefardí prefiere una trama que no esté sobrecargada de demasiados detalles, y así el traductor quita todo lo que parece ir en contra de las preferencias de su público lector, o sea entretenimiento y acción. La descripción detallada que da el texto alemán acerca del interior de la casa del tío del protagonista Yosef es reducida en la

¹³⁰ Le doy las gracias a Regula Tanner del Instituto de Estudios Judaicos de Basilea por su ayuda en cuanto a cuestiones que conciernen la lingüística hebrea.

traducción judeoespañola a lo absolutamente necesario:

[Im Zimmer] sah es sonderbar aus. Im Hintergrund standen einige Regale und Schränke, die vollgepackt waren mit Büchern, mit Folianten, Quartanten bis zum Duodez hinunter, in Schweinsleder, braunem Leder, in Pappe, ganz und zerrissen. Und vor den Regalen und Schränken lagen wieder Haufen von Büchern übereinandergeworfen. Und zwischen den Haufen hie und da ein Stuhl oder ein Tisch. Und auf den Stühlen und Tischen lagen und standen ohne Streit und Hader Bücher und Kleidungsstücke und Geschirr und all' dergleichen. Doch von allem dem war ein grosses Viertel des Zimmers, in welchem der Ofen stand, frei geblieben; und zu beiden Seiten des Ofens standen zwei Grossvaterstühle, ehemals mit grünem Sammet überzogen, jetzt braun und glänzend und geflickt; und vor den Stühlen stand ein eichener Klapp Tisch mit gewundenen Säulenfüssen und Fussbrettern; und über dem Tisch hing eine kupferne Lampe an messingnen Ketten, die aber jetzt nicht brannte – denn es war Werktag – sondern auf dem Tisch stand eine zinnerne Lampe, die zitternde Strahlen durch die Stube warf, und ein spärliches Mahl beleuchtete, welches das kinderlose Paar einzunehmen begonnen hatte. [*RabbiMinisterS*, cap. 3: 193s.]

[El aspecto [de la habitación] era curioso. Al fondo se hallaban unas estanterías y armarios que estaban sobrecargados de libros, de infolios, desde los cuartos hasta el duodécimo, de piel de cerdo, de cuero marrón, de cartón, enteros y estropeados. Delante de las estanterías y armarios se veían montones de libros puestos unos encima de otros. Entre los montones [había] de vez en cuando una silla o una mesa. Encima de las sillas y las mesas yacían sin pelea ni riña libros y ropa y vajilla y cosas de estas. Con todo esto se había quedado libre un gran cuarto de la habitación en el cual se encontraba la estufa; a ambos lados de la estufa estaban puestas dos sillas de abuelo, cubiertas anteriormente de terciopelo verde, parcheadas ahora de color marrón y brillantes; delante de las sillas había una mesa plegable de roble con pies en forma de columnas torcidas y tablas para los pies; encima de la mesa colgaba una lámpara de cobre sostenida por cadenas de latón. Estaba apagada, pues era entre semana, pero encima de la mesa había una lámpara de estaño cuya luz radiaba el salón y una cena modesta, que acababa de empezar la pareja que se había quedado sin niños']

Dentro de esta camareta vemos /el mobiliamiento de probeza grande: las nueve partes de la /camareta estaba llena de libros; una lampa chica adría /sobre la meña, sobre la cual ya estaba pronta la cena /de este marido mujer asolados, que el Dio no los bendijo ^{/45}con criaturas. [*RabiMinistroV*, cap. 3: 25b]

Avanzando un poco en el texto, chocamos con un pasaje en el cual el tío, Baruj, reprende de una manera muy poco amable a su mujer:

Still doch, weiter... [*RabbiMinisterS*, cap. 3: 201]

['Callada, continúa...']

Baruj /gritó a su mujer: –¡Callada estate! Yo ya pago mi parte /con mucha voluntad. Estate callada y no

cortes las pa^labras del hablador. Mujeres no tienen menester mezclarsen en ^{/15}ansí unas co^sas.
[*RabíMinistroV*, cap. 3: 30b]

Esta reacción violenta frente a su esposa Yetí no se halla en el texto alemán, que se queda en un «Still doch, weiter ...»¹³¹ más bien neutral, que expresa simplemente la molestia de Baruj por la intervención de su mujer y la interrupción de lo que está contando rabí Hirsch.

El pasaje judeoespañol que acabamos de citar parece reflejar una realidad absolutamente jerárquica, en la cual las mujeres no tienen derecho a ocuparse de ciertos asuntos, como son, por ejemplo, la política o, en nuestro caso, un asunto de dinero. Los presentes (exclusivamente hombres, salvo la tía de Yosef, Yetí) están debatiendo cómo se podrían financiar los gastos para llegar a liberar al rabino Haller. No obstante, el tono de Baruj frente a su mujer nos parece muy desagradable.

El texto alemán explica que en esta misma reunión rabí Hirčh menciona que los gobernadores cristianos van a expulsar a todos los judíos de Francfort para que queden libres de sus deudas¹³². El detalle importante de las deudas que los cristianos tienen con los judíos no viene mencionado por el texto judeoespañol, como veremos abajo.

Por tanto, las razones que menciona el texto alemán por que los judíos deben ser expulsados de la ciudad no coinciden con los motivos indicados por el texto judeoespañol. Comprobémoslo comparando los dos pasajes siguientes:

Dass es gar nicht allein abgesehen ist auf Rabbi Haller und sein Verderben, sondern dass die ganze Kehilla soll vertrieben und verjagt werden aus der Residenzstadt, wegen der Ungläubigkeit und des Hasses, die ihr Rabbi bewiesen, d.h. wegen aller der Schulden, mit denen die Herren verschuldet sind an diesen Juden, diese mit einem Male los zu werden, ja vielleicht alle Juden aus dem ganzen Land, um sich ihres Gutes und Besitzes zu bemächtigen... [*RabbiMinisterS*, cap. 3: 201s.]

[‘Que no han apuntado solamente a rabí Haller y su desgracia, sino que quieren expulsar a toda la quehilá de la ciudad residencial, por la infidelidad y el odio que mostró su rabino, quiere decir por motivo de todo el dinero que los señores les deben a los judíos, [de esta manera] se librarían de golpe de todos estos y, a lo mejor, de los judíos de todo el país, para apoderarse de todos sus bienes...’]

[/]Rabí Hirčh: – Lo_ que viene agora no es la destrucción del [/]rabí sólo, otro destrucción de toda la [/]judería de aquí: [/]todos los [/]judíos de aquí, que sean desterados de la residen[/]cia siendo no creen en la ley católica y aborecen al ^{/15}cris^tiano; y no sólo desterarlos de la residencia, otro [/]desterarlos de todo el estado y empatronarsen de todos [/]los terrenos de los [/]judíos. [*RabíMinistroV*, cap. 3: 33a]

¹³¹ *RabbiMinisterS*, cap. 3: 201.

¹³² *RabbiMinisterS*, cap. 3: 202.

Como ya hemos dicho, el motivo importante de las deudas que menciona el texto alemán no se halla en la versión judeoespañola. Si tenemos en cuenta que gran parte de los representantes ricos de Francfort en el Meno son deudores de los judíos, se explica la buena voluntad con la cual estos señores aceptan y apoyan la inculpación del rabino por parte de sus dos acusadores judíos.

La versión judeoespañola subraya que se quiere expulsar a los judíos y que el gobierno cristiano quiere apoderarse de sus bienes materiales y económicos. No obstante, falta una explicación más amplia y ni se contextualiza ni se justifica esta declaración. Da la impresión de que la versión judeoespañola no quiere hacer el esfuerzo por buscar explicaciones. Lo que importa es solamente el hecho de que el gobierno cristiano quiere expulsar a los judíos. Se trata de una experiencia que los sefardíes conocen de su propia historia y así está garantizado un alto grado de interés y de compasión por parte de los lectores.

A la hora de evocar una imagen del mundo cristiano y del judío, la narrativa judeoeuropea del siglo XIX se sirve de unos estereotipos literarios. Describe el exterior de las personas, su grado de formación y las casas en las que viven. El siguiente párrafo muestra que el mundo cristiano se caracteriza por el lujo (la pompa) y las calles anchas y limpias, mientras que en los barrios judíos reinan la estrechez y las casas pequeñas, ruinosas y oscuras:

Yosef salió de la casa pomposa del rico mercader Mendel ⁵y se tornó al cuarto (mahalé) de los jidiós, siendo el ⁶único jidió que moraba afuera del cuarto de los jidiós ⁷era el rico Mendel; sólo él tenía este privilegio. En ⁸unos cuantos puntos se topó torna Yosef en las calejas ⁹estrechas de los jidiós y él iba pasando con pasos ¹⁰grandes las calejicas y por los cantones, y a ¹¹la fin se ¹²detuvo él delante de una caña chica que amostraba que ¹³cada hora se puede derocar. [*Rabí Ministro V*, cap. 3: 25b]

A la lujosa casa del comerciante Méndel, denominada también *castillo* y ubicada en el barrio cristiano, se opone la pequeña casa judía a punto de derrumbarse, escondida en el laberinto de un mísero barrio. No hay que dejar influirse por el aspecto arquitectónico, puesto que en tales narraciones tradicionalmente el exterior de la casa refleja el estatus de sus moradores en la sociedad que les rodea, mientras que su interior muestra el alma verdadera de sus habitantes (Pageaux 1994: 67). El interior de la casa judía suele reflejar el grado de instrucción y la buena educación de sus habitantes. En nuestro caso, el interior de la casa expresa, por un lado, la gran pobreza de sus habitantes. Por otro lado, la cantidad de libros que llenan la habitación de la pareja son su riqueza, puesto que Baruj es librero. Ser librero no

es una profesión cualquiera: se intuye que una persona que vende libros los conoce ella misma, los ha leído y sabe lo que vende. Baruj dice incluso en un momento dado que ha leído todos los libros que escribió el rabino Haller. Si entonces él dice que el rabino nunca ha escrito nada anti-cristiano, el lector podría fiarse de tal declaración. Al mismo tiempo podría empezar a dudar si los que acusaron al rabino Haller realmente conocen su obra...

⁴⁵Tío: –Tú demandas mucho, Yosef, de mí. Déjame hablar con /reposito, mi hijo. Moşotros mos estremecimos cuando mos vino el /aviso que nuestro gran raḅi fue traído en la casa de la /cárcel por medio de una cuenta grande de soldados y de /poliçais; y te puedes pensar, mi hijo: cuando él fue llevado ^{/50}en esta manera... seguro que fue su pecado grande. No pasó /mucho tiempo, oímos algo de su culpa ser que tu padre es/cribió contra de la religuión çristiana; escribió palabras /muy peşgadas. Y sápatelo, mi hijo, yo conozco todo lo_que dejó /tu padre estampar, palabra por palabra, y todos los ^{/55}libros de tu padre pasaron munchas veçes por mi mano, vedrá /es que él escribió con fuerza y con palabras grosas /empero sólo por la Torá Moşé; empero raḅi Heller tu padre /no escribió una palabra contra de la çristiandad. [*RabiMinistroV*, cap. 3: 26a]

A pesar de vivir en una casa pequeña y en gran pobreza, el tío de Yosef Haller es una persona bien educada que sabe leer los tratados complejos redactados por el rabino de su comunidad. Encontramos este fenómeno contradictorio a menudo en la literatura judía: se opone una arquitectura que implica que sus habitantes carezcan de todo a una riqueza intelectual que se manifiesta en la buena educación y su alto grado de formación.

El enviado del gobierno francés tiene en este texto el papel de la figura ilustrada por excelencia. No es judío, aparece sólo al comienzo del texto e interviene al final para liberar al rabino encarcelado y a su hija Sara.

Es emblemático que la salvación de los protagonistas sea realizada por este señor extranjero que representa a la Francia ilustrada, que se presenta como un nuevo mundo ideal. Yosef apela al diplomático:

Oh, señor, yo estuve en Françia diversos años, /yo conocí a este hermoşo estado, y con todo que estuvieron /una veç y ahí también mis coreliçionarios sujeftados, salió /el sol de la libertad y de la salvación para la júde^{/60}ría sólo de la Françia. Señor, su alteza es un fran/çés, y por esto coñamo a su_merced. [*RabiMinistroV*, cap. 9: 85a]

O Herr, ich war in Frankreich... mehrere Jahre... ich habe es kennen gelernt, das schöne Land – und ob auch da meine Glaubensgenossen hart bedrückt sind, ich weiss es, nur das Gesetz ist dort drückend, die Menschen nicht mehr; die Menschen wissen, dass wir Alle e i n e s Gottes Kinder und Geschöpfe sind!

Wo wäre ein Franzose, den man umsonst zur Rettung Unschuldiger aufriefe, Gefesselte zu befreien, Gestürzte aufzurichten... [*RabbiMinisterS*, cap. 9: 269]

[O Señor, estuve en Francia...un par de años... he conocido, ese país hermoso – y si bien también allí mis correligionarios están oprimidos, lo sé, ¡allí sólo la ley es agobiante, la gente ya no, la gente sabe que todos somos hijos y creaturas de un Dios! Dónde habría un francés al que se llamaría en vano para socorrer a unos inocentes, liberar a unos encadenados, levantar a unos caídos...']

La frase judeoespañola «salió el sol de la libertad y de la salvación para la jûdería sólo de la Françia» adquiere en el contexto de los sefardíes un significado muy concreto si pensamos en las escuelas de la *Alliance Israélite Universelle*. Se presenta a Francia como el país ilustrado por excelencia y a sus habitantes como gente tolerante que ayudan a cualquiera en todo momento e independientemente de su religión.

Los textos nos muestran al enviado diplomático francés y su país de origen como modelos, como ideales, mientras que la representación de los miembros del gobierno alemán, en cambio, es más bien antipática. El autor del texto quiere de esta forma llamar la atención sobre la diferencia que reina entre los dos estados europeos, Francia y Alemania. Según podemos entender también a través e la cita anterior, es el grado de ilustración lo que determina la posición y el comportamiento de cada uno de estos países frente a los judíos. Se nota claramente que en el modelo comparativo que establece el autor Francia sale ganando. El autor está llamando a Alemania a progresar, formar y educar a sus habitantes para que también lleguen a ser tan ilustrados como lo es el enviado diplomático francés que en nuestro texto representa a todos los franceses.

El rabí y el ministro tratan la vida de los judíos europeos en una sociedad mayoritariamente cristiana en el siglo XVIII, cuando la Inquisición española ya no es omnipresente ni tan peligrosa como antes.

A pesar de ello hay ciertos detalles que parecen recordar los tiempos de la Inquisición, como por ejemplo todo lo que tiene que ver con la cárcel. El nombre "cámara corelada"¹³³ ("rothe Kammer"¹³⁴) de la sala evoca el color rojo que hace pensar automáticamente en sangre. La hondura, la ubicación subterránea, el tratamiento y la comida del encarcelado remiten a las experiencias con la Inquisición.

Yosef llega a entrar en la cárcel para ver a su padre. Para esto corrompe al carcelero,

¹³³ *RabíMinistroV*, cap. 3: 29b.

¹³⁴ *RabbiMinisterS*, cap. 3: 169b.

un método que conocemos también por otros textos decimonónicos¹³⁵.

Llama la atención que la versión judeoespañola no entra en polémicas, tal como suele hacerlo el texto alemán, sino que prefiere evitar todo tipo de argumentación. El pasaje siguiente procede del interrogatorio del rabino Haller. El traductor resume en unas pocas frases un acontecimiento que en el texto original ocupa unas nueve páginas.

//p69a Torna habló el ministro delante de los júzadores y /delante del rabí una habla muy larga inculpándolo al rabí /que todo lo_que escribió en su libro fue contra de los crístianos y contra de Cristo propio. Con todo que el rabí /⁵se defendió con toda su posibilidad, no le aprovecharon sus /palabras de defendimiento siendo el ministro se detuvo recío /sobre los dos testigos jidiós que tresladaron el libro del /rabí, y después que lo tresladaron juraron cualmente que tresladaron la vedradería. [*RabíMinistroV*, cap. 7: 69a]

Las inculpaciones del ministro son mentirosas y se dirigen contra el judaísmo en general, como podemos ver en el texto alemán, que refleja todas las recriminaciones que el ministro dirige hacia el acusado¹³⁶.

Con las últimas frases que pronuncia el rabino antes de ser llevado de nuevo a la cárcel la versión judeoespañola vuelve a transmitirles a sus lectores las palabras del texto alemán.

–El Dio es el que setencia /la entrada y la salida de la persona en este mundo. /Del momento que yo tuve algo de entendimiento en los días de /¹⁵mi niñez fueron mis primas palabras «jalabado seya el /nombre del Dio de Yisrael!», y con estas propias palabras /saldré de este mundo; empero el que habla la vedradería, /aquel no tiene temor de ninguno, no de emperadores, no de reis /y no de sus triñunales. [*RabíMinistroV*, cap. 7: 69a]

La versión judeoespañola evita prácticamente por entero la larga discusión entre el ministro y el rabí y el capítulo termina con el párrafo que acabamos de citar. De esta manera, el acusado en el texto judeoespañol no llega a defenderse y tiene una apariencia mucho más pasiva, encarnando así aún más a una víctima inocente de los gobernadores cristianos.

El largo interrogatorio ante el tribunal, que en el texto alemán contiene tantos argumentos y muestra finalmente la manera de pensar del ministro y la defensa brillante del

¹³⁵ Féreal, M. V[ictor] de (1845), *Mystères de l'Inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne*. Paris: P. Boizard. Blanco White, José María (1995), *Vargas. Novela española*. Alicante: Instituto de cultura Juan Gil-Albert.

¹³⁶ *RabbiMinisterS*, cap. 7: 242-255.

rabino, es reducida al mínimo en la traducción judeoespañola. Esto puede deberse a dos razones: si la versión sefardí se basa en una versión hebrea anterior existe la posibilidad de que los pasajes en cuestión ya hayan sido eliminados por esta. También es posible que haya sido el traductor sefardí el responsable de la eliminación de la argumentación ante el tribunal. En este caso hay diferentes hipótesis que ofrecen explicaciones válidas, aunque también que puede que hayan influido factores diversos a los aquí mencionados:

- A) Los pasajes eliminados contienen argumentos antijudíos que el traductor no quiere presentar a sus lectores. Hemos visto, por ejemplo, que el texto *Los forzados de la España* omite un capítulo entero en el cual se describe la matanza de los judíos de Granada. Tenemos que recordar que los textos se dirigen a un público variado que incluye tanto lectores adultos como jóvenes, y se publican en ambos casos en periódicos en forma de novela de entregas, o sea que pueden ser leídos por cualquier interesado.
- B) Otra explicación es que los argumentos del ministro se refieren tan concretamente a la situación en Centroeuropa que al traductor le parece un esfuerzo innecesario traducir tales pasajes difíciles al judeoespañol, para que luego un público lector que no esté tan familiarizado con la situación referida, no los entienda del todo. Hemos visto arriba que las traducciones al judeoespañol hechas en Viena no se dirigen sólo a los sefardíes de la capital Austro-Húngara, sino también a los del Imperio Otomano. Suponemos que el que traduce un texto al judeoespañol para ser editado en una publicación vienesa como *El Correo de Viena*, *La Política* o *El Tesoro de la Casa* es consciente de esto.
- C) En la traducción judeoespañola parece aún más que en el texto alemán que el rabino no tiene ninguna posibilidad de escapar de una acusación y que su destino está en manos de Dios, cosa que él mismo indica mediante sus últimas palabras, que citamos arriba. Una vez más, el texto judeoespañol cumple con el requisito de presentar a sus lectores una trama textual fácil y una situación que distingue claramente entre buenos y malos, entre blanco y negro. Esto es apropiado para un público tan variado como lo es el sefardí y es adecuado para la distribución comercial de un texto con el cual se quiere despertar el placer de la lectura.

En los pasajes citados anteriormente se ve claramente que el tema central de *El rabí y el ministro* es la frecuentemente difícil coexistencia entre judíos y cristianos, una temática tratada en muchos textos decimonónicos. La predominancia del mundo cristiano en la sociedad se manifiesta en un menosprecio de los judíos y de ahí surgen las situaciones conflictivas. Además el texto nos muestra que no sólo hay confrontación entre los cristianos y los judíos, sino que también puede haber conflictos en el interior de la judería. En esta novela son dos judíos, el *parnás*¹³⁷ Méndel y el *dayán*¹³⁸ Isac, los que inculpan y denuncian al rabino Haller de haber redactado un texto anti-cristiano. Es la envidia de estos dos traidores la que les lleva a inculpar al rabino de su comunidad. La envidia nace por unos acontecimientos que han tenido lugar en el pasado y por la fama y el éxito que el rabino Haller tiene en la comunidad.

Tal denuncia favorece a los cristianos, ya que la mayoría de ellos debe dinero a los prestamistas judíos. El mayor traidor en el gobierno cristiano es el ministro. Nos enteramos de que no sólo hace sus negocios con los traidores judíos, sino que también intriga en otros contextos a nivel de política internacional. La inculpación del rabino por parte de sus correligionarios le conviene mucho, porque así piensa deshacerse fácilmente de sus deudas. Al final no son sólo el rabino y su familia quienes son expulsados, sino también el ministro que es llevado a la frontera y abandonado allí. Es la pena por sus intrigas políticas.

Hemos visto que la versión judeoespañola no muestra muchas diferencias textuales en comparación con el original alemán. Las mayores divergencias se encuentran hacia el final de la traducción, a partir del capítulo siete, y se manifiestan sobre todo en las abreviaciones de ciertos pasajes, como por ejemplo el interrogatorio del rabino o las actuaciones del enviado diplomático de Francia. Es una característica del texto judeoespañol que evita entrar demasiado en asuntos políticos. Por esto abrevia drásticamente, por ejemplo, la explicación de las maniobras que emprende el diplomático para poder acusar al ministro y ayudarlo con esto a Yosef Haller¹³⁹. No se quiere desviar la atención del lector, no se le quiere desconcertar con temáticas que no tienen que ver directamente con la trama textual y, sobre todo, con el destino de los protagonistas.

Al final del texto judeoespañol se halla una curiosidad cuando se menciona que la novela presente fue encontrada en un archivo en San Petersburgo.

¹³⁷ *parnás* (hebr.): 'administrador, benévolo de una sinagoga', cf. NehamaDict, s.v.

¹³⁸ *dayán* (hebr.): 'juez en el tribunal rabínico; juez', cf. NehamaDict, s.v.

¹³⁹ Cf. los capítulos diez y once de la versión judeoespañola.

[...] y así vino ^{/15}que de todos los nombres que ementimos en esta historia, /no quedó ni un hombre afamado en el mundo otro que sólo /el nombre del rabí Yom Tob Heller; y sólo el acontecimiento /que trujimos en esta historia tenemos de rengraciarlo a /los hombres de nuestra nación de tiempo antiguo, que la metieron ^{/20}sobre el papel y se topó guadrada en un archivo de la /judería de Petersburgo, la cuala vino en muestra vista /y la metimos en estampa deñaño del título *EL RABÍ Y /EL MINISTRO*. [*RabíMinistroV*, cap. 12: 98b]

Es una información que no sabemos si es correcta y verdadera o si es simplemente un añadido del traductor o editor para dotar de más importancia a su texto. Es una indicación que nos resulta un tanto misteriosa, puesto que no se halla en ninguna de las dos versiones alemanas que tenemos a disposición. Tampoco hemos podido encontrar otra explicación por qué se menciona San Petersburgo. No podemos descartar la posibilidad de que la información sea verdadera y de que un viajero sefardí haya pasado efectivamente por San Petersburgo, haya encontrado allí esta novela de Philippson, haya decidido traducirla al judeoespañol y publicarla en *El Correo de Viena*. Acordémonos de la introducción del texto *La judía y el Kan*, en la que el traductor del texto judeoespañol informa que entró en una biblioteca llena de libros antiguos, otra alusión que no queda del todo claro.

Cabe, desde luego, la posibilidad de que nuestro texto no haya sido traducido directamente del alemán, sino de que se base en una versión hebrea. Puede entonces que la mención de San Petersburgo proceda de una versión hebrea y no sea un añadido del judeoespañol.

El texto alemán termina de la manera siguiente:

So ist von allen Personen, die wir hier nannten, nur der Name des Rabbi Jom Tob Haller mit Ruhm auf die Nachwelt gekommen, wenn der geschichtskundige Leser die kleine Veränderung, die wir in Name und Lebenszeit des Rabbi uns gestattet haben, übersehen will. [*RabbiMinisterS*, cap. 12: 293]

[Así ha llegado de todas las personas que mencionamos aquí sólo el nombre del rabí Yom Tob Haller lleno de honor a la posteridad, si el lector versado en la historia quiere pasar por alto los pequeños cambios que nos hemos permitido en cuanto al nombre y al tiempo de vida del rabí.]

Esta indicación alude al fondo histórico de la novela alemana. Al mismo tiempo se advierte al lector de que el autor ha sometido el material histórico a ciertos cambios y por ello puede haber divergencias entre lo que cuentan las crónicas históricas y el texto narrativo. El texto alemán muestra una conciencia histórica y tiene una clara intención de transmitir a su lector informaciones que contengan un fondo histórico y presentarle personajes que

pertenezcan a la historia general. A pesar de esto, el autor no tiene la intención de presentar al lector un texto que en su conjunto refleje la realidad histórica, sino que se siente libre de manipular el material que tiene a su disposición.

La versión judeoespañola no muestra tan claramente esta conciencia histórica, lo que percibimos en ella es más bien el deseo de presentarles a sus lectores un texto ameno y prepararles una lectura agradable. No parece importar si el texto cuenta un acontecimiento histórico o si se refiere a una historia ficticia, lo importante es que la temática sirva para disfrutar y que se pueda transmitir de una manera comprensible.

A la hora de analizar el texto judeoespañol, y al compararlo con la versión alemana, observamos elementos parecidos a los que se hallan en *Los forzados de la España*, texto del cual sabemos que es una traducción del hebreo. Pensamos en la manera de resumir unos pasajes largos que no se traducen, o en el cambio de orden de las intervenciones de los protagonistas, utilizando las mismas palabras que en el texto alemán. Estos fenómenos se encuentran también en nuestro texto, aunque de forma menos marcada que en *Los forzados de la España*. Hasta que no tengamos unos indicios aún más convincentes para la existencia de un modelo intermedio, no se debe descartar la posibilidad de que este texto haya sido traducido directamente del alemán. De momento tenemos que concluir que hasta este momento no podemos decidir si la versión judeoespañola es una traducción del alemán o de un texto hebreo.

V. 2. 4. El corazón judaico (Das jüdische Herz)

El corazón judaico tematiza las dificultades que sufre una madre de familia que tiene que criar sola a sus hijos. Su marido está muerto y su hija está muy enferma. Aunque la enfermedad se configura como un problema sumado a la ya difícil situación, también actúa como revulsivo para unir más aún a la familia.

Das jüdische Herz se publica en la *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (1847)¹⁴⁰. Manejamos para este análisis la versión de *Das jüdische Herz* que se edita en la tercera reedición del primer tomo de *Saron*, Leipzig (1857), págs. 297-346¹⁴¹.

La versión judeoespañola se publica en la *Güerta de Historia* en Salónica [1891], vol.

¹⁴⁰ Cf. Kayserling 1898: 200. No disponemos de la versión que se publicó en la *AZJ*.

¹⁴¹ Manejamos una copia del texto original que se halla en la JNUL en Jerusalén.

2, n° 5 – 9¹⁴². Utilizamos la sigla *CorazónJudaicoGüertaS*.

Resumamos la trama: El texto enfoca la vida cotidiana de una familia judía que vive en un pequeño lugar en Alemania. El padre murió hace tiempo y la madre cría a sus tres hijos (Abraham, Ya‘acob, Moriš) y a la hija enferma (Lea). A pesar de todos los esfuerzos, el dinero va disminuyendo y la madre no encuentra trabajo.

Desde siempre el sueño de Abraham ha sido irse a estudiar medicina. Por eso decide marcharse a una ciudad lejana donde espera encontrar algún trabajo que le permita entrar en la universidad. La madre quiere que también sus dos hijos menores reciban una formación universitaria. Por eso se niega cuando su hermano le ofrece llevarse a uno de los hijos para que trabaje de feriante. Lo malo es que la situación económica de la familia no mejora y también el estado de salud de Lea empeora, y tras una larga lucha contra su enfermedad, la niña se muere.

A partir de aquí, la trama del texto judeoespañol difiere de las tramas alemanas. Los textos alemanes terminan con unas entradas del diario de Abraham que describe su carrera universitaria y nos informa de que sus hermanos menores también han logrado ir a estudiar. Se ha cumplido, por tanto, el deseo de la madre de que sus hijos reciban una formación escolar buena.

El texto judeoespañol, sin embargo, continúa de la manera siguiente. Tras la muerte de Lea, a la familia no le queda ni comida ni dinero para comprarla. El narrador se extiende mucho contándonos el sufrimiento de la familia y sobre todo de la madre, que no sabe cómo encontrar un trabajo o alguien que le dé algún apoyo económico.

En su búsqueda desesperada de algo que pueda vender para poder comprarles pan a sus hijos, la madre encuentra un ducado de oro. Este dinero es para los protagonistas un regalo del cielo. El narrador le cuenta al lector cómo este ducado ha llegado a la casa de la pobre familia judía. Una correigionaria se lo metió a Ya‘acob en su cesto sin que él se diera cuenta. Al día siguiente la madre es citada ante el comisario de la policía, quien le informa de que otro correigionario ha escrito una carta en donde anuncia que le va a pagar a la familia cada mes 60 francos. Y así, la familia que antes no tenía nada, ahora, de repente, ve un futuro asegurado. No recibimos ninguna explicación de la razón de este apoyo financiero. Aquí se termina la versión judeoespañola.

¹⁴² Manejamos una copia de un texto original (incompleto) que se halla en el Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén.

Este texto es un documento que parece contener una descripción autobiográfica de la juventud de Ludwig Philippson. La situación de la familia, la madre que está sola con sus cuatro hijos y que casi no puede sacar adelante a la familia por no tener dinero, luego la enfermedad de la hija, el traslado primero del hijo mayor a otra ciudad para estudiar medicina y luego, del segundo hijo, que también se va a donde se halla el hermano mayor: todo esto parece ser un reflejo de lo que sabemos gracias a Kayserling sobre la vida de nuestro autor (Kayserling 1898: 9s., 200).

También otros detalles se parecen mucho a lo que cuenta Kayserling en su obra biográfica sobre Ludwig Philippson. Tenemos por ejemplo el pasaje del tío que quiere llevarse a su sobrino Ya'acob como mozo para que éste le ayude como ayudante en las ferias. Le pagaría un buen sueldo, dinero que a la madre le ayudaría económicamente. Es algo que encontramos prácticamente tal cual en la biografía, pues Kayserling (Kayserling 1898: 7) y el mismo Ludwig¹⁴³ cuentan una anécdota curiosa que se parece al asunto mencionado. Para ganar un poco de dinero, la madre de Ludwig frecuenta diferentes ferias en las que vende los libros de su difunto marido. En uno de estos viajes a la feria de Leipzig se lleva a su hijo Ludwig de cuatro años. Se encuentran con un comerciante de Constantinopla, que quiere adoptar al niño, darle una educación cuidadosa y tratarle como heredero suyo. La madre rechaza la oferta, contestándole que nunca se separaría de uno de sus hijos.

La cantidad de detalles que encontramos tanto en su biografía como también en la novela de *El corazón judaico* nos hacen pensar realmente que Ludwig Philippson pone por escrito la miseria y la pobreza que tuvo que sufrir de niño.

Fijémonos a continuación en las características de la versión judeoespañola. Primero, concentrándonos en lo meramente formal, se debe destacar que el texto alemán tutea al lector y, por el contrario, el narrador de la versión judeoespañola utiliza la tercera persona del plural y trata a sus lectores de "ustedes".

Igual que en el texto que estudiamos anteriormente, *La judía y el Kan*, *El corazón judaico* sigue de forma prácticamente literal la versión alemana hasta más o menos la mitad y luego contiene pasajes que ya no corresponden a los textos alemanes. En este caso es aún más curioso, puesto que la segunda mitad del texto judeoespañol es completamente diferente del modelo alemán.

¹⁴³ AZJ, 51, 782.

El narrador de la segunda parte de la versión judeoespañola empieza un largo debate sobre el destino deplorable de los pobres: nadie les ayuda, nadie les apoya y ninguno les da de comer. El punto de partida es la familia cuyos miembros son los protagonistas de nuestro texto. A pesar de que el hijo va a buscar trabajo para su madre y le va a pedir ayuda a su tío, no consigue ninguna ayuda. El texto nos explica que la razón por la que la madre de los tres hijos no recibe apoyo económico, ni siquiera en forma de comida o ropa por parte de la comunidad judía, es que ella no se opone a los planes de su hijo mayor, que quiere ir a buscar medicina. Los demás miembros de la comunidad judía, a los que el texto califica de "ortodoxos", se oponen a esta actitud, puesto que les parece una señal de arrogancia permitir que sus hijos aprendan lenguas extranjeras y enviarlos a estudiar en lugar de mandarlos a una yesivá, como suelen hacer los judíos.

Bien se acodran nuestros maldadores cuando lo enbió la madre a Ya'acob en aquel día de invierno, en aquel día tenpestoso por carne y que el viento le esparció todo su enpleo que tenía adentro de su cesto por las caes. Se le burlaron toda la gente, y ninguno se abocó por acojerle sus cosas esparcidas, y porqué no le ayudó ninguno? No fueron todos jidiós? Sus coreligionarios los que estuvieron mirando como el viento le arojó todo por las caes? Y porqué no le ayudaron? A ellos les pareció que con esto hace y un plaéer el Dio.

No fue Ya'acob hijo de aquea mujer que la aborecían porque dejó enbeñar a sus hijos lenguas y escrituras estrañeras? Dunque así una criatura no ayudan los fanáticos ortodoxos, si anque lo arojaría el viento a la mar: también no lo salvarían pensando que de esta manera harían un plaéer, un savrošo sacrificio al Dio de Israel. Así era el embelico de estos fanáticos. [*Corazón Judaico Güerta S*, nº9, vol. 2, p. 210]

El texto alude, pues, a diferentes puntos problemáticos que se plasman en una cerrazón de los "ortodoxos" en la vieja tradición y en un rechazo del progreso. Como dice el texto, este progreso podría consistir, por ejemplo, en que también los judíos tuvieran acceso a las universidades. Los ortodoxos la califican de madre arrogante por el hecho de que ella quiera facilitar a sus hijos una formación universitaria. Ha de tenerse en cuenta el paralelo con las dificultades a las que el propio Ludwig Philippson tiene que enfrentarse antes de entrar en la "Lateinische Schule" (Kayserling 1898: 11).

Son las temáticas típicas que surgen cuando una sociedad se halla en los umbrales de una época diferente que trae consigo innovaciones. Los representantes de la tradición antigua rechazan por completo las innovaciones y surgen conflictos entre ellos y los que son más progresistas. Estas problemáticas suelen discutirse ampliamente en el medio de los judíos

alemanes y en los centros judíos de la Europa del Este.

Tenemos que añadir aquí que, debido a su estado incompleto, no conocemos el final de la versión judeoespañola de Salónica.

Las temáticas reflejan tan típicamente los problemas a los que tienen que enfrentarse los judíos asquenazíes que parece evidente su origen europeo. A la vez, tenemos que negar que nuestros textos alemanes hayan servido como modelo para la versión judeoespañola.

Llama la atención que la segunda parte de la versión judeoespañola esté redactada en un lenguaje sencillo, su estilo es poco ameno, a veces aburrido de leer, y el narrador se repite en varias ocasiones casi literalmente. No podemos descartar del todo la idea de que el traductor sefardí, sabiendo que el autor alemán fija sus propias experiencias en esta novela, hubiera hecho lo mismo, añadiendo él mismo acontecimientos de su propia niñez. Los añadidos en el texto judeoespañol reflejan el estilo (por ejemplo la ausencia de turquismos) de un judío de origen asquenazí. Desgraciadamente no tenemos la versión judeoespañola vienesa, pero a pesar de esto pensamos que nuestro texto es una traducción bastante fiel de la versión de Viena. Los traductores de los textos judeoespañoles austríacos conocen la situación de los asquenazíes, las temáticas tratadas en sus textos y los tópicos literarios de los que se suelen servir a menudo.

Nuestra hipótesis es que la versión salonicense es una copia del texto vienés (que no nos ha llegado). El traductor vienés (que puede ser tanto de origen sefardí como asquenazí, lo importante es que domina la lengua judeoespañola) redacta su versión judeoespañola manipulando el texto original alemán, añadiéndole experiencias personales de su propia niñez. Con este procedimiento imita al autor del modelo alemán y alarga el texto original.

El salonicense Ben Sanchi que reedita las *Güertas* de Viena copia la versión judeoespañola vienesa sin introducir mayores cambios, ajustándola, tal vez, en algunos puntos, a la realidad sefardí del Imperio Otomano, como vemos en el pasaje siguiente:

[...] estaban en la morada mujeres entremetidas [...] porque laven alinpien y vistan a_la muerta para enterarla, estonces no existía en Evropa el fuero que existe agora en el tiempo presente que no se puede enterar un cadavre hasta que pase 48 horas de cuando murió estonces era el muerto enterado, antes que renoêhezca el día. [*Corazón Judaico GüertaS*, n° 8, vol. 2, p. 193b]

Nos parece muy probable que la segunda parte explicativa de este pasaje sea un añadido del traductor salonicense. Esto explicaría la presencia del pasaje anterior, en el que el

narrador le comenta a su público lector que hay una diferencia entre el rito de enterramiento que utilizan en el texto y el que se suele realizar en su propia realidad.

V. 2. 5. La hermosa Hūlda de España (Hispania und Jerusalem)

La novela *La hermosa Hūlda de España* se ambienta en los reinos hispanos medievales del siglo XII. Hūlda, la hija del poeta Yehudá Haleví, se enamora de Abraham Ibn Ezrá, que también es un gran poeta de esa época. El fondo histórico de este texto se enmarca dentro del conflicto entre el rey Alfonso VIII y la orden de los Templarios.

Hispania und Jerusalem se publica en el año 1856 en *Saron*¹⁴⁴, en 1857 en el periódico *Triersche Zeitung*, en 1866 en el periódico *Verdener Obergerichts-Zeitung*, y la revista *Deborah* publica la novela en 1896. En el año 1867 se edita en Varsovia una traducción polaca (Kayslerling 1898: 198). Para nuestro análisis nos basamos en el original alemán que se publica en *Saron*. Como sigla nos sirve *Hispania und Jerusalem*.

A pesar de su longitud (la versión de *Saron* tiene 214 páginas), la novela despierta mucho interés y es traducida a diferentes lenguas. A continuación vamos a establecer una lista de las diferentes ediciones que hemos descubierto:

a) versiones alemanas

Philippson, Ludwig (1848-49), *Hispania und Jerusalem, Novelle aus dem zwölften Jahrhundert*, en: *AZJ* [novela por entregas: 13/11/1848 – 09/04/1849; incompleta].

Philippson, Ludwig (1860), *Hispania und Jerusalem. Eine Novelle aus dem zwölften Jahrhundert*, en: Philippson L.&P.: *Saron. Zweite, gänzlich umgestaltete und vermehrte Ausgabe. Erster Theil: Novellenbuch, Zweiter Band*. Leipzig: Oskar Leiner, 1860, 99-214.

b) versión hebrea

Dicker, Phöbus (1886), *Sefarad veYerušaláyim, o Abn Ezra veHūlda bat rabí Yehudá Haleví, sipur ahavim, [...]*. En: *Ha-Asif*¹⁴⁵, Varsovia¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Manejamos los textos siguientes: Philippson, Ludwig (1860), *Saron. Erster Theil: Novellenbuch*. Leipzig: Leopold Schnautz, vol. II, pp. 99-214 y la versión incompleta del periódico *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (13/11-09/04/1847).

¹⁴⁵ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=5&letter=H&search=ha-asif>.

c) versiones judeoespañolas

[Fresco, David] (1887), *España y Yerusáláyim o Abn Ezra y Hūlda la hija de rabí Yehudá Haleví*, en: *El Telégrafo*, Constantinopla, año noveno, n° 1, lunes, 2 elul 5647 / 22 agosto 1887 [novela de entregas; 27 entregas].

Fresco, David (1887/5648), *España y Yerusáláyim o Abn Ezra y Hūlda la hija de rabí Yehudá Haleví* – romance histórico trasladado del ‘ebreo por David Fresco; publicado en el *journal El Telégrafo* en el 5647-8, Constantinopla¹⁴⁷.

Refael, Binyamín B. Yosef (publ.) (1909-10/5670), *La hermosa Hūlda de España*. Jerusalén: Imprenta Azriel. [224 pp.]¹⁴⁸.

Florentín, Ísac (1931), *Amor de España – grande romance jidió*. Salónica [«trasladado especialmente para los lectores del "Tiempo"»].

Las versiones judeoespañolas posteriores a las dos de 1887 (que en cuanto a la trama son idénticas, pero una de ellas se publica como folletín y la otra como publicación independiente) se basan todas en ellas, es decir, que tanto Binyamín Refael B. Yosef como Ísac Florentín se sirvieron supuestamente de la edición independiente de 1887 para redactar su propia versión.

Para el detallado análisis textual trabajamos con la versión judeoespañola *La hermosa Hūlda de España* de Jerusalén (1909/10) y utilizamos la sigla *HermosaHūldaJ*.

Vamos a resumir la trama: *La hermosa Hūlda de España* cuenta cómo llega a establecerse la relación amorosa entre Hūlda, la hija de Yehudá Haleví, y Abraham Ibn Ezrá. La trama se desarrolla en el contexto de las tensiones entre el orden de los templarios y el rey Alfonso VIII. Los acontecimientos textuales se mezclan con factores y personajes pertenecientes a la realidad histórica. Por tanto, los hechos de la historia mundial forman el telón de fondo ante el que nace y crece el amor entre los dos jóvenes protagonistas de la novela.

Mientras que Abraham Ibn Ezrá y la joven Hūlda forman una pareja de protagonistas, el padre de la joven, Yehudá Haleví, e Ibn Ezrá forman el segundo dúo importante de esta novela. Tanto la familia Haleví como la familia de Abraham Ibn Ezrá proceden de Toledo. El

¹⁴⁶ Vol. 3, pp. 481-564. Manejamos una copia del original que se halla en la Biblioteca del Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén. Cf. también Kayserling 1898: 199.

¹⁴⁷ De esta obra tenemos sólo la portada, se halla en la *Library of Congress* en Washington D.C., <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/becites/ladino/63062107p.html>.

¹⁴⁸ <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/becites/ladino/63062107p.html>.

padre de Abraham es un comerciante afortunado que llega a tener una gran riqueza. Tras la pérdida de unas mercancías, su suerte mercantil empeora, la situación económica de la familia se agrava y más tarde acaba en la ruina. Empeora aún más esta situación la muerte de la madre, que es un fuerte golpe emocional para toda la familia.

El rey transfiere la corte a Toledo e instala a su consejero, al rabí Yehudá Haleví, en el puesto que antes ocupó el padre de Abraham Ibn Ezrá. A pesar de los muchos esfuerzos de Yehudá Haleví, que intenta respaldar y subvencionar a la familia de Ibn Ezrá, el padre de Abraham rehúsa este apoyo por rencor. Utiliza todo su tiempo para educar al hijo en las diferentes áreas religiosas y en la ciencia en general. De este modo, Abraham recibe una formación muy variada y muy buena, y gracias a sus capacidades intelectuales pronto se mueve fácilmente entre los sabios de su época. Tras la muerte de su padre se queda sin medios económicos y tiene que buscarse la vida dando clase a los hijos de la aristocracia. Conserva el menosprecio y el odio que su padre tenía hacia rabí Yehudá Haleví. Por el traslado de la corte real a Córdoba, Yehudá no se entera de la fama de Abraham Ibn Ezrá.

Abraham se va a Córdoba e intenta conseguir una subvención económica del consejero del rey. Desgraciadamente, éste no contesta a la carta e Ibn Ezrá deja la Península Ibérica y se va a Jerusalén. Jerusalén es la sede de la orden de los templarios. Tras un breve período de tiempo en esta ciudad, la comunidad judía envía a Abraham Ibn Ezrá a Córdoba para ponerse en contacto con rabí Yehudá Haleví y entregarle una carta de su parte.

La razón de todo esto es un conflicto entre la orden de los templarios y el rey Alfonso VIII. A pesar de que el difunto padre del rey les había entregado Aragón, Alfonso VIII no quiere cederle a la orden militar el poder sobre esta zona de la Península Ibérica. Los templarios conocen la situación en Córdoba, saben que Yehudá Haleví es el consejero del rey y que los judíos cordobeses gozan de un tratamiento de favor por parte de su soberano. Por ello obligan a la comunidad judía de Jerusalén a dirigirse a través de una carta a Yehudá Haleví y pedirle que actúe en favor de la delegación de los templarios que llegará a Córdoba para hablar con el rey. Al aceptar la petición de los templarios, y actuando tal como ellos se lo piden, Yehudá Haleví se estaría arriesgando a romper con el rey, que no quiere someterse al deseo de los templarios. Las consecuencias de dicha ruptura serían catastróficas para la comunidad judía de Córdoba. Si el rabino se negara a ponerse de lado de los templarios, estos expulsarían a los miembros de la comunidad judía de Jerusalén y confiscarían todos sus bienes materiales. Y así, a la comunidad judía de Jerusalén no le queda otro remedio que redactar la carta pedida por la orden militar. Al mismo tiempo la comunidad escribe otra carta

a Yehudá Haleví, explicándole su situación y las circunstancias que les habían obligado a pedirle tal cosa.

Es esta segunda carta la que Abraham Ibn Ezrá lleva a Córdoba en una misión secreta. Así vuelve a su país natal, a pesar de su deseo de no volver jamás. Tras su vuelta a la Península Ibérica salva a la hija de rabí Yehudá Haleví de las aguas de un arroyo. Es la segunda vez que ve a esta hermosa muchacha y se enamora de ella. Para no llamar la atención de probables perseguidores, no le revela su nombre y se envuelve con un aire de hombre misterioso. Le promete que también en el futuro la va a proteger y que en situaciones de peligro inminente le va a hacer llegar un verso bíblico.

Entre tanto, la delegación de los templarios alcanza la ciudad de Córdoba y es recibida por el rey, que se mantiene firme en su posición de no ceder el poder sobre Aragón. Al mismo tiempo, Yehudá Haleví recibe la carta oficial de la comunidad judía de Jerusalén, y en una visita secreta a media noche Ibn Ezrá le entrega también la carta no oficial de dicha comunidad.

Artur, un joven templario, se enamora de Hūlda y Abraham duda si la fe de Hūlda es tan fuerte como para resistir al amor del cristiano, amor que muy probablemente la llevaría a una conversión al cristianismo. Sin embargo, al final Hūlda se decide por Abraham y así por el judaísmo.

Yehudá Haleví dimite de su cargo como consejero real y deja la ciudad de Córdoba con toda su familia para dirigirse a Toledo, la ciudad de sus antepasados. Hūlda y Abraham Ibn Ezrá se instalan en Toledo, mientras Mošé, el primo de Hūlda, se va a Venecia, y Yehudá Haleví emigra a Jerusalén. Así se cierra el círculo y la novela equivale a una construcción perfecta.

La trama del texto *La hermosa Hūlda* abarca todo un año, empezando en primavera, cuando Abraham Ibn Ezrá salva a Hūlda, que se había caído en las aguas del río.

Los acontecimientos suelen llevar una fecha exacta y los personajes históricos muestran una gran vivacidad.

Un día de la primavera del 1445 a la era cristiana. Tres cavalieros salían de la ciudad de Córdoba por la grande puerta que era avierta todo el día. Un viento sereno y agradavle soplava en la atmósfera. Como cada año la natura celebrava con alegría la fiesta de la primavera, afietava la figura de la tierra y todos los ojos de la creación se engrandecían y se hermoścavan. [*HermošaHūlda*], cap. 2: 8-9]

La primera frase de esta cita fija el texto en el marco temporal, indicando el momento en fecha cristiana y situando al lector en Córdoba. Se anima el ambiente mediante olores, colores y se evocan sentimientos. A través de unas pocas frases el autor sitúa al lector en el panorama literario.

Es interesante la alegoría de la naturaleza que festeja la llegada de la primavera y decora la tierra para que los ojos de todos los seres animados disfruten y se alegren junto a ella. Esta descripción evoca la gran obra artística de Sandro Botticelli "Primavera", más aún si continuamos la lectura y llegamos a la frase siguiente. Aquí nos enfrentamos directamente con la *Flora Botticellesca* que lleva el pelo suelto y está cubierta de flores:

[...] la quitó a_lo seco y la expandió con muchos cudiados debaño de la solombra de unos árvoles sobre un manto de roásas y flores. [*HermosaHuldaJ*, cap. 2: 16]

Este fenómeno es típico para nuestro autor, que tiene preferencia por un estilo exuberante. Establece un paralelismo traspasando la frontera entre el mundo literario y el mundo artístico. De esta manera, logra comunicarle al lector culto un mensaje adicional y su información no se queda a nivel literario, sino que es elevada a un espacio más amplio.

El comienzo del último capítulo despierta en el lector los mismos sentimientos que el inicio del primero.

El invierno había pasado y los gérmenes escondidos en la tierra se despertaban por así decir de sus sueño. La primavera había arivado y toda la natura era en fiesta. Una bel·la mañanadavenía de esclarecer y por la puerta del occidente de_la ciudad de Córdoba vían salir siete cavalleros ricamente vestidos. [*HermosaHuldaJ*, cap. 19: 220]

De nuevo la naturaleza que se está despertando ocupa un lugar prominente. En general llama la atención que el narrador se deleite con sus descripciones de la naturaleza; su fantasía y la fuerza asociativa no tienen límites. En uno de los excursos se refiere, por ejemplo, al desierto de Yehudá, y lo describe lleno de flores:

Decenderemos a Yafo, pasaremos por la llanura dentro de este jardín de flores, valle de roásas, y suviremos a la montaña de Yehudá onde es situada la ciudad de Yeruśaláyim. [*HermosaHuldaJ*, cap. 18: 210]

En este caso es interesante saber que el autor describe la misma montaña de Yehudá

en otro texto, en *Mariamne, die letzte Hasmonäerin*, como un desierto que es muy hostil para todo ser vivo¹⁴⁹.

En todas las novelas de Ludwig Philippson llama la atención la inclusión de unos prefacios y unos excursos amplios y ricos en información adicional al propio texto narrativo. Los prefacios establecen una relación entre la trama del texto narrativo y el transcurso de la historia general, e introducen la época tratada como período heroico y ejemplar respecto a las innovaciones e invenciones científicas. El lenguaje exuberante y exaltado, que es una de las características del siglo XIX, marca fuertemente los prefacios –y también las diversas intercalaciones en el texto– y eleva su estilo a un nivel más culto. Es frecuente el uso de substantivos y adjetivos floridos que evocan un panorama paradisíaco. De esta manera, se crea un escenario literario heroico, a veces casi irreal. El prefacio de *La hermosa Hulda de España* de Ludwig Philippson es una muestra típica de ese estilo:

El doḡén siglo venía de nacer. Era una época ande un viento de heroísmo y de ciencia venía de soplar. La mano del hombre apañava entonces la espada. Ma el intelecto (sequel) también se desenvolvava y producía.

Países interesantes, época maravioosa, es onde voótroos que yo me rendiré con mi imaginación por promenarme con mis amigos.

El cielo de la ciencia se havía aclarado en esta memoravle época, y todos los hombres vían entonces unas visiones divinas. Los [4] hombres que sintieron la influencia del espíritu de aquea época havían hecho grandes coosas, eran unos ovradores que travajaron mucho por arar el suelo inculto (no laborado) y sembrar unas plantas con todo que la más parte de estas plantas que sembraron entonces empezaron en nuestros días solamente a dar sus productos. Un fuego sagrado inflamava el espíritu de los héroes y las almas parecían purificadas.

Cuánto grande fue la diferencia entre estos tiempos de claridad a los tiempos de escuridad que vinieron después. Dirían que una luz divina havía espuntado de nuevo viniendo del monte de Sinái aclarando la escuridad de la noche y que las alas de la alvorada centellando de sus brillantes colores batían sobre el horizonte. El sol de la religión no se havía escurecido aínda, y la pasión de los fanáticos no havía aínda cuvierto su luz con su manto manchado de sangre, los hombres honestos y leales no eran aínda quemados en el oto-da-fe, y los demonios fanáticos (los inqvísitores) no havían aínda creado instrumentos de ruina y de sangre por matar con ellos almas justas y honestas. La ciencia, la instrucción y todas [5] las maravías del cielo, parecían levantarsen de entre los montes de ruinas. Esta venturoosa época parecía aclarada de una luz divina. Un espíritu de vida, de heroísmo, cuvría el mundo. Todo era honra y gloria! [*HermosaHulda*], cap. 1: 3-5]

Párrafos como el que acabamos de citar sirven al lector para ubicarse en el contexto de

¹⁴⁹ AZJ, 2, (09/01/1854).

la época tratada y, a la vez, le transmiten información adicional acerca de las características del período en cuestión. No pocas veces están llenos de tópicos literarios. Llama la atención que es sobre todo en los prefacios y en los excursos donde notamos que nos hallamos ante un texto redactado por un autor judío que se dirige a sus correligionarios. Es aquí donde se manifiestan claramente la simpatía, la ideología y la pertenencia religiosa del autor.

Con el recurso a una época del pasado y la conexión de esta con las épocas siguientes, autores como Philippon establecen un eje histórico que sirve para reflejar la continuidad en el tiempo. Es tal continuidad temporal en la historia la que otorga en el siglo XIX a los judíos alemanes un importante sentimiento de legitimación. La conciencia de la legitimidad su existencia es la base de la autopercepción los judíos alemanes a lo largo de aquel siglo. Se trata de una manera de cimentar su situación interiormente y de manifestar su fortaleza ante el mundo no-judío exterior. El párrafo siguiente destaca la importancia de la historia judía para la memoria colectiva y el sentimiento de identidad propia:

Noéotros judíos podemos con alegría tornar nuestra figura sobre lo pasado, y ver con satisfacción los monumentos de gloria que levantaron nuestros savios coreligionarios en aquea época de luz. Si un momento noéotros olvidamos la gloria de Yerusáláyim, los preciosos recuerdos de Zion, y observamos la grandor de Israel en España en aqueos tiempos, noéotros vemos que entre el grito de los savios y hombres de espíritu que se armaban por defender sus país se remarcaban también los descendientes de Yehudá con sus bandieras en la mano entrar entre las tropas de los mohamedanos y cristianos y tomar una grande parte en la gloria que se hicieron estas dos armadas.

Todos los pueblos reconocían entonces que noéotros somos el pueblo favorecido por Dio [...] [*HermosaHuldaJ*, cap. 1: 5]

El narrador se dirige a sus lectores y los trata como colectivo que puede estar orgulloso de su historia y de su descendencia judía. Aunque los traductores y adaptadores sefardíes mantienen en gran medida el estilo exuberante de Philippon, observamos que en algunos momentos abrevian las intercalaciones o tienen que introducir en ciertos pasajes glosas y paráfrasis explicativas, como por ejemplo cuando se está hablando de los Templarios:

Es war eine Gesandtschaft des Tempelritterordens angelangt, welche eine öffentliche Audienz vom Könige forderte. [*Hispania und Jerusalem*, cap. 2: 111]

['Había llegado una delegación de la orden de los Templarios, la cual pidió una audiencia pública del rey']

Una deputación del orden de los santos que se habían rendido a Yerusáláyim por apodrearse del Santo Sepulcro (la quvurá de Jesús Cristo) había arivado a Córdoba. [*HermošaHuldaJ*, cap. 3: 23]

Las explicaciones ayudan al lector sefardí a entender quiénes son los Templarios, cuál fue su misión y qué hacen en Jerusalén. El narrador ayuda al lector a entender el contexto cristiano en el que se desarrolla la trama y a comprender mejor lo que está leyendo.

Denn wem wäre die Glorie des heiligen Tempelordens nicht bekannt, der, gestiftet zur Erkämpfung und Bewahrung des heiligen Grabes, mit seinen Thaten die Welt erfüllt hat. Ja," fuhr er fort und erhob unwillkürlich das Schwert an seiner Seite, "wir streiten für den Glauben zur Vertilgung der Ungläubigen, die ihre fluchwürdigen Füße in das Land gesetzt, wo der göttliche Erlöser gewandelt ..."
[*Hispania und Jerusalem*, cap. 2: 113]

[" Quién no conocerá la gloria de la orden santa de los Templarios, que, fundada para ganar luchando el Santo Sepulcro y guardarlo, llenó el mundo con sus hazañas. Sí" continuó y levantó sin darse cuenta la espada que llevaba a un lado, "luchamos por la fe, para destruir a los infieles que pusieron sus pies malditos en el país donde caminaba el Salvador divino..."]

Quén es él que no conoce las ovras del santo orden, fundado por unos santos. Por combatir por nuestro señor Jesús Cristo y guardar su Santo Sepulcro contra los sacrificios de los infieles y los maldiçhos? La gloria de estos héroes es conocida por todo el mundo, y en todas las partes del mundo recontan todos los días sus brillantes actos de heroísmo. Es ansí, continuó el templario en teniendo su espada, nosotros celamos por el nombre de Dio y jurimos de extreminar de la tierra todos los que niegan en él y en su santa reliçión que nos dió nuestro Santo Salvador, descumbrar la suciedad de la Tierra Santa, el lugar onde estuvo el Salvador del género humano! ... [*HermošaHuldaJ*, cap. 3: 29-30]

También en este segundo ejemplo el pasaje judeoespañol es más largo que el original alemán. El traductor sefardí añade pasajes que facilitan la comprensión. De especial interés son los añadidos siguientes de la versión judeoespañola: «La gloria de estos héroes es conocida por todo el mundo, y en todas las partes del mundo recontan todos los días sus brillantes actos de heroísmo.» y «Salvador del género humano». Se trata de formulaciones que encontramos en la versión hebrea de *Ha-Asif*¹⁵⁰.

También el pasaje siguiente refleja la procedencia hebrea:

[...] aber vor seinem Scheiden, in der Trauer um zween heilige Bischöfe, denen seine letzte Schlacht gegen die Ungläubigen das Leben gekostet, zur Sühne ihres kostbaren Blutes das ganze Königreich Arragonien dem Orden der Tempelritter in vollgiltigem Testamente vor hohen Zeugen eigenhändig

¹⁵⁰ *Ha-Asif*, 491.

unterschrieben, vermachte. [*Hispania und Jerusalem*, cap. 2: 112 // *AZJ*, cap. 2: 721]

[...], empero, antes de su muerte, durante la temporada en la cual lloraba por dos arzobispos santos que perdieron su vida en la última batalla contra los infieles, legó todo el reinado de Aragón a la orden de los Templarios, estableciéndolo con un testamento válido que firmó con su propia mano delante de dos testigos.]

Haviéndose atristado por la muerte de dos grandes pretes que fueron martirios en una batalla contra los infieles, él había ordenado antes de su muerte, por regmir la sangre de estos santos, de sedar (acordar, abandonar) todo el país de Aragón al orden de los templarios (de_la fuesa de Jesús en Yerusáláyim) como una propietá aparteniéndoles enteramente. [*HermosaHuldaJ*, cap. 3: 27]

Si la versión judeoespañola procediera de un modelo alemán, traduciría «zween heilige Bischöfe», sirviéndose de la palabra "arzobispos", o algo parecido, pero no de "pretes", tal como lo hallamos en la traducción hebrea (el texto hebreo utiliza *hacohanim*)¹⁵¹.

Resumiendo se puede decir que *La hermosa Hulda de España* tematiza, como la mayoría de los demás textos de Ludwig Philippson, la convivencia entre los judíos y el mundo mayoritariamente cristiano en el que viven. La trama se desarrolla con un trasfondo histórico del pasado judío, a saber, en el momento en el que los judíos vivían en la Península Ibérica. La versión judeoespañola se basa en un modelo hebreo.

V. 2. 6. Mariamne (Mariamne, die letzte Hasmonäerin)

La base de *Mariamne* es el conflicto entre los idumeos, familia a la que pertenece el rey Herodes, y los hasmoneos, cuyos últimos representantes son Hircano y sus nietos Aristóbulo y Mariamne. Herodes obliga a esta última a ser su esposa y tiene con ella un hijo, Alejandro. El texto alude, además, a la disputa entre los dos rabinos Hillel y Šammai.

La temática de Mariamne, la segunda esposa del rey Herodes, goza de mucha actualidad en el momento en el que Philippson escribe su novela. Solamente un año antes, en 1844, Christian Friedrich Hebbel lleva a escena su pieza teatral *Herodes und Mariamne*¹⁵².

Mariamne, die letzte Hasmonäerin se publica en el año 1845 como novela de entregas en la *AZJ*¹⁵³. La versión alemana de la *AZJ* no es completa, termina en el capítulo siete. Se

¹⁵¹ *Ha-Asif*, 490s.

¹⁵² <http://gutenberg.spiegel.de/autor/250>.

¹⁵³ *AZJ*, 1854 nueve entregas: cuaderno 2 (09/01/1854), 3 (16/01/1854), 5 (30/01/1854), 6 (06/02/1854), 7

publica bajo el nombre Schragge, el pseudónimo de Ludwig Philippson¹⁵⁴.

En varias ocasiones, el texto alemán indica sus fuentes, que son: Flavio Josefo: *Antigüedades Judías*, 14, 9¹⁵⁵, Salvador: *Geschichte der Römerherrschaft I*, S. 208¹⁵⁶, Flavio Josefo: *La guerra de los judíos*, libro 5, cap. 4¹⁵⁷. Vemos que Ludwig Philippson se sirve de obras históricas para redactar la novelita sobre la reina Mariamne, la última hasmonea.

La traducción judeoespañola de *Mariamne* está redactada por Aharón b' Šem Tob Semo, el editor del *Correo de Viena*, de la *Güerta de Historia* y de la *Ilustre Güerta de Historia* de Viena. Se publica en el año 1884 como novela de entregas en los fascículos de la *Ilustre Güerta de Historia* de Viena¹⁵⁸. Tampoco en este caso disponemos de una edición completa, puesto que el material que fotografiamos acaba en el capítulo 12. Suponemos que faltan solamente unas pocas líneas.

El hecho de que tengamos una versión judeoespañola completa y un texto alemán incompleto que es editado en la *AZJ* nos muestra, una vez más¹⁵⁹, que los traductores sefardíes no se sirven de las novelas por entregas de las revistas y periódicos para redactar su traducción. Suelen utilizar antologías o colectáneas de entregas de textos, como por ejemplo la publicación que editaron los hermanos Philippson bajo el título *Saron*¹⁶⁰. La ventaja está en que contienen el texto entero de una novela.

(13/02/1854), 9 (27/02/1854), 11 (13/03/1854), 14 (03/04/1854), 15 (10/04/1854). Manejamos la versión que es accesible online a través de <http://www.compactmemory.de>. *Triersche Zeitung*, 1857. *Saron*, [1843], vol. 2, págs. 1-95, cf. Kayserling 1898: 198. Una traducción hebrea (1863) por J. Epstein se editó en Vilna. cf. Kayserling 1898: 198.

¹⁵⁴ http://books.google.ch/books?id=p1U9QMI8fkAC&pg=PA442&lpg=PA442&dq=schragge+mariamne&source=bl&ots=MSzRElPkrj&sig=V496PVPrr8shUExMTNBKEALVrgY&hl=de&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ct=result.

¹⁵⁵ *AZJ*, cuaderno 2 (09/01/1854), 23a.

¹⁵⁶ *AZJ*, cuaderno 2 (09/01/1854), 23b. SALVADOR, I., *Geschichte der Römerherrschaft in Judäa*, deutsch von Dr. Eichler. Bremen, 1847, dos tomos, cf. Fürst, Julius (ed.) *Der Orient*, editorial del año 1848, <http://www.compactmemory.de> y Hagenbach, Karl Rudolph (1861), *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, Leipzig: Ed. von S. Hirzel, p. 189, cf. http://books.google.de/books?id=_iVHAAAIAAJ&pg=PA189&dq=salvador+geschichte+römerherrschaft#PP9,M1 [digitalizado por Google de un ejemplar procedente de la Universidad de California, <http://melvyl.cdlib.org:80/F/UB6EVJCBXR8HPX3A5KXI21B4HTBVE7LTN2SDPYQTUXIT9LIFM6-00145?func=find->

[b&find_code=WTI&request=encyklopädie+methodologie+wissenschaften&adjacent=N&x=0&y=0&filter_code_4=WID&filter_request_4=&filter_code_5=WTP&filter_request_5=&filter_code_1=WLN&filter_request_1=&filter_code_2=WYR&filter_request_2=&filter_code_3=WYR&filter_request_3=.](http://books.google.de/books?id=_iVHAAAIAAJ&pg=PA189&dq=salvador+geschichte+römerherrschaft#PP9,M1)

¹⁵⁷ *AZJ*, cuaderno 6 (06/02/1854), 73b.

¹⁵⁸ *Ilustre Güerta de Historia*, Viena, tercer año, n° 1 [1884; por la falta de la portada no conocemos la fecha exacta], n° 2 (20/03/1884), n° 3 (25/04/1884), n° 4 (20/05/1884), n° 5 (15/06/1884). [Manejamos una copia del original que procede del *Fondo Arditi*, Biblioteca de Yad Vashem, Jerusalén].

¹⁵⁹ El mismo fenómeno observamos en la novela *Hispania und Jerusalem*, también de Ludwig Philippson, que se publicó en la *AZJ* en forma incompleta, véase en el capítulo correspondiente.

¹⁶⁰ Sabemos que este texto se publica en *Saron* [1843], vol. 2, págs. 1-95, cf. Kayserling 1898: 198.

Vamos a resumir brevemente la trama del texto. Herodes es citado ante el Sanedrín, el alto tribunal de Jerusalén, porque su padre y él mismo han asesinado a diferentes miembros de la familia de los hasmoneos. Los presidentes del tribunal son Hircano y el rabino Hillel. En vez de acusar a Herodes, le dejan libre y deciden condenarle al día siguiente. Como era de esperar, Herodes huye, se une a los romanos y se venga de los hasmoneos. A Hircano le deja cortar las orejas y le encarcela. Luego instala a Aristóbulo en el puesto de Sumo Sacerdote. Como no soporta la simpatía y la euforia que éste es capaz de despertar en el pueblo, Herodes manda asesinarlo. Cuando Aristóbulo se retira a Jericó para celebrar ahí la fiesta de sukot, es ahogado en su piscina.

Rabí Šammai, contrincante del rabino Hillel y profesor de Ben Babuš, se esconde en una cueva en el desierto de Judea. Mariamne envía al joven Isaac Ben Babuš a visitar al rabino y le pide que vaya a verla. Los dos viajan a Jerusalén y entran por pasadizos subterráneos y secretos al palacio de la reina, la torre Antonia. Šammai le aconseja a la reina que tenga cuidado, puesto que Herodes va a continuar su matanza de los hasmoneos y primero va a asesinar a su abuelo Hircano y luego a ella y a sus dos hijos. La reina está desesperada y no quiere creer lo que le dice el rabino.

En uno de estos días Herodes y Mariamne se presentan ante el pueblo y organizan un desfile. La mula que tira la carroza de la reina se espanta y se echa a correr. Isaac Ben Babuš, que por casualidad está cerca, lo ve todo, logra parar al animal y salva así a la reina. Herodes está obligado a mostrarle su gratitud a este joven que ha arriesgado su vida para salvar a su esposa, pero en el fondo se siente muy celoso de él. Por eso manda registrar la casa de Isaac y encuentra efectivamente pergaminos sospechosos que aparentemente están pensados para ser entregados a Octaviano o a otra persona cercana al romano. En estos pergaminos se inculpa a Herodes doblemente: primero por haberle pagado a Marco Antonio, al enemigo de Octaviano, una gran suma de dinero, y segundo por haber conspirado contra ambos futuros emperadores romanos. Herodes encarcela a Isaac, decide matar a Hircano y se dirige después a Roma.

En una reunión secreta se juntan Šammai, Hillel y otros miembros del así llamado partido popular. Ellos liberan a Isaac y le esconden. Šammai quiere que luchan abiertamente contra Herodes y los romanos, pero Hillel propone combatir solamente la idolatría de los paganos. En la votación gana la propuesta de Hillel y Šammai se va. Él visita a Mariamne y la informa de que Herodes ha decidido matar al abuelo de la reina. Ella intenta hablar con su marido pero éste no la escucha. Le jura que a partir de este momento le va a odiar. Por primera vez el rey piensa en asesinarla también a ella...

Aquí se acaban las entregas de la versión alemana que son publicadas en la *AZJ*. Nuestra versión judeoespañola, en cambio, nos cuenta la continuación:

Herodes decide irse a Roma para hablar con Octavio. Por sus diversos actos criminales está muy preocupado de que el gobernador romano se vuelva contra él y le quite el poder sobre el reinado de Judea, algo que finalmente no pasará. Antes de salir visita a Mariamne y quiere despedirse de ella, pero esta le rechaza y le explica claramente que ya no está interesada en su comportamiento ni en sus actos. Lo único que le interesa es que el poder vuelva a las manos de un descendiente hasmoneo. La lucha entre los hasmoneos y los idumeos se hace visible en el conflicto que presenciamos entre Mariamne y su esposo Herodes.

Mariamne es condenada a muerte y ejecutada por intrigas y acusaciones falsas.

Como ya dijimos, estamos ante una traducción judeoespañola redactada en Viena y publicada en la *Ilustre Giierta de Historia*. Se trata pues de una versión hecha directamente del original alemán, que en lo que se refiere a la trama prácticamente no se diferencia de su modelo asquenazí.

V. 3. LOS PROTAGONISTAS

Ludwig Philippson es, sin lugar a dudas, uno de los escritores decimonónicos alemanes más prolíficos y más polifacéticos. En sus creaciones literarias quiere reflejar a los personajes históricos judíos en toda su complejidad y presentárselos a sus lectores en el contexto de un pasado heroico judío (Kayserling 1898: 196s.).

Tanto sus protagonistas como los de su hermano Phöbus suelen ser personajes heroicos que destacan en la trama de la novela por la fuerza de su carácter, por la nobleza de su comportamiento y por su fe indestructible. Suelen ser figuras carismáticas cuya apariencia exterior, es decir, su hermosura, es descrita brevemente cuando aparecen por primera vez. En todos los textos aparecen personajes históricos alrededor de los cuales los autores establecen el ambiente adecuado para su novela. Figuras inventadas y tramas ficticias son intercaladas en el marco de la historia general. Este ambiente, que responde a una trama inventada, está poblado por personajes imaginarios, los así llamados héroes "bajos" y los héroes "medianos", que son figuras históricas (Krobb 2002: 57). Los héroes "medianos" suelen actuar de intermediarios entre los personajes "bajos", que son ficticios, y las grandes figuras de la historia general. De este modo, los destinos individuales de los personajes literarios llegan a formar parte de la historia mundial. Las figuras que realmente pertenecen a la historia general, como el inquisidor Torquemada, los Reyes Católicos o Isaac Abarbanel, refuerzan la verosimilitud histórica del texto. A menudo, las escenas son datadas con exactitud. Tal constelación permite al autor transmitir material histórico intercalado en un texto beletrístico (Krobb 2002: 57).

Las informaciones acerca de la historia general se basan en los conocimientos de los contemporáneos y parten de las ideas o cultura histórica de la época del autor. Por eso es cierto que no se corresponden a los que tenemos hoy en día. Una idea característica que a lo largo del siglo XIX está difundida ampliamente entre los científicos europeos es, por ejemplo, la imagen armónica de una convivencia llena de respeto, tolerancia y paz entre las tres grandes religiones que se encontraban en la Península Ibérica¹⁶¹. Tal imagen es bastante utópica, pero sirve como fondo ideal para los textos novelescos decimonónicos.

Otra característica de los textos es que el autor suele transplantar los conflictos que observa en su propia época al momento en el que transcurre la trama de su novela. Sus protagonistas tienen que enfrentarse a problemas que, a lo mejor, no tuvieron nunca lugar en el marco establecido.

¹⁶¹ La idea de la España de las tres religiones procede del historiador español Americo Castro, 1885-1972.

La cuestión de la identidad judía representa el núcleo principal de las novelas de Philippon y los protagonistas animan a los lectores a identificarse con ellos (Krobb 2002: 61). A pesar de todo, las novelas no pueden ser interpretadas como "Entwicklungsromane", puesto que las personalidades de los protagonistas no son sometidas a ningún cambio. El cambio es provocado simplemente por los acontecimientos exteriores, por el traslado de un lugar a otro, pero no por motivaciones internas de los personajes (Krobb 2002: 64).

La mayor parte de la trama de *Hispania und Jerusalem* se desarrolla en Córdoba. Es enfocada claramente desde una perspectiva judía. Los protagonistas judíos se mueven tanto en entornos cristianos como judíos. La novela subraya la lealtad de los protagonistas hacia su religión y destaca la fuerza de la fe judía. La temática principal del texto es la débil y difícil situación de los protagonistas judíos ante las actuaciones de los cristianos y, sobre todo, los templarios. Sin embargo, a pesar de la subyugación, los judíos siempre encuentran el camino para resolver sus problemas. A veces no hay otra salida que la muerte, una opción a la que los protagonistas de Philippon se enfrentan sin miedo.

Lo vemos, por ejemplo, cuando Miriam, la protagonista de *La judía y el Kan*, se da cuenta de que ya no puede huir y de que el Kan está a punto de violarla. Entonces prende fuego a la habitación, hiere al Kan con el puñal y ambos mueren. Gracias a la firmeza de sus creencias, y por preferir la muerte a la deshonra, Miriam se convierte en un ideal para los demás judíos. Su figura y su destino adquieren un estatus sobrehumano que sirve como modelo a todos los que leen o conocen su historia. La muerte dramática de la protagonista la ayuda a alcanzar un estatus heroico. Lo que todos los lectores recordarán de esta novelita es el hecho de que su protagonista judía no quisiera contraer matrimonio con un musulmán. Queda claro que el texto no favorece los matrimonios mixtos.

Al igual que en el texto anterior, en la novela *Un corazón judaico* se subrayan las cualidades morales de los protagonistas. Nos movemos en el ámbito de una familia muy pobre que no dispone de nada más que de lo absolutamente necesario. A pesar de vivir en una gran miseria, a pesar de prácticamente no disponer de dinero para lo más necesario, los protagonistas irradian calma y tranquilidad, sentimientos que proceden de sus firmes creencias. En todos los textos de Philippon hallamos un momento en el que los protagonistas dudan y casi se desesperan. En tal momento suele producirse una intervención divina.

Los protagonistas de los hermanos Philippon poseen un carácter fuerte, una energía infinita y una inteligencia admirable. Además tienen diversas capacidades que les permiten salir de cualquier situación desagradable o peligrosa. Las versiones judeoespañolas conservan

la magnanimidad y la fe que manifiestan los protagonistas de los autores alemanes.

A los hermanos Philippson no les importa reutilizar material preexistente para redactar unas novelas que deben de servir a la juventud de su época como modelo para una vida y para un comportamiento adecuados. Lo que sí les importa es el hecho de que la o el protagonista del texto en cuestión sea lo suficientemente convincente como para influir de manera positiva en los lectores.

V. 4. TEMAS DE LA NARRATIVA DE LOS HERMANOS PHILIPPSON

Vamos a analizar de manera más general e intertextual diferentes temáticas que sacamos de los textos redactados por los hermanos Philippson y de sus traducciones judeoespañolas correspondientes. Analizaremos más a fondo la estructura textual y, en concreto, la constelación de los protagonistas y las temáticas tratadas. Destacaremos un tema que en el caso de Ludwig Philippson es especialmente interesante, a saber, el carácter folclórico de algunos de sus textos.

En la mayoría de los casos, el autor se concentra en tratar temáticas históricas y cuenta el destino de personajes sobresalientes de la historia judía. Hemos visto que las traducciones judeoespañolas proceden todas de este sector de la producción literaria de Philippson, como por ejemplo *La hermosa Hulda*, *El rabí y el ministro*.

En varias obras Ludwig Philippson sitúa la trama de los textos en tiempos bíblicos. La traducción judeoespañola de *Mariamne, die letzte Hasmonäerin*, que en la versión sefardí lleva simplemente el título *Mariamne*, es un exponente de este grupo temático.

Como vimos en el caso de *Das jüdische Herz*, hay veces en que la propia experiencia del autor influye en la redacción de un texto. En otros momentos, Philippson reutiliza un texto preexistente, como por ejemplo la leyenda caraíta que le sirve como base a la hora de redactar el texto *Die Jüdin und der Chan*. El mundo de la leyenda y sobre todo del folclore judío inspiran a Ludwig Philippson también para otros textos. En el uso de las figuras legendarias se manifiesta la valoración de su propia herencia étnica. El autor introduce en algunas de sus novelas históricas figuras procedentes del imaginario folclórico judío. Las características de las figuras populares están prefijadas por las reglas a las que está sometida la literatura popular. Mediante su traslado al contexto histórico de la novela, el autor otorga a los personajes una carga simbólica. Para el lector judío que conoce las características del personaje folclórico en cuestión, el texto adquiere una connotación adicional.

Mientras que los narradores de los textos alemanes son conscientes de contar un

acontecimiento histórico, muchos textos judeoespañoles no nos transmiten esta sensación.

V. 4. 1. El folclore en la narrativa de Ludwig Philippson

La cuestión es ¿qué función tiene el matiz folclórico en la obra de Ludwig Philippson? En su publicación más reciente (Alexander-Frizer 2008: 169-256), Tamar Alexander destaca los puntos siguientes como característicos para una definición de la leyenda folclórica judía:

- La leyenda folclórica es un cuento que está arraigado en el tiempo y en el lugar y que gira en torno a un personaje o un evento histórico. Suele partir de la realidad e incluye la descripción de un milagro que cambia el orden natural.
- La leyenda resalta personajes nobles de un ámbito santo y real o que han logrado algún acto extraordinario. En relación a su estilo hay que destacar que a menudo suele utilizar, tanto al comienzo como al final, fórmulas fijas.
- La intención de la leyenda es transmitir un mensaje, educar a la generación joven, fortalecer los valores importantes para el conjunto del grupo, como por ejemplo el temor de Dios, el respeto hacia a los padres y la armonía doméstica.
- La leyenda puede también hacerse eco de la voz de una minoría oprimida, como por ejemplo en leyendas que critican al gobierno o que esquematizan conflictos entre judíos y no-judíos. En estas últimas, a pesar de su debilidad, suele triunfar la minoría judía que se mantiene firme en sus valores verdaderos (Alexander-Frizer 2008: 169s.).
- El género literario de la leyenda que se arraiga en unos momentos, lugares y culturas concretos, refleja líneas culturales y geográficas que son propias del ambiente en el que es narrada. Tiene, por tanto, un carácter mucho menos universal que el cuento y ha de someterse a un proceso de adaptación fundamental antes de pasar a formar parte de grupo étnico. Es cierto, en cambio, que la leyenda expresa de una manera mucho más fuerte y más individual los valores del grupo étnico en cuestión que el cuento (Alexander-Frizer 2008: 170).

El factor de fomentar la cultura y los valores de la propia cultura, y la intención de transmitir a los jóvenes conocimientos acerca del pasado judío, son puntos cardinales en la obra de Ludwig Philippson, independientemente de si se sirve de una obra legendaria o no.

La esquematización de un conflicto entre judíos y no-judíos se realiza en diferentes textos suyos. Se tematiza en *Mariamne*, en *El rabí y el ministro* y en *La hermosa Hilda*.

La hermosa Hulda es el único texto de nuestro corpus textual que se sirve de dos figuras procedentes a la vez de la historia y del folclore judío, en concreto de Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví. Debido al origen de Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví, la trama transcurre mayoritariamente en la Península Ibérica y, en concreto, en Córdoba. Los lazos que el autor establece entre Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví son los prefabricados por la leyenda, como veremos en el capítulo siguiente. Sin embargo, el texto *La hermosa Hulda* no es una leyenda, sino una novela histórica que contiene elementos folclóricos y legendarios.

Sin embargo, el autor intercala a los personajes legendarios en un ambiente histórico nuevo y los enfrenta a figuras desconocidas, como lo son los templarios. El autor tiene una intención muy concreta: construye una realidad textual que le sirve al público lector como punto de orientación para la propia época. Observando el comportamiento y teniendo en cuenta la profunda fe de los protagonistas judíos del texto, se anima al lector decimonónico a imitarlos.

V. 4. 2. Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví

Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví son figuras centrales de la cultura judía general. La biografía de ambos se desarrolla en la Península Ibérica, lugar de origen de todos los judíos sefardíes. Según Alexander, los sefardíes sienten una especial afinidad hacia a éstos personajes, puesto que representan para ellos el Siglo de Oro de España y forman parte del pasado glorioso sefardí (Alexander-Frizer 2008: 180).

Los textos que establecen una relación entre Abraham Ibn ‘Ezra y Yehudá Haleví tienen una base biográfico-histórica. De todas las relaciones que mantiene el Haleví histórico, la que le vincula con Ibn ‘Ezra es la más fuerte y la que más tiempo dura. Juntos visitan diferentes ciudades españolas y por lo menos una vez se van juntos al norte de África. No hay duda de que la personalidad y la obra de Haleví influyen en el más joven Ibn ‘Ezra. Rasgos de esta influencia se dejan ver en su poesía y en los comentarios bíblicos, donde a menudo cita a Haleví. Juntos abandonan España en el año 1140: Ibn ‘Ezra se va a la Europa cristiana, Haleví se dirige hacia Palestina (Alexander-Frizer 2008: 218). Mientras que Abraham Ibn ‘Ezra es uno de los personajes más famosos en los cuentos populares, Yehudá Haleví, por su parte, es una figura central en la cultura judía como poeta y filósofo, pero no se convierte en un personaje legendario y la tradición popular no le incluye en el abanico de sus héroes (Alexander-Frizer 2008: 210).

El personaje de Yehudá Haleví cumple una función social y actúa en el marco de

organizaciones sociales¹⁶². Abraham Ibn 'Ezra, en cambio, se mueve en los márgenes de la sociedad, llamando a las puertas de los ricos y sufriendo rechazo¹⁶³. El concepto de *communitas* implica un estado de marginalidad y debilidad social. Se refiere a menudo a un estilo de vida itinerante, pobreza y rechazo social. Los individuos de la *communitas* renuncian al sistema de clases sociales y a un comportamiento social que se basa en el estatus. En general son los individualistas los que critican con fuerza la estructura de la sociedad y tienen un nivel de autoestima alto. A pesar de su pobreza, de ser rechazados por la sociedad, de ser despreciados y de carecer de estatus social, los individuos de la *communitas* se ven a sí mismos como los portadores de los valores de su entorno. Se consideran como una élite y se sienten superiores a la sociedad (Alexander-Frizer 2008: 219). A pesar de esta arrogancia, figuras como Ibn 'Ezra conservan el deseo humano por ser aceptados y reconocidos en la sociedad establecida.

El carácter heroico de Ibn 'Ezra se muestra en el hecho de que, al final, logra salvar la comunidad judía. Su competencia poética y sus conocimientos bíblicos, o sea, su educación y su formación, tienen más valor que la pobreza y el lugar marginal que ocupa en la sociedad.

La importancia que tiene el personaje de Ibn 'Ezra en la tradición narrativa judía se muestra en el gran número de textos en los que aparece su figura. Además se constata que las leyendas sobre Ibn 'Ezra se nutren a veces de motivos ajenos, y entre ellos a menudo de textos sobre el profeta Elías, la figura más importante en el folclore judío.

El elemento más destacado de la figura de Abraham Ibn 'Ezra es la dualidad de su carácter: hacia fuera tiene una apariencia pobre y un aire ignorante, aunque en realidad sea un gran poeta, filósofo y erudito. Solamente su mujer, Hūlda, la hija de Yehudá Haleví, conoce su inteligencia verdadera.

Otra característica que la tradición narrativa atribuye a Abraham Ibn 'Ezra es la capacidad de una aparición o de una intervención repentina cuando cualquier judío está en peligro. Al profeta Elías se le atribuyen con unos poderes similares. (Alexander-Frizer 2008: 210). Elías es también un símbolo de la lucha contra el poder establecido, o al menos crítico con el que reina, como se refleja también en la disputa entre Elías y el rey Ajab y su mujer Jezabel¹⁶⁴, tema que también aparece en la novela *Moby Dick*, publicada en 1851.

¹⁶² Tamar Alexander introduce en este contexto el concepto "structural society" del antropólogo Victor Turner, cf. Alexander-Frizer 2008: 218.

¹⁶³ Turner denomina a esta situación "communitas", es decir, una modalidad de una interrelación social que se opone al concepto de estructura social. "Social structure" sería "the patterned arrangements of role-sets, status-sets and status-sequences consciously recognized" (Alexander-Frizer 2008: 218).

¹⁶⁴ 1 Reyes 18

Observamos este fenómeno al comienzo de *La hermosa Hulda*. Ibn 'Ezra aparece de la nada y salva a Hulda del río. El texto atribuye su aparición una intervención divina:

En este momento de angustia, Dio no tadró a venir en ayuda de la linda muchacha que era cağı pedrida en las aguas del río. [*HermosaHuldaJ*, cap. 2: 15]

En_el momento onde Hulda se detuvo con su cavallo delante del chico aroyo, un mancevo de alta talla se topava por la otra oría arimado sobre un árbol. Este mancevo llevaba unos vestidos viejos y aremendados. Ma, si un hombre inteligente estudiava su figura, él se convencería luego[corregido!] que estos vestidos míseravles no cuvrían un hombre de sentimientos mesquinos, ma un hombre distingüido y noble. Los ojos de este mancevo, los cavellos de su caveza y de su barva eran pretos como el cuervo. Los ojos que eran bivos y claros testimoniavan de la grandor de su alma, de_la nobleza de sus sentimientos. De su inteligénza y de su enerǵía. Toda su persona indicava una coşa de grande, malgrado la aparencia míseravle.

Es este mesaĵero que Dio había enbiado por salvar a_la muchacha.

Los ojos de este mancevo eran fixados de leĵos sobre Hulda. Él vido cuando la muchacha se acercó del aroyo y él vido también cuando ella se cayó en la agua con su cavallo. Sin heşitar un momento, él se aronchó como una flecha dentro del aroyo, partió por así decír las aguas, tomó a_la muchacha sobre sus brazos, la quitó a_lo seco y la expandió con muchos cudiados debaĵo de la solombra de unos árboles sobre un manto de roşas y flores. [*HermosaHuldaJ*, cap. 2: 15s.]

La apariencia externa del mancebo misterioso que está observando a Hulda es la de un hombre pobre que lleva ropa vieja y gastada. Podemos pensar en los cuentos hasídicos del "zadiq¹⁶⁵ escondido", que se está paseando tranquilamente entre las masas sin que nadie le reconozca, puesto que parece un pobre ignorante (Alexander-Frizer 2008: 211).

No obstante, el autor insiste en que esta apariencia no tiene nada que ver con el carácter real del hombre, con su personalidad verdadera. Invita al lector a mirar atentamente al personaje, ofreciéndole una descripción del mancebo.

— Porqué demandáš mi nombre, hermosa Hulda. No hay aquí ninguno que me conozca. Es más miĵor por mí si yo resto en la oscuridad. Los vestidos míserables que yo llevo prevan bastante que yo so povre; cale es aquel que va querer ocuparse de un povre y deşheredado de_la fortuna? Si mişmo un povre ariva a acuistrar cencia, la "cencia del povre es menospreciada". El hombre que vos veş en este momento, señora Hulda, vos no lo veréş mas nunca! No conviene por un hombre como mí de entrar en una sociedad de grandes [19] personáĵes cuviertos de_la gloria y de_la favor de los soberanos. En una sociedad semeĵante, la figura de los hombres oscuros se escurece más muncho y se atrista. De otra parte

¹⁶⁵ zadiq = 'justo'; título del rabino jasídico. Cf. Alexander 2008: 211.

también yo no so un hombre de espíritu bajo y de carácter humilde, y esto no me impide de poder presentarme en altos lugares. Al contrario, yo tengo una grande dosis de fiereza (gaba lev) y me desplaçe mucho si me miran con menosprecio y me consideran como un hombre sin valor. [*HermošaHuldaJ*, cap. 2: 18s.]

El color negro de los ojos no llega a esconder la profundidad y la intensidad de sus sentimientos ni la grandeza de su carácter verdadero. Ibn ‘Ezra aparece como personaje solitario y enigmático y, a la vez, orgulloso. Corresponde, por tanto, al tipo legendario descrito por Tamar Alexander.

En las primeras frases se presenta al lector como hombre pobre y abandonado por todo el mundo que, a pesar de esto, conserva unos sentimientos de orgullo y de autoestima fuertes.

Las reacciones desenfrenadas por parte de Ibn ‘Ezra muestran a un ser humano muy emocional, cargado de energía pero también de sentimientos contradictorios. Es un hombre con un carácter fuerte que arrastra unas experiencias vitales duras, un dolor interno o, tal vez, unas esperanzas no cumplidas. Su apariencia externa es la de un ángel vengador, la de un ser sobrehumano o, pensando en las declaraciones de Tamar Alexander, la de un profeta.

Relámpagos parecían salir de los ojos del desconocido mancevo cuando él hablava así. Hūlda restó encantada y no entendía la siñificación de estas palavras: Ma su corazón le descubría más de lo que ella entendía. [*HermošaHuldaJ*, cap. 2: 20]

La profecía y, a la vez, la amenaza de Ibn ‘Ezra, se esconden en un salmo:

Yo vos indicaré dos caminos y no apartiene a mí de consejarvos cual de estos dos caminos escojer. Yo vos rogo de oir también mi consejo y de gravar mis palavras en vuestra memoria. Cada vez que vos vos recordaré de ellas o que las sentiré en algún lugar, vos dovré pensar alora que seré en el punto de escojer o el camino de la derecha o el camino de la izquierda. Escuchad bien esto:

"Retírate a tu montaña, pájaro, cuando arman la flecha y fixan la saeta sobre la cuerda."
[*HermošaHuldaJ*, cap. 2: 21]

Este salmo acompañará a partir de entonces la vida de Hūlda. Cuando ella se enamora del templario Artur, Ibn ‘Ezra se lo hace llegar como advertencia. Una relación entre la judía y el cristiano conllevaría el riesgo de que ella abandonara la comunidad y la religión judías. La amenaza del salmo cumple la función de atemorizarla y de prevenir su conversión.

Para el autor, un personaje de tal apariencia heroica y ya casi divina sólo puede ser un

mensajero de Dios. De hecho, el acto de "partir las aguas"¹⁶⁶ sitúa al lector en pleno ambiente divino. Es una expresión que suele asociarse al momento culminante del libro del Éxodo (14): el paso nocturno del pueblo de Israel por el mar Rojo.

Este episodio decisivo desde el punto de vista simbólico, cuando no histórico, es un texto compuesto y se puede distinguir en él una versión yahvista centrada en el mensaje de Moisés en el v. 14: «Yhwh combatirá por vosotros», que atribuye a Dios únicamente la acción milagrosa del viento que levanta las aguas y la posterior huida del ejército egipcio, mientras que la relectura sacerdotal insiste en el papel de Moisés, que ordena a los elementos, y en el aspecto cósmico del mar que se abre y luego refluye sobre el enemigo.¹⁶⁷

No es casualidad que la escena de la salvación de Hūlda por el mancebo desconocido tenga lugar al principio de la novela. Tanto la salvación de Hūlda de las aguas del Guadalquivir como la salvación del pueblo de Israel del mar Rojo son comparables a un paso de la muerte a la vida¹⁶⁸.

Tras la salvación, el joven acuesta a la muchacha con cuidado sobre un lecho de rosas y de flores. El valor simbólico de esta imagen es patente: de los árboles muertos renace la naturaleza y hace crecer flores. Hūlda cae en el caos, Dios la salva a través de su mensajero y así se recrea el orden cósmico. La salvación permite una vida nueva. Del caos acuático emerge la vida: imagen que refleja una cierta mitificación del acontecimiento, que es percibido como una creación nueva. Hūlda representa al pueblo judío y su salvación simboliza la salvación del pueblo judío.

V. 4. 3. La representación del mundo cristiano frente al judío

En los textos de Philippon se emplean diferentes métodos para reflejar la confrontación entre el mundo judío y el no-judío. Así, hay conflictos abiertos que aparecen representados en las luchas de los judíos contra los romanos, como por ejemplo en el texto *Mariamne*.

La hermosa Hūlda refleja un conflicto entre los templarios y el rey de España. Al mismo tiempo tematiza la posición desgraciada de dos comunidades judías, cuyo futuro

¹⁶⁶ Aquí hay que tener en cuenta que estamos ante una traducción del alemán, donde efectivamente se dice: "er teilte das Wasser". En español se dice: "las aguas se dividieron en dos". cf. *Biblia del Peregrino*, ed. por Luis Alonso Schökel. Bilbao: Ed. Mensajero.

¹⁶⁷ Millet, Olivier; Robert, Philippe de (2003), *Cultura bíblica*, Madrid: Ed. Complutense.

¹⁶⁸ Cf. con la interpretación del Nuevo Testamento: 1 Cor 10.

depende de la simpatía por parte del poder cristiano. La comunidad judía de Jerusalén tiene que pagarles dinero a los templarios y es obligada a enviar a Yehudá Haleví, de la comunidad de Córdoba, una carta amenazándole: si Haleví no intercede a favor de los templarios ante el rey de España, estos destruirán la comunidad judía de Jerusalén. A Haleví le queda muy claro que no puede oponerse a la voluntad del rey, puesto que la comunidad judía de Córdoba depende de él y de su benevolencia.

En la novela *El rabí y el ministro* asistimos a un conflicto entre los diferentes miembros de la comunidad judía que acaba con la denuncia del rabino por parte de los representantes cristianos de la ciudad.

En todos los textos hay un mensaje muy claro: el pueblo judío es pacífico y se caracteriza, en primer lugar, por su capacidad de sufrir, de aguantar las situaciones más difíciles y crueles sin desesperarse del todo y, sobre todo, sin perder su fe religiosa.

A vosotros cristianos es dada la tierra, vosotros podéis vivir allí según vos plaçe y ninguno vos impide. Noótro un puevlo chico y povre, perseguido y sufriente, nos fraguamos una civdad aparte, un lugar asolado, nos creamos tierra nueva y cielo nuevo y noótro no devemos salir de la linia afuera que noótro nos señalimos. [*HermosaHulda*], cap. 15: 184]

Dichas situaciones conflictivas aparecen reflejadas en las traducciones judeoespañolas tal cual, son elementos que crean una tensión y que incitan a actuar a los protagonistas.

En los textos de Philippon hay otro elemento más a través del que el autor muestra las diferencias y las dificultades de entendimiento entre el mundo cristiano y el judío: se trata de la arquitectura.

Mediante descripciones topográficas y arquitectónicas de las localidades y de las casas, Philippon caracteriza a los personajes que las habitan. El autor adopta la perspectiva de los judíos que son los protagonistas de sus novelas. Este tipo de descripción detallada de los interiores de las casas y de su mobiliario aparece también en las novelitas alemanas de los años sesenta del siglo XIX (*El rabí y el ministro* se publica en *Saron* en 1857) y es denominado por Radeck el "Ausstattungsstil" (Radeck 1967: 90).

Francfort en el Meno, lugar donde transcurre la trama del texto *El rabí y el ministro*, es la ciudad alemana que se presenta como el centro de la tradición burguesa. Los que han conservado estas tradiciones son las familias viejas que durante decenios se han ocupado de

conservar la fama de dicha ciudad (Radeck 1967: 101).

Los textos de Ludwig Philippson reflejan elementos críticos que inciden en la situación de desigualdad social entre cristianos y judíos. Lo típico del mundo cristiano suele ser el lujo, lo pomposo y las calles anchas y limpias, mientras que la topografía del barrio judío está caracterizada por su estrechez y las casas pequeñas, ruinosas y oscuras.

El hecho de que el ambiente de los miembros de las diferentes religiones y, sobre todo, el interior de sus casas, contrasten de tal manera, es algo que se encuentra ya en las novelas de la escritora alemana Eugenie John (1825-1887), que publica sus textos bajo el pseudónimo Eugenie Marlitt (Radeck 1967: 45). Marlitt contrasta el conservadurismo con el progreso. Considera el conservadurismo como sinónimo de la aristocracia y lo describe en colores oscuros y lo ambienta en lugares estrechos y agobiantes.

El progreso, en cambio, equivale para ella a la concepción de vida burguesa, lo que se refleja en una descripción alegre, llena de simpatía y de mucha luz. No obstante, la diferencia espacial y ambiental de nuestros textos difiere de la descripción establecida por Marlitt. Aunque no caben dudas de que la sabiduría, el empeño y la honestidad están alojados en las casas judías, el barrio judío es caracterizado por sus calles estrechas y por su oscuridad. Sólo al entrar en las casas, al compartir la vida y al conocer las preocupaciones de sus habitantes judíos, el lector llega a conocer sus méritos y su valentía.

En el ambiente cristiano aparecen casas grandes y calles amplias, elementos que representan la riqueza de sus habitantes. Las personas que viven allí son fanáticas, intolerantes y ricas.

Encontramos tanto en el caso de Marlitt como en las novelas judías que estudiamos una tendencia muy similar a comparar dos ambientes haciendo hincapié en el contraste entre ambos. Sin embargo, mientras Marlitt educa la visión crítica del lector en relación a las clases sociales, los textos de los autores judíos tematizan la intolerancia de los cristianos frente a los judíos. La diferencia se halla en el modo de representar las dos partes: Marlitt trabaja con colores y matices claros, y por esto la burguesía, es decir, los "buenos", llevan colores claros. A la aristocracia, sus adversarios y a los que critica, los representa con colores oscuros. Gracias a esta matización el lector se orienta fácilmente.

Ludwig Philippson refleja en sus textos el punto de vista de los judíos, es decir, la perspectiva de una minoría social que está rodeada por una mayoría cristiana. El autor alemán se sirve, pues, de elementos, factores y procedimientos que no son nuevos, sino que son conocidos en la época y utilizados paralelamente en la literatura alemana. La diferencia es que

la crítica de los textos de Philippon se dirige hacia la intolerancia y el fanatismo religiosos que reinan entre la gente, tanto entre los cristianos como entre los judíos. Critica la actitud intolerante frente a todo lo judío que se esconde detrás de muchas fachadas cristianas. Lo hace mediante la descripción del ambiente cristiano que refleja una vida que se basa en el materialismo y en los valores superficiales. La descripción de las zonas interiores de los edificios cristianos es muy diferente de la de las habitaciones judías. La riqueza y los tesoros que se hallan en las habitaciones y en las salas reflejan la avaricia del cristiano y su codicia. En general se describen casas ricas y lujosas, como si no existiera una clase pobre y trabajadora entre los cristianos. Al *cosmos armónico* de las casas judías se opone así el *caos* (Pageaux 1994: 67) del edificio cristiano.

En los pasajes siguientes, el autor se identifica con la figura de Ibn ‘Ezra. Este expone al lector el fondo histórico y le explica la situación social contemporánea en la España del siglo XII.

La manera de la vida de los judíos en España no asemeja a la vida de nuestros coreligionarios en [82] otros países. Todos los caminos de la prosperidad y de la grandor son abiertos anchamente delante de ellos, pueden subir a los más altos grados de la escala social, entrar en las más altas sociedades y gozar de todas las honores. Ellos pueden instruirse y hacerse grande reputación. Nada no les impide. Hay solamente un camino que les es cerrado. Ellos no pueden llevar armas y no les es permitido de hacer parte de la armada y de combatir por la defensa de la patria. En este país donde gozan en abundancia de todas las favores, y donde no hay ninguna diferencia de religión y que cada uno puede practicar el culto en toda libertad. Los mancevos judíos empiezan a abandonar la fe de sus avuelos y abjuran sus religión. Ellos lo hacen esto en el objeto de alcanzar algunas otras favores o por no tener ningún señal de menosprecio en llevando el nombre de judío. Qué piensas tú de esto Moisés? [*Hermosa Hulda*, cap. 8: 81s.]

No sabes lo que separa un judío y un no-judío? [183]

– Judío! gritó el mancevo en interpidndola, ma éstas son unas palabras vanas en nuestra España, querida Hulda, esto es sin ninguna significación. Hoy no hay ninguna diferencia entre judío y no judío. Aquí, el cristiano [xx] judío y el moro viven como hermanos. En este país donde Yehudá Haleví es el grande consejero del rey de los cristianos, donde los baraganes cristianos y moros cambiaron sus armas en señal de alianza, en este país, el nombre del judío no es menospreciado ... no sea también que piensas, querida Hulda, que yo demando de tí que abandones tu religión? ... No, nosotros podemos vivir cada uno en nuestra religión y pues qué importa a las personas la diferencia de sus religiones? No es un Dio que nos creó a todos nosotros? No tenemos nosotros un mismo padre? En la vida de este mundo nosotros somos todos hermanos y es en los templos que puede haver una diferencia. [*Hermosa Hulda*,

cap. 15: 182s.]

Las figuras malas, negativas y crueles son comparadas a menudo con animales. Lógicamente suelen ser animales salvajes, y, por ejemplo, en el caso de los inquisidores mayoritariamente tigres.

El lugar onde Nebukadnazar, animal feroz, vara de castigo en la mano de Dio, hizo bolar su espada de venganza, es la ciudad maltratada por las legiones de los romanos, que, en sus crueldad y en sus barbarismo mataron a los habitantes y metieron el fuego en la casa de Dio, es Yerušaláyim onde reinó el tirano Adrianos y le echó su maldición, transtornó a Zion en un desierto desolado y sembró allí sal. [*HermošaHuldaJ*, cap. 18: 211]

Las armadas de los cristianos que llevaban sobre sus vestidos el señal de sus religión se amenguavan en arivando cerca de Yerušaláyim. Ellos habían abajado a 60,000 y el resto había morido en las batallas, en la epidemia y en las privaciones. Ma, estos sesenta mil exaltados hicieron los más grandes esfuerzos y las fortalezas de Yerušaláyim no pudieron resistir delante de estos animales feroces. Cuando el drapel del enemigo fue levantado sobre las puertas de esta ciudad, el masacro fue grande. Estos salvajes cometieron unas crueldades que semejantes no tuvieron oído nunca. Los cavellos de la carne se levantan de estremecimiento cuando piensan a los actos abominavles que fueron cometidos por estos miseravles, estos zeladores por Dio y por sus salvador con el cual ellos se alavan por haverles recomendado de amar mismo a sus enemigos. Como unos antropófagos (que comen carne humana), estos bárbaros masacraron todos los habitantes de la ciudad sagrada, sin diferencia de sexo ni de edad, viejos y mancevos, mujeres y [209] criaturas. Los historiadores nos recontan que la sangre humana arivó hasta la viente de los cavallos de los cruzados. Era una exterminación general. [*HermošaHuldaJ*, cap. 18: 208s.]

El penúltimo capítulo le sirve al autor para desplegar ante el lector su conocimiento amplio de la historia general. Los párrafos largos del pasado histórico de la ciudad de Jerusalén le sirven como fondo explicatorio. Philippson describe a lo largo de unas cuantas páginas con tristeza y con espanto la crueldad y el fanatismo con los que los cristianos actuaron en la época de las cruzadas. Para él es el momento de un barbarismo que marca el inicio del odio de los cristianos hacia los judíos. La descripción detallada y minuciosa de las escenas crueles y de las batallas sangrientas muestran el carácter feroz y el comportamiento salvaje de los cristianos fanatizados por su religión.

Encontramos aquí uno de los ejemplos en los que se basa el historiador Yosef Hayim Yerushalmi. En su obra *Zachor Yerushalmi* (1988: 49s.) comenta que en las crónicas hebreas medievales del siglo XII percibimos por primera vez en la historiografía judía el sentimiento

de que se acaba de producir un cambio tremendo en la relación entre el judaísmo y el cristianismo. Un cambio, *nota bene*, que, continúa el autor, lleva a la destrucción de comunidades judías enteras y deja tras de sí una expresión de asombro y de horror frente a este primer ejemplo de un martirio judío colectivo en tierra europea.

En *La Hermosa Hulda*, Philippon se sirve de los horrores de las cruzadas para explicar la razón por la que el tratamiento de los templarios frente a la comunidad judía de Jerusalén conlleva tanto odio y tanto menosprecio. El autor guía al lector para que éste entienda bien el fondo sobre el que se desarrolla la trama narrativa. Le familiariza con una situación desconocida y pone a su disposición las herramientas de comprensión del texto, allanándole a la vez el camino para que se esfuerce a ampliar su perspectiva y sus conocimientos.

Las novelas de Philippon cumplen por tanto con las exigencias de la narrativa decimonónica, es decir, entretener al lector y, a la vez, informarle e instruirle.

VI. LA NARRATIVA DE MARCUS LEHMANN

VI. 1. MARCUS LEHMANN Y DER ISRAELIT

Marcus (Meir) Lehmann nace el 29 de diciembre de 1831 en Verden (provincia de Hanover en el norte de Alemania) y muere el 14 de abril de 1890 en Maguncia¹⁶⁹. Su padre es el rabino Ascher Laemle Weldt Lehmann (Ašer Lemuel Aharón Lehmann, 1769-1858). Marcus asiste al liceo en su ciudad natal y más tarde (1820-1899) cursa estudios talmúdicos con Esriel Hildesheimer en la yesivá de Halberstadt (Wininger 1929). Durante sus estudios (1790-1867) junto al rabino Salomón Rapaport, en Praga, conoce al escritor Salomón Kohn, quien ha supuestamente influenciado la obra literaria de Lehmann. En Praga, Lehmann es elegido rabino.

Lehmann estudia filosofía y filología en las universidades de Berlín, de Praga y de Halle. En esta última se doctora en el año 1854. Desde este momento trabaja como rabino de la comunidad israelita de Maguncia. Esta comunidad se funda como comunidad separatista de la ortodoxia, bajo el nombre de neo-ortodoxia¹⁷⁰. Es una reacción crítica frente a la línea reformadora y liberal del judaísmo. La neo-ortodoxia se opone a la introducción de los sermones en lengua alemana y de la música de órgano en las sinagogas a iniciativa del rabino de Maguncia Joseph Aub (1805-1880)¹⁷¹.

El grupo neo-ortodoxo de la comunidad judía de Maguncia está formado unos 150 miembros –de un total de aproximadamente 2600 judíos– y desde 1856 tiene una sinagoga propia. Lehmann colabora de manera activa en la separación de las dos comunidades ortodoxas que finalmente se llevará a cabo en el año 1876¹⁷².

Lehmann invierte mucha energía en la educación de los jóvenes. Está convencido de que la única posibilidad para poder apoyarlos y guiarlos en su camino como jóvenes judíos es transmitirles una base estable de la religión y las tradiciones judías. En la escuela comunal que establece en Maguncia aplica esta ideología propia e imparte clases de instrucción religiosa. En un primer momento dicha institución se dirige únicamente a niños judíos y sólo tras convertirse en escuela elemental es accesible también para jóvenes cristianos protestantes

¹⁶⁹ Las informaciones bibliográficas proceden de las publicaciones siguientes: Strauss Almstadt y Wolfes en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* [BBKL], vol. 20; *Encyclopaedia Judaica* (20052), vol. 12; <http://www.jewishencyclopedia.org>; Wininger (1929), vol. 4; Breuer, Mordechai (1986), *Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich (1871-1918)*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum; Strobach, Berndt (2008), 'Dreimal Lehmann nach Berend Lehmann', en: *MEDAON*, cuaderno 2, 1-11.

¹⁷⁰ Para una concretización del fondo ideológico y religioso de la neo-ortodoxia, véase Breuer 1986.

¹⁷¹ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2104&letter=A&search=joseph%20aub>.

¹⁷² Strauss Almstadt y Wolfes en BBKL.

y católicos¹⁷³.

Lehmann redacta sus textos en un tono moralizador y utiliza un estilo muy didáctico. Los protagonistas ejemplares de sus textos ayudan a sus lectores a orientarse en la realidad mayoritariamente cristiana en la que viven. Los destinatarios de sus textos son tanto los jóvenes como los adultos.

Con la fundación del periódico *Der Israelit*¹⁷⁴ en el año 1860, Marcus Lehmann quiere marcar un contrapeso frente al periódico liberal *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, editado por Ludwig Philippson (1811-1889). Lehmann ocupa durante tres decenios, hasta su muerte en el año 1890, el puesto de redactor de *Der Israelit*. Tras la muerte de Marcus Lehmann, es su hijo mayor Oscar (1858-1928) quien asume el cargo de la redacción y edición del periódico.

Der Israelit se publica hasta su prohibición en el año 1938¹⁷⁵ y se convierte en uno de los periódicos más importantes en el ámbito judío de habla alemana. El título entero del periódico es: *Der Israelit. Ein Centralorgan für das orthodoxe Judenthum* ['Un órgano central para el judaísmo ortodoxo']. Fiel al pensamiento y los ideales de su editor se ocupa de las cuestiones que preocupan a los miembros de los círculos ortodoxos, y trata temas de la religión y tradición judía.

Durante los años 1870 y 1880 es Marcus Lehmann, junto a Samson Raphael Hirsch (1808-1888) y Esriel Hildesheimer, el representante principal del judaísmo ortodoxo en Alemania (Breuer 1986: 33). Entre 1871 y 1882 publica, además de la edición alemana del *Israelit*, una versión en hebreo que se denomina *Ha-Levanon*¹⁷⁶, y entre 1873 y 1879 una versión en yídis¹⁷⁷.

En 1870 se inicia una estrecha colaboración entre la publicación mensual de Samson Raphael Hirsch¹⁷⁸, *Jeschurun*, y el periódico *Der Israelit*, uniéndose finalmente los dos órganos en el año 1889. La nueva publicación, que aparece entre 1889 y 1891, lleva el nombre de *Israelit und Jeschurun*¹⁷⁹.

Destacan entre todas las publicaciones las que Marcus Lehmann redacta para la

¹⁷³ Strauss Almstadt y Wolfes en BBKL.

¹⁷⁴ www.compactmemory.de.

¹⁷⁵ Cf. www.compactmemory.de.

¹⁷⁶ La versión online se encuentra en: <http://jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/halevanon/html/halevanon.htm> y <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=467&letter=L&search=1743>.

¹⁷⁷ No hemos encontrado la versión en yídis mencionada por Strauss Almstadt y Wolfes en el BBKL (2002).

¹⁷⁸ Erróneamente se indica en BBKL que *Jeschurun* fue fundado por Esriel Hildesheimer.

¹⁷⁹ Se puede consultar en: www.compactmemory.de.

instrucción religiosa del público lector. Nos ha dejado una edición alemana de la *Hagadá* (Maguncia, 1904) y sus discursos para el sabbat, los *Pirqué Abot*, que se publican bajo el título *Die Sprüche der Väter* como entregas en *Der Israelit*¹⁸⁰. Para esta publicación Lehmann utiliza fundamentalmente el comentario *Midrash Shemu'el* de Samuel b. Isaac. Traduciendo gran parte de él al alemán, lo hace accesible a un gran círculo de lectores.

Lehmann edita el comentario de Salomon Serillo acerca del tratado de *Berajot* del Talmud de Jerusalén (Francfort, 1874)¹⁸¹, añadiendo anotaciones propias al tratado bíblico. En el marco del proyecto del Instituto Ortodoxo de la Biblia que emprende la labor de traducir la Biblia al alemán, Lehmann colabora redactando una traducción del *Pentateuco* (1873, 1913⁶).

Lehmann es conocido también como autor prolífico de novelas y cuentos. El tema central de sus textos narrativos es la vida de los judíos tanto en el pasado como en el presente. Sus creaciones literarias son de gran valor didáctico por su carga religiosa e ideológica. Muchos textos se publican, en un primer momento, como folletines en *Der Israelit*. Más tarde se reeditan en los volúmenes de la colección *Aus Vergangenheit und Gegenwart*¹⁸² o como publicaciones póstumas, editadas por su hijo Oscar, en *Lehmans jüdischer Volksbücherei*¹⁸³. Algunas novelas se publican en la colectánea *Lehmans jüdische Hausbücherei*¹⁸⁴. Los textos de Lehmann gozaron y gozan de mucha aceptación entre sus lectores y han sido traducidos, algunos hasta hoy en día, a diferentes lenguas.

La obra narrativa de Marcus Lehmann se caracteriza por la tematización de motivos que proceden del pasado judío lejano (los tiempos bíblicos, el siglo XV) o que se sitúan en el presente. Sin embargo, el autor deja de lado la época del Gueto, hecho que Breuer (1986: 146) explica diciendo que el autor seguramente haya buscado temáticas que reflejen los problemas actuales a los que se enfrentaba la comunidad judía en aquel momento, en concreto las luchas por su identidad y su conciencia propia. Esto se refleja en la tematización reiterada en las novelas de Lehmann de los motivos siguientes: el rabino como figura adorable y de respeto, la

¹⁸⁰ Cf. www.virtualjudaica.com/Item/11542/Die_Sprueche_der_Vaeter.

¹⁸¹ Cf. *Israelit und Jeschurun*. año 31, n° 29&30 (16/04/1890), p. 512. Se puede consultar en: www.compactmemory.de.

¹⁸² *Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen von Dr. Lehmann*. Vol. I: Berlín: Verlag Louis Gerschel, 1871; vols. II-VI: Francfort en el Meno: I. Kauffmann, 1876-1888. En la bibliografía consultada se habla continuamente de que se han publicado seis tomos de dicha colectánea, a pesar de esto encontramos sólo tres. Es interesante constatar que la edición del año 1871 lleva dos portadas idénticas que se diferencian en la fecha, o sea, llevan las fechas de 1871 y 1872. Suponemos, por tanto, que en realidad se publicaron solamente tres tomos, cuya fecha de publicación se retrasó, por cualquier razón, y en vez de editarse ya en el 1871 aparecieron sólo en 1872.

¹⁸³ (¿1897-1912?), Las informaciones sobre los años de publicación varían; según Glasenapp y Völpel (2001: 273 y 276, respectivamente) 1897-1912 o 1899-1911.

¹⁸⁴ Francfort en el Meno, a partir de 1925. Glasenapp y Völpel 2001: 273.

caridad de los judíos ricos y piadosos, las tensiones entre tradición y modernidad y entre las generaciones, o la lucha del alma por los postulados de la ética y de la humanidad (Breuer 1986: 146).

La novela histórica es para Marcus Lehmann el género literario adecuado para armonizar la cultura judía con la creencia ortodoxa (Völpel, Shavit 2002: 191) y es un buen medio para transmitir su propia perspectiva de la vida judía ejemplar.

Según Völpel y Shavit (Völpel, Shavit 2002: 191) son, por un lado, razones económicas y, por el otro, ideológicas, las que mueven a Marcus Lehmann a redactar sus textos tanto para adultos como para jóvenes. Suelen ser de lectura fácil, pues las novelas y los cuentos distinguen entre blanco y negro, entre bueno y malo, y siempre sale ganando el protagonista judío que encarna al tipo ideal. Lehmann no tiene la intención de crear unos textos literarios excelentes con un nivel estilístico alto, sino que subordina estas exigencias al objetivo de la instrucción, de la educación popular y de la consolidación moral de sus lectores (Breuer 1986: 147). El carácter actual y moderno del género literario de la novela histórica no impide al autor dirigir su mirada hacia los valores tradicionales de la vida judía. Su intención es acercar al público la historia judía, transmitirle los acontecimientos del pasado a través de un lenguaje comprensible y accesible a todos. Se percibe sin mayores dificultades el carácter didáctico de las obras lehmanianas. La voz narradora aclara, explica o menciona elementos que facilitan la lectura y hacen más comprensible la trama. De esta manera, el autor influye activamente en la interpretación textual y actúa de guía según sus propios intereses e intenciones. Interviniendo de vez en cuando, el narrador comparte el proceso de la lectura con el lector, le toma de la mano y le enseña cómo tiene que interpretar y entender los diferentes pasajes. La elección temática, las características de los personajes, la idealización de ciertas personas y la tipología de los protagonistas son elementos que llegan a cubrir, aparte de la función narrativa y literaria, una obligación educativa y didáctica. La tarea de esta literatura es la de inculcar a sus lectores los valores de la vida tradicional judía, y la de proporcionarle el sentimiento de orgullo por pertenecer a esta tradición y a esta comunidad religiosa. Desgraciadamente ignoramos de qué fuentes se sirve Lehmann para redactar sus textos narrativos.

Encontramos traducciones judeoespañolas de sus obras en *El Correo de Viena* y en las diferentes *Güertas de Historia*, tanto en las vienesas como en las de Salónica. Algunas de sus novelas son editadas por Šelomó Čherezlí en la colección *Šayiš*.

VI. 2. LAS NOVELAS DE MARCUS LEHMANN EN JUDEOESPAÑOL

En el análisis presente trataremos los originales alemanes de Marcus Lehmann junto a las diferentes versiones y adaptaciones judeoespañolas que hemos encontrado. Nuestra colección abarca 29 títulos en judeoespañol que proceden directamente o indirectamente de diez originales redactados por Marcus Lehmann en alemán o que entran en el ámbito sefardí a través de una traducción hebrea.

Al igual que en el caso de los textos de los hermanos Philippson, no hemos podido proceder de manera estrictamente sistemática, sino que ha sido en gran parte a través de la suerte, la intuición y un procedimiento minucioso como hemos logrado localizar tal cantidad de versiones judeoespañolas.

A partir del año 1867 se publican regularmente novelas en *Der Israelit*. La mayoría de las que se editan en este primer año aparecen traducidas también al judeoespañol. Empezamos nuestro estudio con el análisis del texto *La salvación* (Viena, 1874, Salónica, 1890, Esmirna, 1912/3, Salónica, 1929) que en las cuatro versiones que tenemos a disposición lleva el mismo título que su original alemán: *Die Rettung* (Maguncia, 1867).

Rabbi Elchanan (Maguncia, 1867) es una novela que cuenta la leyenda del Papa judío. Sus versiones judeoespañolas llevan el mismo título, *Rabí Elḥanán* (Viena, 1871 y Salónica, 1891/2). La traducción judeoespañola se publica tan sólo cuatro años después de que haya aparecido en *Der Israelit*. Es el texto en el que menos diferencia se aprecia entre las dos versiones judeoespañolas.

Der Israelit edita también *De Pinto von Amsterdam* (Maguncia, 1867). Desgraciadamente, disponemos tan sólo de dos versiones judeoespañolas bastante tardías: *La historia de la familia de Pinto de Amesterdam* (Salónica, 1891) y *Pinto de Amsterdam* (Esmirna, 1901).

El texto *Des Königs Eidam* (Maguncia, 1867) entra al mundo sefardí a través del original alemán. Este se reproduce en versiones judeoespañolas que llevan por título *El yerno del rey* (Viena, 1875 y Jerusalén, 1885/6), *Ḥatán hamélej* (Salónica, 1888) y *La hermosa Ester* (Ruse, 1902; Jerusalén 1912 y Salónica, 1929). Por otro lado, llega al ámbito sefardí a través de una versión hebrea *Meguil-lat Ester hašenyá* (Vilna, 1883/4), obra de la que surgen diferentes versiones judeoespañolas tituladas *Ester hašenyá* (Salónica, 1888), *La segunda Ester* (Salónica, 1905) y *La segunda Ester y el rey Caśimir* (Salónica, 1929)¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Agradecemos a Beatrice Schmid las informaciones que se editarán en la publicación: Beatrice Schmid, Manuela Cimeli & Yvette Bürki: *Trešladado del tudesco. Cinco novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol*

El texto *Die Verlassene* (Maguncia, 1867) es traducido al judeoespañol con el título *La assolada* (Viena, 1880 y Salónica, 1893).

Eine Seder-Nacht in Madrid (Maguncia, 1868), que cuenta de la vida de los marranos en España, lleva en sus versiones judeoespañolas los títulos *El séder en Madrid* (Salónica, ca. 1925 y Salónica, 1936) y *Un seder en Madrid* (Estambul, 1931 [caracteres latinos]).

La historia de unos hermanos gemelos que son separados de bebés y son educados uno como cristiano y el otro como judío se llama en alemán *Graf oder Jude?* (Maguncia, 1869). En judeoespañol tenemos una versión que se titula *Conde o ñidió* (Viena, 1875) y otras dos versiones que se publican con el título *Los dos mellizos*¹⁸⁶ (Salónica, 1907 y Jerusalén, 1908).

Bostanai (Maguncia, 1870) se llama así tanto en el original alemán como en la versión judeoespañola (Salónica, 1891).

Der Fürst von Coucy (Maguncia, 1872) entra al mundo sefardí con el título *Los dos hermanos* (Viena, 1876 y Salónica, 1891/2).

La novela de rabí Aquiba que en alemán se titula simplemente *Akiba* (Maguncia, 1881) es ofrecida a los lectores sefardíes bajo la denominación *Los amorosos heroicos* (Salónica, 1929).

Vamos a proceder también en este caso de manera cronológica, es decir, analizaremos los textos según el año de publicación de la versión original. En el caso de Lehmann estamos bastante seguros de que publica sus textos narrativos por primera vez en su periódico *Der Israelit*. Por eso establecemos el orden teniendo en cuenta la fecha de aparición en *Der Israelit*. A menudo, los textos guardan alguna relación con los temas de acutilidad que se tratan en los demás artículos y números del periódico, y son, por consiguiente, un reflejo de las preocupaciones del momento en que se publican.

A continuación resumimos brevemente el contenido de las novelas y cuentos, comparamos las versiones judeoespañolas con sus correspondientes originales e indicamos todas las versiones de las que tenemos noticia.

[en preparación].

¹⁸⁶ Cf. la edición del texto: Romeu Ferré, Pilar (2001), *Los dos mellizos*, Barcelona: Tirocinio.

VI. 2. 1. La salvación (Die Rettung)

La salvación trata de la relación y el comportamiento fraudulentos entre los miembros de la comunidad judía de Lomershaim y el engaño de un estafador que casi le cuesta la vida a rabí Mordejay.

El original alemán se publica en *Der Israelit* (Maguncia, 1867), n° 4-8 (23/01, 30/01, 06/02, 20/02). Vamos a utilizar la sigla *RettungI* a la hora de hacer referencia a este texto.

Las versiones judeoespañolas se publican –siempre con el título *La salvación*– en Viena (1874), *Güerta de Historia*, vol. 1, n°1-2, en Salónica (1890), *Güerta de Historia*, vol. 1, n°1-2, en Esmirna (1912/3) y de nuevo en Salónica (1929), *Mueva Güerta de Historias*, vol. 3, pp. 152-169. Para referirnos a la versión judeoespañola que manejamos (se trata de la de Viena, 1874) recurrimos a la sigla *SalvaciónGüertaV*.

Resumamos a continuación la trama de *La salvación*. El parnás¹⁸⁷ Ya‘acov Štainfurt¹⁸⁸ y el carnicero Yehudá –que en el texto alemán se llama Juda Katzew– se hallan ante el tribunal. Se trata de decidir quién está mintiendo en el asunto de una entrega de carne que los dos realizaron juntos y en la que ganaron mucho dinero. El carnicero sostiene que pagó 1000 ducados al parnás, pero este afirma que nunca los ha recibido. Rabí Mordejay, que preside el tribunal, decide que es Ya‘acov Štainfurt quien está mintiendo, le quita de su cargo como parnás y lo excomulga. Štainfurt es muy amigo del conde de Neuberg, bajo cuya protección se halla la ciudad de Lomershaim¹⁸⁹. Efectivamente el conde intercede en favor de Štainfurt y le pide al rabino que revoque la excomulgación y que vuelva a nombrar a Štainfurt parnás de la comunidad. El rabino tiene que hacer lo que le ordena el conde. A partir de ese momento, Štainfurt se enfrenta continuamente al rabino y le pone trabas allí donde puede. Víctor, el hijo de Ya‘acov Štainfurt, y su propia esposa se oponen a él y quieren que se reconcilie con el rabino, pero a Ya‘acov le ciega su odio. El conde expulsa al rabino Mordejay y, en solidaridad, toda la comunidad lo acompaña. Por rencor hacia su padre, Víctor deja la casa paterna. Tras la muerte del conde, la situación de Štainfurt empeora, el municipio de Lomershaim le quita su puesto de parnás y tiene que empezar a viajar a las diferentes ferias para poder vender su ropa. Así llega a un lugar cuyo nombre se abrevia en el texto con M... Es el mismo lugar en el que vive Víctor, su hijo, pero ninguno de los dos sabe que el otro está

¹⁸⁷ *parnás* (hebr.): 'administrador, benévolo de una sinagoga', cf. NehamaDict, s.v.

¹⁸⁸ Se trata del apellido alemán *Steinfurt*.

¹⁸⁹ Se trata de la ciudad alemana *Lommersheim*.

allí. Un día, un cliente le paga a Štainfurt con moneda nueva, y cuando vuelve el día siguiente, le trae una cajita y le pide que la guarde para él. Por desgracia, este cliente es un estafador. Cuando la policía encuentra la cajita, que contiene herramientas para acuñar dinero falso, detienen al desgraciado Štainfurt, le encarcelan, le acusan y le condenan a la muerte en la horca. Sólo entonces Víctor se entera de que su padre está en la ciudad e intenta hacer todo lo posible para que no le ahorquen. En este momento tiene lugar, para sorpresa de todos, la llegada de la princesa Vilhelmine, que ha decidido irse a vivir allí. En su honor se celebra una fiesta, pero Víctor no participa en ella, sino que pasea cerca del río y se encuentra con Lapere¹⁹⁰, el secretario secreto del conde St... Éste le pide dinero y Víctor promete dárselo a cambio de que le ayude a sacar a su padre de la cárcel. Lapere le cuenta que la princesa Vilhelmina se acaba de casar en secreto con el conde St... Lapere aconseja a Víctor que mande al rabino Maican¹⁹¹ Herš a hablar con la princesa. La idea es que la princesa convenza a su esposo para que se dirija al príncipe de Cur¹⁹² y le pida que libere al condenado a muerte.

El encuentro se tiene lugar, y gracias a la princesa y a su esposo, el conde St... logra salvar a Ya'acov Štainfurt. Tras su vuelta a casa pasa por el lugar donde vive rabí Mordejay. Víctor Štainfurt y la hija de rabí Mordejay se casan. A la ceremonia asiste también rabí Maican Herš, a quien le regalan un vaso de plata en el que se hallan las palabras hebreas: «Todo el que salva un alma es como si salvara todo el mundo».

A continuación vamos a enumerar las diferencias que nos llaman la atención en la lectura comparada del texto alemán y de la versión judeoespañola de Viena. Así veremos cómo, en general, las versiones judeoespañolas no son solamente traducciones literales del original alemán, sino que pueden ser creaciones propias y reproducciones libres de su modelo.

La versión judeoespañola de *La salvación* nos indica que la trama transcurre en el año 1780 en el sur de Alemania. Esta indicación no se encuentra en el original alemán, el cual dice solamente que la trama del texto transcurre «um die Mitte des vorigen Jahrhunderts» ['a mediados del siglo pasado'] [*RettungI*, cap. 1: 59b].

¹⁹⁰ En el texto alemán este personaje se llama *Lapierre*.

¹⁹¹ Se trata del apellido alemán *Mainkahn*.

¹⁹² Esta expresión es una traducción de la palabra alemana *Kurfürst*.

La traducción judeoespañola omite la siguiente nota a pie de página del texto original:

Es ist dies eine wahre Begebenheit; da die Nachkommen der in dieser Erzählung auftretenden Personen noch leben, so haben wir es für nöthig befunden, die Namen zu ändern. [*RettungI*, cap. 1: 59b]

Más adelante, en la novela encontramos otro pasaje que no es reproducido literalmente por la versión judeoespañola. Veamos en qué se diferencian:

Miles de flamas arelumbraban afeitadas con roñas hermosas. En el balcón (quiosque) de un palacio estava asentado un hombre viejo, era el príncipe de Cur que estava mirando el movimiento del pueblo en esta fiesta y en el gusto suyo. [*SalvaciónGüertaV*, 22a]

An einem wundervollen Sommerabende fand auf dem Flusse ein Fackeltanz statt. Hunderte von Nachen waren mit buntfarbigen Laternen bedeckt und mit Blumenguirlanden verziert; in einem grösseren Nachen stand in phantastischer Tracht ein Zauberer, den Zauberstab schwingend. Nach seinen Andeutungen ruderten die Ruderer, mit ihren Nachen Schlangenwindungen ziehend, während in denselben Fackelträger Tänze aufführten. Auf dem Balcone seines Schlosses sass der alte Kurfürst, mit sichtlichem Behagen dem Treiben zuschauend. (*RettungI*, cap. 3: 92a)

[Una tarde de verano tuvo lugar en el río un baile de antorchas. Cientos de barcas estaban cubiertas con linternas coloradas y decoradas con guirnaldas de flores; en un barco más grande había un mago con un traje fantástico moviendo su varita mágica. Según sus indicaciones remaban los remeros, meandreando con sus barcos, mientras que los portadores de antorchas que se hallaban en ellos bailaban. En el balcón de su castillo estaba sentado el viejo príncipe elector, mirando con mucho gusto esta animación.]

La versión judeoespañola abrevia la descripción de la celebración, lo cual no influye en la trama del texto y no constituye, por tanto, un cambio decisivo. Se abrevia simplemente la descripción de una escena.

En el pasaje siguiente el texto judeoespañol utiliza una frase hecha:

Conde: Puedo yo haéer lo preto blanco?¹⁹³ (*SalvaciónGüertaV*, 47a)

Kann ich das Unmögliche möglich machen? (*RettungI*, cap. 5: 127b)

[¿Puedo hacer yo lo imposible posible?]

¹⁹³ NehamaDict, s.v. *préto*, II. Adj.: 1. de preto a blanco: 'renversement soudain, en bien, d'une situation défavorable; amélioration de ce qui paraissait tout à fait hostile'.

El texto judeoespañol no cambia ni la construcción ni la declaración del texto alemán, sino que traduce la expresión alemana correctamente con sus propias palabras, utilizando la frase hecha que su propia lengua ha reservado para expresar tal sentimiento. Se trata, en principio, de una traducción "perfecta", ya que también «das Unmögliche möglich machen» es una frase hecha.

Una diferencia formal está en que la versión judeoespañola no tiene en cuenta la numeración de los capítulos que presenta el texto alemán.

En el periódico alemán *Der Israelit* se interrumpen las entregas teniendo en cuenta los finales de los capítulos. No es así, en cambio, en la *Güerta de Historia*: el editor interrumpe el texto en cualquier momento, sin tener en cuenta si hay un punto o no y, sobre todo, independientemente si se ha terminado el capítulo o no.

La mayor diferencia en lo que se refiere a la trama narrativa se halla al final del texto judeoespañol. Este termina con la boda entre Víctor Štainfurt y la hija de rabí Mordejay, en la cual le regalan a rabí Maican Herš un vaso de plata que lleva grabada una frase en hebreo. Esta misma frase hebrea grabada en un vaso aparece también en el texto alemán. La diferencia es que la versión original añade un capítulo entero cuyos acontecimientos transcurren unos cuantos años después. En este capítulo acompañamos al hijo y al nieto de rabí Maican Herš, que pasan por Lomershaim y se encuentran con el viejo Víctor Štainfurt. En la comida Víctor alza el vaso en el que están grabadas las palabras mencionadas y empieza a contar a todos los presentes la historia de la salvación de su padre. Tras su vuelta a casa, el hijo de rabí Maican Herš cuenta la historia a los suyos, y es el hijo de su hija quien refiere estos acontecimientos al narrador del texto alemán. Aparte de subrayar la autenticidad de su historia, la novela alemana establece unas líneas genealógicas de las familias mencionadas, lo cual sirve para atestiguar la veracidad de lo contado.

La versión judeoespañola, por el contrario, prefiere un final feliz y no hace tanto hincapié en la veracidad de los acontecimientos narrados, ni tampoco subraya con tanta fuerza la unicidad de ciertos personajes o de sus respectivos actos. Lo importante es que al final todos estén bien y contentos y que se pueda celebrar en conjunto la boda.

En síntesis podemos decir que estamos ante una traducción judeoespañola bastante fiel al original alemán. Los pasajes en los que la versión sefardí se diferencia del original

asquenazí muestran cambios mínimos que no alteran la trama en sí. Solamente al final de los dos textos observamos una diferencia más llamativa, puesto que la versión judeoespañola omite un capítulo entero y construye por sí misma un final que difiere del de la versión original.

VI. 2. 2. Rabí Elḥanán (Rabbi Elchanan)

Rabí Elḥanán cuenta la leyenda del Papa judío, leyenda que se conoce tanto en el ámbito cristiano como en el judío y de la que existen diferentes versiones que se basan en fuentes diversas¹⁹⁴.

Del texto *Rabí Elḥanán* manejamos el original alemán que se publica en *Der Israelit* (1867), cuadernos 9-16 (27/02, 06/03, 13/03, 20/03, 27/03, 03/04, 10/04, 17/04)¹⁹⁵. Para referirnos al original, nos servimos de la sigla *RabbiElchananI*. Otra versión alemana se halla en *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), págs. 141-182.

Disponemos de una traducción hebrea redactada por Israel Meir Bar'el y publicada en la edición hebrea de *Der Israelit*, en *HaLévanon*¹⁹⁶ (1872), 12/09, 18/09, 25/09, 02/10, 09/10, 16/10, 23/10. Para referirnos a este texto usamos la sigla *RabiElḥananHaLévanon*.

Además tenemos dos versiones judeoespañolas de las que una se edita en Viena en *El Tesoro de la casa* (1871), n°1-12 (01/01, 06/02, 15/02, 01/03, 15/03, 01/04, 15/04, 05/05 [errata 05/04], 15/05, 01/06, 15/06)¹⁹⁷ y la otra en Salónica en la *Güerta de Historia* (1891-2), vols. 2-3, n°2.9, 2.10, 3.1¹⁹⁸. Las siglas que utilizamos son las siguientes: *RabíElḥanánTrešoroV* y *RabíElḥanánGüertaS*.

Vamos a resumir brevemente la trama tal como se presenta en el original alemán de Lehmann y también en las versiones judeoespañolas. En ambas lenguas, el narrador empieza su novela con una presentación de la ciudad de Maguncia, destaca su vejez y subraya que ya en el momento de la fundación de la ciudad existía allí una comunidad judía. A través de esta indicación subraya la antigüedad de la comunidad judía maguntiana. Tras esta mención está la

¹⁹⁴ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1502&letter=A&search=pope%20andreas>.

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1964&letter=A&search=Eliezer%20Ashkenazi>.

¹⁹⁵ Cf. www.compactmemory.de.

¹⁹⁶ Cf. <http://jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/halevanon/html/halevanon.htm>.

¹⁹⁷ Manejamos una copia del ejemplar original que se halla en la Biblioteca del Instituto Yad ben Zvi en Jerusalén.

¹⁹⁸ Manejamos una copia del ejemplar original que se halla en la Biblioteca del Instituto Yad ben Zvi en Jerusalén.

idea de que cuanto más vetusta es una comunidad judía, mayor es su estatus social. La longevidad sirve de legitimación para su existencia.

El autor establece la cadena generacional de los *rabanim* que guiaron la comunidad; el primer rabino es rabí Mešulam el Grande, el segundo rabí Geršom y el tercero rabí Šime‘ón el Grande, que va a ser uno de los protagonistas de nuestro texto. Leamos unas frases del comienzo de la novela:

Mainš, no es sólo una hermosa ciudad, ella es también una muy vieja. La cual se acimentó en tiempo, cuando el pueblo alemán no sabía lo que es morar dentro de ciudad, dunque stonces cuando se aresentaron diversas naciones en esta ciudad, se aresentaron también los desterados de Yerušaláyim hijos de Yeudá y una grande comuna judaica enfloreció en Mainš. Un corto tiempo antes que sudesca el acontecimiento que vamos a contar, estava asentado sobre silla del rabanut de Mainš rabí Mešulam, nombrado rabí Mešulam el Grande y rabí Geršom el cual vedó a la judería el casamiento con muchas mujeres.

Detrás de estos señores rabanim, se asentó sobre la silla del rabanut de Mainš el muy honrado rabí Šime‘ón después nombrado el Grande. [*Rabí Elhanán Tesoro V*, cap. 1]

La trama del texto se sitúa en la ciudad alemana de Maguncia. Allí vive la familia de Rabí Šime‘ón. En el momento en que comienza la novela, el rabino está redactando una poesía para *Roš hašaná*, el primer día del año nuevo. En este instante entra su hijo Elhanán, lee la poesía y descifra su nombre en un versículo. Estas palabras quedarán fijadas en la memoria de Elhanán y serán la señal de reconocimiento entre padre e hijo en el palacio papal de Roma, como veremos más adelante.

Al inicio del segundo capítulo, Elhanán está muy enfermo. Durante el período de su enfermedad, Margareta, la criada católica, está tan desesperada que le habla al cura de la enfermedad del niño. Este le aconseja que bautice al niño y que se invente algo para poder educarle en la fe cristiana. La criada, que realmente quiere al niño, está preocupada por que éste podría morir sin ser bautizado e ir al infierno. Por eso decide hacer lo que le sugiere el cura. La noche de *Roš hašaná*, cuando toda la familia está en la sinagoga, entran unos hombres, roban al niño y lo llevan al monasterio de Yacobsberg. La criada Margareta se arrepiente tanto de lo que ha hecho que se vuelve loca y muere.

La desesperación de los padres es grande cuando vuelven de la sinagoga y no encuentran al hijo. Justo antes de la desaparición de su hijo, Rabí Šime‘ón tuvo un sueño muy simbólico. Gracias a él sabe que su hijo Elhanán no va a morir, sino que va a llegar a grandes

honos en el mundo cristiano¹⁹⁹.

Los monjes del convento Yacobsberg le dan a Elḥanán el nombre Félix. A lo largo de su formación destaca por su inteligencia. Para perfeccionar su educación, los padres le llevan al monasterio de Bamberg y a los siete años ya sabe perfectamente latín. Sube rápidamente los escalones de la jerarquía eclesiástica y llega a la corte del Papa en Roma. El Papa, Gregorio VII, manda a Félix a viajar por el mundo como embajador papal.

Con sólo 25 años es nombrado cardenal. En uno de sus viajes, cardenal Félix llega a Ratisbona, donde se encuentra con el judío Mešulam, que le pide ayuda. La hija de Mešulam ha sido secuestrada por el caballero de Stenfels²⁰⁰. Cardenal Félix le promete al judío su ayuda y efectivamente logra salvar a Raḥel.

El cardenal Félix continúa su viaje a Bamberg. Se encuentra con los monjes del convento donde fue educado y les pregunta por su juventud y por su origen. Insinúan que podría ser un bastardo, hijo ilegítimo de algún noble. Una llamada urgente del Papa impide al cardenal investigar más el asunto y tiene que volver a Roma. El Papa Gregorio muere y cardenal Félix es nombrado sucesor suyo. A los treinta años sube al trono papal con el nombre de Papa Víctor III.

El Papa sigue preocupado por su origen, sobre todo por el hecho de que percibe en sí mismo algo raro. Se siente fuertemente atraído por la Biblia judía y se le vienen a la cabeza las palabras del *Šemá* 'Yisrael. El deseo de conocer a sus padres se vuelve cada vez más fuerte. Por eso decide dirigirse al padre Tomás, el monje del monasterio de Mainš a donde llegó a la edad de cuatro años. En ese mismo momento, el propio padre Tomás llega a Roma para visitar al Papa. Finalmente el Papa es informado de su origen judío.

Para llegar a conocer a sus padres, el Papa redacta un decreto que impide a los judíos de Maguncia celebrar *šabat*, circuncidar a sus hijos, y a las mujeres judías frecuentar la *tevilá*. En caso de que los judíos no quieran aceptar esto, tienen que enviar una delegación a Roma que le explique al Papa la importancia de estos rituales para la religión judía. Efectivamente, el rabino de Maguncia, el padre de Elḥanán, y unos acompañantes viajan a Roma para hablar con el Papa.

Cuando Rabí Šime'ón entra a la sala de audiencia y ve al Papa sentado en el trono, llevando en su cabeza "una corona tresdoblada", se sorprende y se acuerda del sueño que tuvo cuando el pequeño Elḥanán estaba enfermo y en el cual se le apareció su hijo precisamente en

¹⁹⁹ Este sueño no se menciona en las versiones judeoespañolas.

²⁰⁰ Se trata del apellido alemán *Steinfels*. Lo que pasa es que este señor en el texto alemán se llama *Rothenfels* (*RabbiElchananI*, cap. VI).

ese ambiente y vestido de esa manera.

Tras las explicaciones de rabí Šime‘ón, el Papa anula su decreto e invita a rabí Šime‘ón a quedarse más tiempo con él para explicarle la Cábala. La verdad es que quiere saber más sobre su familia, le pregunta al rabí por su mujer y por sus hijos y se entera de la historia del hijo que desapareció a los cuatro años. Solamente cuando rabí Šime‘ón pronuncia el nombre del hijo desaparecido, Elḥanán, se le vienen a la cabeza al Papa de repente las palabras que había leído de niño pequeño en la poesía de su padre. Tan sólo entonces descubre con seguridad que se halla delante de su padre:

El Papa, cómo se llamava esta criatura? El señor rav: ¡Elḥanán! El Papa con estremición: ¡¿Elḥanán?! Súpeta se acordó el Papa las palavras: El-ḥanán naḥalotó beno‘am lehešaper. El Papa corió y abrazó a rabí Šime‘ón se echó sobre su garganta y gritó: ¡Padre, padre! ¡Mi señor padre! ¡Yo so tu hijo Elḥanán, yo so tu hijo que perdités tantos años! — ¡Oh, mi padre! ¡ Déjame podšar sobre tu pecho, sobre el pecho de mi señor padre! El Papa abrazó con sus dos brazos a su padre y con lágrimas y bešos cuvrió las caras de su padre. [*RabíElḥanánTrešoroV*, cap. 9]

Las palabras del poema de rabí Šime‘ón son la clave que sirve como señal de identificación y reúnen a padre e hijo.

Tras su decisión de volver al judaísmo, Papa Víctor se encierra en su habitación, sigue estudiando la Cábala, está orando y ayunando. Una noche lluviosa el soberano de la Iglesia deja el palacio en secreto y se dirige de incógnito hacia su ciudad natal, Maguncia. Allí dedica todo su tiempo a los estudios hasta llegar a obtener el título de rabino. Se casa con Raḥel, la hija de Mešulam, quien, unos años antes, se había liberado del poder del caballero de Stenfels.

En Roma nadie se entera de lo que ha pasado y circulan los rumores más curiosos acerca de la desaparición repentina del Papa.

Unos años más tarde, la situación de los judíos de Maguncia empeora. Son perseguidos y asesinados por bandas cristianas. Solo ante esta situación, Elḥanán les cuenta a los miembros de la comunidad judía su historia personal y les pide que juren que antes de convertirse al cristianismo se dejarán matar. Lo más importante es mantener la fe judía.

Cuando un grupo de cristianos fanáticos le quiere arrojar a la hoguera, Elḥanán se libera de ellos y entra por su propio pie en las llamas. Siguiendo su ejemplo, le acompañan los 800 judíos de la comunidad de Maguncia a la hoguera.

Las versiones judeoespañolas siguen con bastante fidelidad el modelo del texto alemán. Notamos diferencias en los puntos siguientes:

El traductor sefardí omite descripciones geográficas que se refieren al paisaje de los alrededores de Maguncia. Entre los pasajes que aluden al pasado histórico de la ciudad de Maguncia, omite todo lo que describe el pasado romano. Le interesan, por el contrario, los vínculos que se pueden establecer con el pasado judío. Estas informaciones acerca de la historia judía se ponen en relación con el tiempo contemporáneo.

De esta manera se llega más rápidamente a la propia temática de la novela y queda claro desde el primer momento que nos movemos en un ámbito judío que tiene, además, una larga tradición histórica.

El texto alemán suele utilizar para las palabras que están tomadas del ámbito religioso siempre denominaciones alemanas: *Neujahrsfest*, *Weihegesang*, etc. La aculturación del judío centroeuropeo, por lo menos a nivel de la lengua, ha llegado a tal punto que se suele utilizar incluso en el ámbito religioso la lengua alemana. Interesante nos parece que ni en la versión hebrea de *HaLévanon* se han vuelto a usar las denominaciones religiosas tradicionales. Es más, cuando el texto alemán excepcionalmente utiliza una palabra hebrea, se escribe con caracteres latinos y las letras aparecen de manera espaciada²⁰¹.

Las versiones judeoespañolas, por el contrario, utilizan para todos los pasajes que tienen algún vínculo con la vida religiosa, con el interior de la sinagoga, o con las partes de una oración las denominaciones hebreas.

La versión judeoespañola de Rabí Elhanán se diferencia muy poco de su original alemán. Esta cercanía nos hace suponer que fue traducida directamente del texto original. Hay algunos pasajes en los que notamos unas dificultades de comprensión por parte del traductor David Semo.

Las dos versiones judeoespañolas, la de Viena y la de Salónica, no se distinguen mucho entre sí y está claro que el texto de Salónica se basa en el de Viena.

En la versión salonicense observamos las habituales modificaciones lingüísticas, o sea, la sustitución de la forma germanizante por palabras judeoespañolas: «religión²⁰²» es sustituido por «religión²⁰³».

En general se puede decir que en cuanto al contenido prácticamente no hay diferencia entre las dos versiones judeoespañolas. Las incongruencias que hay se dejan explicar

²⁰¹ Por ejemplo *šofar*. (Rabí Elchanan, en: *Der Israelit*, cuaderno 9 (27/02/1867), p. 144b.

²⁰² *RabíElhanánTrešoroV*, cap. 11.

²⁰³ *RabíElhanánGüertaS*, cap. 11: 11b.

fácilmente, como lo vemos en el ejemplo siguiente. La versión de Salónica omite la información que el texto vienés añade al final, en nota:

Cavo de la historia (1)

(1) Noticia de la redacción: por honrar la verdad devemos de declarar que el cavsante que vengamos a_treśladar esta tan interesante historia no fuimos nosotros, otro el que nos aplicó sobre esta historia pur tropo no está él más entre los bivos. Su alma reposa en el reposo de siempre. Él fue el malogrado hijo de nuestro capo redactor habaḥur maskil veḥašuv David Semo "h. [*RabíElḥanánTrešoroV*, cap. 12]

El citado «capo redactor» al que alude el texto de Viena es el famoso Šem Tob Semo. También hay que tener en cuenta que tal indicación, que seguramente fue interesante para los lectores vieneses, carece de actualidad en el momento en que Ben Sanchi reedita la versión salonicense.

VI. 2. 3. La historia de la familia de Pinto de Amesterdam, Pinto de Amsterdam (De Pinto von Amsterdam)

La historia de la familia de Pinto de Amesterdam se nos presenta como una especie de novela de aventuras. Protagonistas son el sefardí Yišḥac de Pinto de Amsterdam y su esposa Viola, que es de procedencia asquenazí. En un acto heroico, Viola salva a su marido de las manos de la Inquisición y logra superar los prejuicios que reinaban entre sefardíes y asquenazíes.

El original alemán, que lleva por título *De Pinto von Amsterdam*, se publica en el año 1867 en *Der Israelit*²⁰⁴. La sigla que usamos para referirnos a este texto es *DePintoI*. Tenemos a disposición dos versiones judeoespañolas de la novela *Pinto de Amsterdam*²⁰⁵.

La primera se titula *La historia de la familia de Pinto de Amesterdam*, procede de la *Güerta de Historia* de Salónica y data probablemente de 1891. Este texto sigue bastante fielmente la versión original alemana y mantiene incluso la división de los capítulos del original. A continuación vamos a referirnos a este texto utilizando la sigla *PintoGüertaS*.

La segunda versión, que lleva por título *Pinto de Amsterdam*, se edita en Esmirna y

²⁰⁴ *Der Israelit* (1867), año VIII, n°20 (15/05) – año VIII, n°28 (10/07); nueve entregas.

²⁰⁵ Tenemos noticia de por lo menos una versión anterior a las nuestras, como nos lo explica la nota siguiente: «1888 — *De Pinto*, par David Fresco (Constantinople). Traduction d'un roman historique hébreu sur une famille célèbre d'Amsterdam.», Franco, 1897: 275.

data de 1901²⁰⁶. Utilizamos para esta versión la sigla *PintoE*. Dicha versión consta de un sólo cuerpo textual que no está dividido en capítulos. Se trata de una publicación de la *Biblioteca del Meseret*, en la cual se editan de forma independiente las novelas que fueron publicadas en un primer momento en forma de novela por entregas en el periódico esmirnioto *El Meseret* (Barquín 1997: 63).

Vamos a resumir brevemente la trama del texto: En *La historia de la familia de Pinto de Amsterdam* se cuentan las aventuras de Yişhac de Pinto, un miembro de la famosa familia sefardí De Pinto que vive en Amsterdam. El narrador empieza la novelita con el proverbio siguiente: «¿Qué, Pinto de Amsterdam eres tú?» y explica que se utiliza cuando una persona está faroleando. Mediante este detalle posiciona la novela en el ámbito de los cuentos aitológicos, pues supuestamente se va a explicar el origen de este proverbio.

El viudo Abraham de Pinto educa a su hijo Yişhac con todo cariño y espera que algún día se case con una rica mujer de procedencia sefardí. Yişhac se deja guiar por su corazón y se casa con Viola, hija del juez Rotkirşen, de familia mediana y de procedencia asquenazí. Contrae el matrimonio a pesar de la negativa de su padre y de la oposición de la comunidad sefardí. Viola hace mucho esfuerzo por ganarse la simpatía de su suegro, pero éste no quiere aceptarla e interpreta la decisión del hijo como ofensa personal.

La riqueza de la familia de Pinto procede en gran parte de las plantaciones en la isla de Java. Un día reciben la noticia de que la situación en Oceanía es caótica, y de que uno de los responsables tiene que ir a marcar presencia y a poner orden. Yişhac emprende el largo viaje y deja a su joven esposa en casa. Cuando está a punto de volver a casa, la tripulación de su nave se muere (por un terremoto²⁰⁷ o la erupción de un volcán²⁰⁸). Yişhac recluta a gente nueva en la isla, entre ellos a dos individuos poco afables, Petro y Paolo, que anteriormente trabajaron en las plantaciones de los de Pinto y han sido despedidos por no haberse comportado correctamente, hecho que Yişhac ignora en este momento. Los dos estafadores se dejan contratar para poder vengarse de la familia de Pinto. Cuando están en alta mar, matan al capitán y toman posesión de la nave que lleva el nombre simbólico de *Esperanza*. En vez de volver a Amsterdam, se dirigen hacia la costa ibérica, donde quieren entregar a Yişhac a la Inquisición española. El servidor protestante de Yişhac, llamado Pereş, informa a los

²⁰⁶ Téngase en cuenta el artículo siguiente acerca de esta novela: Boer, Harm den (2008), «Levante imagina Occidente: a propósito de Pinto de Ámsterdam, cuento histórico judío», en: Pomeroy, H.; Pountain, C.J.; Romero, E. (eds.): *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (26-28 June 2006)*. London: Queen Mary, University of London, Departement of Hispanic Studies. 59-71.

²⁰⁷ *PintoE*, p. 10.

²⁰⁸ *DePintoI*, cap. 3: 350 y *PintoGüertaS*, cap. 3: 9.

inquisidores de lo que pasó en la nave y los dos estafadores, Petro y Paolo, son encarcelados. No obstante, la Inquisición detiene también a Yišḥac por ser judío y no querer convertirse al cristianismo.

Pereš, el servidor fiel, vuelve a Amsterdam e informa a Abraham y a Viola de lo que ha pasado. Tras varios intentos por parte del padre de liberar a su hijo mediante negociaciones diplomáticas, Viola decide actuar ella misma. Gracias a la intervención y la mediación de un presunto inquisidor que, en realidad, es un criptojudío, Viola tiene éxito con su plan y logra salvar a su marido. Se disfraza de hombre y se hace pasar por el príncipe alemán Heinrich. A partir de este momento, ella es la mujer más querida y más adorada de toda la comunidad judía de la ciudad de Amsterdam.

Teniendo en cuenta los diferentes lugares que aparecen en esta novela (tanto en el original alemán como en las versiones judeoespañolas), vemos que son tres los escenarios principales y todos cumplen con tópicos literarios que aparecen a menudo en la narrativa judía decimonónica:

- La capital holandesa Amsterdam es el destino de muchos judíos que tienen que dejar la Península Ibérica por el decreto de expulsión. En los textos decimonónicos aparece como ejemplo de un lugar tolerante²⁰⁹.
- Las plantaciones en Java son un ejemplo de la colonialización, la cual es un símbolo del imperialismo decimonónico. Los acontecimientos están ambientados en el mundo moderno.
- España y los diferentes lugares españoles son mencionados en relación con la Inquisición y con los criptojudíos. Son ejemplos de un mundo intolerante y cruel.

Todos estos lugares cumplen una función literaria muy concreta, o sea la de formar la imagen del pasado del colectivo judío. A pesar de tratarse de un texto narrativo ficticio, se entrelazan en la trama unos datos históricos que la proveen de cierto valor verídico. A partir de estos datos históricos se elaboran y se estilizan unas ideas concretas acerca del pasado.

La existencia de la familia de Pinto, que es originaria de Portugal, está documentada

²⁰⁹ Cf. por ejemplo «El apreado de la Inquisición», *Folletón del jurnal "Mišráyim"*, El Cairo, 1903-4; «El prisionero de la Inquisición», *La Buena Esperanza*, Esmirna, 1905; «Šefoj hamatejá..., cuento de la vida de los jidiós en España», en: *El Jidió*, Salónica, 5688 [1928]. 37-54.

históricamente²¹⁰. Sus miembros más prominentes se instalan en la capital holandesa. Sobre todo a principios del siglo XVII llegan a tener gran importancia social y política. Es una familia numerosa que comprende financieros, rabinos, militares y trabajadores comunes. Los nombres de los personajes de nuestras novelas, Abraham e Yişhac, coinciden con aquellos del patriarca bíblico y de su hijo. De este modo reflejan simbólicamente el comienzo de algo nuevo y la ruptura con la vida anterior, es decir, de su pasado en la Península Ibérica.

En las diferentes versiones del texto *de Pinto de Amsterdam* aparece el motivo literario de Viola, la mujer disfrazada que logra salvar a su marido²¹¹. En el contexto de la revolución de 1848 surge en Alemania la cuestión de la emancipación de la mujer en una sociedad dominada por los hombres. En los textos literarios aparecen las protagonistas femeninas como madres, novias o esposas preocupadas por la situación política, que van en búsqueda de sus amados, poniendo así sus vidas en peligro. A veces actúan como intermediarias entre revolución y contrarrevolución, introduciéndose como espías en el ámbito político (Wilhelms 1998). Al lado de este tipo femenino literario existe otro personaje femenino completamente diferente: la mujer que participa de manera activa y no sólo moralmente en la lucha revolucionaria. Esta mujer traspasa la frontera establecida entre los asuntos masculinos y los femeninos. Es el tipo de mujer que se une a los hombres y se levanta en armas por la patria (Karcher 1977; Storch, Leopold 1850). Viola, la mujer de Yişhac de Pinto, se viste de hombre para liberar a su marido. Traspasa gracias a un disfraz la frontera establecida entre los géneros, actuando como hombre²¹². El cambio de ropa le permite más movilidad y un mayor radio de acción.

El personaje de Viola se integra en la lista de las diferentes mujeres combatientes que aparecen en la literatura revolucionaria centroeuropea de mediados del siglo XIX. El hecho de que estemos ante una novela judía dota al tema de un peso adicional. En el contexto de una realidad en la que durante mucho tiempo ni los hombres judíos han logrado que los gobiernos europeos les acepten como combatientes equivalentes a los no cristianos, aparece ahora una mujer que rompe todas las reglas sociales vigentes y se hace pasar por hombre para salvar a su marido de las manos de la Inquisición.

²¹⁰ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=342&letter=P&search=pinto>.

²¹¹ Es curioso que Shakespeare creara en su comedia *Twelfth night*, que se desarrolla en Iliria, una protagonista femenina que lleva el nombre *Viola*. Esta servirá para la literatura posterior como prototipo de la *mujer de la espada*, la mujer que se viste de hombre y actúa como si fuera un ser masculino. Shakespeare (1995); Gerwig (1929).

²¹² Es algo que, en principio, la Biblia prohíbe claramente: «La mujer no llevará vestidos de hombre y el hombre no llevará vestidos de mujer, pues son cosas aborrecibles a los ojos del Señor, tu Dios.» [Dt 22,5].

Es llamativo que sea una mujer asquenazí la que tiene el coraje de oponerse a los inquisidores. Y también lo es el hecho de que una vez más el sefardí, Abraham de Pinto, no logre liberar a su hijo. En principio tiene cierta lógica que la persona que actúa y que logra salvar a Yišḥac sea de procedencia asquenazí. Hay que entenderlo en el contexto de los conflictos entre sefardíes y asquenazíes, a los que el narrador alude, y pensando en los reproches que Lehmann dirige a los sefardíes, acusándoles de haber sido demasiado débiles a la hora de tener que decidir entre mantenerse firmes en su creencia judía y dejar la Península Ibérica o poder quedarse en la tierra amada y convertirse al cristianismo.

Conviene tener en cuenta que los textos que analizamos fueron redactados por asquenazíes y reflejan su punto de vista. También las versiones judeoespañolas tempranas, como por ejemplo las de la *Güerta de Historia* de Viena (tanto los de los años 60 como las reediciones de los años 70) y sobre todo los primeros dos tomos de la reedición de la *Güerta de Historia* de Ben Sanchi, editada en Salónica, siguen a menudo literalmente el texto del original alemán. Sólo las traducciones judeoespañolas posteriores, a las que habría que denominar más bien adaptaciones, muestran mayores y más numerosas intervenciones bajo un enfoque sefardí.

Un ejemplo de ello es la versión de *Pinto* que procede de Esmirna. En comparación con el *Pinto* salonicense es un texto más corto, omite la mayoría de las descripciones geográficas y ambientales, abrevia los pasajes que reflejan las reflexiones, los pensamientos y los sentimientos de los personajes, y cambia ciertos acontecimientos. Tampoco se desarrollan las acciones. Este afán de abreviar y de quitar todos los pasajes descriptivos o emocionales demasiado largos tiene la consecuencia de que, a veces, se omiten pasajes en los que los personajes transmiten sus sentimientos y muestran sus características individuales. Los personajes de las novelas llegan a ser así, en principio, intercambiables, pues prácticamente no llevan rasgos distintivos y no se individualizan. Por esto, si comparamos el texto de Salónica con la versión de Esmirna, esta última parece ser mucho más distante, más fría y sobria. Podemos explicar este fenómeno mediante los factores siguientes, que menciona también Barquín²¹³: el narrador quiere hacer avanzar la trama textual, mantiene sólo las frases necesarias para que continúe la trama, y omite todos los elementos que se lo impiden. Así, desaparecen, por ejemplo, diálogos como el de Yišḥac y el capitán de la nave, o el que se produce entre los dos criminales Petro y Paolo²¹⁴. De este modo el adaptador crea un texto que

²¹³ Las manipulaciones textuales se parecen mucho a las de Ben Guiat en *Pablo y Virginia*. Cf. Barquín 1997: 380ss.

²¹⁴ Se ve muy bien en el caso de los dos marineros criminales Petro y Paolo. Cf. *PintoGüertaS*, cap. 4.

posee una trama unilinear. Su intención es la de producir un texto que es claro y fácil de comprender. Por eso, el adaptador del *Pinto* de Esmirna cambia pasajes enteros. Así sustituye, por ejemplo, la erupción del volcán que provoca un temblor en la tierra por un terremoto²¹⁵. El terremoto es una catástrofe natural que los sefardíes conocen por experiencia propia²¹⁶.

Si comparamos el pasaje correspondiente en las tres versiones, notamos que cuanto más tardío es el texto, más pierde de su crueldad. Mientras que en el texto original los estafadores tienen que sufrir una pena realmente medieval, el texto de Salónica los deja morir ahorcados y el texto de Esmirna ya tan sólo los encarcela:

«Die sämtliche Besatzung der Speranza wurde zum Tode durch den Strang verurtheilt; Pietro und Paolo sollten aufs Rad geflochten ihr verbrecherisches Leben enden. Perez wurde als vollkommen schuldlos befunden und sofort in Freiheit gesetzt; [...]»²¹⁷ [DePintoI, cap. 8: 408]

«[...] y el tribunal condenó a todos los marineros de la nave "Esperanza" a la muerte y todos fueron enforcados sólo Pereș fue quitado libre y le dieron la libertad.» [PintoGüertaS, cap. 8]

«De otra parte también, todos los marineros de la nave fueron atados y apesados, fuera de Pereș que quedó líbero.» [PintoE, pp. 19s.]

El texto alemán tiene la clara intención de mostrar la manera de actuar cruel, inhumana e incluso anticuada de la Inquisición española. En cambio parece que los textos judeoespañoles no abandonan cierto grado de realismo a la hora de describir la pena que tienen que sufrir los acusados. Puede que esto tenga que ver con la situación sociopolítica de los sefardíes en el Imperio Otomano. Por un lado, los autores sefardíes no les presentan a sus lectores unas novelas completamente ilusorias y fantásticas. Y, por el otro, tienen que tener cuidado a la hora de moverse en el ámbito político y legal, puesto que sigue vigente la censura por parte del sultán. Un tema tan delicado como el de la pena de muerte hay que tratarlo con mucha precaución, sobre todo cuando es relativo a una de las minorías del Imperio Otomano²¹⁸.

²¹⁵ *PintoE*, p. 10: el texto utiliza la palabra hebrea *ra'áš*.

²¹⁶ Cf. Díaz-Mas 2006: 81. Tenemos también coplas que describen el efecto devastador de un terremoto, como por ejemplo *Los terremotos de 1902*, Romero 1988: 115-121.

²¹⁷ «La tripulación entera de la Speranza fue condenada a muerte en la horca; Pietro y Paolo deberían terminar sus vidas criminales clavados en la rueda. A Perez se le declaró completamente inocente y puesto en libertad en el acto.» [traducción propia]

²¹⁸ En el contexto del exterminio de los jenízaros en la primera mitad del siglo XIX, Chelebí Bejor Carmona, un banquero sefardí de Constantinopla, fue estrangulado en oscuras circunstancias. Cf. Díaz-Mas 2006: 79; Romero

El ejemplo anterior muestra indudablemente que nos movemos con esta novela dentro de un sistema legislativo que funciona, es decir, castiga a los que no respetan sus reglas y pone en libertad a los inocentes. En el pasaje siguiente se expresa incluso cierta conciencia de pertenencia a un grupo social, a un sistema social elaborado y eficaz:

«Él se notó los nombres de todos sus navegeros caídos que murieron, para cuando torna a Amsterdam, darles pensión a sus mujeres bivas.» [*Pinto Güerta S*, cap. 3]

En general podemos decir que tanto en el original alemán como en la traducción judeoespañola destacan claramente las exigencias siguientes: hay que ser trabajador y aplicado para llegar a poseer muchos bienes. En el caso de la familia de Pinto, se trata de las siguientes posesiones: un terreno amplio alrededor de su vivienda y caballos y mercancías de sus propias colonias. Además, los de Pinto participan activamente en el comercio. En breve se podría decir que por un lado sus personajes deben cumplir ciertas exigencias a nivel personal y, por el otro, tienen que ser activos en el ámbito social, pues deben apoyar y ayudar a los pobres. Sólo así llegan a cumplir con la obligación moral de llevar una vida que respete los mandamientos de la religión judía.

Las dos versiones judeoespañolas de las que disponemos no tienen por qué estar relacionadas entre sí. Puede que la versión de Esmirna haya tenido un modelo distinto que el de la versión salonicense, un texto cuya existencia ignoramos. Tampoco queda claro en qué lengua podría haber estado redactado el modelo del texto de Esmirna. El hebraísmo (*ra'áš*, p. 10) que introduce el texto de Esmirna, no parece ser lo suficientemente convincente como para propagar un modelo hebreo. Desde nuestro punto de vista es más probable que el adaptador se haya apoyado en otra versión alemana o judeoespañola, dado que parece que el tratamiento del texto *Pinto de Amsterdam* de Esmirna por su adaptador sefardí muestra grandes paralelos con la descripción que nos da Amelia Barquín de las manipulaciones de la novela *Pablo y Virgínia* por parte de Ben Guiat (Barquín 1997: 375ss.).

A pesar de que supuestamente no tengan una relación genética entre sí, no vemos ningún problema en comparar las dos versiones judeoespañolas de las que disponemos.

VI. 2. 4. La asolada (Die Verlassene)

En *La asolada* acompañamos a la protagonista, Frederique. Ella tiene que enfrentarse a diferentes dificultades hasta reconciliarse consigo misma, con sus padres muertos y con su fe, lo cual le es recompensado con la reaparición de su marido.

La versión alemana de esta novela que tenemos a disposición se publica en el año 1867 en *Der Israelit*, cuadernos 45-52 (06/11/1867, 13/11/1867, 20/11/1867, 27/11/1867, 04/12/1867, 11/12/1867, 18/12/1867, 25/12/1867) y unos años más tarde en *Vergangenheit und Gegenwart*²¹⁹. Para referirnos al texto del *Israelit* en el que nos basamos, vamos a utilizar la sigla *VerlasseneI*.

Disponemos de dos versiones judeoespañolas de *La asolada* de Marcus Lehmann. Una de ellas procede de *El Correo de Viena*, (19/04/1880 – 02/06/1880) y la otra, más tardía, se publica en la *Güerta de Historia* en Salónica (1893), vol. 4, nº1-3. Para la versión vienesa utilizaremos la sigla *AsoladaCorreoV* y para la versión salonicense *AsoladaGüertaS*.

Vamos a resumir brevemente la trama. Contra la voluntad de sus padres, Frederique se casa con el médico Šebulún. Acerca de éste circulan muchos rumores según los que su modo de vida no es del todo íntegro, pero la mujer joven está convencida de su amor y quiere casarse con él. Cuando la pareja emprende un viaje a Viena, Šebulún desaparece de manera misteriosa y todos los intentos de encontrarle resultan vanos. Frederique vuelve a casa de sus padres y, a pesar de no haberse reconciliado todavía con ellos, vive allí como lo hizo antes de su casamiento. Tras la muerte de sus padres, Frederique se queda sola en el mundo.

Un año después de la muerte de su padre, Frederique decide emprender un viaje por Europa junto con una amiga protestante. Quieren visitar Berlín, Hamburgo, Hanover, Colonia y París. Durante el viaje se suma a ellas el señor Ladiš que se enamora de Frederique y le propone casarse con él. Friederique se ve ante un gran dilema: es conciente de que, según los mandamientos del judaísmo, puede volver a casarse solamente tras haber encontrado a su marido, vivo o muerto, o tras haber encontrado a tres testigos que afirmen su muerte.

En su desesperación, recurre al rabino de Colonia, quien le confirma que no puede volver a casarse porque hasta aquel momento no se han encontrado tres testigos que

²¹⁹ *Die Verlassene*, en: *Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen*. Berlín: Louis Gerschel, 1872, 183-228. Es interesante que esta edición lleva dos portadas: en la primera (de color amarillo) pone la fecha 1872 y en la segunda, idéntica, pone 1871. Como lugar de imprenta se indica en pág. 330 de este ejemplar Maguncia: «J. Gottsleben'sche Buchdruckerei in Mainz» [Imprenta de J. Gottsleben en Maguncia].

testifiquen que su marido ha muerto. El rabino le aconseja mantenerse firme en su propia creencia y no convertirse al cristianismo, tal como le propone Ladiš. Tras una noche llena de pesadillas, Frederique se despierta como purificada y decide no convertirse al cristianismo. Se despide de sus compañeros de viaje y alquila un piso en Colonia. Poco tiempo después reaparece milagrosamente su marido y vuelven a estar juntos.

Este texto reúne en sí diferentes elementos que son interesantes para nuestro análisis. En primer lugar hay que destacar que la protagonista es una mujer joven. Podría suponerse que esta novelita se dirige, aunque no lo exprese explícitamente, a un público lector mixto o incluso específicamente femenino.

Es la novela lehmaniana que en mayor grado refleja la evolución interior de una protagonista, aunque esta evolución se reduce en primer lugar a su vuelta a la religión y a la tradición judías, la reconciliación con sus padres (en el sueño) y la reaparición de su marido en el momento en el que la protagonista se ha convertido en una mujer ejemplar.

Este tipo de novela se presta a ser redactado en forma de relato moral que posee un tono didáctico y pretende educar al público lector. El lector observa a la protagonista y ve que durante el tiempo en que ella no lleva una vida del agrado del autor, le suceden cosas negativas. Sólo cuando se da cuenta de todo lo que perdería si se convirtiera al cristianismo, se arrepiente y empieza a llevar una vida que es, según el punto de vista del autor, ejemplar. En este momento se resuelven sus problemas y es recompensada por Dios.

La protagonista de nuestra novela viaja, se mueve libremente y toma sus propias decisiones. Su actitud y su carácter activo muestran su flexibilidad, su tolerancia y su espíritu abierto. Son unas características positivas que empleadas por los autores de la época para mostrar la mente ilustrada de un personaje literario (Radeck 1967: 49). Frederique, la protagonista de *La asolada* de Marcus Lehmann, es uno de los ejemplos más llamativos en este contexto.

Pasemos ahora al análisis textual. En el párrafo siguiente pasa algo destacado e interesante. El narrador sefardí interviene y le habla directamente al lector. La voz personal del traductor le revela al lector la identidad ideológica y religiosa del autor que ha redactado el texto original, o sea, Marcus Lehmann. El hecho de evitar la mención explícita del nombre del autor hace pensar que los lectores lo saben y no hace falta mencionarlo. Otra posibilidad

es que para el traductor no sea necesario mencionarlo ante el público sefardí por el hecho de que seguramente no lo conociera nadie.

El autor de la historia presente, el cual es afamado en toda la Germania por un jidió ^[70a] ortodox y muy enemigo de las reformas continúa su historia con las palabras siguientes: [...] (*AsoladaCorreoV*, cap. 1: 69b-70a)

A continuación asistimos a una fuerte crítica por parte del autor. Se dirige a los judíos reformados cuyos predicadores pronuncian, según él, tan sólo vanidades, y prometen cosas que luego no cumplen.

Honrados meldadores! Oíteš alguna vez daršar a un jidió reformador? Oh! Ansí un predicante no tiene más en su boca que palabras dulces, palabras dulces para los que tienen la fiesta. Y ansí un predicante no le sale de su boca ninguna palabra de crítica y de moral religuioso y ninguna palabra de arecordamiento a sus oïdores por los comandos de nuestro santo y único Dio! De su boca no salen más que palabras dulces, muy dulces, llenas de hanefut, según le plaçe a la persona por oïrlas.

Este predicante havló de la inteligēza del novio, de su santo lavoro de médico, de la energía de la novia que con todo que tuvo ella tantos defiendimientos de sus ĝenitores, se delivró de todos estos embarazos y de los ovligos que la carga nuestra religuión santa a una mujer cašada y a un hombre cašado, se olvida ansí un predicante. Y después que afinó este predicante sus palabras dulces, alzó sus manos sobre las cavezas del novio y de la novia y los bendižo. El novio le enfínque el año a la novia con decírle las palabras úsavles y agora es su mujer. (*AsoladaCorreoV*, cap. 1: 70a)

Notamos un tono crítico por parte del autor cuando se refiere a la manera poco consecuente en que fue educada Frederique. Transluce claramente que, aunque los hijos son de alguna manera la coronación de la vida matrimonial, hay que educarlos con cierta consecuencia.

Frederique Šalš fue la única criatura del famoso mercader rabí Šimón Šalš en Praga. Vente años estuvo rabí Šimón cašado y más no tenía ideya que él va ser venturošo abrazar una criatura suya, y después de veinte años de cašado, le parió su mujer esta hija. La amor de los ĝenitores a esta criatura fue sin mešura y esto fue la cavsa que no le dieron una justa educación. Todos los deseos dešmeollados que declarava esta hija a sus ĝenitores le eran cumplidos. Cuando allegó Frederique la edad de 15 años, se engrandeció ella cumplida de saveres y su hermosura era maraviada de todos. (*AsoladaCorreoV*, cap. 1: 70b)

Los pasajes que acabamos de citar y que se refieren en general a la ideología, a la vida religiosa o a la educación son elementos que son traducidos practicamente tal cual por el

traductor sefardí. No así, por el contrario, en los ejemplos siguientes, que se refieren a indicaciones acerca del fondo histórico y político, a las descripciones de situaciones, de personajes, lugares y actividades. Aquí sí que hay una intervención por parte del traductor sefardí.

El pasaje siguiente es bastante interesante puesto que, esta vez, la traducción judeoespañola conserva unas informaciones que se refieren al fondo histórico y político de la trama:

Era en el mes de agosto 1852, que 4 años antes topó lugar la revolušión en la Hungaría, stonces fueron amatadas las flamas de la revolušión de Hungaría con la ayuda de las tropas rusas, los gran ĝenerales de Hungaría fueron vencidos, cativados y muchos de ellos fuyeron, a la delantera de ellos el famošo reveliador Cosud. Enos agora hubo repošo en la Hungaría. El Emperador de Austria Franš Ĵušepe el Primo vigító a este reino suyo y onde apareció, fue él bien arecivido. Stonces pareció la Hungaría está agora buena con Austria, se olvidó de sus libertidades que gozava y ella está agora obedecienta a la dinastía austriaca y así agora que torna el Emperador de Austria de la vigíta que hizo en la Hungaría, se hizo aparejos grandes en Viena para su recivo y para esta fiesta arivaron en^[73c] Viena más de cien mil forestos por veer con sus ojos esta rara coša, entre estos cien mil forestos que arivaron en Viena lo veemos también a doctor Šebulún con Frederique su mujer. (*AsoladaCorreoV*, cap. 2: 73b-c)

Es war nämlich im Jahre 52; nur wenige Jahre zuvor hatte in Ungarn das Feuer der Revolution gelodert; die Revolution war mit Russlands Hilfe niedergeworfen worden, die grossen Generale der Ungarn waren besiegt, gefangen oder landesflüchtig, mit ihnen die berühmten Agitatoren, an deren Spitze Kossuth gestanden. Jetzt nun lag Grabesruhe auf dem Lande. Der Kaiser hatte dieses Kronland besucht und war überall gut empfangen worden. Man glaubte, Ungarn sei nunmehr wieder gut österreichisch, habe seine Freiheiten und Privilegien vergessen und sei durch die Herzensgüte des Kaisers wieder an das Haus Habsburg gefesselt. Auch in den übrigen österreichischen Landen war nicht lange zuvor die Verfassung vom Jahre 48 aufgehoben worden, und das alte absolute Regiment hatte wieder begonnen. So war denn ein feierlicher Empfang in Wien befohlen worden, und man kam mit gewohnter Begeisterung dem Befehle nach; die grössten Vorbereitungen wurden getroffen, und Hunderttausende von Fremden strömten nach Wien, um den Empfangsfeierlichkeiten beizuwohnen; unter ihnen auch Dr. Sebulon und seine Gattin. (*VerlasseneI*, cap. II)

[Fue en el año 52; sólo pocos años antes ardió en Hungría el fuego de la revolución; la revolución fue abatida con la ayuda de Rusia, los grandes generales de los húngaros fueron vencidos, detenidos o en el exilio, con ellos los famosos agitadores dirigidos por Kossuth. Ahora estaba todo tranquilo en el país. El emperador visitó este país de su corona y se le recibió en todos los sitios con gusto. Se creía que Hungría sería de nuevo bien austríaca, que olvidaría sus libertades y sus privilegios y estaría, gracias a la clemencia cordial del emperador, atada nuevamente a la casa de Habsburgo. También en los demás países austríacos se había anulado poco antes la constitución del año 48 y se reinstauró el régimen absolutista. Por eso se había preparado una celebración en Viena [para recibir al emperador] y se

obedecía con el entusiasmo de siempre esta orden; se emprendieron los más grandes preparativos y cientos de miles de extranjeros se fueron a Viena para participar en las celebraciones; entre ellos también el Dr. Sebulon y su esposa.']

El texto judeoespañol no sólo mantiene gran parte de esta información histórica, sino que añade incluso el nombre del emperador austríaco «Franş Joséfo el Primo». Tenemos que tener en cuenta que este emperador austríaco tiene para los judíos una importancia excepcional, tal como lo mencionamos antes²²⁰. Además, nuestra traducción sefardí procede de Viena, donde es conocido perfectamente el emperador José I.

El párrafo siguiente muestra un fenómeno bastante singular del traductor sefardí, puesto que cambia el significado del texto alemán:

También los jidiós de Viena embiaron enfrente del Emperador a su rabino con el Séfer Torá en la mano. Una cuenta grande de gente se acógeron al deredor del rabino que estava caminando en uniforme debajo de un baldañín (tálamo) broslado, llevando el^[74b] Séfer Torá enjoyado en sus manos. Cuando pasó el rabino delante de la guardia de su maestad, dio el comando su maestad, que todas las tropas de su guardia representen sus armas delante del Séfer Torá que es el santuario de los jidiós. Esto hizo grande impresión a todos los pueblos no jidiós por la gran honor que hizo el monarco a la judería. (*AsoladaCorreoV*, cap. 2: 74a-b)

Auch die Juden hatten den Rabbiner mit der Thorarolle dem Kaiser entgegengesandt; eine grosse Menschenmenge hatte sich um die jüdische Gruppe gesammelt, und die Wache war herausgerufen worden. Als später in den Festberichten dies letztere Factum rühmend hervorgehoben wurde, da verfehlte man nicht, bekannt zu machen, dass nur wegen der grossen Volksmenge die Wache in's Gewehr gerufen worden, dass damit aber keinerlei Ehre dem jüdischen Rabbi oder der Thora in seinem Arm bezweckt gewesen — es sollte eben den Juden trotz der allgemeinen Freude der Wermuthbecher nicht fehlen. (*VerlasseneI*, cap. II: 789)

Precisamente lo que se niega en el texto alemán lo confirma el texto judeoespañol. No creemos que el traductor sefardí no haya entendido bien lo que dice el texto alemán —puesto que en el resto de su traducción no hemos encontrado nada que pudiera haber indicado tal cosa—, sino que estamos convencidos que fue muy consciente de lo que escribe y lo formula adrede de esta manera.

El pasaje que sigue al que acabamos de citar en el original es omitido en el texto

²²⁰ Cf. Schmädel, Stephanie von (2007), 'Shem Tov Semo. El Konde i el Djidyó. Edition', en: Busse, Winfried (ed.), *Neue Romania* 37, pp. 177s.

judeoespañol:

A la noche topó lugar una grande luminaŝión, todas las plazas de Viena nadavan en una mar de flamas. Todos los templos centellavan de lućes de aentro y de afuera como un pilar de dġamante. (*AsoladaCorreoV*, cap. 2: 74b)

Abends war grossartige Illumination; die Strassen schwammen in einem Lichtmeere; der hohe Thurm des Stephansdomes strahlte von unten bis oben in bengalischen Flammen. Mehr oder minder geistvoll ausgedachte Transparente mit mehr oder minder geistvollen Inschriften schmückten die Häuser. An der Synagoge in der Stadt war ebenfalls ein prachtvoll beleuchtetes Transparent angebracht: ein alter gefesselter Jude, dem ein Genius die Ketten abnahm, um sie dem Kaiser zu Füŝsen zu legen. (*VerlasseneI*, cap. II: 789s.)

[De noche había una iluminación magnġfica; las calles nadaban en un mar de luces; la torre alta de la catedral de San Estġban brillaba desde abajo hasta arriba en fuego bengálico. Pancartas más o menos inteligentes con unas inscripciones más o menos inteligentes decoraban las casas. En la sinagoga de la ciudad se había fijado también una transparencia lujosamente iluminada: un genio le quitaba las cadenas a un viejo judġo que estaba atado y las ponġa delante de los pies del emperador.]

La versión judeoespañola, que en el pasaje anterior subraya respeto que el ambiente no cristiano muestra frente a los judġos, no puede ahora hablar de la "transparencia" a la que se alude en el texto alemán. El traductor sefardġ vienġs quiere esbozar una situación pacġfica entre judġos y no judġos para la capital austrġaca. No le interesa transmitirle al pġblico la descripci3n de unas tensiones. Supuestamente en su actitud se refleja la descripci3n de la realidad vienesa contemporġnea, que no tiene problemas con la convivencia entre judġos y no judġos.

Tras la desaparici3n del marido, Frederique se queda sola y vuelve a casa de sus padres y decide emprender un viaje cuando había pasado el aġo de luto tras la muerte del padre.

Agora se topó Frederique en el mundo sola y asolada!

Despuġs que pasó el aġo del limuġo de su padre, se determinó Frederique por olvidarse de su limuġo, de su mala suerte y de su asolamiento, de haćer un viaġo largo por la Ġermania y por la Italia empero ella fue defendida por motivo de las gueras que se encendi3n en el aġo 1866 entre Áustria y Prusia y entre Áustria y la Italia. En la primavera del aġo 1867 parti3 ella de su patria acompaġada de una amiga ġristiana. (*AsoladaCorreoV*, cap. 3: 78a)

Es interesante la indicación de que Frederique haya esperado a que pasara el año de luto antes de irse de viaje. Casi sin darse cuenta, el lector se entera de los mandamientos de la religión judía y asiste a su cumplimiento por parte de los protagonistas en los textos. Equivale a la difusión, por parte del autor, de la conveniencia de cumplir las leyes religiosas y mantener la alianza con el judaísmo.

El traductor sefardí se esfuerza por lograr que su público lector entienda bien todo lo que le cuenta. El pasaje siguiente es un buen ejemplo de ello:

En Dresden se detuvo un tiempo más largo y en un teatro de ahí hizo ella conocimiento con un hristiano de nombre señor Ladiš de Praga, [...] (*AsoladaCorreo V*, cap. 3: 78a)

In Dresden wurde der erste längere Aufenthalt genommen, und da war es namentlich die reichhaltige Gemäldegalerie, welche die Aufmerksamkeit der Damen auf sich zog. Als sie bewundernd vor dem berühmten Gänsedieb Murillo's standen, gesellte sich ein Herr zu ihnen. Herr Laditz war ebenfalls aus P. (*Verlassene I*, cap. III)

[‘En Dresde se detuvieron por primera vez durante un período más largo, y allí fue ante todo la galería de Bellas Artes lo que atrajo la atención de las damas. Cuando admiraban al famoso ladrón de gansos de Murillo se les juntó un señor. El Señor Laditz venía también de P.’]

Mientras el original alemán menciona las famosas Colecciones Estatales de Bellas Artes de Dresde (Staatliche Kunstsammlungen Dresden), que probablemente los lectores alemanes conocen, el traductor sefardí sustituye las galerías de Bellas Artes por «un teatro». El teatro es un elemento conocido en las ciudades otomanas y entre los sefardíes orientales, y el público lector no tiene, por tanto, mayores problemas en cuanto a la comprensión del texto.

El traductor sefardí intenta producir un texto fácil de leer y de entender. Esto lo logra, como hemos visto, introduciendo elementos conocidos y omitiendo lo que podría causar dificultades. Además procura no sobrecargar el texto con demasiadas informaciones que no tienen que ver directamente con la trama del texto. Por esto omite muchos detalles y descripciones del texto alemán acerca de ciertos lugares, situaciones o personas, como lo muestra el pasaje siguiente:

Er war eigentlich Chemiker von Beruf; er hatte jedoch diesen Beruf mit dem literarischen vertauscht, indem er als Correspondent und Mitarbeiter mehrerer grosser Zeitungen agirte. So war seine Reise nicht allein dem Vergnügen gewidmet; er schrieb für das Feuilleton einiger grossen Blätter seiner Vaterstadt sowohl als auch der Landeshauptstadt Reiseberichte, und es amüsirte die Damen höchlich, wenn er

ihnen Abends die Erlebnisse des Tages vorlas, oder wenn sie in irgend einer Conditorei die Zeitungen der Heimath vorfanden und in ihnen die Berichte über ihre eigene Reise lasen, in denen sie selbst manchmal, natürlich unter fingirten Namen, eine Rolle spielten. — Gegen Friederike war Herr Laditz ausserordentlich zuvorkommend und höflich, und auch sie fand Gefallen an dem gebildeten Weltmanne. Herr Laditz war Protestant, und es kam Friederiken nicht in den Sinn, dass er andere als bloss freundschaftliche Absichten in Bezug auf sie hegen konnte. Friederike zählte nunmehr 31 Jahre; ihre Schönheit hatte nicht durch die Jahre gelitten, und der alte Kummer war längst verwunden. Freudig gab sie sich der schönen Gegenwart hin und wurde nicht müde, all das Neue in sich aufzunehmen, das ihr die Reise bot. (*Verlassene I*, cap. III)

[Él fue, en principio, químico; pero cambió este trabajo por el literario trabajando como corresponsal y colaborador para diferentes grandes periódicos. Por eso para él el viaje no fue sólo un entretenimiento; escribía informes del viaje tanto para el folletín de unos grandes periódicos de su ciudad natal como para la capital, y a las damas les gustaba mucho cuando por la tarde él les leía los acontecimientos del día o cuando encontraban en algún café los periódicos de su patria y leían en ellos artículos sobre su propio viaje, en el que, a veces, siempre con nombres falsos, figuraban ellas. — El Señor Laditz se comportaba frente a Frederique de una manera muy cortés y amable, y también a ella le cayó bien el cosmopolita tan bien educado. El Señor Laditz era protestante y a Frederique no se le ocurrió que él pudiera tener otras intenciones hacia ella que las puramente amistosas. Frederique tenía ahora unos 31 años; su belleza no había sufrido a lo largo de los años y la vieja tristeza desapareció. Llena de alegría se entregó a aquel presente tan hermoso y no se cansó de absorber todo lo nuevo que le ofreció el viaje.]

Todo este pasaje reúne en sí mucha información acerca del personaje de Ladiš, describe su relación y alude a sus intenciones frente a Frederique. La traducción judeoespañola omite todo este pasaje, puesto que no forma parte de la trama en sí y no hace avanzar la novela.

Un método para poder ofrecerles a sus lectores una trama de comprensión fácil es la de presentar los personajes del texto según un esquema, dicho de manera simple, blanco y negro. Es decir, por un lado están los malos y por el otro los buenos. En nuestra novela es Frederique quien se halla en el lado positivo, mientras que se presenta a Ladiš y a madam Scop, la presunta amiga de Frederique, como personas peligrosas cuya intención es desviarla del camino correcto, es decir del judaísmo.

El ejemplo siguiente nos muestra otra intervención del traductor sefardí que cambia la declaración de la frase respecto a lo que dice su paralelo alemán:

Tanto señor Ladiš como también madam Scop se dieron la premura en todo este viaje con sus luengas agudas por arebajarle en ojos de Frederique la religión judaica. (*Asolada Correo V*, cap. 3, 78c)

Herr Laditz sprach dann mit hoher Achtung vom Judenthume und seinen Bekennern; natürlich stellte er als Christ das Christenthum höher; das Judenthum war ihm eine niederere Stufe des protestantischen Glaubens. Er hob dann so Manches hervor, was im Judenthume dem Nichtjuden als Härte, als Formenwesen, als beschränkte Anschauung erscheint.

"Aber," fügte er dann immer versöhnend hinzu, "unsere Zeit mit ihren humanen Ideen, mit ihrem gewaltigen Voranschreiten, gelangt dazu, die Gegensätze zu versöhnen, die Schroffheit der Anschauung abzuschleifen, auszugleichen überall und die Menschheit in Humanität und Toleranz zu vereinen. Mag auch die Erziehung noch so hohe Bollwerke aufgerichtet haben; der innige Verkehr im Leben trägt sie alle ab, und über sie hinaus reichen sich die Menschen die Bruderhand zu stets innigerer Vereinigung.

"Uebrigens," sprach er dann lächelnd weiter, "ist es ja am Ende gleichgiltig, in welcher Form wir das höchste Wesen verehren. Der gebildete Mensch gesteht allen diesen Formen ihre Berechtigung zu und beansprucht niemals ausschliesslich für sich und die Seinen den Himmel." (*Verlassene I*, cap. III)

[El Señor Laditz habló con gran respeto del judaísmo y de sus miembros; sin embargo, consideraba que el cristianismo lo superaba; para él el judaísmo se hallaba a un nivel más bajo que la fe protestante. Destacaba diversas cosas del judaísmo que al no-judío le parecían duras, una especie de estructura formal y un punto de vista cerrado.

"Sin embargo," continuaba siempre en un tono reconciliador, "nuestro tiempo, con las ideas sobre el ser humano, con sus enormes progresos, llega a reconciliar los contrarios, a afinar la rudeza de la perspectiva, a igualar en todos los sitios y a unir a los seres humanos en humanidad y tolerancia. Aunque la educación haya establecido grandes separaciones, la relación cordial en la vida los nivela todos, y por encima de las diferencias los hombres se dan la mano fraternal para reunirse siempre con cordialidad.

"Además," continuó sonriendo, "al final da igual en qué forma adoramos al ser superior. El ser humano educado reconoce a todas estas formas su derecho y nunca exige el cielo exclusivamente para sí y para los suyos."]

El texto alemán presenta al señor Ladiș como una figura ilustrada que vive sin darle mucho peso a la cuestión religiosa y quiere hacer entender a Frederique que su punto de vista, el de mantenerse firme en la fe de sus padres, contiene una perspectiva anticuada que ya no cabe en los tiempos modernos. El autor del texto alemán muestra dónde se hallan los peligros concretos para los judíos y el judaísmo, o sea, en personas como Ladiș que niegan la importancia de la religión y que subrayan que los ideales de la humanidad tienen que ser las pautas de la vida humana. El traductor judeoespañol, en cambio, no entra en debates.

Un poco más adelante el texto alemán describe cómo los protagonistas visitan tres sinagogas de Berlín, primero una ortodoxa, luego una liberal y al final una de los reformistas. Según Ladiș, las tres sinagogas representan –en este orden– el judaísmo del pasado, el judaísmo del presente (se acerca a las formas del protestantismo, sus miembros han adoptado

la forma de vida de los cristianos y celebran el domingo, por eso la sinagoga está vacía) y la religión del futuro (se ha trasladado el šabat al domingo, hombres –sin quipá– y mujeres se sientan juntos, el uso del hebreo es muy restringido, las fiestas se celebran los domingos o los días festivos cristianos, se evita lo típicamente judío: es una "religión de la razón" que conserva pocos rasgos nacionalistas y confesionales)²²¹. Todo este debate es omitido por completo en la versión judeoespañola.

Suponemos que los lectores sefardíes no poseen los conocimientos necesarios como para comprender la envergadura de lo que menciona el texto alemán. Además es, una vez más, un pasaje que no hace avanzar la trama literaria.

En el momento en el que Frederique decide no convertirse al cristianismo, reaparece su marido y los esposos vuelven a estar juntos después de 15 años. El significado del texto – tanto del original alemán como de la traducción judeoespañola– es bien comprensible y no deja lugar a dudas: el que se mantiene firme en su fe será recompensado por Dios.

Una última divergencia entre el original alemán y la traducción judeoespañola se encuentra al final de la novela, donde el texto judeoespañol añade el párrafo siguiente:

Y envedramente se topa en la comunitá jûdaica de Colon el fondo de esta suma de moneda que embió señor doctor Šebulún en poder del rabino. Y según mos conta la historia está la comunitá jûdaica de Colon haciendo caritá grande con bivas y güérfanos jûdaicos de Colon siendo en toda la comunitá de Colon no se topa más que una jûdía ‘aguná y hoy en día bive aínda en Praga señor doctor Šebulún muy mažalošo con su mujer y también el Dio lo reñgració con criaturas. Solamente cuando metió en estampa (1872) el rabino de Colon esta historia trocó tanto el nombre del doctor como de su mujer siendo así fue sus dešeos y ellos biven aínda.

Cavo de la historia. (*AsoladaCorreoV*, cap. 9: 94c)

Este pasaje sirve para enlazar la trama de la novela –de la que sabemos que su final transcurre en el año 1867 (según se menciona en el texto²²², y como lo vemos en la fecha que se pone al final: Praga, 29 octubre 1867)– con la fecha de su publicación (1872). Disponemos, efectivamente, de una edición que se edita en dicho año, y es la edición en la colección de textos *Aus Vergangenheit und Gegenwart*²²³.

²²¹ *VerlasseneI*, cap. III.

²²² *AsoladaCorreoV*, cap. 4: 94c. *VerlasseneI*, cap. v.

²²³ págs. 183-228.

VI. 2. 5. El séder en Madrid (*Eine Seder-Nacht in Madrid*)

El séder en Madrid traslada al lector al siglo XV y trata la temática de los criptojudíos o marranos de la Península Ibérica, o sea, de aquellos que se convierten al cristianismo y no obstante siguen practicando secretamente los ritos de la religión judía.

La novela *Eine Seder-Nacht in Madrid* se edita por primera vez en alemán en el año 1868 en *Der Israelit* (02/12–23/12)²²⁴. Como sigla para este texto elegimos *Seder-Nacht I*.

De este texto tenemos diferentes versiones judeoespañolas. Para el análisis nos concentramos en la primera versión judeoespañola disponible para nosotros que no lleva indicación de autor ni de editor. Se titula *El séder en Madrid*²²⁵ y procede probablemente de Salónica, donde aparece publicada en el número que el periódico *El Jidió* edita para la fiesta de pésaj del año 1925²²⁶. La sigla de este texto va a ser *Séder-JidióS*. En este mismo periódico se vuelve a imprimir *El séder en Madrid* en el número de pésaj del año 1936. Además de estos dos textos, es decir, el texto original y una versión judeoespañola, tenemos otra versión en lengua alemana del año 1973. Este texto lleva por título *Eine Sedernacht in Madrid* y se publica en Suiza, en el libro juvenil *Barak und andere jüdische Erzählungen und Sagen aus ferner und jüngster Vergangenheit*²²⁷.

Resumamos a continuación brevemente la novela. Pérez Mortera vive en una hermosa casa en Toledo, que ha heredado de sus padres, que acaban de morir y le han dejado a su hijo una gran fortuna. Cuando Pérez rechaza la oferta de un vecino suyo que quiere comprarle el viñedo, éste le acusa de practicar los ritos judíos en secreto. De inmediato, los esbirros de la Inquisición quieren detener al joven. Gracias a que Pérez tiene contactos entre los inquisidores, es advertido y puede escapar a tiempo por una puertecita que da al jardín. Llega

²²⁴ *Der Israelit*, año IX, n° 49-52. Consúltese *Der Israelit* bajo www.compactmemory.de/.

²²⁵ Manejamos una copia del ejemplar conservado en el Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén.

²²⁶ Esta indicación nos la dio Jacob Hassán del CSIC de Madrid. Dov Cohen del Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén pone en su catálogo como año de edición aproximadamente 1930. Salónica es indicada por ambos como probable lugar de edición.

²²⁷ Además del texto original de *Eine Seder-Nacht in Madrid* y la versión judeoespañola de Salónica de *El séder en Madrid*, tenemos otra versión judeoespañola que lleva el título de *El séder en Madrid*. En este caso estamos seguros de que fue publicada en Salónica, en la revista *El Jidió*, en el número de Pésaj de 1936 (pp. 28-37). Las dos versiones están redactadas en letra rasí. Damos las gracias a Dov Cohen por facilitarnos las informaciones de su catálogo y a Sara Tzur por la copia del *Jidió*. Otra versión judeoespañola, en letra latina y con el título *Un seder en Madrid*, se encuentra en el periódico de Estambul, *La Boz de Oriente*, año primero, n° 1, miércoles 14 nisan 5691 / 1 abril 1931, pp. 7-8. Damos las gracias a Amor Ayala por esta información. A Dov Cohen le damos las gracias por la información siguiente: *Un seder en Madrid* se publicó en letra latina en *La Luz*. Es publicado en Buenos Aires y editado por David Elnecape de Estambul (edición del año 2, número 8, 20 de abril de 1932). La última versión encontrada de este texto de Lehmann es una versión alemana del año 1973: *Eine Sedernacht in Madrid*. Se publica en Zurich (Suiza), en el libro juvenil *Barak und andere jüdische Erzählungen und Sagen aus ferner und jüngster Vergangenheit*.

a Madrid y se va a la plaza del mercado, donde observa a la gente. De repente se fija en un señor bien vestido que compra los ingredientes que se usan ritualmente para el séder. Pérez sigue al desconocido a su casa y descubre que, efectivamente, se trata de un marrano. Se le presenta como marrano huído de Toledo, y el desconocido, el médico Antonio del Banco, le acoge en su casa.

La noche del séder, la familia de Antonio del Banco y Pérez Mortera se reúnen en una habitación subterránea para celebrar juntos. De repente, la celebración se interrumpe y en la puerta aparece un monje de la Inquisición. Todos saben que ahora les espera la muerte en la hoguera por practicar en secreto los ritos judíos. Al día siguiente, el presunto monje les revela un gran secreto: él mismo se llama Diego del Médigo y es de procedencia marrana. Eligió la carrera eclesiástica para poder entrar en el dominio de la Inquisición y salvar así a sus correligionarios judíos.

Pérez Mortera se casa con Esperanza, la hija de Antonio del Banco, y todos se van a vivir a Salónica. Diego del Médigo es suspendido de su cargo como inquisidor y enviado a un monasterio. De allí logra huir y se va a Salónica, donde se reencuentra con la familia de Pérez Mortera del Banco.

La breve introducción del original alemán y de la versión judeoespañola coinciden. Este prefacio pretende señalar precisamente el contexto histórico, situar la trama de la novela en la que transcurren los acontecimientos narrados y relacionarla con la situación actual, o sea, con el momento en el que el autor compone su obra.

«Hay cuatro o cinco síécolos, en España bivía una numerosa población judía. Cuatrocientos mil jidiós chirca habitavan el reinado. Ellos contribuían, con sus activitá, a la prosperitá del país. Son ellos que, en el grande bazar de Toledo, amontonavan todos los productos del Oriente y del Occidente: las sederías de Persia, los tapetes de Damás, los cueros del Maroco y las joyas de Arabía. Muchos de nuestros avuelos cultivavan los artes manuales y otros se distinguían en las ciencias y la literatura. En una época ande los cristianos rešervavan toda sus admiración por la cariera militar, son los jidiós que conservaron el tresoro de la ciencia: astronomía, física, medquería. Ellos eran muy útiles y devuados al país.

Por tanto, el 30 marzo 1492, la reina Elišabella la Católica puvlicó en Grenada un orden echando del país a todos los jidiós, salvo aquellos que abrazarían la religión del estado. Qué šenas amanéantes non se pasaron estonces en todo ^[2] el reinado! Es fáchile de imaginarse la angustia de nuestros dešgraciados padres ovligados de despartirsen de este país que los havía visto nacer y que ellos amavan, o de abrazar una religión imošada por la fuerza! Un cierto número de ellos, non pudiendo dechidirsen a partir, se convirtišeron, a lo manco en apariencia, en esperando días mijores. Ellos praticavan a la facha la religión del país, ma secretamente ellos quedavan fieles a la fey de sus padres y ellos engrandecían sus

hijos en la religión de Yisrael.

Estos jidiós, que se habían hecho cristianos por la forma, fueron llamados los maranos. Desgracia a ellos si eran sospechados de haverse conformado a la ley judía en sus moradas! Los arrestaban y los mandaban por ser juzgados delante el tribunal de la Inquisición. Si eran condenados, era la muerte que los esperava. Así murieron muchos de nuestros hermanos sobre los quemadores.

Los maranos bivían duncue en medio de un perícolo continual. Un biervo imprudente, un gesto sospechado puedían carear sus piédrita. Muchas veces bastava también que un enemigo los entregara porque fueran preseguuidos de parte la Inquisición. Ellos estaban de día y de noche con la alma acurada, expuestos a la malvolienza de sus vecinos.» [*Séder Jidiós*, 1-2]²²⁸

A diferencia del original alemán, el párrafo correspondiente en la versión judeoespañola es un poco más informativo: en primer lugar se subraya el carácter narrativo del relato, se establece una relación con el contexto histórico, ya mencionado en el prefacio, y se construye un puente con la época contemporánea del lector:

«Es en el año 1570 que aconteció la historia que contamos aquí, quiere decir que mas de tres cuarto de siécolo se habían pasado desde el orden de desteramiento de los jidiós de Isabel-la la Católica.

En la grande y hermoša ciudad de Toledo, muy descayida hoy de su splendor de antes, morava un mancevo muy rico llamado Pérez Mortera.» [*Séder Jidiós*, 2]

El adaptador sefardí se esfuerza por mantener fijo el orden cronológico de los acontecimientos narrados y por establecer una trama fácil y bien comprensible.

La trama de la novela presenta una acumulación de tópicos. Pérez Mortera, el protagonista de la novela, es un joven judío español que se ha quedado huérfano. Para el autor de la novela es la juventud la que encarna la creencia viva del judaísmo. Es, pues, un rasgo característico de las novelas de Lehmann que el protagonista sea un judío joven, hombre o mujer. El autor interpreta como un deber personal el formar a la juventud en cuestiones religiosas, encaminarla hacia el sendero de su propia religión, el judaísmo, y librarla de posibles tentaciones que le podría ofrecer el cristianismo.

El o la protagonista son, a menudo, huérfanos de madre o huérfanos de ambos progenitores. El hecho de tener que enfrentarse solo a la realidad supone cargar no sólo con el peso de su propia vida sino también con el de su religión. En estos momentos cruciales son los adultos los que apoyan a los jóvenes y les muestran el camino a seguir. Paralelamente a

²²⁸ Vamos a citar el texto judeoespañol utilizando la forma abreviada *Séder* para el título e indicando las páginas.

cómo los adultos del texto le muestran al joven protagonista qué es lo que tiene que hacer, el autor le insinúa al lector cómo tiene que actuar.

La famosa riqueza de los judíos españoles es otro tópico literario más que encontramos en el texto de *El Séder en Madrid*. Es esta riqueza la que, según la realidad textual, lleva a que muchos marranos sean citados ante el tribunal del Santo Oficio, acusados, encarcelados y algunos de ellos torturados y quemados en la hoguera. Como en muchos otros ejemplos literarios, también en nuestra novela es un vecino celoso quien inculpa a Pérez Mortera de judaizar en secreto. El siguiente añadido de la versión judeoespañola nos explica cuán peligroso es judaizar en secreto:

«El cavso de los civdadinos de esta categoría era juzgado con más severitá que aquel de aqueos que refuśavan de convertirsén.» [*Séder. JidióS*, 3]

A pesar del carácter anacrónico de la frase que acabamos de citar –en el año 1570 en España no había más que cristianos viejos y cristianos nuevos– notamos que el adaptador sefardí subraya la gravedad de la recriminación, algo que no parece haber sido necesario en el caso del original alemán.

Las buenas conexiones que los judíos supuestamente tenían con la nobleza cristiana e incluso con miembros de la Inquisición es otro recurso literario que Lehmann utiliza a menudo en sus novelas. Gracias a estas relaciones se salvan del peligro que les amenaza. Es una buena solución para explicar por qué el protagonista ha podido escapar a pesar de lo desesperante que parecía la situación.

Pérez Mortera escapa por la puertecita que da al jardín. El autor se decide por el tópico que gira entorno a las puertas secretas que dan al jardín o a alguna parte trasera o subterránea de la casa judía y evita así el esquema literario basado en la pormenorizada descripción de la detención del inculpaado y las torturas inquisitoriales²²⁹. Ambos motivos están muy difundidos en la literatura decimonónica.

En nuestro texto, y en otros textos de Lehmann, hallamos el tópico de la habitación subterránea donde los protagonistas celebran las fiestas judías, tal como se manifiesta en los pasajes siguientes:

²²⁹ Cf. por ejemplo las dos versiones de la misma novela: *El apreado de la Inquisición, folletín del "Miśráyim"*, El Cairo, 1903/4 y *El prisionero de la Inquisición*, en: *La Buena Esperanza*, Esmirna, 1905.

«El día del 14 nisán tocava a su fin. Los rayos del sol encerándose endoravan los altos árboles del grande parco apegado del palacio de don Antonio. Este último invitó su mo^[8]safir a seguirlo, y todos dos se engajaron por un camino asolombrado entre los árboles que parecía escaparse en una pared de bordura. Ma en realitá allí havía una puerteica dando pasaje para una escalera oscura y estrecha que abajava en forma de vida. Pérez seguía sin espanto a don Antonio el cual lo guiava por la mano, y todos dos entravan en una sala de bajo de tierra, espacioosa, arelumbrada por una lampa a ocho ramos encolgada al taván.

Esta sala estava ricamente mobleada, como el resto de la casa, ma los tablós que decoravan las paredes eran muy diferentes; ellos representavan todos šenas de la Biblia y se vía, en hermosos caracteres ‘hebreos, pasuquim quitados de la Santa Escritura. Una meša, cubierta de un macero blanco, estava metida en medio la sala. Sovre la meša havía una mañífica tabla en plata lavorada que contenía todo lo que es menesterooso para haćer el séder. Un velo de velludo, sovre el cual estavan lavradas inscripciones ‘hebraicas, recuvría lo todo.» [*Séder:Ĵidiós*, 7-8]

«Sí yo el prete miembro de_la Inquisición so ĵidió en mi corazón y en mi morada encubierta que tengo debajo de tierra, mošotros unos cuantos ĵidiós mos escrivimos apostadamente por miembros de_la Inquisición por ayudar a nuestros ĵidiós por acavidarlos, y cuando podemos los salvamos, [...]» [*PintoGüertaS*, cap. 10: 37a]

«—Querido señor, yo vos havlo en mi nombre, siendo la culpa vuestra es la mía. Ma yo me regí con más prudencia en el escopo de salvar unos hermanos como mí, unos hijos de la ley de Mošé; a la cuala yo apartengo. Yo so también ĵudió como vos y tengo mi famía ĵudía y mi morada escondida debajo de tierra para que la Incuisición no lo sepa.» [*PintoE*, 25]

Mientras el primer pasaje muestra que las habitaciones subterráneas sirven para practicar la religión judía en secreto, los dos últimos, procedentes del texto *Pinto de Amsterdam*, recuerdan otras obras literarias decimonónicas, como por ejemplo *Melmoth der Wanderer* de Charles Robert Maturin o *Die Handschrift von Saragossa* de Jan Potocki, en las que la representación de los judíos aparece cargada de tópicos como el del judío errante, el del hechicero judío o el del judío estafador.

El pasaje siguiente, que es de nuevo un añadido de la versión judeoespañola y no se halla en el texto original, describe la costumbre de los judíos españoles de celebrar las fiestas judías en secreto:

«A la otra noche empieza la fiesta de Pésaḥ que el mancevo havía tuvido siempre el uso de celebrar cada año, a las escondidas, con sus parientes.» [*Séder:Ĵidiós*, 4]

Da la impresión de que estos añadidos sirven para explicarle al lector la situación

difícil en la que se hallan los marranos y confirma que es de admirar la fuerza de los sefardíes por transmitir la religión de una generación a otra a pesar de las circunstancias²³⁰.

Observamos en los dos textos que hay cierta diferencia entre la perspectiva y el grado de compasión del narrador del original alemán y el comportamiento y el punto de vista del adaptador sefardí. El narrador alemán guarda cierta distancia ante al texto y llega, incluso, a criticar a los judíos españoles, como lo muestra el párrafo siguiente:

«"Marannen!" Das Elend, welches dieses Wort umschliesst, ist unbeschreiblich, Marannen hiessen diejenigen spanischen Juden, welche im 15. Jahrh. zu schwach gewesen waren, um Vaterland, Vermögen und die süsse Gewohnheit der Heimath ihrem Glauben zu opfern.» [*Seder-NachtI*, cap I: 911a-b]

[! "¡Marranos!" La miseria que contiene esta palabra es indescriptible, marranos se llamaron aquellos judíos españoles que en el siglo XV fueron demasiado débiles para sacrificar a su creencia la patria, los bienes y la dulce costumbre del país natal.]

La versión judeoespañola omite esta crítica y se muestra también en las demás situaciones más comprensiva ante a la situación deplorable de los marranos. Su estilo es más conmovedor y muestra mayor cercanía entre el narrador y los acontecimientos textuales, tal como se refleja en el pasaje siguiente:

«Es de admirar la potencia de este sentimiento jidió, capache de transmeterse así fielmente de generación en generación, malgrado las circunstancias las más desfavorivles y los más grandes perícolos.» [*SéderJidióS*, 3]

Es este un párrafo que se encuentra únicamente en el texto judeoespañol. El contenido de esta frase expresa mucha admiración hacia los marranos. Ellos, a pesar de su situación difícil, han sido capaces de transmitir su religión de una generación a otra. La auto-identificación del adaptador con los personajes del texto, con los judíos españoles y los marranos, no le permite criticarles del modo en que lo hace el original alemán.

A pesar de la tendencia de los asquenazíes a incluir en su propia historia a personajes judíos españoles, existe cierto rechazo y cierto desprecio por parte de Lehmann a aceptar y admirar plenamente este pasado. En vista de su posición ideológica y su convicción religiosa,

²³⁰ Cf. «Es de admirar la potencia de este sentimiento jidió, capache de transmeterse así fielmente de generación en generación, malgrado las circunstancias las más desfavorivles y los más grandes perícolos.» [*SéderJidióS*, 3]

firmes y bien definidas, se comprenden las precauciones de nuestro autor ortodoxo. A él, que tanto luchó por el cumplimiento de la religión judía, la conversión de muchos judíos españoles (aunque fuese sólo nominal) tiene que haberle parecido una traición, y le habrá recordado la situación contemporánea de su siglo, en la cual algunas agrupaciones religiosas judías, como por ejemplo los liberales, están a favor de una asimilación.

Mediante las expresiones "muestros avuelos", "muestros desgraciados padres" y "muestros hermanos", que acercan el texto al lector y establecen entre los dos una relación estrecha y llevan a una autoidentificación del lector con los protagonistas de la trama, el texto llega a cumplir la función de relato identificatorio para sus lectores. La elección consciente del pronombre "muestro" por parte del adaptador de la versión judeoespañola les ofrece a los lectores sefardíes una oportunidad para establecer un sentimiento de identidad colectiva.

Otro ejemplo adicional que sirve a los sefardíes como elemento identificatorio es la mención de la lengua de los marranos, el castellano. Por un lado, los une entre sí y, por el otro, los diferencia de sus correligionarios alemanes,.

«[...] en un cante triste y esmoviente en lengua castellana [...]» [Séder, 9]

A través de la mención de este elemento identificatorio para los lectores, el adaptador sefardí establece una cadena temporal y generacional en la que el lector forma el más reciente y (para este instante) último miembro. De tal modo incluye al lector –que representa el futuro, puesto que de él dependen los acontecimientos venideros– de manera implícita en la novela.

La alusión a la cadena generacional le sirve al adaptador sefardí también para consolidar la autenticidad de su texto. El original alemán, en cambio, tiene otras vías para mostrar su autenticidad. Lo hace, por un lado, mencionando que lo contado fue conservado en escritos antiguos:

«Während die jüngsten, hochwichtigen Ereignisse in Spanien die Augen der ganzen Welt auf sich ziehen, Ereignisse, dazu angethan, dieses schöne Land der Civilisation und der Humanität wiederzugeben, wollen wir unsere Blicke einem merkwürdigen Vorkommnisse zuwenden, das uns in alten Schriften ist aufbewahrt worden.» [Seder-Nacht, cap I, N°49 (02/12/1868), p. 911a]

[Mientras que los acontecimientos recientes y muy importantes en España atraen las miradas de todo el mundo, acontecimientos que apoyan el proceso de devolver este país hermoso a la civilización y a la humanidad, volvamos nuestras miradas hacia un hecho curioso que se ha conservado en textos antiguos.]

Y, por otro lado, mediante la nota a pie de página que acompaña el título de la primera entrega del texto, en la que se dice lo siguiente:

«Nach einer Mittheilung des Herrn Leopold Kramer in Hüest in Ungarn bearbeitet.» [*Seder-Nacht*, cap I: 911a, en nota de pie de página]

[Adaptado según una información de señor Leopold Kramer en Hüest, Hungría.]

No queda claro si se puede creer en la existencia de un tal Leopold Kramer o si la mención de este nombre es simplemente un truco por parte del autor para dar más autenticidad a su texto.

El adaptador sefardí establece un mayor grado de cercanía entre el lector y el protagonista, dejándole pronunciar a este último unas palabras en estilo directo. En el ejemplo siguiente (que es de nuevo un añadido del texto judeoespañol) nos es transmitida la oración que Pérez le dirige a Dios cuando llega a Madrid.

«"—Mi Dio, dijo él del fondo de su corazón, está solo, sin ningún arimo humano. mi único ayudo sos tú. Non me abandones!"

Nunca una tala oración de un corazón en la angustia no quedó sin repuesta.» [*Séder-ĴidióS*, 4]

Estas palabras en estilo directo alcanzan un fervor adicional y se intensifica el sentimiento de desesperación de Pérez. El adaptador sefardí emplea mecanismos literarios y estilísticos para elevar el nivel emotivo del texto. En este caso concreto introduce incluso una frase que se proyecta hacia el futuro y que hace pensar en una probable salvación del protagonista por el propio Dios.

En general puede decirse que una diferencia fundamental entre los originales alemanes y las versiones judeoespañolas está en que los primeros tienden a transmitir a sus lectores unas imágenes que los guíen a nivel lógico y argumentativo para que éstos elijan el camino correcto. Las versiones judeoespañolas, en cambio, —y no hablamos de las traducciones hechas directamente del original alemán, puesto que suelen ser muy literales— se acercan a sus lectores desde una perspectiva emocional. Añaden frases que subrayan la gravedad de una situación y el buen comportamiento o la religiosidad del protagonista, como por ejemplo las siguientes:

«Es así que el corazón de Pérez estaba como las ondas de la mar, yendo de la esperanza al espanto y del espanto a la esperanza.» [SéderĴidiós, 5]

«El patrón de la morada non había mancado de remarcar la nobleza del comporta del mancevo.» [SéderĴidiós, 5]

«Y él ajuntava, siempre confiente en el Dio que él había embezado a llamar desde su chiquez:
—Mi Dio, inspirarme!» [SéderĴidiós, 6]

«Si yo me yerrí, pardonadme y ovrad enverso mí como vo lo dictará vuestra concencia, siendo es el Dio que havrá dechidido así.» [SéderĴidiós, 7]

«Quien que seáš, vos no traširéš esta confienza de un estraño soto vuestro techo.» [SéderĴidiós, 7]

La descripción metafórica que utiliza el adaptador sefardí en la primera cita facilita la comprensión de la lectura y estimula la fantasía.

La segunda cita destaca los modales ejemplares del protagonista. Es un detalle del que se sirve el adaptador sefardí para indicar cuáles son las cualidades de las que debería de disponer un ser humano.

En la tercera y la cuarta cita destacan la educación y la fe religiosa del protagonista, lo cual también tiene una función ejemplarizante: pase lo que pase, no hay que perder la creencia y la confianza en Dios.

En el cuarto ejemplo, Pérez apela a la hospitalidad de Antonio del Banco, que es un rasgo que en el ambiente oriental tiene un alto valor y es de gran importancia.

La canción del *cavretico* (Díaz-Mas 2006: 190s.) que es añadida en la adaptación judeoespañola, subraya la unión del pasado con la realidad presente. Se trata de una canción acumulativa, escrita en arameo, en la que se enumeran una serie de elementos a partir del cabrito que le da título. El *cavretico* entró a la Hagadá sólo después del siglo XV, a pesar de estar redactado en arameo. Es una canción de supervivencia cuyo contenido expresa que, a pesar de las innumerables persecuciones a lo largo de la historia, la comunidad judía sigue viva y florece.

Respecto a la manera de celebrar el *séder* prácticamente no hay divergencias entre el

original alemán y la versión judeoespañola. Desde nuestro punto de vista no se puede hablar de dos ritos –uno asquenazí y uno sefardí– distintos. Las diferencias son las siguientes: mientras que el original alemán habla de «Petersilie, Lattig und Meerrettig»²³¹ (perejil, lechuga y rábano picante), el texto judeoespañol menciona «prejil, alechugas y apyo»²³² (perejil, lechuga y apio). Tanto el apio como el rábano picante pertenecen, visto desde el punto de vista botánico, a los tubérculos, así que se trata probablemente sólo de una divergencia de los usos en los diferentes ámbitos culinarios.

Elementos característicos de las novelas que sirven para elevar el nivel de suspense son las patrañas y las apariencias que engañan tanto al protagonista como al lector. En muchos textos narrativos que tratan la temática de la Inquisición española hay un momento especialmente importante cuando un presunto miembro de la Inquisición revela su identidad verdadera y el lector se da cuenta de que, en realidad, se trata de un criptojudío. En *El séder en Madrid* Pérez tiene la sospecha de que el señor al que observa en el mercado comprando las típicas verduras y hierbas usadas para la celebración del séder podría ser un criptojudío. Cuando se da cuenta de que la casa del desconocido está decorada con cuadros e imágenes propias del culto cristiano, se lleva un gran susto. Decide en este instante, muerto de miedo – pues sabe que si el desconocido realmente es un cristiano ferviente le va a entregar a la Inquisición– hacerle una pregunta ambigua que se entiende sin mayores problemas siendo judío y que, al mismo tiempo, no levanta mayores sospechas si se es cristiano.

«—Señor —dijo él—, yo so estrañero y, en vígitando hay poco el bazar, vide que hacíaš algunos esmerzos para la nochada de mañana.» [*SéderĴidióS*, 6]

La reacción violenta de Antonio del Banco revela que comprende en el acto el fondo amenazante de la pregunta. Sin embargo, su intento de defenderse es miserable, haciendo patente ante los ojos de cualquiera que está mintiendo:

«A estos biervos, el desconocido se hizo pálido y él se levantó con un movimiento de ravia.
—Quién soš vos —dijo él—, y qué me quierés? Si pensáš arancarme moneda con el menažo de entregarme onde supongo, es pena piedrida. Yo so conocido en Madrid como un ececelente cristiano, tengo amigos entre los inquisidores, y es a vos que yo haré arestar.» [*SéderĴidióS*, 6]

²³¹ *Seder-NachtI*, cap I, p. 912a.

²³² *SéderĴidióS*, 4.

En comparación con el texto judeoespañol, la reacción de Antonio del Banco es en el original alemán un poco más elegante:

«Der Hausherr erblasste.

"Ha," rief der zornfunkelnd, "Ihr wollt Geld von mir erpressen, wollt mir mit einer Klage beim Inquisitionsgerichte drohen! Allein Ihr irrt Euch! Man kennt mich als einen viel zu guten Christen, als dass man solchen Verdächtigungen Gehör geben würde!"» [*Seder-Nacht I*, cap I: 912b]

[El dueño de la casa se puso pálido.

"Ah", dijo furioso, "¡Usted quiere extorsionar mi dinero, quiere amenazarme con una queja ante al tribunal de la Inquisición! ¡Usted se equivoca! ¡Se me conoce como demasiado buen cristiano como para creer en tales sospechas!]

La versión judeoespañola subraya la posición y la influencia del dueño de la casa a través de su amenaza de mandar detener a Pérez, algo que no encontramos en el original alemán. En el texto judeoespañol destaca de manera mucho más clara el esquema del marrano que el adaptador sefardí ha presentado anteriormente. Podemos concluir que tanto Pérez como Antonio del Banco cumplen con este esquema, puesto que ambos tienen amigos entre los inquisidores.

Tanto en el original alemán como en la versión judeoespañola los protagonistas emigran a Salónica. Este elemento permite a los lectores sefardíes una auto-identificación con los protagonistas de la novela. El texto judeoespañol termina con la frase siguiente:

«Ciertos pretenden que reuśó a fuirse del monasterio y que a su turno él partió de España por yir retopar en Salonico la familia de Pérez Mortera del Banco.» [*Séder.ĴidióS*, 18]

Resulta interesante el hecho de que, en el original alemán, el presunto inquisidor Diego del Médigo emigra a Tierra Santa. El mismo texto continúa con una especie de epílogo que relaciona la novela con los artículos periodísticos, como mencionamos al principio. Hace referencia al contexto histórico y a la abolición de la Inquisición por José Bonaparte el 4 de diciembre de 1808.

Marcus Lehmann, el autor del texto original, presenta unos hechos históricos que están relacionados con el pasado judío y establece, a la vez, una relación con el inicio de su texto, que, como ya mencionamos, explica someramente la situación deplorable de los judíos en la España de los Reyes Católicos, y tras el decreto de la expulsión. Finalmente remite al

presente, expresando su deseo de que en el corto plazo puedan celebrarse los ritos del séder en la capital española, ya no en cuevas subterráneas, sino en lugares abiertos:

«Aber Juden und Judentum leben noch, und hoffentlich werden bald wieder die Sedernächte in Madrid nicht mit Bangen und Zagen, sondern in Freude und Jubel – nicht in Kellern und unterirdischen Gewölben, sondern in unverschlossenen Wohnungen gefeiert werden.» [*Seder-Nacht I*, cap IV: 968b]
[Los judíos y el judaísmo, empero, siguen vivos y ojalá se celebren pronto las nochadas del séder en Madrid no llenas de miedo, sino con alegría y júbilo – no en trasteros y cuevas subterráneas, sino en viviendas abiertas.']

La intención didáctica de la narrativa de Lehmann se manifiesta en pasajes como el anterior, en el que vemos que el narrador quiere transmitirle al lector información adicional, y que contextualiza los acontecimientos narrados cronológicamente sobre un trasfondo histórico. El tono claramente moralizador nace de la intención de mostrar la importancia del judaísmo tanto en el pasado como en el momento contemporáneo.

En la versión judeoespañola falta este epílogo. Es supuestamente el traductor o adaptador sefardí quien prescinde de las informaciones necesarias relativas al contexto mencionado en el prefacio alemán. No le interesa transmitirle a su público lector unos datos y acontecimientos históricos ajenos a la realidad actual. Lo que le interesa es que el público lector sefardí se auto-identifique con el protagonista y que se establezca así la conexión con la memoria colectiva sefardí.

Resumiendo podemos decir que en *El séder en Madrid* destacan los elementos literarios y las temáticas siguientes:

- Observamos una implicación inmediata del lector en la trama textual mediante el uso de expresiones como: «nuestros padres», «nuestros hermanos», «nuestros abuelos». Los protagonistas emigran al final a Salónica, lo cual permite al público lector sefardí una auto-identificación con los personajes de la trama. Se trata de tocar la emocionalidad del lector.
- La autenticidad del texto es consolidada por el narrador sefardí a través de su fijación en la propia historia de sus lectores.

- Se perciben un estilo moralizador y una trama didáctica. La idea básica es: «sólo quien cree y confía en Dios en todo momento supera las dificultades de la vida y saldrá ganando.» (En esto coincide con el original alemán.)
- La traducción judeoespañola cumple con la función de un vehículo literario entre los mundos asquenazí y sefardí.
- El texto está cargado de tópicos literarios que son frecuentes en la narrativa histórica decimonónica de los judíos alemanes y que se transmiten a la realidad literaria sefardí.

El Séder en Madrid puede clasificarse, pues, como una novela histórica cuyo esquema y cuyos tópicos literarios reflejan las ideas de los judíos asquenazíes del siglo XIX. No obstante, las versiones judeoespañolas mantienen tanto la forma como el contenido del texto, aunque el adaptador se siente en todo momento libre de añadir explicaciones y de simplificar la trama o el estilo del original alemán.

VI. 2. 6. Conde o ĵidió, Los dos mellizos (Graf oder Jude?)

Esta novela es una llamada a la tolerancia religiosa. Los gemelos Benó y Bruno, cuyos padres son cristianos, son separados a la edad de bebés. Uno de ellos es educado en una casa cristiana y el otro en una casa judía. A pesar de tener unas creencias diferentes, se sienten atraídos el uno por el otro y se quieren como hermanos²³³.

El original alemán que lleva por título *Graf oder Jude?* se publica como novela de entregas en *Der Israelit* (1869), cuadernos 39–52 (29/09, 06/10, 13/10, 20/10, 27/10, 03/11, 10/11, 17/11, 24/11, 01/12, 08/12, 15/12, 22/12, 29/12). Nos servimos de la sigla *GrafJudeI* para hacer referencia a este texto. Otra edición alemana se halla en la publicación *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), págs. 70-140.

El periódico *HaLévanon*²³⁴, la edición hebrea del periódico alemán *Der Israelit*, pone a nuestra disposición una versión hebrea del texto. Se titula *Graf o Yehudí?* y el traductor es

²³³ Romeu Ferré enumera los siguientes motivos de la literatura universal que aparecen en esta novela: «la muchacha abandonada y su venganza; el origen desconocido; los mellizos, la crítica social y la tolerancia religiosa.», cf. Romeu Ferré 2001: 51.

²³⁴ <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/halevanon/html/halevanon-issue-list.htm>.

Yosef Leib Petujowski²³⁵.

Otra traducción hebrea es la redactada por Samuel Yosef Fuenn²³⁶, publicada en Vilna en 1873 con el título *HaHilluf*²³⁷ [=la confusión]. El catálogo de Melvyl trae otra entrada que menciona un texto de Marcus Lehmann con el título *Ha-Hiluf*, publicado en 1881 en Vilna²³⁸.

La traducción judeoespañola que se realiza directamente del texto alemán y que, por tanto, prácticamente no se diferencia de la versión original alemana, se titula *Conde o ĵidió*, es decir, traduce el título del original literalmente. Se publica en *El Correo de Viena* ([09/03]-08/07/1875), año VI, n°[5]-13. Para este texto creamos la sigla *CondeĴidióCorreoV*.

De las otras dos versiones, que se denominan ambas *Los dos mellizos*²³⁹, la primera data del año 1907 y se edita como folletín en *El Avenir* de Salónica. Las diecinueve entregas se publican en el décimo año del periódico, entre los n°30 y 49 (salvo n° 36)²⁴⁰. La segunda versión que se publica en forma de libro procede de Jerusalén y data del año 5668 [1907/08]²⁴¹.

Vamos a resumir la trama: *Graf oder Jude?* y *Los dos mellizos* cuentan la historia de dos hermanos gemelos que son separados siendo bebés. Marenca, la anterior amante del conde Durenbach, que es el padre de los gemelos, roba a uno de los bebés, sin saber que la pareja tuvo dos hijos. El niño robado llega a casa de la familia judía de los Del Monte que lo educa como si fuera su propio hijo. Bastante más tarde, los dos hermanos se encuentran en la universidad. Beno, el hijo del conde, que ha sido educado en casa de su madre biológica, lleva al desconocido que tanto se asemeja a él a casa y se lo presenta a la condesa. Esta reconoce en seguida a su hijo desaparecido. Yossef Del Monte, que tras su nacimiento fue bautizado en el

²³⁵ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=296&letter=T&search=translations#1264>.

²³⁶ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=440&letter=F&search=fuenn>.

²³⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=296&letter=T&search=translations#1264>.

El catálogo de Melvyl indica una versión hebrea bajo el mismo título que se publica en Calcutta en 1896.

²³⁸ http://melvyl.cdlib.org:80/F/E3NDAIYSJU2TNMP75HL9566X55XYA8PLV4198AIFVJ25G7AY5K-00399?func=full-set-set&set_number=007214&set_entry=000004&format=999. Tenemos a disposición una versión de este texto que se publica en Vilna en 1881, procedente de la Universidad de Berkeley (California). En el catálogo online OskiCat lleva la signatura PT2623.Le324 H5 1881.

²³⁹ Nos servimos de la transcripción hecha por Pilar Romeu Ferré en su edición *Los dos mellizos*, Barcelona: Tirocinio, 2001 y de la versión digitalizada de la microficha de la *Harvard College Library*: LA 0149-0150: *Los dos mellizos: romance de la vida judía en Austria*, Jerusalén: Šelomó Yisrael Čherežlí, Ed. Šayš 5672 [1907/08]. Los pasajes citados proceden de la publicación de Romeu Ferré.

²⁴⁰ Cf. Romeu Ferré 2001: 26ss. La autora indica que manejó ejemplares de la Harvard College Library de Cambridge Mass., de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, de la JNUL de Jerusalén, de la Biblioteca del Instituto Yad Ben Zvi de Jerusalén y de la Biblioteca de Estudios Sefardíes del CSIC en Madrid.

²⁴¹ Cf. Romeu Ferré 2001: 28s. La autora posee un ejemplar propio de esta edición y ha cotejado las publicaciones del Yad Ben Zvi de Jerusalén, una en la Public Library en Nueva York y otro, incompleto, en la JNUL. Además indica que tiene noticias de algunos ejemplares más: dos privados y uno en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

nombre de Bruno, ha sido educado como judío y quiere mantener su fe. Esto no le importa a su hermano Beno. La madre, en cambio, no quiere aceptarlo y no soporta la idea de que uno de sus hijos sea judío. Manda llevar a Yossef a un monasterio, donde diferentes miembros de la iglesia tratan de convencerle de que vuelva al cristianismo. Beno libera a su hermano del monasterio y le ayuda a escaparse. Sólo entonces la madre se da cuenta de que es inútil querer convencer a Yossef, acepta su decisión y se reconcilia con él.

A partir del capítulo IX, la versión de *Los dos mellizos* se diferencia completamente de la trama del original alemán. Suponemos que estos cambios se dan por tratarse de unas versiones judeoespañolas traducidas de un modelo hebreo que no equivale a la versión hebrea del periódico *HaLévanon*²⁴².

Mientras que las versiones que se basan en el texto alemán (o sea la hebrea de *HaLévanon* y la judeoespañola *Conde o Jidió*) adoptan la perspectiva de Yossef, la versión judeoespañola de *Los dos mellizos* cuenta los acontecimientos primero desde el punto de vista de la condesa y luego del de Beno.

En *Los dos mellizos* destaca el personaje de Beno, el hermano de Yossef/Bruno, más que en el texto original alemán, y lo convierte en una figura moderna y ilustrada. De este modo, el conflicto entre la condesa y su hijo Beno destaca con mayor claridad y se convierte en un conflicto entre dos generaciones, entre el mundo tradicional y el tiempo moderno. Beno adquiere en esta versión judeoespañola una posición de intermediario entre el narrador y el lector, puesto que es él quien se mueve entre los diferentes ambientes y establece el contacto entre su madre, su hermano y la familia Del Monte.

La versión de *Los dos mellizos* tiende a darle más peso a la relación fraternal y a la cercanía de los dos hermanos. A menudo la manera de reflexionar y de expresarse de los dos hermanos es muy similar. Es una señal de que la manera de pensar de una persona lúcida no depende de su pertenencia religiosa. En un ambiente ilustrado reina la igualdad entre los miembros de las diferentes religiones, los seres humanos no se diferencian por ser judíos o cristianos, sino que lo que cuenta es el individuo, su humanidad, su tolerancia y su manera de percibir y de interpretar la realidad que le rodea.

«Beno, que venía de la casa de Del Monte, ande él avía ido por ver a Yossef entretenerse con él, tornó con el corazón despedaçado. La grande angustia que atristava todos los miembros de esta famía, la dolor que se vía pintada sobre sus fachas, atristaron y trublaron su alma generosa. Él vido y se

²⁴² Como ya mencionamos antes, existe una versión hebrea de este texto hecha por Samuel Yosef Fuenn que lleva el título *HaHilluf*.

convenció que ellos eran enteramente inocentes: si Yossef avía sido rogado de la casa de sus parientes, no es ellos que lo avían rogado. No es por celo y vengança, ma es por piadad y por buendad que ellos avían recogido en sus casa al güérfano abandonado. Es por piadad que lo avían aperfijado y ellos merecían honores y alavaciones, y no insultos y perseguimientos.

Él se convenció también que todo tiempo que la Condessa perseguiría a Refael y lo aría detener en preso, ella no puedría azerse amar de Bruno y no reuxiría en ninguna manera a azerlo tonar al cristianismo. De cuando Yossef avía embezado que él no era ijo de Refael, un sentimiento de profunda reconocencia se avía ajuntado a su viejo amor por Refael y a toda su famía, y que él no empresentaría en ninguna manera al que le aría el mínimo mal.

Beno avía decidido, dunque, de aconsejar a su madre y demandarle que se aprissara de azer meter a Refael en libertad, y mismo de ir escusarse por todo el mal que le avía echo y rengraciarlo por todo el bien que avía echo a su ijo Bruno. Él avía recomendado a Yossef de ir después completar sus palavras, en reconociendo a su madre agora que todo ya avía sido descubierto.» [Mellizos, 119]

Estos son los párrafos claves en cuanto a la percepción de la situación por parte de Beno. De manera convincente le presenta al lector la situación tal y como se le ha presentado a él, y muestra a la vez una solución razonable para todos los interesados.

A través de este personaje, de las reflexiones y la voz de Beno, el narrador instruye al lector, le muestra cómo se presenta la situación y le explica cuál es la manera conveniente de proceder. Beno adquiere una posición de figura de referencia para el lector. Le toma de la mano y le guía a través de la situación difícil y confusa.

Por un lado el narrador interviene a través de la figura de Beno y, por el otro, nos topamos también con intervenciones directas, como veremos a continuación:

«El lector nos permitirá sólo de ajustar que estos tres desgraciados tenían, portanto, el corazón firme en sus inocencia y tenían confiença cumplida que el Dio no los abandonaría en la angustia. Una luz de esperança brillava entre sus lágrimas.» [Mellizos, 125]

A diferencia de la posición ilustrada de su hijo Beno, la condessa está fuertemente arraigada en su propia perspectiva y en sus ideas inamovibles. Se siente muy ofendida, ve tan sólo la infamia de que su hijo es judío y se niega a volver al cristianismo.

«—Guay de esta generación! —esclamó la Condessa—. El amor de la religión va menguando y sus fieles defensores van desapareciendo. La mancevés se va imbliscando con los judíos y va creyendo a sus palavras y justificando sus malas echas. Mira, mi ijo, cómo a ti también te atacó esta llaga del nuevo tiempo. Tú también estás empeçando a creer que ay ombres sinceros y derechos entre los judíos, los enemigos de nuestra religión. Las declaraciones escritas en los livros de la comunitá judía no pueden

servirme de prova. Los judíos son negros y falsadores. » [Mellizos, 120]

Cuando la condesa impaciente le pide a Yossef/Bruno que de una vez la acepte como su madre y que abandone la religión judía, se desarrolla entre ellos la discusión siguiente:

«Crees que el ombre puede trocar su creença como troca un vestido? No saves que yo me engrandecí entre los judíos y embeví sus religión? Mi padre bienazedor me izo la más grande buendad en embezándome desde mi chiqués la religión de Yisrael y penetrándome de su esprito. Y cómo es possivle que yo quite esta religión de mi coraçón y dé mi esprito en un punto y que entre en una nueva creença que no conosco? Si hago esto, yo me despreciaré mismo en tus ojos. Tú me considerarás como un ombre sin principios, como un ombre indíño de confiença.

—Longe de mí estas ideas, mi querido ijo! Nuestra religión no te recibirá en su seno asta que embezese sus principios y sus prácticas. Siente, mi ijo: el prete amigo de la casa de tu padre está con nosotros y él te embezará con todo coraçón lo que es el cristianismo. El judaísmo es embolvido en las tinieblas y en la escuridad; delante los rayos de nuestra pura religión, la escuridad desaparecerá y las solombras se esparzirá en un punto.

—Ma, por qué buxcarme una luz nueva? La luz del judaísmo ya me basta. Es los que no la conocen que creen que el judaísmo es embuelto en la escuridad. Qué te importa, mi madre, si yo bivo según la religión que aclaró mi esprito y me guió en la moral y en el amor del Dio? Mi ermano Beno, que es cristiano, puede testimoniar que en siendo judío yo no so manco de él, amador de lo derecho y de azer el bien.» [Mellizos, 121-122]

Tanto la condesa como Yossef/Bruno utilizan un vocabulario que recuerda al utilizado en textos de tiempos de la Ilustración. Así, por ejemplo, ambos comparan su religión con la luz verdadera. Mientras la condesa insiste en que el cristianismo representa la única verdad, el punto de vista de Yossef/Bruno es mucho más tolerante. Él no tiene mayores problemas con la existencia de religiones diferentes, aunque para sí mismo considera que la religión verdadera es el judaísmo. No entiende por qué debería cambiar de religión, simplemente por satisfacer el deseo de su madre y por cumplir la ley, según la cual Yossef/Bruno como hijo primogénito del Conde de Durenbach hereda tanto el título de conde como todos los bienes de su padre. El problema está en que la ley no le concede el título de conde a un judío. Afrontamos, pues, la problemática de la desigualdad social a la que están sometidos los judíos.

«—Ya saves, Bruno, que las leis del paez no permiten a un judío de tener grado de Conde y de recibir los bienes de su famía. Si vas a insistir a quedar judío, no vas a tener ningún dirito ni parte en las onores de nuestra noble famía ni en los numerosos bienes de nuestro padre. Cómo te vas a azer tanto mal de sacrificar la nobleza y tantos bienes y preferar una vida de menosprecio y burla, de miseria y de apreto,

que son la suerte de los judíos?» [Mellizos, 122]

El original alemán insiste mucho más en esta desigualdad social que los judíos tienen que sufrir bajo los gobiernos cristianos. Al comienzo del capítulo X asistimos a un enfrentamiento entre la condesa y su hijo Yossef/Bruno durante el que ella le explica las ventajas de ser cristiano y le recuerda qué positiva sería la conversión para su carrera y para su vida privada. Sin embargo, Yossef/Bruno no se deja impresionar. Entonces, la madre manda venir a un cura con la intención de convencer a su hijo de que se convierta al cristianismo, incluso a la fuerza si es necesario. Yossef/Bruno sigue negándose y el cura le lleva a un monasterio en el que se suele encarcelar a clérigos rebeldes. Todo esto pasa sin que se informe a Beno, y por esto él y la familia Del Monte tardan en enterarse del destino de Yossef/Bruno. Cuando Beno descubre dónde se halla su hermano, se une a la familia Del Monte para liberarlo. A esta misma evolución asistimos también en la versión judeoespañola, sólo que un poco más adelante.

Tanto en el texto alemán como en el judeoespañol se revela el secreto del robo del hijo de Durenbach gracias a la confesión de Marenca, la culpable, la que realmente robó al niño de la cuna.

Tras esta revelación, el texto alemán insiste nuevamente en el fanatismo de los clérigos que encarcelan a Yossef/Bruno en un monasterio. La versión judeoespañola, en cambio, introduce la figura de un cura viejo cuya tarea es resolver el secreto del robo del hijo de la condesa Durenbach unos veinte años antes. Tal revelación tiene lugar ante el tribunal superior de Praga, es decir, en un lugar oficial de mucho prestigio e importancia legal, y ante un público que se compone de jueces, funcionarios y altos clérigos.

Marenca, la mujer que robó a Bruno de su cuna, confiesa su delito y pide disculpas a la familia Durenbach. Durante la misma comparecencia es citada ante el tribunal la familia Del Monte y es declarada inocente. La reacción de Refael Del Monte es muy pacífica y muy tolerante (el texto alemán nos transmite el pasaje correspondiente solamente en forma resumida):

«Yo pardono del fonde de mi corazón a todos los que me izieron sufrir. Vosotros, juzgadores, que el Dio aclare vuestros espritos porque juzguex siempre sovre la verdad. Y vos, onoravle Condessa, que el Dio renove vuestro corazón y vos avra los ojos porque entendax y veax que entre los judiós no ay más muchos culpavles y malazedores que entre los cristianos. La sola cosa que yo deseo por mi recompensa es que sepax que entre los judiós, como entre los otros puevlos, ay ombres justos, derechos y bienazedores.» [Mellizos, 132]

En la versión judeoespañola el tribunal declara que Yossef Del Monte llevará a partir de este momento el nombre de Bruno, conde de Durenbach, una decisión contra la que protesta de manera vehemente el arzobispo, que exige que Bruno, antes de recibir el título de conde, vuelva al cristianismo.

Es ahora cuando la trama del texto judeoespañol manda a Bruno al monasterio, donde es visitado por diferentes clérigos que le quieren convencer de que vuelva al cristianismo.

En general se puede decir que el original alemán suele establecer nexos con la historia general. Se hace, por ejemplo, alusión a la guerra entre Austria y Prusia, cuando el autor declara que tras la batalla cerca de Königgrätz «se levantó de las ruinas una vida nueva, una Austria joven, libre, constitucional; los escombros medievales que todavía se hallaban encima del estado imperial fueron eliminados – la libertad de conciencia seria, justa, plena, fue convertida en ley y declarada como tal.²⁴³» De una manera triunfante, el texto añade: «Gente que hace decenios que se bautizó y tuvo que quedarse, aunque con arrepentimiento, en la religión adoptada, intentó subsanar el error de su juventud y regresó al judaísmo.²⁴⁴»

La versión judeoespañola de *Los dos mellizos*, por el contrario, carece de alusiones a la situación contemporánea y sitúa la trama en su propia realidad literaria, en un ambiente poco concreto. A pesar de que se suele indicar el nombre del lugar en el que transcurre la trama, en este caso el sitio en sí no es descrito con detalle. Da la impresión de que tales indicaciones e informaciones sirven simplemente para poder ambientar la novela y para ofrecer al lector un fondo literario al lector. La ciudad de Praga que aparece en *Los dos mellizos* no se diferencia mucho de la ciudad de Viena de *La assolada*. A veces se menciona algún edificio, algún jardín o alguna calle, sin que se llegue a caracterizar o a dibujar totalmente ninguna de las dos ciudades.

Los pasajes que se refieren explícitamente a la relación entre cristianos y judíos, que reflejan una convivencia cercana y unas disputas violentas entre los miembros de las dos religiones son omitidas en *Los dos mellizos*. Esta versión judeoespañola evita reflejar situaciones conflictivas muy concretas entre judíos y cristianos. Allí donde el texto alemán se

y http://melvyl.cdlib.org:80/F/E3NDAIYSJU2TNMP75HL9566X55XYA8PLV4198AIFVJ25G7AY5K-01622?func=full-set-set&set_number=007214&set_entry=000005&format=999.

²⁴³ «[...]»; allein aus den Trümmern entstieg neues Leben, ein junges, freies, constitutionelles Oesterreich; der mittelalterliche Schutt, der noch auf dem grossen Kaiserstaate lag, wurde hinweggeräumt – die ernste, rechte, volle Gewissensfreiheit wurde zum Gesetz gemacht und als solches verkündet.» (*GrafJudeI*, n°52, 1017).

²⁴⁴ «Leute, die sich vor vielen Jahrzehnten hatten taufen lassen und, wiewohl voll Reue, dennoch in der angenommenen Religion beharren mussten, suchten den Fehler ihrer Jugend wieder gut zu machen und kehrten zum Judenthume zurück.» (*GrafJudeI*, n°52, 1017).

refiere con detalle a una pregunta o a ciertos conflictos con la Iglesia, la versión judeoespañola eleva el debate a un nivel mucho más pertinente y más objetivo, utiliza un tono más suave y menos polémico y suele diferenciarse por completo del original alemán.

Apreciamos esta situación en el caso de la disputa religiosa entre el cura y Yossef en *Los dos mellizos*. El cura se opone al protagonista judío, le explica las ventajas de la religión cristiana y quiere convencerle de que ésta es la única fe verdadera. La actitud del judío suele ser más bien pasiva, a él no se le atribuye un comportamiento proselitista, como es característico de los cristianos.

En el original alemán el cura se basa en el texto bíblico del profeta Isaías, en el que los intérpretes cristianos leen la profecía del cristianismo. De allí se extiende el debate sobre si la llegada del Mesías ya se ha producido o no. La última temática tratada en el texto alemán es el judaísmo y sus creyentes, es decir, una disputa sobre puntos concretos que seguramente fueron discutidos entre cristianos y judíos, reproches a los que el rabino Lehmann, el autor del texto, tuvo que enfrentarse con seguridad en diferentes ocasiones, o sobre los que, quizá, escribió un artículo en su periódico *Der Israelit*. Es interesante que en el texto judeoespañol no se mencione al Mesías; es posible que entre los sefardíes se evite esta temática por los malos recuerdos del falso Mesías Sabbetai Zvi²⁴⁵.

«La medquería no tiene en sí nada de negro —respondió Del Monte—. La culpa es de los padres de los mancevos que los alexan de sus lado antes de embezarles los principios de la religión. Lo más de los jóvenes médicos de mi puevlo que yo vide trasyerados del camino derecho son enteramente ñorantes en echos de religión, y es por esto que ellos se depiedren en el más chico entrompieço. Estos ombres no entendieron que el Dio todo potente crió y izo todo con la más grande cencia y metió reglas maraviosas en toda la criación. Cuando empeçan a estudiar la maraviosa constitución del cuerpo y la armonía de su funcionamiento, ellos se trasyeran a creer que todo esto es sólo material y no tiene nada de spiritual.»
[*Mellizos*, 110]

«—Las Santas Escrituras —respondió el prete— son para nosotros también nuestro esprito y nuestra alma, ma los livros del Talmud, perdóname si vos digo que ellos tuercieron el camino derecho y escurecieron la luz de la Biblia que brilla en toda su resplandor en nuestra creenza católica. ¿Pensatés alguna vez a estudiar los principios de nuestra religiôn y sus diferencia de los principios de la religiôn judía?

—No toca a un mancevo como mí —dijo Yosef— de entrar en exámenes y discusiones religiôsas. Nuestros savios nos transmitieron de padre a hijo la ley de Mosé y ellos ya supieron lo que hicieron. Yo continuaré en los úsos y enseñamientos de mis ñenitores, sin entrar en búsquidas que son más ariva de

²⁴⁵ Cf. Romero 2008: 57ss. con indicaciones de fuentes.

mi edad y mi saver.

—Portanto el Dio nos dio a nosotros también ojos y entendimiento. Cuando veš que nosotros somos desferenciados de los judiós, por qué no percuráš de estudiar nuestras ideas y en qué manera podemos provar los yeros y las mancanzas de los autores del Talmud?

—Escusádmehonorado señor —le respondió Yosef— si yo quero bivar en paz en la creenza de mis padres. Dejaremos estas discusiones y havlaremos de otra coša.» [Mellizos, 58s.]

La versión judeoespañola de *Los dos mellizos* no entra en cuestiones polémicas que tienen que ver con una interpretación bíblica diferente por parte de los cristianos. Ésta se queda en un ámbito judío, defendiendo la base del judaísmo —los libros de Moisés— y la educación religiosa por parte de los rabinos.

«Ma, para qué entrar en cuestiones semejantes? La verdad es el Dio, que cada uno crea en el Dio, que él sea fiel a la religión de sus padres y no ay más a avlar.» [Mellizos, 111]

El tono tolerante que observamos ya en otros pasajes se refleja también en la cita anterior. La figura que representa a la persona tolerante por excelencia de esta novela es Beno, el hermano de Yossef. Desde la primera vez en que vio a Yossef y se dio cuenta de la gran semejanza entre ellos, supo que estaba frente a su hermano gemelo. La gran simpatía que siente por él hace que en el pasaje siguiente le proteja contra los insultos injustos del cura.

«—Si topas justo esto —dixo el prete con ravia— es que sos judiío falso y tuerto.

En sintiendo estos insultos tanto graves, Beno, que asta estonces avía assistido a la discusión sin dezir nada, interumpió al prete en diziéndole:

—Vos rogo de no tocar la onor de mi amigo que yo invití en mi casa. Acodradvos que es vos que empeçátex la discusión y que él vos demandó de dexarlo en reposo.

El prete quedó avergüençado de sentir estas palavras de la boca de Beno. Él lo quedó mirando como encantado. Él entendió cuánto se avía yerado, se acercó de Yossef y le tomó la mano diziéndole:

—Escusádmehonorado mancevo, porque me enfurifí tanto presto y dexí fuyir de mi boca palavras desplazientes.» [Mellizos, 112]

Resumiendo podemos decir que el original alemán y las versiones que se basan en el texto hebreo de HaLévanon y la versión judeoespañola vienesa de Conde o jidió. Reflejan las ideas y convicciones de su autor, Marcus Lehmann.

La versión judeoespañola más tardía muestra unos cambios bastante grandes en cuanto a ciertas ideas y perspectivas.

El autor de nuestro texto se sirve de diferentes motivos y plantea problemas que son muy discutidos en el siglo XIX y suelen aparecer también en otras novelas suyas. Refael del Monte es acusado de haber robado a un niño cristiano, a Yossef, y haberlo educado en el judaísmo. Dicha acusación la encontramos frecuentemente en las diferentes novelas, sólo que normalmente suele ser un niño judío el que es robado y llevado a algún monasterio donde es educado en la fe cristiana.

En el texto alemán, el arzobispo le envía a Yossef al doctor B. Éste, siendo de origen judío, se ha convertido al cristianismo. La decisión de dejar el judaísmo le sigue doliendo mucho y no para de hacerse reproches por su decisión y su estatus de convertido.

La temática del convertido goza de mucha actualidad sobre todo a lo largo del siglo XIX en las comunidades judías europeas, en primer lugar por la cuestión de la aculturación o asimilación de los judíos a la sociedad no judía.

En este contexto hay que mencionar al autor sefardí Elía Carmona, que redacta una novela con el título *El converso*. En ella trata el tema de la conversión de un judío al cristianismo. La trama del texto se desarrolla en el contexto del judaísmo alemán. El protagonista que da título a la obra es un talmid de una ciudad del sur de Alemania que se convierte al cristianismo para olvidarse de la hija del rabino, puesto que el rabino no quiere dársela como mujer. Aunque Carmona figura como autor de este texto, podría ser que por lo menos se dejara influir por algún texto realizado entre los asquenazíes. En este caso habría que tener en consideración la famosa novela de Salomon Kohn, *Gavriel* (Glasenapp, Horch 2005: 939s.), de la que existen muchísimas versiones y que muestra algunos paralelos con la trama de *El converso*.

Volvamos a nuestro texto de Lehmann. En *Los dos mellizos* es Refael del Monte quien se entera a través del Gran Rabino y gracias al dueño del hotel en el bosque, Baruh, de que Yossef está encerrado en el convento. El camino de la salvación de Yossef se abre gracias a la intermediación de diferentes judíos. Aunque éstos se diferencian en el texto original alemán y en *Los dos mellizos*, son en ambos casos judíos. En *Los dos mellizos* Beno ayuda a su hermano gemelo a escaparse del monasterio y permanece él mismo encarcelado. El original alemán tiene preparado otro camino de engaño para salvar a Bruno, pues aquí interviene un arzobispo falso para lograr sacarle del monasterio.

Al final de ambos textos, Yossef/Bruno y la familia Del Monte emigran de Praga. En

el texto original se instalan en Londres, mientras que en *Los dos mellizos* se van a Ámsterdam, un destino que le es más familiar al lector sefardí, puesto que la capital holandesa tiene una gran importancia en la historia de los sefardíes (Díaz-Mas 2006: 67s.).

VI. 2. 7. Bostanai (Bostanai)

Bostanai es el único superviviente de la familia del príncipe judío Hunna. Gracias a su fe y a su inteligencia logra superar todas las trampas que le preparan los no judíos. Al final, se casa con la hija del rey persa, que se ha convertido al judaísmo. *Bostanai* está ubicado en la Persia antigua y el autor crea un espacio en el que se encuentran y enfrentan el Zoroastrismo, el Islam y el Judaísmo. En la novela, este último aparece destacado como religión única y verdadera que supera a todas las demás.

El original alemán se publica con el título *Bostanai* en el año 1870 en el periódico *Der Israelit*, cuadernos 1–24 (05/01, 12/01, 26/01, 02/02, 09/02, 16/02, 23/02, 02/03, 09/03, 16/03, 23/03, 30/03, 06/04, 13/04, 27/04, 04/05, 11/05, 18/05, 25/05, 01/06, 08/06, 15/06)²⁴⁶. La sigla siguiente nos sirve para hacer referencia a este texto: *BostanaiI*.

En 1876 se publica la misma versión alemana en la colectánea de textos *Aus Vergangenheit und Gegenwart* y en 1897 en forma de libro²⁴⁷. La sigla que se refiere a la versión alemana que procede de la colectánea de textos es *BostanaiVuG*. Erróneamente se comenta en el libro *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur* (Völpel, Shavit 2002: 191) que *Bostanai* es uno de los pocos ejemplos que se publica primero en hebreo y sólo después en alemán. Aunque no tenemos las fechas en las que se edita la versión hebrea en el periódico *Hakarmel* (en el año 1870), podemos excluir que se publicara antes que la versión alemana, puesto que ésta se edita en *Der Israelit* a partir del 5 de enero de 1870. La traducción hebrea de Samuel Yosef Fuenn que acabamos de citar se publica en 1870 tanto en el periódico *Hakarmel* como también en forma de libro en Viena (Völpel, Shavit 2002: 192).

En los números tres a siete del segundo volumen de la *Güerta de Historia* de Salónica (1891) encontramos una versión judeoespañola de la novela. Para referirnos a este texto utilizamos la sigla *BostanaiGüertaS*.

Resumamos brevemente la trama. El protagonista de este texto es Bostanai, hijo del

²⁴⁶ Cf. www.compactmemory.de.

²⁴⁷ No tenemos más información acerca de esta publicación; cf. Völpel; Shavit 2002: 192.

príncipe Hunna, el comandante de las tropas judía que quiere obtener el poder sobre Palestina. El rey persa Kosroës²⁴⁸, que en un primer momento parece apoyar esta idea, se opone a ellos y quiere detener a Hunna. Este se suicida para no caer vivo en manos del rey. A continuación, Kosroës deja matar a toda la familia de Hunna. De la masacre se salva solamente su esposa, Jaleta, que está a punto de dar a luz, y su suegro, rabí Kafnai, quien es encarcelado y torturado. Jaleta se esconde y da a luz a un niño. Una mañana, el rey se despierta y está sangrando por una gran herida que tiene en la frente. Lo único que recuerda es que tuvo un sueño. Rabí Kafnai le explica el significado de este sueño y llega a la conclusión de que el destino del rey está estrechamente ligado al destino del recién nacido de Jaleta. Kosroës bautiza al niño Bostanai. En su sueño, el pequeño se le aparece como un brote en un jardín, y la palabra Bostanai deriva del persa *Bostan*, que significa 'jardín'²⁴⁹.

Hasta los diez años, Bostanai es educado por su abuelo, quien le transmite los conocimientos necesarios para una vida de acuerdo con la religión judía, y después tiene que trasladarse a la corte del rey persa. Allí experimenta en diferentes ocasiones la arbitrariedad con la que el rey persa toma sus decisiones. Cuando el hijo del rey quiere secuestrar a Sara, la novia y futura esposa de Ajai, el amigo íntimo de Bostanai, este último hiere al príncipe con el puñal. Ajai y Bostanai son condenados a muerte. Bostanai podría salvar su vida, convirtiéndose a la fe persa, pero se mantiene firme en su creencia. Gracias a Dara, una de las hijas del rey persa, Bostanai y Ajai logran salvarse.

A continuación, la trama del texto cuenta los acontecimientos de diferentes lugares: se refiere a los sucesos en la corte real persa, entre los romanos y también en la Península Árabiga. En relación con este último lugar trata el surgimiento del Islam. La perspectiva del autor alemán es, en relación a esta temática, bastante clara: no hay creencia mejor y más verdadera que el judaísmo, el Islam nació del judaísmo y, por último, todo lo positivo y bueno que tiene el Corán está sacado o de la Biblia o del Talmud y «todo lo bueno y hermoso que se halla en el Corán, se prestó o de la Biblia o del Talmud; lo que queda, carece por completo de valor.»²⁵⁰

Bostanai les propone a los seguidores de Mahomed²⁵¹, el fundador de la nueva religión –el Islam–, que ataquen al reino persa para llevar su fe a los paganos, es decir, a los miembros

²⁴⁸ Esta es la ortografía del texto alemán. Da la impresión de que el autor se refiere al rey persa Creso (560-546 a.C.), pero la fecha que indica (600 de la era común, cf. p. 88), es incorrecta. El texto no tiene una fuente histórica, sino que se trata de una novela ficticia.

²⁴⁹ Cf. Lehmann, 114; *Güerta de Historia* (Salónica, 1891), vol. II, nº3. De ahí procede el título de la novela.

²⁵⁰ *BostanaiI*, cap. 21: 391b; *BostanaiVuG*, p. 185.

²⁵¹ La forma alemana que utiliza el autor por *Mahoma*.

de la religión de Zoroastro. Así vuelve Bostanai a su patria y se casa con Dara, que se ha convertido al judaísmo.

El texto original alemán lleva un subtítulo que se conserva en la versión judeoespañola. Las dos versiones citan lo siguiente:

«Bostanai. Eine historische Erzählung aus dem 7. Jahrhundert der gew. Zeitrechnung» [*Bostanai*, cap. I: 7]

['Bostanai. Una novela histórica del siglo VII de la era común.']

«Bostenai. Historia interesante²⁵² del año 700 – 568 del señor doctor Lehman rabino de Mainß» [*BostanaiGüertaS*, vol. II, nº1)

La versión judeoespañola conserva, por un lado, la información de que se trata de un texto histórico y, por el otro, informa a sus lectores de quién es el autor de este texto. Es una información que encontramos muy raramente en las versiones judeoespañolas. Llama la atención que, en general, cuando se hacen de textos de Marcus Lehmann, a los traductores les parece que este dato es importante y ponen a menudo el nombre del autor original. Esto parece indicar que el nombre de Marcus Lehmann contaba con cierto prestigio y que sus textos tenían un determinado valor para los traductores. Además, se refleja así un cambio en la cuestión de autoría, que, aparentemente, es cada vez más importante en el mundo sefardí.

La novela se dirige contra los musulmanes en un tono muy hostil. Si en los demás textos de Lehmann son los cristianos los que tienen el papel de malos, en esta novela lo son los seguidores de Mahoma.

No es así en la versión judeoespañola: los pasajes que se dirigen en un tono malicioso hacia los musulmanes son eliminados y abreviados drásticamente (por eso, la versión judeoespañola tiene sólo 23 capítulos en vez de 24 como el texto alemán) y no se nombra ni a Mahoma ni a la nueva religión por su nombre.

La versión sefardí se nos presenta como un texto más que celebra y admira el judaísmo y la fe que muestra su protagonista, a pesar de tener que enfrentarse con diversas dificultades. La parte textual que podría haber despertado polémica y que podría haber suscitado problemas con la censura otomana es simplemente omitida. La trama en sí no pierde

²⁵² Corregimos *isteresante*.

nada, puesto que se evitan simplemente comentarios adicionales del narrador alemán, elementos, pues, que no hacen avanzar los acontecimientos.

El texto judeoespañol trae solamente parte de las explicaciones de palabras que contiene el texto alemán. Si este último añade, por ejemplo, el término hebreo entre paréntesis, hace falta explicarla a través de otra palabra que, aparentemente, es más comprensible para el lector alemán: «[...], die Exilsfürsten (Resch Gelutha, Exilarch)²⁵³». En este caso preciso, el texto judeoespañol se sirve de la expresión hebrea *ros gelutá* para explicar la palabra *siñorío*²⁵⁴. Aparentemente, el público sefardí entiende los hebraísmos.

El texto de Bostanai sigue el esquema del niño divino, una denominación que proviene del contexto mitológico de la Antigüedad Clásica. Su nacimiento es anunciado al rey a través de un sueño amenazador que enlaza el destino del niño con el suyo. En su sueño, el rey se encuentra con una fuerza divina que le hiere en el frente, clavándole un hacha. Se despierta gritando y la sangre le está cayendo por el rostro.

Hay una intervención divina que reclama su fuerza protectora sobre el niño que está a punto de nacer. La madre embarazada tiene que huir y da a luz en un lugar insignificante, lejos de toda civilización, en solitario. El niño, Bostanai, crece y evoluciona de manera rápida, y pronto la madre le enseña el credo de los judíos, el *Šemá' Yisrael*.

La siguiente escena, que transcurre en el jardín, subraya los poderes divinos que son atribuidos al pequeño Bostanai:

«Mientras que padre y hija estaban havlando se fue el chico Bostanai a jugar en la güerta en las hiervas sin que ninguno metieratino sovre él. Ensúpeto vino el niño coriendo onde su madre y en su mano tenía una culevra entosigada. El niño iba apretando con sus dedos la garganta de la culevra de manera que la alimaña no podía menearse. Con prisa grande ayudó rabí Cafnai apretar la garganta de la culevra y le machocaron la caveza.» [*BostanaiGüertaS*, cap. 7: 67a]

Esta escena es conocida por la mitología griega, en la que el pequeño Heracles agarra con fuerza las dos serpientes que le envía Hera, la esposa celosa de Zeus²⁵⁵. Es un motivo que forma parte de la *vita* del así llamado "niño divino"²⁵⁶. Éste sobrevive al peligro mortal gracias a la protección divina. Lo mismo pasa en el caso de Bostanai, como nos muestra la frase

²⁵³ *BostanaiI*, cap. 1: 7b.

²⁵⁴ *BostanaiGüertaS*, cap. 1: 13b.

²⁵⁵ Este momento de la vida infantil de Heracles es representado también a menudo en el arte clásico.

²⁵⁶ El motivo del niño divino existe también en la tradición judía, cf. Alexander 2008: 171.

siguiente:

«Mi padre, le dice Yaleta al Gaon, tú me estás havlando por lo venidero de mí y de mi criatura, quién podía salvar a_mi criatura de la culevra, si no es el Dio?» [*BostanaiGüertaS*, cap. 7: 67b]

Yaleta, la madre de Bostanai, interpreta sin dudar la salvación de su hijo como una intervención divina.

El texto presenta a Bostanai como elegido de Dios, es decir, el protagonista sirve como modelo a los lectores, enseñándoles cuán grande debería de ser su confianza en Dios. El ejemplo de Bostanai muestra además que, gracias a Dios, el protagonista llega a casarse con Dara, la hija del rey persa que se convierte al judaísmo para poder ser su mujer.

VI. 2. 8. Los demás textos lehmanianos

A continuación enumeramos algunas novelas más que hemos podido identificar como versiones judeoespañolas de textos redactados originariamente por el autor alemán Marcus Lehmann.

a) Las traducciones judeoespañolas del texto *Des Königs Eidam* (Maguncia, 1867 y Berlín, 1871) figuran con sendos títulos *La hermosa Ester* (Ruse, 1902; Jerusalén 1912 y Salónica 1929)²⁵⁷ y *El yerno de el rey* (Jerusalén, 1885/6). El texto narra la historia de la judía Ester, que transcurre a mediados del siglo XVII en un contexto turbulento marcado por rebeliones, masacres y persecuciones de los judíos. En una labor minuciosa, Beatrice Schmid²⁵⁸ ha identificado las diferentes versiones de esta novela y ha reconstruido las vías por las que entraron al mundo sefardí: por un lado basándose en el texto original alemán *Des Königs Eidam* (Maguncia, 1867 y Berlín, 1871/2) y, por el otro, basándose en una versión hebrea (Maguncia, 1871 y Varsovia, 1883/4) que es, a su vez, una traducción del alemán *Des Königs Eidam*. Después se producen diferentes adaptaciones judeoespañolas con los títulos *La hermosa Ester* y *Ḥatán hamélej* o *El yerno del rey*, una traducción literal del título hebreo.

b) En la *Güerta de Historia* vienesa se publica la novela *Los dos hermanos*²⁵⁹, que

²⁵⁷ Mencionamos aquí solamente las versiones de la novela que fueron redactadas en caracteres rasí y excluimos las versiones más modernas en letra latina.

²⁵⁸ Schmid, Beatrice (2012): «La hermosa Ester y La segunda Ester. Itinerario de dos novelas», en: Pomeroy, H./Puntain, Ch.J./Romero, E. (eds.): *Selected Papers from the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29-31 July 2008)*, Queen Mary, University of London 227-246.

²⁵⁹ *Los dos hermanos*, en: *Güerta de Historia* (Viena, [1876?]), tercer año, nº5 [¡tenemos sólo una entrega!], manejamos una copia del original que se halla en la Biblioteca del Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén.

es una versión judeoespañola del texto *Der Fürst von Coucy*²⁶⁰.

El título de la versión judeoespañola es en este caso completamente distinto del de la versión alemana. Es un fenómeno bastante frecuente en el caso de las ediciones judeoespañolas relativamente tardías y nuestra versión data de 1929.

c) El último de nuestros textos y, a la vez, el más extenso de los que hemos podido recopilar a lo largo de nuestra investigación, es la novela *Los amorosos heroicos*²⁶¹, cuyo original alemán lleva el título *Akiba*²⁶². Este texto trata del período de las últimas batallas entre los judíos y los romanos. El protagonista es, como revela el título del original alemán, rabí Aquiba.

Es una de las obras principales de Lehmann, junto a *Bostanai*, *Rabbi Joselmann von Rosheim*²⁶³ y *Süss Oppenheimer*²⁶⁴. De estas dos últimas novelas no encontramos versiones judeoespañolas.

Tras este análisis de nuestro corpus textual quisiéramos destacar ciertos puntos centrales para la comprensión y la interpretación de la obra literaria de Marcus Lehmann y, sobre todo, las diferencias que observamos en las versiones judeoespañolas y los originales alemanes. En los capítulos siguientes vamos a ocuparnos por tanto de los protagonistas lehmanianos y de los temas tratados en sus textos. Analizaremos la imagen de la mujer, la tematización de la religión, los conflictos entre asquenazíes y sefardíes, la política y la naturaleza, los conflictos personales y de identidad religiosa y los sueños.

VI. 3. LOS PROTAGONISTAS

Los personajes de Lehmann son tipos ideales, figuras que destacan, que son guiadas por Dios y que se someten por completo a su voluntad. El número de personajes suele ser

Los dos hermanos, en: *Güerta de Historia* (Salónica, 1891-2), vol. 3º, nº1, – vol. 3, nº8 [ocho entregas]. Manejamos una copia del original que se halla en la Biblioteca del Instituto Yad Ben Zvi en Jerusalén.

²⁶⁰ *Der Fürst von Coucy*, en: *Der Israelit* (1872), cuadernos 28-43 (10/07, 17/07, 24/07, 31/07, 07/08, 14/08, 21/08, 28/08, 04/09, 11/09, 18/09, 25/09, 02/10, 09/10, 16/10), cf. www.compactmemory.de.

²⁶¹ Lehmann, M. [pone erróneamente N.] (1929-5689), *Los amorosos heroicos, romance de la independencia judía*, Folletón del "Pueblo", Salónico [trésalado del alemán]. Manejamos una copia del ejemplar original de la Biblioteca del Centro Salti de la Universidad de Bar Ilan (Ramat Gan, Israel).

²⁶² *Akiba*, en: *Der Israelit* (1881), cuadernos 1-13, 15-18, 20-36, 38-51 (05/01, 12/01, 19/01, 26/01, 02/02, 09/02, 16/02, 23/02, 09/03, 16/03, 23/03, 30/03, 13/04, 27/04, 04/05, 18/05, 25/05, 01/06, 08/06, 13/06, 22/06, 29/06, 06/07, 13/07, 20/07, 27/07, 03/08, 10/08, 17/08, 24/08, 31/08, 07/09, 21/09, 28/09, 05/10, 19/10, 26/10, 02/11, 09/11, 16/11, 23/11, 30/11, 07/12, 14/12, 21/12), cf. www.compactmemory.de.

²⁶³ En: *Der Israelit*, Maguncia, 24/07/1878-1880, cf.: www.compactmemory.de.

²⁶⁴ En: *Der Israelit*, Maguncia, 03/01/1872-08/05/1872, cf.: www.compactmemory.de. Además se publicó en 1876 como libro independiente y en 1872 como traducción hebrea de Arie Lipschitz, cf.: Völpel; Shavit 2002: 191s.

bastante limitado, lo cual es un elemento importante que ayuda al lector a mantener la visión general del contexto y de la evolución de la trama.

El típico protagonista lehmaniano es joven (hombre o mujer), suele ser inteligente y normalmente procede de un nivel social alto. Su destino está ya trazado por una mano sobrehumana, su suerte está prefijada. En el marco de la novela, el narrador muestra un período decisivo en la vida del personaje elegido. El texto enfoca este momento crítico y muestra cómo el protagonista llega a superarlo. No se puede decir que se refleje una evolución psicológica del protagonista. Tanto al inicio como al final el protagonista es una figura bastante sencilla, en el sentido de que no parece que tenga una estructura psicológica o moral especialmente compleja.

A veces –como por ejemplo en el caso de Bostanai– el protagonista lehmaniano es presentado como uno de los héroes antiguos. A pesar de ser una persona joven, no se le da la posibilidad de desarrollarse, puesto que desde su primera aparición se le exige que muestre fuerza, que sea razonable y, sobre todo, que confíe y se entregue por completo a Dios. Son, pues, figuras heroicas que aparecen a lo largo de toda la trama narrativa prácticamente inalteradas, por ejemplo, en su relación con el ambiente o con la gente que las rodea. Da la impresión de que el narrador los hubiera escogido entre el gran número de seres humanos simplemente por el hecho de que son jóvenes, de origen judío, y de que están a punto de enfrentarse a una situación problemática en su vida. También puede ser que los haya creado para presentar al lector un ser humano ideal. El narrador pone el foco en ellos y deja que el lector asista a sus sufrimientos.

A menudo es la inocencia, la ausencia de experiencia, de sabiduría, el ímpetu infantil e juvenil lo que les hace perder de vista el camino. Encontrar la salida correcta es su deber principal. A veces es una intervención divina la que les lleva a volver al judaísmo, a la fe de sus padres. El judaísmo les ofrece una orientación y les descubre cuál es el sentido de su vida y de su existencia. Como lectores, tenemos la impresión de que al final del texto el protagonista se ha entregado por completo al judaísmo, lo cual es, según la opinión del autor, el deber de cada judío. El protagonista termina por recordar o descubrir sus orígenes judíos y su creencia y se entrega al poder del único Dios.

Todos los protagonistas de los textos analizados experimentan este paso de la juventud a la edad adulta en un momento en que están solos. A Pérez Mortera y a Frederique se les mueren los padres y el padre de Bostanai ya ha muerto cuando él nace. El marido de Frederique desaparece. Yişhac de Pinto está encarcelado y cree que va a morir. Elhanán ocupa

el trono papal y acaba de enterarse de que es de origen judío. Yossef/Bruno se entera de que es hermano gemelo de Beno y de que ambos nacieron cristianos.

Con la decisión unánime de todos estos personajes de mantenerse firmes en su creencia judía o, en el caso de Elhanán, de volver al judaísmo, ellos dan el paso decisivo. Dejan atrás la época de su juventud, en la que sus padres u otros mentores decidieron por ellos, y se muestran preparados y decididos a tomar, a partir de este momento, ellos mismos sus propias decisiones.

El autor Lehmann muestra a sus lectores modelos ideales de seres humanos responsables. Con su propia voluntad deciden sostener la comunidad judía, y lo hacen sabiendo que van a elegir el camino más difícil. Esto último es muy evidente en el caso de Yossef, que renuncia a todos los honores que le corresponden por ser hijo del duque pero sólo puede aceptar volviendo al cristianismo.

Los textos insinúan que es la entrega total a la religión y a la creencia judías la que otorga al protagonista una fuerza interior y de un poder espiritual prácticamente indestructibles e inalterables. Gracias a esta inalterabilidad y a la fe en Dios, rabí Elhanán logra convencer a la comunidad judía de Maguncia entera de que entre cantando en las llamas de la hoguera. Los protagonistas de Lehmann, que al inicio del texto parecen ser unos seres humanos más o menos normales, se convierten a lo largo de la novela en personajes heroicos. Esta evolución se debe simplemente a la fuerza de su fe, no se extiende a la personalidad y al carácter del personaje en su totalidad. La transformación interior a base de un crecimiento espiritual y de un aumento de la fe ha de impresionar al público lector y debe provocar el desarrollo de un sentimiento de orgullo por ser judío. El autor está convencido de que sólo una comunidad judía convencida de sí misma llegará a mantener sus características propias. Estas últimas las necesita para mantener su posición en el seno de una sociedad mayoritariamente cristiana. Por eso surgen en los textos personajes judíos heroicos que se parecen a los héroes de los tiempos antiguos o bíblicos, que tienen el deber de subrayar la importancia de una creencia fiel y de afirmar el gran valor de pertenecer al pueblo judío.

Resumiendo lo que se acaba de explicar, se puede establecer el esquema siguiente:

- A) El protagonista se encuentra en una situación peligrosa, desagradable o enigmática (por ejemplo Elhanán, que se siente atraído por la Biblia hebrea y no sabe porqué).
- B) De repente, el ritmo de la trama narrativa es interrumpido y aparece un personaje o

un fenómeno que parece ser sobrenatural. En todos los casos es una intervención súbita, inesperada (p. ej. del inquisidor que se da a conocer como marrano), la mediación de un hombre o de una mujer (p. ej. Viola que se disfraza para salvar a su marido) o una intervención que parece ser divina (p. ej. el sueño que refleja la situación de Frederique y le muestra el camino que tiene que escoger).

- C) Tras esta intervención exterior, el protagonista está convencido de su pertenencia a la religión judía.

En el centro de cada texto de Lehmann se nos presenta a un personaje que tiene la función de convertirse en figura modelo para el lector. Y así, toda la trama gira alrededor de este personaje, provoca su caída y acompaña su vuelta al mundo judío como héroe iluminado. Mediante tales ejemplos y un tono moralizador que subraya la importancia de lo transcurrido, Lehmann quiere despertar en sus lectores adultos y jóvenes unos sentimientos de orgullo por ser judíos.

Las traducciones y adaptaciones judeoespañolas suelen mantener este tipo de protagonista heroico y fiel creyente. Conservan la intención que también tienen los originales alemanes: educar a su público lector de manera didáctica, sirviéndose de un tono moralizador, y ofrecerle, a la vez, una lectura amena y divertida.

Si la trama trata el tema de los judíos españoles, los traductores y adaptadores sefardíes presentan a los protagonistas como antepasados de sus lectores. Este procedimiento tiene el efecto de que para los lectores sefardíes la lectura de los textos constituye una representación su propia historia desde la perspectiva de sus antepasados.

Vamos a ver ahora cuáles son los temas tratados en la narrativa lehmaniana.

VI. 4. TEMAS DE LA NARRATIVA LEHMANIANA

En el capítulo anterior desarrollamos la imagen y la función del protagonista en los textos de Marcus Lehmann y en las versiones judeoespañolas. A continuación veremos los conjuntos temáticos en que cuales se mueven los personajes.

Generalmente, el estilo literario de las obras de Lehmann se caracteriza por una trama clara. El autor traza una línea continua claramente orientada hacia el final y cuya lógica crece y se desarrolla a lo largo de la novela. Todos los acontecimientos se agrupan alrededor de esta trama principal. Esta se subdivide muy pocas veces en subtramas secundarias. Así, el lector tiene la impresión de estar leyendo una novela clara y fácil de entender. El autor de nuestros

textos intenta establecer una estructura narrativa y una trama textual coherentes.

La mayoría de los textos analizados se ambientan en lugares urbanos de la Europa central decimonónica. A menudo suelen ser centros que tienen cierta importancia en la historia judía o que albergan comunidades judías de cierto tamaño y de cierta importancia. Normalmente el escenario no cambia mucho y el foco suele mantenerse fijo en unos pocos lugares.

A través del enfoque que adoptan los textos de Lehmann, los lectores sefardíes llegan a conocer muchos lugares europeos y de fuera de Europa. A parte de la información geográfica, los lectores exploran temas unas veces más y otras menos conocidos.

En el caso de la temática del niño capturado, partimos de un motivo que procede de la leyenda anti-cristiana de la cultura judía medieval, de *La leyenda del Papa judío* (Yassif 1999: 306ss.). Esta leyenda se sirve de uno de los motivos más difundidos en el judaísmo medieval, el del *niño capturado*: un niño judío es capturado y educado en un ámbito cristiano. Siendo adulto se entera de su origen judío y vuelve a su pueblo. Yassif (1999: 397ss.) explica qué puntos favorecen la aparición del motivo del niño capturado: es el miedo de exponer los jóvenes a las tentaciones del mundo cristiano, el miedo frente a un posible éxito de los cristianos. Este miedo radica en el hecho de que un joven cristiano logra alcanzar en el seno de la sociedad un estatus social más alto que un judío. Sobre todo en el caso de los niños inteligentes surge, pues, la duda de si se quedan en la comunidad judía o si se dejan atrapar por las promesas del mundo cristiano.

El dilema del protagonista empieza en el momento en que se entera de su origen judío, puesto que, de repente, se halla entre dos mundos. El motivo del niño capturado aparece también en las novelas de los *hasidim*²⁶⁵, entre los que se convierte en un tema muy importante. En este contexto aparece el tema del rapto del niño por curas. Estos llevan a su víctima a un monasterio y la encierran allí²⁶⁶. Los secuestradores del mundo folclórico hebreo suelen ser mayoritariamente curas u otros miembros del clérigo.

El niño secuestrado no es sólo un motivo literario, sino que tiene una base histórica. En la noche del 23 al 24 de junio de 1858, Edgar Mortara, hijo de una familia judía de

²⁶⁵ Los hasidim pertenecen al movimiento ecstático-místico del hasidismo que está influenciado por la cabalá. Fue creado alrededor de 1750 por los seguidores de "Ba'al Šem Tob", o sea de Israel ben Elieser (aprox. 1700-1760). En el siglo XIX los hasidim se oponían a los masquilim. Cf. Schulte 2002: 271.

²⁶⁶ *Pe'er mi-Kedoshim*. Cf. Yassif 1999: 397s.

Bologna, es secuestrado por la policía papal y llevado a Roma²⁶⁷. El niño, que entonces tiene seis años y diez meses, es bautizado en secreto cinco años antes por una sirvienta cristiana. Todos los intentos de la familia por liberar a su hijo son vanos²⁶⁸.

El procedimiento es similar en todos los textos que tratan el tema del niño judío secuestrado: la criada cristiana bautiza en secreto al niño de la familia judía. Lo hace de buena fe, creyendo que de esa manera salva al pequeño del infierno y le posibilita el acceso al cielo.

Marcus Lehmann trata este motivo en diferentes textos suyos: en *Rabí Elhanán*, en *Los dos mellizos* y en otros de los que no tenemos a disposición una versión judeoespañola, por ejemplo en *Die Familie y Aguilar*.

La leyenda del Papa judío existe también en el ámbito cristiano: a principios del siglo XII circulan ciertos rumores por el mundo eclesiástico romano, según los cuales un miembro de la famosa familia Pierleoni, candidato a Papa, sería un judío secreto. A pesar de todo, en el año 1131 el candidato es consagrado Papa y adopta el nombre de Anacletus II²⁶⁹.

La moraleja de esta leyenda es múltiple: por su virtud y su inteligencia, un judío puede, si quiere, llegar a ocupar puestos de gran renombre en la jerarquía eclesiástica. Algunos ejemplos serían, además de *Rabí Elhanán*, personajes de otras novelas de Lehmann, como por ejemplo de *El séder en Madrid*, *Pinto de Amsterdam* o *Conde o jidió*.

Marcus Lehmann trata en sus textos narrativos temas muy difundidos entre los diferentes autores judíos decimonónicos de Centroeuropa. El estilo moralizador y la construcción didáctica de sus obras narrativas presenta unas características hasta entonces desconocidas en el ámbito centroeuropeo, y que son bien acogidas por el público lector.

Las traducciones judeoespañolas de los textos de Lehmann acercan por primera vez a los lectores sefardíes unas temáticas que son populares en Centroeuropa. A pesar de reflejar una realidad distinta a la otomana, los sefardíes están más que dispuestos a recibir las traducciones y a sumergirse en el mundo asquenazí. El tratamiento de problemas que proceden del ámbito judío, la simplicidad de la trama, la división de los personajes entre buenos y malos, el lenguaje fácil y el carácter histórico de los textos de Lehmann son factores que, sin lugar a dudas, favorecieron su recepción por parte del público sefardí.

²⁶⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=809&letter=M&search=mortara%20case>.

²⁶⁸ La fundación de la *Alliance Israélite Universelle* en el año 1860 se realizó, entre otras cosas, para poder combatir mejor estos casos de secuestros criminales.

²⁶⁹ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1449&letter=A&search=anacletus>.

VI. 4. 1. La mujer en las versiones judeoespañolas de Marcus Lehmann

Las protagonistas femeninas que encontramos en los textos de Lehmann son mujeres emancipadas que se mueven libremente y expresan su propia voluntad, como por ejemplo Frederique en *La assolada*. Amenudo aparecen situaciones de tensión en forma de un conflicto ante el cual la protagonista tiene que elegir entre la tradición (sus padres) y la modernidad (su vida futura, su marido). La protagonista suele decidirse por el camino de la modernidad sin renunciar a su identidad judía. El estatus como mujer casada le sirve a Frederique de legitimación y le da la libertad necesaria para viajar, a pesar de ser mujer. El hecho de que la mujer casada pueda disfrutar de cierta libertad y de una movilidad hasta el momento impensable se debe a los tiempos ilustrados. Estos cambios progresistas, característicos de su época, figuran en la novela ilustrada como motivos literarios, al igual que el tema de la educación (para niños y niñas, aunque para estas últimas en menor grado), la libertad personal, la movilidad, el derecho a la libertad de opinión y de decisión y la rebeldía contra las órdenes de los padres.

La base de la llamada 'literatura de niñas' ['Mädchenliteratur'] está formada por los libros morales y los textos que reflejan los consejos paternos (Grenz 1981: 30s.). Una característica de esta literatura es el hecho de que se dirige a mujeres jóvenes o a jóvenes adultas de nivel social mediano y alto y tiene la función de prepararlas para sus obligaciones como mujeres casadas (Grenz 1981: 31). El texto *La assolada* puede servir como modelo para este tipo de literatura. Su carácter didáctico sirve para educar al público lector. Gracias a la fuerza divina, la protagonista llega a superar los conflictos en el momento clave. Tras un largo y duro período de prueba, Frederique, la mujer rebelde de la novela *La assolada*, se convierte en una mujer ejemplar que vuelve a respetar los valores morales de su religión y de su tradición. Al recordar el amor que siente por su marido, Frederique se da cuenta de que lo extraña fuertemente y su ausencia le duele mucho. Tal actitud de arrepentimiento es recompensada al final del texto por la reaparición del desaparecido.

La literatura folletinesca europea presenta en el siglo XIX a dos tipos de mujeres. Mientras la madre de la protagonista suele mantener el estilo de vida tradicional, su hija se educa de otra forma: se dedica a la lectura, toma decisiones, elige ella misma con quién quiere casarse y actúa de manera independiente. El cambio de generación equivale al comienzo de

algo nuevo. De este modo se manifiestan las transformaciones que han tenido lugar en el seno de la sociedad. La mujer se hace más independiente, tiene su propia opinión y su propia voluntad. A menudo hay un conflicto abierto entre ella y sus padres, entre la tradición y la modernidad. Queda claro que la joven no va a renunciar al mundo moderno y al progreso sólo porque se lo traten de imponer sus padres. Ella ha escogido su camino y no se deja desviar por nadie²⁷⁰.

Las traducciones y versiones judeoespañolas mantienen el tipo de mujer que el autor alemán esboza en sus textos. Encontramos a la mujer moderna que, a la vez, conserva los atributos de la esposa tradicional en el texto *Pinto de Amsterdam*²⁷¹. Se describe a la mujer ideal: una esposa que se somete a su marido y respeta y obedece también a los demás miembros masculinos de la familia, es decir, perteneciente a un mundo en el que reina el sistema patriarcal. Sin embargo, su comportamiento difiere de lo esperado: ella se disfraza y viaja desde Amsterdam a Madrid para liberar a su marido de las manos de la Inquisición, o sea que se nos presenta como una mujer activa, enérgica, que sabe lo que quiere y no duda en actuar.

Los protagonistas jóvenes de los textos de Lehmann, en general, y especialmente cuando se trata de mujeres, se mueven continuamente entre dos ámbitos que representan lo tradicional y lo moderno. El deber de los personajes es encontrar una manera adecuada para poder vivir en estos dos mundos que en un primer momento parecen ser del todo contradictorios.

A pesar del coraje y de la fuerza que se les suele atribuir a las mujeres, encontramos siempre indicaciones, indicios sutiles que destacan su feminidad a través de tópicos literarios. Un ejemplo característico, que procede de *Pinto de Amsterdam*, es el siguiente: Viola, la esposa de Yişhac, quien está preso en la cárcel inquisitorial, se disfraza de hombre y se hace pasar por el príncipe alemán Heinrich de Schaumburg para poder salvar a su marido. Su actuación es absolutamente profesional y nadie se da cuenta del engaño. El presunto príncipe destaca por su inteligencia, su hermosura y su capacidad de dominar diferentes lenguas. Según Elena Romero, son exactamente las características de las que debería disponer la persona moderna (Romero 1992: 232). Viola es mostrada, pues, como representante de una

²⁷⁰ En los círculos de la neo-ortodoxia hubo diferentes autoras, como por ejemplo Sara Guggenheim, la hija mayor de S. R. Hirsch. Publicó sus textos bajo el seudónimo Friedrich Rott. Textos suyos se publicaron en *Der Israelit* en forma de novelas por entregas, como por ejemplo *Gerettet* (a partir del 23/03/1885), *Rehabilitirt* (a partir del 22/09/1885), *Die Convertitin* (a partir del 03/01/1887) o *Schuld und Sühne* (a partir del 21/02/1889). Estaban muy difundidos y el público lector los apreciaba mucho, cf. Breuer 1986: 148.

²⁷¹ *PintoE*, 5.

mujer moderna e ideal a la vez.

Sólo cuando ve a su marido en la cárcel y se da cuenta de lo delgado y de lo pálido que está, le supera la emoción y se desmaya. La realidad literaria marca la diferencia entre los dos sexos mediante este tipo de señales que aluden a la debilidad emocional de la mujer. Tras un momento de desequilibrio, Viola se recupera en el acto y sigue con su papel de príncipe Heinrich que quiere comprar al judío preso para su corte. Gracias a su inteligencia y su capacidad de reaccionar rápidamente, logra continuar engañando al inquisidor para liberar al marido.

También en otros textos judeoespañoles encontramos tópicos literarios que atribuyen a la mujer una cierta sumisión a las emociones; y esto a pesar de que a la mujer no se le niega ni la capacidad ni el derecho de actuar como persona independiente.

Las mujeres de los textos alemanes y de las novelas judeoespañolas son, pues, personajes fuertes que están sometidos a ciertas reglas que les impone la tradición y la religión. A pesar de las innovaciones y del progreso de la época ilustrada, siguen vigentes las reglas tradicionales que obligan a la niña y más tarde a la mujer a obedecer a sus padres, a honrarlos y, tras su muerte, a cuidar su recuerdo. La mujer ideal es la que halla un modo de vida en la que no falla en su relación con las costumbres tradicionales y en la que caben, a la vez, elementos progresistas y formas de vida modernas. Una vez logrado el equilibrio entre ambos mundos, la mujer es admirada por todos, tal como le pasa a Viola, que vuelve a casa tras haber liberado a su esposo.

También en el mundo sefardí se muestra la revalorización de la mujer. Los esquemas tradicionales de la vida cotidiana y de la vida laboral del Imperio Otomano nunca han tenido en consideración a las mujeres, puesto que hasta mediados del siglo XIX no existía el principio de educación pública. Sólo a partir del establecimiento de escuelas que son fundadas por diferentes instituciones europeas se introducen en el Imperio Otomano clases para grupos mixtos y especialmente para niñas. La formación adquirida en estas escuelas –saber leer y escribir, dominar alguna lengua extranjera y adquirir conocimientos básicos de aritmética– debía ayudar a las mujeres jóvenes a encontrar un trabajo en alguna empresa para poder apoyar financieramente a su familia.

No es la intención de las escuelas extranjeras el transmitir a las jóvenes judías una formación más amplia o incluso prepararlas para una carrera (Simon 2002: 139ss.). Las nuevas formas de educación ayudan a mejorar la situación financiera de algunas familias sefardíes y posibilitan que algunas mujeres traspasen la frontera del ámbito familiar o de su

comunidad. No obstante, el estatus social y político de las mujeres experimenta un cambio muy lento y el número de mujeres judías que realmente llegan a acceder a una formación más amplia es muy pequeño (Simon 2002: 152).

Por un lado se quiere educar a las niñas para que se conviertan en mujeres intelectuales y bien educadas y, por el otro, sigue predominando la imagen tradicional de la mujer, que por esto mismo no llega a alcanzar un nivel de formación muy alto (Simon 2002: 139).

En la narrativa de Lehmann se refleja este conflicto. Sin embargo, las protagonistas femeninas encuentran el camino que les permite combinar la tradición con la modernidad, manteniendo, y esto es muy importante, la creencia judía.

VI. 4. 2. El tratamiento de la religión

La religión es uno de los temas más tratados en la narrativa judía decimonónica. En las novelas de Lehmann destaca especialmente la pertenencia religiosa y la ideología de las figuras literarias. La religión es un factor importante de la vida de cada uno. Forma parte de la personalidad y de la identidad propia de todos los individuos. Los personajes de Marcus Lehmann están sometidos a Dios, la religión judía los guía en su camino de vida y por ser judíos están obligados a creer en Dios, a cumplir los mandamientos de la religión judía y a ser fieles.

Sobre todo en el último tercio del siglo XIX aumentan las tensiones en el seno del judaísmo alemán. Prueba de ello es la reacción del propio Lehmann, que funda la neo-ortodoxia y lucha continuamente por la conservación de un judaísmo ortodoxo. Veamos ahora de qué manera se presenta en la obra literaria de este autor la tematización de la religión. Lehmann trata en sus textos mayoritariamente la relación entre judíos y protestantes. Los representantes neo-ortodoxos se comportan frente al cristianismo de una manera muy moderada y muestran una gran tolerancia. Sirvámonos de un ejemplo de Breuer para subrayar esto:

«Junto a un conocido, el rabino ortodoxo de una ciudad pequeña del sur de Alemania está caminando en sabbat hacia la sinagoga. Lleva el talar y el talit (el manto de oración). De repente se le acerca una niña, le besa la mano y dice: «Bendito sea Jesús Cristo.» El rabino le contesta: "En eternidad, amén."

El acompañante se asombra y le pide que le explique este comportamiento. El rabino contesta: "No le puedo decepcionar a esta niña."»²⁷²

²⁷² Traducción española de un pasaje de Breuer 1986: 281.

Según Breuer, no se puede generalizar tal comportamiento, pero es, sin lugar a dudas, característico de la actitud de la ortodoxia frente al cristianismo. Por supuesto no se visitan iglesias, se desvían los pasos ante una cruz y no se suele mencionar a Jesucristo. No obstante, no se puede hablar de una animosidad explícita de los judíos ortodoxos hacia los cristianos (Breuer 1986: 281).

Los textos de Lehmann no dejan lugar a dudas sobre cuál es la opinión y la posición de su autor acerca de la convivencia entre judíos y cristianos. Desde su punto de vista, no hay mayores problemas en lo que se refiere a la convivencia, los problemas surgen cuando se entremezclan los ámbitos o los representantes de ambas religiones. La convivencia sólo puede funcionar de manera paralela, sin que haya ningún tipo de interferencia a nivel moral o espiritual. Esta perspectiva, desde luego, no encaja con la postura de los representantes ilustrados, que luchan por la emancipación del judaísmo y que quieren que el judaísmo se abra hacia este mundo mayoritariamente cristiano de la sociedad europea.

Para el rabino ortodoxo Lehmann hace falta guardar y cuidar al judaísmo tradicional, transmitir a los jóvenes lo que tradicionalmente caracteriza a esta religión, cosa que sólo es posible evitando la contaminación con ideas nuevas en un sistema educativo modernizado y rechazando la asunción de un estilo de vida que imita al de la vida europea occidental, moderna e ilustrada.

La pertenencia religiosa y la fe individual constituyen la temática central en cada una de las novelas. La manera de hablar sobre la religión caracteriza a las personas y las divide en "buenas" y "malas". Mientras que para Ladiš, de *La asolada*, la religión es sólo como un vestido que cada uno se pone y se quita cuando quiere, a Bruno/Yossef de *Los dos mellizos*, por una parte, le espanta la idea de tener que cambiar su religión y, por otra, no sabría ni de qué manera hacerlo. En el mismo texto destaca, por un lado, la firmeza con la que los miembros judíos mantienen la fe de sus padres y, por el otro, su actitud de tolerancia religiosa frente a los representantes cristianos.

«A través de los mellizos educados en diferente religión (uno judío y uno cristiano) y con la tolerancia religiosa como motivo de fondo, recrea las vicisitudes de los judíos centroeuropeos en un siglo de auténtica revolución cultural: cuando se derrumban los muros de los guetos y aparece la figura del judío no-practicante.» (Romeu Ferré 2002/3: 333ss.)

En ningún otro texto la confrontación entre cristianos y judíos es tan inmediata y

conlleva tanta carga emocional como en *Los dos mellizos*. A la madre de los gemelos le cuesta mucho aceptar que su primogénito, que ha heredado el título de "conde" y todos los bienes materiales de su padre, renuncie a todas estas riquezas por poder mantener su religión judía. El problema está en que la base legal del país no le concede el derecho de tomar posesión de la herencia siendo judío.

La condesa Durenbach alude a la complejidad de la problemática que existe entre los cristianos y su posición frente a los judíos, pero el caso de la propia condesa muestra que dicho conflicto puede ser resuelto, en primer lugar acabando con los muchos malentendidos que surgen entre los miembros de las diferentes religiones.

En este contexto entendemos mucho mejor la reacción del presunto príncipe Heinrich de Schaumburg – que en realidad es la esposa disfrazada del encarcelado Don Yişhac (*Pinto de Amsterdam*)– cuando declara por qué quiere llevarse al judío a su corte y qué reacción espera por parte de sus súbditos: para que la gente se pueda divertir y para que puedan burlarse de él²⁷³. La reacción de la gente corresponde a la de una masa inculta, ávida de sensacionalismo y de escándalo, sin formación y sin tolerancia, una turba sin cerebro, el *vulgus profanum* en su más concreto sentido literario.

En el trato con el cristianismo notamos diferencias que se concentran, en concreto, en dos áreas. Los católicos son mencionados o en el contexto de la Inquisición española o en relación con el Papa²⁷⁴. Mayoritariamente, los cristianos que aparecen en nuestros textos son protestantes²⁷⁵.

Es interesante el pasaje siguiente, que menciona una situación conflictiva entre católicos y protestantes:

«Un día estava el capitán parado sobre la cubierta de la nave, y un marinero, él que estava guiando el «demen» le demandó súpetamente, señor capitán, soş vos hristiano?

El capitán se rió y le respondió. Por qué demandas? Si se asemeja mi facha a un musulmano? No, ma si soş hristiano porqué servíš a un jidió? Yo so un protestante y según muestra reliğión, basta que so de honor y me mantenga con honor mi alma se va al paraíso. Cómo dice el marinero, no vos importa de servir a un jidió? El capitán se arabió y le dijo, pensa qué so yo y quién sos tú y corta esta havla, el marinero con todo que lo gritó su amo continuó a havlar y le dijo señor capitán vos cale que vos hagáš católico.

El capitán se rió y se burló de sus palavras y le dijo, tú dices que cale que me haga católico, me puedes

²⁷³ Cf. *PintoGüertaS*, cap. 13.

²⁷⁴ Cf. Lehmann, Marcus (1898): *Unmöglich!* Mainz: O. Lehmann, 56.

²⁷⁵ Cf. por ejemplo *La Asolada*, *Pinto de Amsterdam*.

tú forzar? Deja estas locuras. El marinero segundo que estuvo oyendo la conversación de los dos respondió señor capitán esto no es locura, vos cale que dejés vuestra religión y que recibás la católica. El capitán no soportó más las palabras de sus marineros y con ravia les dijo, si otra vez me havláš así unas palabras de locos vos hago atar con cadenas.

Petro le respondió, cuáló? Mos hacés atar con cadenas? Y Petro travó un tufeq y lo descargó sobre el capitán el cual cayó al punto sobre el tavlado de la nave muerto. La bala le buracó el meollo.»

[*PintoGüertaS*, cap. 5]

Desde el punto de vista del español, Petro, el católico, es superior al protestante y, desde luego, también al judío. Este pasaje cruel muestra una violencia absurda y sin sentido por parte de los criminales católicos contra su propio correligionario cristiano. Lo interesante es que la propia trama de la novela reestablece cierto equilibrio interior, cierta justicia a través de la intervención del gobernador de Cádiz, que encarcela al asesino y a su cómplice. Al final es precisamente la Inquisición la que quema a los dos criminales en vez de quemar a Yišhac, nuestro protagonista judío²⁷⁶.

El pasaje que acabamos de citar es uno de los pocos que se refieren a los musulmanes. En este caso es interesante que la versión judeoespañola más tardía de *Pinto de Amsterdam* abrevia drásticamente la disputa entre Petro, Paolo y el capitán, hasta tal punto que casi carece de lógica interna. No se hace alusión al Islam, y "católico" viene a ser un sinónimo de "cristiano". Otra diferencia entre las dos versiones judeoespañolas es el hecho de que no utilizan los mismos términos para denominar a los representantes eclesiásticos. Así, la versión salonicense usa *prete*²⁷⁷ o *prete južgador*²⁷⁸ y sus protagonistas le dirigen la palabra llamándole *señor prete*²⁷⁹. El texto de Esmirna, en cambio, alterna entre el uso de la palabra *papás*²⁸⁰ y *prete*²⁸¹ para describir al representante de la Iglesia y se dirigen a él con *Grande prete*²⁸² o *Vuestra Santidad*²⁸³. *Papás* viene usado en muchos textos narrativos en lengua judeoespañola, y es, por tanto, una palabra muy difundida y conocida entre los lectores sefardíes.

Lehmann suele mostrar a los católicos como extremistas religiosos y proselitistas. El

²⁷⁶ Cf. *PintoGüertaS*, cap. 13.

²⁷⁷ *PintoGüertaS*, p. 33. [El texto sefardí no es sistemático en la subdivisión capítulos, a veces los pone, otras no. Por esto indicamos en este caso solamente la página, única indicación que nos da la versión de la *Güerta de Historia* respecto a este pasaje.]

²⁷⁸ *PintoGüertaS*, p. 33.

²⁷⁹ *PintoGüertaS*, p. 33.

²⁸⁰ *PintoE*, 16.

²⁸¹ *PintoE*, 17.

²⁸² *PintoE*, 16.

²⁸³ *PintoE*, 17.

grado de fanatismo que muestra el padre Tomás se aprecia en el ejemplo siguiente:

«Después se acercó el Papa cerca de Tomás y lo miró con ravada y le demandó: ¿No consentiteš arepentimiento por la arevatadura que híciteš en mis ĝenitores? ¿No consentiteš arepentimiento que arevatateš a una criatura de sus ĝenitores y de la setencia suya que le fue para él apropiada? Tomás: ¿Arepentimiento? ¿Arepentimiento? ¿El santo padre parece está burlándose de su siervo? ¡Santo padre! No lo salví yo del inferno y lo ganí para el cielo! ¿Ya no se santificó usted sobre la tierra? ¡Mis días no híce mijor que esta hecha! El Papa havló a las calladas, con los fanáticos no se puede havlar.» [RabíElhanánTrešoroV, cap. 5: 1b]

La reacción del monje es realmente la de un fanático religioso. Para él un ser humano no puede alcanzar mejor posición en este mundo que el puesto de Papa, ya que equivale prácticamente a su santificación terrenal. Desde su punto de vista no cabe la idea de que el Papa (que en realidad es Elhanán) pueda tener otra percepción.

Aparte de los conflictos interconfesionales encontramos también en los textos de Lehmann comentarios acerca de la difícil relación entre asquenazíes y sefardíes. Para caracterizar a los dos grupos el autor alemán se sirve de tópicos, como vemos en el texto *Pinto de Amsterdam*: la familia sefardí de Pinto es culta, está compuesta por comerciantes ricos, posee grandes plantaciones en la isla de Java y entra en conflicto con la Inquisición española. Los representantes asquenazíes de este texto, la familia de la protagonista femenina Viola, cuyo padre es el dayán rabí Yeša'ia Rotkirhen, tienen un estatus social mediano. Según Lehmann, la razón de esta antipatía es el comportamiento arrogante que los sefardíes muestran frente a sus correligionarios asquenazíes.

El reproche al que tienen que enfrentarse los sefardíes es el de que prefirieron dejar la Península Ibérica en lugar de quedarse allí y sufrir el martirio por mantenerse firmes en su fe. Deducimos del texto judeoespañol de *Pinto de Amsterdam* que gracias a su perseverancia y su resistencia Yišħac fortaleció el estatus de todos los sefardíes y redimió el hecho de que muchos de ellos huyeron de la Península.

En este caso la versión judeoespañola difiere bastante del original alemán, puesto que el pasaje correspondiente dice:

«Die Deutschen sagten: "Isak de Pinto hat die Schmach von seinen Brüdern genommen, da er lieber sterben als seinen Glauben verleugnen wollte." — Die Spanier sagten: "Die Deutschen sind uns ebenbürtig worden, da ein solches Heldenweib wie Viola de Pinto aus ihrer Mitte hervorgegangen."²⁸⁴»

²⁸⁴ «Los alemanes dijeron: "Isac de Pinto alejó la humillación de sus hermanos, pues prefirió morir a negar su

El punto de vista de los asquenazíes no es idéntico al de los sefardíes. De la cita entendemos implícitamente que reprochan a sus correligionarios su supuesta flaqueza en el momento de tener que decidir si mantienen su creencia judía y mueren por ella o se convierten al cristianismo. Al mismo tiempo, se refleja en la cita cierta actitud de superioridad por parte de los sefardíes frente a sus correligionarios asquenazíes. Gracias al comportamiento heroico y valiente de Viola, los sefardíes aceptan a los asquenazíes y los consideran sus iguales.

El hecho de que Yišḥac sea salvado por su esposa asquenazí no es solamente un detalle bonito, sino que tiene un significado más profundo. Con su actuación y su inteligencia, Viola destruye el complejo de inferioridad que tienen los asquenazíes frente a los sefardíes, puesto que los sefardíes se dan cuenta de la validez y del coraje de sus correligionarios.

La trama de los textos lehmanianos transcurre mayoritariamente en un ámbito social elevado, los protagonistas son miembros de la clase social media o alta. En *Rabí Elḥanán* y *El rabí y el ministro* son hijos del rabino local. Los padres de Frederique de *La asolada* disponen de dinero y ella se casa con un médico. El protagonista de *El séder en Madrid* procede de una casa rica, y también la familia Pinto de Amsterdam dispone de muchos bienes.

VI. 4. 3. Conflictos personales y de identidad religiosa

El ejemplo más ilustrativo de un conflicto personal es, sin lugar a dudas, el de Rabí Elḥanán. El protagonista sufre por el hecho de dudar entre dejar toda la riqueza que su condición de cristiano le proporciona o volver al judaísmo. El autor achaca el sufrimiento de Elḥanán a la necesidad de elegir entre la riqueza de la iglesia y la pobreza de la comunidad judía, una pobreza que es recompensada por una fe fuerte e indestructible. No se le presenta al lector como conflicto religioso, sino como un conflicto mucho más superficial. El lector no percibe el dolor de Elḥanán por tener que dejar el mundo católico e irse al mundo judío, un mundo que en principio no conoce. La situación que nos muestra el autor es la de un personaje que toma sus decisiones basándose en la razón. Por solidaridad hacia el hombre que tiene enfrente, es decir, su padre, decide volver con él a Alemania para ver –y finalmente conocer– a sus familiares. Este viaje equivale para Elḥanán a una vuelta a sus raíces, lo que

creencia." — Los españoles dijeron: "Los alemanes son ahora iguales a nosotros porque se surgió entre ellos una mujer heroica como Viola de Pinto."» [trad. propia].

implica también una vida con la religión judía.

Otro ejemplo de un conflicto religioso lo hallamos en *La asolada*. Frederique, la protagonista, se quiere casar por segunda vez, ya que su primer marido ha desaparecido. Para él la religión es un asunto puramente formal. No obstante, la decisión de dejar la religión de sus padres y de convertirse a otra religión para poder casarse nuevamente, lleva a Frederique a sufrir un conflicto interno. Su pesadilla²⁸⁵, el espejo de su estado mental, le muestra metafóricamente la lucha entre las dos religiones, el cristianismo y el judaísmo, que es además representada como un conflicto entre Occidente y Oriente. El sueño violento refleja el conflicto que Frederique está sufriendo y el miedo de que, tras una conversión, se sienta atormentada en relación a su identidad religiosa. Al final decide no convertirse al cristianismo. Su decisión es recompensada por la reaparición de su marido, que durante quince años había estado desaparecido. De nuevo, el texto de Lehmann sigue el esquema de mostrar a la religión judía como el factor más importante en un conflicto, y recompensa a la protagonista por su fe y por su perseverancia.

Los sefardíes tal vez deben distanciarse menos de los miembros de otras religiones, pero en su caso hay que tener en cuenta el creciente nacionalismo en los diversos estados nacionales que se forman a lo largo del siglo XIX. La temática de los conflictos personales y de identidad religiosa también goza, por tanto, de actualidad en las comunidades sefardíes del Imperio Otomano.

VI. 4. 4. Los sueños

Los sueños ocupan en algunos de los textos de Lehmann un puesto central. Suelen manifestarse en una situación crucial, en un momento de gran importancia para la vida futura del protagonista y están, a veces, estrechamente relacionados con un conflicto interior del o de la protagonista, como lo vemos en el caso de Frederique de *La asolada*.

La novela describe de manera impresionante la lucha interior que está sufriendo la joven protagonista.

«^[84" c] [...] Ella havló con sí misma topándose sola en la camareta: antes de me echar a duermir quero haéer una oración al Dio de mis padres, según me embezaron haéer oración mis ênitores en los días de mi niñez y endemás que mi determinaŝion es amañana de arancarme de la religuión de mis ênitores. Ella se paró a la ventana y sus lavios se ivan meneyando con oración y lloro y sus ojos estavan mirando a los cielos. Después que afinó la oración, se echó dentro de la cama por arepoŝar, empero, ella no topó

²⁸⁵ Vamos a tratar los sueños de Frederique en el capítulo siguiente.

el reposo deseado.

Continuamente se paraban delante de sus ojos las estampas de sus genitores los cuales la iban mirando con miradas oscuras. A la fin, se cerraron sus ojos para dormir. La visión del sueño la llevó a su patria. Le mostró los días de su niñez, la paró en el momento donde ella le prometió con palabras de honor a Sēbulūn ser para siempre su mujer!

En este momento, se despertó Frederique, un dolor grande se empatronó en todo su cuerpo, el atadero que hizo ella una vez con Sēbulūn contra de la voluntad de sus genitores, este atadero que aún no se desató, lo quiere de nuevo renovar con otro! Ella no pudo más estar dentro de la cama, ella se alzó y miró sobre la hora, era media noche. Torna se echó dentro de la cama y se endormió. Un temeroso sueño se empatronó de ella, ella se topaba atada entre dos caballos forzudos, de una parte estaba parado el rabino y estaba persiguiendo a los caballos para la parte de Mízaḥ y de la otra parte estaba parado un prete y persiguiendo a los caballos para Ma'arav — Frederique se topaba en un estado que los caballos van a rasgar su cuerpo en dos pedazos, del miedo grande y dolor que se empatronó en ella, exclamó con toda su fuerza y ahora se despertó. Ah, fue sólo un sueño, un limuño despiertamiento! El sueño le mostró el retrato de su vida venidera?

Frederique escondió su cabeza entre los cabezales de pluma y por tercera vez se endormió. Esta vez la llevó la visión del sueño atrás a la casa de sus genitores, ella quiso saludar a sus genitores y antes que ella saludara, gritó su padre sobre ella: desparécete de mis ojos, maldicha, falsadera, tú estás amontonando rejisto y vergüenza sobre la cabeza de tus genitores! Oh quién diese si may tenía criatura. Frederique se estaba echando en la visión del sueño a los pies de su padre y llamando: Padre mío! Yo quiero restar tu hija, no renegar en tu Dios que es y mi Dios, no quiero ser maldicha de ti, quiero reposar alado de tu entero! Y en este momento se alzó su padre de su lugar, alzó a su hija del tereno, la abrazó y la besó y dijo: Yo te voy a ver torna arriba, arriba en los cielos! también la madre la abrazaba, la besaba y un manadero de lágrimas de alegría bajaban de sus ojos!

Y Frederique se despertó tercera vez.

Esta vez no consintió ella no dolor, no limuñeza y no miedo, otro su cuerpo estaba lleno de alegría. Ella se alzó de la cama, encendió candela y se vistió con paños de viaje. Era hora 4 de la mañana y el primo treno de chemén de fer tiene de partir hora cinco.» [AsoladaCorreoV, cap. 5: 84c]

Frederique emprende un camino iniciático, un verdadero *rite de passage* que le acerca a la muerte antes de volver como iniciada a este mundo. Se ve a sí misma atada entre dos caballos que corren hacia dos lados opuestos y la estiran con una violencia tan grande que tiene la sensación de que la van a desgarrar. El caballo que corre hacia oriente es perseguido por un rabino, mientras un cura corre tras el caballo que huye hacia occidente. La fuerza simbólica de esta imagen está clara y su significado es bien entendible. Refleja el dilema interior de la mujer joven que se halla ante la decisión de convertirse al cristianismo o perseverar en la religión judía.

El dilema de la identidad que sufre Frederique es, en primer lugar, un dilema en el que se deja traslucir su sufrimiento por no sentirse arraigada en su propia religión, su dolor por no

saber si le conviene convertirse al cristianismo o si sería mejor para ella permanecer en el judaísmo. Todo su sufrimiento gira en torno a su identidad religiosa. En este momento difícil busca en su pensamiento el apoyo de sus padres muertos que le "contestan" en forma de un sueño. En un primer momento, su padre la rechaza y la expulsa, pero tras la promesa de Frederique de conservar su religión judía y de mantener su fe, los padres se acercan a ella y todos se reconcilian.

Mientras en el primer sueño Frederique se le aparece su marido y le recuerda su promesa ante el rabino de que será fiel a su marido durante toda su vida, en el segundo sueño, el de los caballos, se refiere a su propia situación, a su lucha interior y, finalmente, en el tercero tiene lugar la reconciliación con sus padres. Mediante esta tríada de sueños, en los que se tematizan todos los puntos problemáticos y difíciles que está sufriendo Frederique, la protagonista llega a resolver su dilema interior, restablece su identidad religiosa y reencuentra el camino de su vida. De la misma manera, después de una noche de carácter iniciático, Frederique descubre cómo tiene que actuar y cuáles deben ser sus decisiones. Tiene la convicción de que debe mantenerse fiel al judaísmo, pues es la única religión que merece su confianza y su lealtad. Además de esto, se da cuenta de su amor hacia el marido desaparecido y decide serle fiel y, por último, comprende que el alejamiento de sus padres y la pérdida del amor paternal le han herido gravemente, y que sólo una reconciliación le puede ayudar a encontrar la paz interior en este momento.

En el primer sueño que tienen tanto el rey persa como rabí Kafnai, aparece el rey David. En este sueño Kosroës destruye las plantas y los árboles de un hermoso jardín. Resulta que se trata del jardín del rey David, que se enfada mucho cuando ve la obra del rey persa. Interviene y le impide a Kosroës que destruya también el último brote, hiriéndole con un hacha. El rey persa se despierta por el dolor y se da cuenta de que está sangrando por la frente. El sueño ha traspasado la frontera entre el mundo de lo inconsciente y el mundo real. El rey persa comprende que este sueño tiene un significado importante y se dirige a rabí Kafnai. Éste le explica que el sueño es una imagen: la matanza de los familiares de Hunna equivale al hecho de destruir las plantas del jardín. El último brote representa al recién nacido de su hija Jaleta. Ésta se ha escondido y ha dado luz a un niño. Él es el único sobreviviente de la familia de Hunna, tal como se lo ha mostrado el sueño al rey bajo la forma del último brote que es protegido por el rey David. De la vida de este niño depende la vida del rey. Por eso, Kosroës promete cuidar al niño y le da el nombre de Bostanai. Este sueño explica por qué el rey persa no mata al pequeño Bostanai y sirve a nivel textual para explicar la llegada del niño

judío a la corte real.

Los sueños que aparecen en el texto de *Rabí Elhanán*, también tienen un carácter visionario. Aquí no es el protagonista principal quien tiene los sueños que le muestran su destino, sino el padre del protagonista, Rabí Šime'ón. A lo largo de la trama asistimos a dos sueños suyos, uno al principio del texto y el otro hacia el final. Las versiones judeoespañolas omiten el primer sueño y mantienen el segundo.

El primer sueño, que no se traduce al judeoespañol, está influenciado fuertemente por motivos simbólicos y supuestamente cabalísticos. Tenemos unos leones y águilas de oro que están sentados en los escalones de un trono que parece ser el bíblico de rey Salomón, y a parte de esto aparecen diferentes números (3, 72) y letras (álef, bet, guímel, dálet, yod, pé, záyin) que bailan y parecen tener vida propia.

El segundo sueño que, sin lugar a dudas, es más importante para la trama de la novela, es narrado en el párrafo siguiente:

«En una noche de šabat se echó rabí Šime'ón con mucho desrepošo sovre su cama. Él se durmió pero él se despertó de un svueño (ħalom) que vido. Le apretó mucho su corazón. Él vido 3 hombres viejos con sus barvas largas y blancas que arodeavan las plazas de Mainš. Ellos estaban cantando las palavras siguientes: En kamoja baEloquim H. veén kema'aseja. Maljutjá maljut kol 'olamim umemšalteja bejol dor vador. H. mélej, H. malaj, H. yimloj le'olam va'ed. H. 'oź le'amó yitén, H. yebarej et 'amó bašalom.²⁸⁶ Rabí Šime'ón estaba pensando y estudiando la declaración de este svueño. Pero, él se endurmió torna y torna vido a los tres viejos los cualos decían con atanción: "Šemá' Yisrael, h[aŠem] Elohenu, h[aŠem] eħad". La semana entera estuvo rabí Šime'ón ayunando y haciendo oración al Dio, por que le descubra la declaración de este svueño. Cuando se afinó la semana y vino noche de šabat, se le aparecieron torna los tres canešes en el svueño y el uno le dijo: Yo so Avraham patriarħ vuestro, y me dejí echar en or kodašim por honrar y santificar el nombre del Dio! El segundo le havló: Yo so Yišħac patriarħ vuestro el que se quijó con voluntad dejar sacrificiar sovre la ara por honor y santedad del Dio! El trecero dijo: Yo so Ya'acov el patriarħ, el que somportó tanto por el engrandecimiento de mis criaturas por santedad y honra del Dio! ¡Anda Šime'ón rabí de Mainš! havlaron los tres canešes, anda y acavida a nuestros hijos! ¡Que honren el nombre del Dio!» [*RabíElhanánTrešoroV*, cap. 12: 9s.]

La importancia de Rabí Šime'ón se hace evidente en el momento en el que se manifiestan delante de él los tres patriarcas. Ellos le piden que anime a sus correligionarios a no perder la confianza en Dios y a no renegar de la fe judía. Los tres patriarcas tienen, en este

²⁸⁶ Alem.: «Über Alles werde erhoben, geheiligt, gerühmt, gepriesen der Name des Königs aller Könige, des Heiligen, gelobt sei Er!» [*RabbiElchananI*, cap. XII: 245].

contexto, la función de exhortar a los creyentes de la comunidad judía, pero, a al vez, les anuncian su muerte cercana. La intervención divina se realiza cuando la comunidad judía de Maguncia se halla ya al borde de la desaparición. Así lo entienden también los miembros de la comunidad cuando Rabí Šime'ón les anima a no perder la fe en ningún momento, aunque la situación parezca del todo perdida. Incluso en este instante hay que confiar en Dios y preferir la muerte en vez de convertirse al cristianismo.

En los tres textos que acabamos de mencionar los sueños muestran mucha intensidad y tienen un poder enorme sobre los afectados. Tanto Frederique como Rabí Šime'ón se despiertan después del sueño, se sienten como colmados por la confianza en Dios y saben exactamente lo que tienen que hacer en ese momento. Kosroës tiene que traer a rabí Kafnai, quien le explica el significado del sueño y le indica cómo tiene que actuar.

La intervención divina tiene lugar cuando los protagonistas están a punto de hacer algo incorrecto desde el punto de vista judío –como Frederique que quiere convertirse al cristianismo– o cuando están en gran peligro, como sucede en el caso de la comunidad de Maguncia. En este segundo caso intervienen los patriarcas para impedir a los judíos convertirse al cristianismo. En *Bostanai* se produce la aparición del rey David cuando debe comenzar la historia de una nueva generación.

La intervención de la divinidad tiene lugar, pues, en un momento crítico, justo cuando los judíos corren el riesgo de perder su creencia y con ella su identidad, o cuando ha de anunciarse el surgimiento de una nueva generación importante. Lo único que los puede salvar es, como en las tragedias griegas, el *deus ex machina*.

VII. CONCLUSIONES

Durante el siglo XIX el Imperio Otomano debe enfrentarse a muchas novedades procedentes del mundo occidental centroeuropeo. Tales innovaciones no se limitan al ámbito técnico e al industrial sino que se extienden también a la cultura. Un elemento cultural importante que se establece gracias al movimiento innovador europeo es la prensa, o sea, el inagotable mundo de los periódicos con sus aportaciones literarias en forma de novelas por entregas.

A lo largo del siglo XIX la importancia de la ciudad de Viena como centro económico, cultural y social está creciendo. Uno de los personajes centrales en el ámbito de la prensa vienesa es Sem Tob Semo. Gracias a este redactor prolífico que funde *El Coreo de Viena* y la *Güerta de Historia*, los sefardíes del Imperio Otomano entran en contacto con la literatura del ámbito judío-alemán centroeuropeo. Las narraciones son traducidas en la mayoría de los casos por el propio Semo Tob Semo o por su yerno Adolf Zemlinsky del alemán al judeoespañol. En nuestro trabajo de investigación nos centramos en los textos narrativos de Marcus Lehmann y de los hermanos Phöbus y Ludwig Philippson.

En la transmisión literaria entre Viena y el Imperio Otomano se observan diferentes momentos. A partir de los años sesenta del siglo XIX se realizan en Viena traducciones al judeoespañol de las narraciones de los dos autores alemanes mencionados. Desde los años ochenta del este siglo se empiezan a reeditar los textos vieneses en Salónica, y sobre todo desde los años noventa encontramos en el Imperio Otomano no sólo las reediciones de las novelas alemanas de Salónica, sino también nuevas traducciones y adaptaciones de diferentes autores sefardíes.

Gracias a nuestro material de estudio único hemos podido mostrar que efectivamente se producen traducciones judeoespañolas a partir de originales alemanes. Nuestro análisis prueba que entre el mundo asquenazí y el sefardí existen nexos literarios ya poco después de mediados del siglo XIX. Un punto crucial en este contexto es la ciudad de Viena. Gracias a personajes como Sento Semo, y más tarde a sus colaboradores, se realizan en la capital Austro-Húngara traducciones judeoespañolas de originales alemanes que fueron redactados por rabinos asquenazíes de Alemania. Dichos textos han sido de principal interés para nosotros, a saber, los de Ludwig Philippson y Marcus Lehmann.

Los textos de Philippson y de Lehmann son traducidos al judeoespañol en Viena. Desde allí se difunden en la propia capital austro-húngara y entre las comunidades sefardíes del vecino Imperio Otomano. Se efectúa un traslado literario al interior de las comunidades

judías, es decir, los textos viajan de Centroeuropa al mundo oriental y, gracias a ello se produce un acercamiento entre los sefardíes y los asquenazíes. La literatura alemana que, originariamente se escribe para un público asquenazí, alcanza así un radio de lectores más amplio y llega a incluir también a los sefardíes orientales.

Como principales medios de difusión figuran, a partir de mediados de los años sesenta, el periódico *El Correo de Viena* y, en los años ochenta, las colectáneas de textos la *Güerta de Historia* y la *Ilustre Güerta de Historia*. Gracias al interés ininterrumpido de los lectores sefardíes, el salonicense Ben Sanchí reedita ambas *Güertas* en los años noventa. La narrativa asquenazí es absorbida por la cultura sefardí hasta formar parte de su inventario literario. Hacia finales del siglo XIX, los sefardíes no sólo comparten la narrativa con sus correligionarios asquenazíes, sino que participan activamente en la creación literaria panjudía.

Las traducciones judeoespañolas se convierten en textos viajeros que se difunden entre los sefardíes otomanos, donde evolucionan, adquieren una vida propia y son adaptados y reeditados durante las generaciones siguientes. Son reediciones y creaciones propias que cumplen funciones importantes en y para la comunidad sefardí. Fomentan la formación de una memoria colectiva, a pesar de que, originariamente, no fueran redactadas para un público receptor sefardí. Ofrecen elementos de autoidentificación para el lector y ayudan a los sefardíes a establecer una nueva identidad propia. Además educan y entretienen al lector a través de su función moral y didáctica, función que también cumplen los originales alemanes.

En las traducciones judeoespañolas de los textos de los hermanos Philippson y de Lehmann se pueden diferenciar claramente las fases siguientes:

- a) Las primeras traducciones que se redactan en Viena entre los años sesenta y setenta del siglo XIX se basan directamente en los textos alemanes y muestran una gran semejanza con su modelo. Son traducciones prácticamente literales del modelo asquenazí.
- b) Las traducciones, versiones y adaptaciones más tardías, que se realizan a partir de los años ochenta del siglo XIX en el Imperio Otomano, en cambio, suelen mostrar ya una mayor distancia del texto original alemán. Estas creaciones literarias no se basan en el texto original alemán, sino en un texto creado posteriormente. Suele ser o un texto judeoespañol (redactado en Viena) o una versión hebrea. Tanto el texto judeoespañol como el hebreo se suelen basar en el original alemán. El

alejamiento del modelo alemán se manifiesta en la manipulación libre del texto narrativo: se abrevian o se aumentan las novelas y los cuentos, se añaden comentarios, se quitan pasajes superfluos que se refieren a hechos históricos o geográficos concretos. Los traductores y adaptadores sefardíes "limpian" las tramas textuales de toda carga adicional que pueda dificultar la lectura. Tratan de presentarles a sus lectores unos textos fáciles de leer y de comprender.

- c) Cuanto más tardía es la reedición del texto, tanto mayores son sus diferencias con el texto original alemán: los textos que datan del siglo XX suelen ser más breves y se adaptan a la lengua y a la manera de escribir de los sefardíes. Los adaptadores utilizan expresiones, imágenes y comparaciones que les sean familiares al público sefardí.

Con nuestro análisis hemos podido mostrar que las características de la creación literaria en lengua judeoespañola en el siglo XIX son su universalidad y su heterogeneidad en cuanto a las temáticas tratadas, y su diversidad respecto a las fuentes elegidas.

No se trata en absoluto de una literatura nacional. El mundo sefardí escribe, traduce e importa los géneros literarios que no tiene a disposición en su propia tradición, y los manipula libremente. No existe ninguna frontera para la literatura judeoespañola: busca sus modelos literarios en cualquier sitio y en cualquier lengua. Y, lo que nos ha interesado aquí y lo que hemos podido probar a lo largo de este estudio, es que entre las fuentes más tempranas de las que se sirve la literatura sefardí está la literatura alemana. Hemos podido documentar por primera vez que una gran parte de la narrativa judeoespañola no sólo es influenciada por la narrativa asquenazí, sino que es un producto directo de la transferencia cultural y literaria desde la Europa Central al Imperio Otomano.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

- Portada: *Die Gräber der Tatarenkhane in Baktschisarai* (Nach der Natur aufgenommen von A. Lavezzari) [*Las tumbas de los Kanes de los Tártaros en Baktsisarai* (representado según la naturaleza por A. Lavezzari)], en: *Die Gartenlaube* (Leipzig, 1867), nº26.
1. Portada de *La Güerta de Historia* (Viena, 1874), nº 1. Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 2. Portada de *El Correo de Viena* (Viena, 01/08/1870), nº15. Fotografía del original de Elena Romero, Madrid.
 3. Primera entrega de *La asolada* de Marcus Lehmann en forma de folletín en *El Correo de Viena* (Viena, 1880). Fotografía del original de la Biblioteca Universitaria de Viena.
 4. La forma de vestir y de vivir de los esquimales en: *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 5643/1882), nº106 y nº105.
 5. «El elefante (pil)» en: *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882).
 6. «Zúlim en costum de balo» en: *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882). Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 7. Los perros de San Bernardo en: *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1881). Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 8. «Máquina de estampar papel de tapicería» en: *El Amigo de la Familia* (Constantinopla, 1882). Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 9. «El teléfono o telégrafo a hablar» en: *El Sol* (Constantinopla, 1878). Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 10. *Güerta de Historia* (Salónica, 1890). Fotografía del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 11. «Perros sin dueños en Constantinopla (dibujo original de Guido Hammer)» en: *Die Gartenlaube* (Leipzig, 1867), nº 9, pág. 141. Fotografía del original de la Biblioteca Universitaria de Basilea.
 12. Portada de *Die Gartenlaube* (Leipzig, 1867), nº1. Fotografía del original de la Biblioteca Universitaria de Basilea.
 13. Portada de la *Güerta de Historia* (Viena, 1874). Fotografías de los originales del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
 14. Portada de la *Ilustre Güerta* (Viena, 1875?). Fotografías de los originales del Yad Ben Zvi, Jerusalén.

15. Portada de la *Güerta de Historia* (Salónica, 1893). Fotografías de los originales del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
16. *La hermosa Hulda de España* (Jerusalén, 1910). Copia de las microfichas de la *Harvard College Library* [LA 0628-0630].
17. *Amor de España* (Salónica, 1931). Copia del original del Yad Ben Zvi, Jerusalén.
18. Listado de fondo y sello de la *Librería Schayisch* de Jerusalén. Copia de las microfichas de la *Harvard College Library*.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS, PERIÓDICOS Y COLECTÁNEAS ORIGINALES

a) en alemán

- PHILIPPSON, Phöbus: «Die Marannen». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 04/05-12/10/1837), cuadernos 2-83.
- IDEM: «Die Marannen». *Saron* (Leipzig, 1837). 3-124.
- PHILIPPSON, Ludwig: «Die Jüdin und der Chan». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 25/09-09/10/1841), cuadernos 39-41.
- IDEM: «Die Jüdin und der Chan». *Saron* (Leipzig, 1857), tomo 1. 157-174.
- IDEM: «Der Rabbi und der Minister». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 08/02-05/07/1847), n° 7, 9, 11, 13, 15, 17-19, 21, 26-28.
- IDEM: «Der Rabbi und der Minister». *Saron* (Leipzig, 1857).
- IDEM: «Das jüdische Herz». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 1847).
- IDEM: «Das jüdische Herz». *Saron* (Leipzig, 1857). 297-346.
- IDEM: «Hispania und Jerusalem». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 13/11/1848-09/04/1849), [versión incompleta].
- IDEM: «Hispania und Jerusalem». *Saron. Erster Theil: Novellenbuch, Zweiter Band* (Leipzig, 1856), 99-214.
- IDEM: «Mariamne, die letzte Hasmonäerin». *Die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig, 09/01-10/04/1854), cuadernos 2-15, [versión incompleta].
- PHILIPPSON, Ludwig (1856), *Saron. Zweite, gänzlich umgestaltete und vermehrte Ausgabe. Erster Theil: Novellenbuch*. Leipzig: Druck und Verlag Leopold Schnautz.
- IDEM (1857), *Saron. Gesammelte Dichtungen. Erster Theil: Novellenbuch. Erster Band*. Leipzig [3a ed.]: Verlag von I. Wallerstein.
- LEHMANN, Marcus: «Die Rettung». *Der Israelit* (Maguncia, 23/01-20/02/1867), n°4-8.

- IDEM: «Rabbi Elchanan». *Der Israelit* (Maguncia, 27/02-17/04/1867), cuadernos 9-16.
- IDEM: «Rabbi Elchanan». *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), 141-182.
- IDEM: «De Pinto von Amsterdam». *Der Israelit* (Maguncia, 15/05-10/07/1867), año VIII, n°20-28.
- IDEM: «Des Königs Eidam». *Der Israelit* (Maguncia, 17/07-30/10/1867), n°29-44.
- IDEM: «Des Königs Eidam». *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), 1-69.
- IDEM: «Die Verlassene». *Der Israelit* (Maguncia, 06/11-25/12/1867), año VIII, n°45-52.
- IDEM: « Die Verlassene ». *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), 183-228.
- IDEM: «Eine Seder-Nacht in Madrid». *Der Israelit* (Maguncia, 02/12-23/12/1868), año IX, n°49-52.
- IDEM: «Graf oder Jude?». *Der Israelit* (Maguncia, 29/09-29/12/1869), año X, n°39-52.
- IDEM: «Graf oder Jude?». *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1871/2), 70-140.
- IDEM: «Bostanai». *Der Israelit* (Maguncia, 05/01-15/06/1870), cuadernos 1-24.
- IDEM: «Bostanai». *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (Berlín, 1872).
- IDEM: «Bostanai». [lugar desconocido], 1897.
- IDEM: «Der Fürst von Coucy». *Der Israelit* (Maguncia, 10/07-16/10/1872), cuadernos 28-43.
- IDEM: «Akiba». *Der Israelit* (Maguncia, 05/01-21/12/1881), cuadernos 1-13, 15-18, 20-36, 38-51.
- IDEM: *Aus Vergangenheit und Gegenwart. Jüdische Erzählungen von Dr. Lehmann*. Vol. I: Berlín: Verlag Louis Gerschel, 1871; vols. II-VI: Francfort en el Meno: I. Kauffmann, 1876-1888.
- IDEM: *Lehmans jüdische Hausbücherei*, Francfort en el Meno, a partir de 1925.
- IDEM: *Unmöglich!* Mainz: O. Lehmann, 1898.
- IDEM: *Lehmans jüdische Volksbücherei*, Maguncia, 1897-1912 o 1899-1911 [fecha incierta].
- AGUILAR, Grace (1857), *Das Cederthal*. Oldenburg: Ed. de Ferdinand Schmidt. [segunda ed. de Marie Morales].
- LEHMANN, Oscar (s.f.): *Samuel ha Nagid. Eine jüdische Erzählung aus der Spanisch-maurischen Zeit*. Francfort en el Meno: Verlag des Israelit.
- ZEMPLINSKI, Adolf von (1888), *Gründung der sephardischen Gemeinde in Wien* o *Historia de la comunidad yisraelita española en Viena: del tiempo de su fundación hasta hoy*. Viena ["treślado en español por Miḥa'el Menahem Papo"] [en judeoespañol y alemán].

Der Israelit. Ein Centralorgan für das orthodoxe Judenthum. Consúltese bajo el enlace:

www.compactmemory.de/

Allgemeine Zeitung des Judenthums. Consúltese bajo el enlace: www.compactmemory.de/

Jeschurun [Israelit und Jeschurun]. Consúltese bajo el enlace: www.compactmemory.de/

Der Orient. Consúltese bajo el enlace: www.compactmemory.de/

Die Gartenlaube (1853-1937). Red. por Ernst Keil. Leipzig: Verlag Ernst Keil.

b) en judeoespañol

PHILIPPSON, Phöbus: «Los forzados de la España». *El Amigo del Pueblo* (Belgrado, [1893]), año 1, n° 1-12.

PHILIPPSON, Ludwig: «La judía y el Kan». *Güerta de Historia* (Salónica, 1893), vol. 4, n° 1, 3, 4.

IDEM: «El rabí y el ministro», *El Correo de Viena* (Viena, 08/02-24/12/1877), año VIII, n° 3-24.

IDEM: «El corazón judaico». *Güerta de Historia* (Salónica, 1891), vol. 2, n° 5-9.

[FRESCO, David] [ed.], «España y Yerusáláyim o Abn Eзра y Húlida la hija de rabí Yehudá Haleví». *El Telégrafo* (Constantinopla, 22/08-16/12/1887), año IX-X, n° 1-33.

FRESCO, David [ed.], «España y Yerusáláyim o Abn Eзра y Húlida la hija de rabí Yehudá Haleví – romance histórico treśladado del ‘ebreo por David Fresco». *El Telégrafo* (Constantinopla, 5647-8/1887).

REFAEL, Binyamín B. Yosef (ed.) (1909-10/5670), «La hermosa Húlida de España.» Jerusalén: Imprenta Azriel.

FLORENTÍN, Ísac [ed.] (1931), «Amor de España – grande romance jidió». Salónica [«treśladado especialmente para los lectores del "Tiempo"»].

Semo, Aharón b' Šem Tob [trad. y ed.]: «Mariamne». *Ilustre Güerta de Historia* (Viena, 1884) [versión incompleta].

LEHMANN, Marcus: «La salvación». *Güerta de Historia* (Viena, 1874), vol. 1, n° 1-2.

IDEM: «La salvación». *Güerta de Historia* (Salónica, 1890), vol. 1, n° 1-2.

IDEM: «La salvación». Esmirna, 1912/13.

IDEM: «La salvación». *Mueva Güerta de Historias* (Salónica, 1929), vol. 3. 152-169.

IDEM: «Rabí Elhanán». *El Treśoro de la Casa*, (Viena, 01/01-15/06/1871), n° 1-11.

IDEM: «Rabí Elhanán». *Güerta de Historia* (Salónica, 1891/92), vols. 2-3, n° 2.9, 2.10, 3.1.

IDEM: «La historia de la familia de Pinto de Amsterdam». *Güerta de Historia* (Salónica,

- 1891), vol. 2 , n°1 – vol. 2 , n°2.
- IDEM: «Pinto de Amsterdam». *Biblioteca del Meseret*, Esmirna, 1901.
- FRESCO, David [ed.]: «De Pinto». (Constantinopla, 1888).
- IDEM: «El yerno del rey». *La Política* (Viena, enero-agosto 1875), n°1-16.
- IDEM: «El yerno del rey». (Jerusalén, 1885/86).
- IDEM: «Ḥatán hamélej». *Ḥatán hamélej veEster hašenyá* (Salónica, 1887/88).
- IDEM: «Ester hašenyá» (Salónica, 1888).
- IDEM: «La hermosa Ester». *El Amigo del Pueblo* (Ruse, 1902/02), año 15.
- IDEM: «La segunda Ester» (Salónica, 1905).
- IDEM: «La hermosa Ester». *Livrería Šayiĥ* (Jerusalén, 1911/12).
- IDEM: «La hermosa Ester». *Mueva Güerta de Historias* (Salónica, 1929), vol. II. 389-412.
- IDEM: «La segunda Ester y el rey Cašimir» (Salónica, 1929).
- IDEM: «La Ermoza Ester» Ed. Esther Benbassa (Paris, 1980) [caracteres latinos].
- IDEM: «La ermoza Ester» (Estambul, 1998) [caracteres latinos].
- IDEM: «La ermoza Ester» (Valencia, 2000) [caracteres latinos].
- IDEM: «La asolada». *El Correo de Viena* (Viena, 19/04-07/06/1880) año XI, n°18-25.
- IDEM: «La asolada». *Güerta de Historia* (Salónica, 1893), vol. 4, n°1-3.
- IDEM: «El séder en Madrid, raconto histórico de Pésah». Salónica, ca. 1925.
- IDEM: «El séder en Madrid. La vida de los maranos en España». *El Ĵidió*, Salónica 1936, 28-37.
- IDEM: «Un seder en Madrid». *La Boz de Oriente* (Estambul, 01/04/1931) año 1°, n°1 [en caracteres latinos].
- IDEM: «Eine Sedernacht in Madrid», en: HAUSMANN, Erich A. (ed.) (1973): *Barak und andere jüdische Erzählungen und Sagen aus ferner und jüngster Vergangenheit*. Zurich.
- IDEM: «Conde o ĵidió». *El Correo de Viena* (Viena, ([09/03]-08/07/1875), año VI, n°[5]-13.
- IDEM: «Los dos mellizos». *El Avenir* (Salónica, 1907), año 10, n°30-49 [salvo n°36].
- IDEM: «Los dos mellizos». Jerusalén, 5668—1907/08.
- IDEM: «Bostanai». *Güerta de Historia* (Salónica, 1891).
- IDEM: «Los dos hermanos». *Güerta de Historia* (Viena, 1876), tercer año, n°5.
- IDEM: «Los dos hermanos». *Güerta de Historia* (Salónica, 1891/92), vol. 3, n°8.
- IDEM: «Los amorosos heróicos». Folletón del *Pueblo* (Salónica, 1929).
- BECHERANO, Mijael Šelomó (ed.), «Los maranos, un paso de la vida de los ĵidiós en España en el 15én seclo», Ruschuc, 1896.

«Consejo a tomar o una víctima de la ñoranza». *Güerta de Historia*, (Salónica, 1893).

«El apreado de la Inquisición», *Folletón del jurnal "Mišráyim"*, El Cairo, 1903-4.

«El prisionero de la Inquisición», *La Buena Esperanza*, Esmirna, 1905.

GOETHE, Johann Wolfgang von: «Werther: romanzo muy renomado», Salónica, 5666 [1905/06] [trad. por Benedeto David Bešeš].

«Salvada del convento», *Folletón del "Meseret"*, Esmirna, 5661–1901.

«Šefoj hamatejá..., cuento de la vida de los ĵidiós en España», *El Ĵidió*, Pésah 1928.

ZEMPLINSKI, Adolf von (1888), *Gründung der sephardischen Gemeinde in Wien* o *Historia de la comunidad yisraelita española en Viena: del tiempo de su fundación hasta hoy*. Viena ["trešladado en español por Miħa‘el Menahem Papo"] [en judeoespañol y alemán].

El Meseret, ed. por Mehmed Ĥolosi y luego por Alexandr Ben Guiat (Esmirna, 1897-1922).

El Correo de Viena, ed. por Šem Tob Semo (Viena, 1870-1884).

Güerta de Historia (Viena), Šem Tob Semo (Viena, 1864 y luego a partir de 1874).

Ilustre Güerta de Historia (Viena), Šem Tob Semo (Viena, a partir de 1880).

El Trešoro de la Casa, Šem Tob Semo (Viena, a partir de 1871).

La Política, Šem Tob Semo (Viena, a partir de 1875).

Güerta de Historia, reed. por Šelomó Eli‘eđer Ben Sanchi (Salónica, 1890-1894).

Ilustre Güerta de Historia, reed. por Šelomó Eli‘eđer Ben Sanchi (Salónica, 1924-1928).

Mueva Güerta de Historias, ed. por Magda Jean Florian (Salónica, a partir de 1929).

El Amigo de la Familia, red. por Moís del Médico y David Fresco (Constantinopla, fundado en 1881).

El Nacional, red. por David Fresco (Constantinopla, a partir de 1871-1879) [en 1879 se convierte en *El Telégrafo*].

El Telégrafo, red. por David Fresco (Constantinopla, a partir de 1879) [Corresponde al periódico que anteriormente se llamaba *El Nacional*].

El Sol, red. por David Fresco (Constantinopla, fundado en 1877).

El Instructor – revista científica y literaria, red. por David Fresco (Constantinopla, fundado en 1888).

El Tiempo – periódico israelit político, literario, comercial y financiero, red. por David Fresco (Constantinopla, fundado en 1871).

c) en hebreo y francés

BAR'EL, Israel Meïr «Rabi Elhanan» *HaLévanon* (Maguncia, 12/09-23/10/1872).

DICKER, Phöbus (1886), «Sefarad veYerušaláyim, o Abn Ezára veḤulda bat rabí Yehudá Haleví, sipur ahavim, [...]». *Ha-Asif*, Varsovia.

FÉRÉAL, M. V[ictor] de (1845), *Mystères de l'Inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne*. Paris: P. Boizard.

LEHMANN, Marcus: «Meguil-lat Ester hašeniyá» (Vilna, 1883/4).

LEHMANN, Marcus: «Ḥatán hamélej» (Maguncia, 1871 y Varsovia, 1883/4).

SEMO, Santo, «Don Isaac, drame historique en 5 actes sur l'Exode des Juifs d'Espagne». Constantinopla: Librairie de la Patrie, 19--?

Ha-Asif, ed. por Nahum Sokolow (Varsovia, 1884-1893).

Ha-Levanon [en forma de suplemento, versión hebrea del *Israelit*], (Maguncia, 1878-1881).

El periódico en sí existe desde 1863-1886 y se edita a lo largo de este período en diferentes lugares (Jerusalén, París, Maguncia, Londres). Consúltese bajo el enlace siguiente: <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/halevanon/html/halevanon-indexl.htm>

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

ABREVAYA STEIN, Sarah (2000), «Creating a taste for news: Historicizing Judeo-Spanish periodicals of the Ottoman Empire», en: *Jewish History 14*. Kluwer Academic Publishers. 9-28.

ABREVAYA STEIN, Sarah (2004), *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

ABREVAYA STEIN, Sarah (2006), «Asymmetric Fates: Secular Yiddish and Ladino Culture in Comparison», en: *The Jewish Quarterly Review*, vol. 96, n° 4. 498-509.

ALEXANDER-FRIZER, Tamar (2008): *The Heart is a Mirror. The Sephardic Folktale*. Detroit: Wayne State University Press.

ALTABÉ, David Fintz (1996), «Parallels in the Development of Modern Turkish and Judeo-Spanish Literatures», en: ALTABÉ [ET AL.], *Studies on Turkish-Jewish History: Political and Social Relations, Literature and Linguistics*. Nueva York: Sepher-Hermon Press, 56-72.

- ALTABÉ [ET AL.] (1996), *Studies on Turkish-Jewish History: Political and Social Relations, Literature and Linguistics*. Nueva York: Sepher-Hermon Press.
- ARBELL, Mordehay (1996), «El jurnalismo sefaradi en Viena», en: *Aki Yerushalayim*, n° 54, 24-25.
- ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan; HARDMEIER, Christof (eds.) (1983), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Munich: Ed. Wilhelm Fink.
- ASSMANN, Aleida (1983), «Schriftliche Folklore. zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps», en: ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan; HARDMEIER, Christof (eds.) (1983): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Munich: ed. Wilhelm Fink, 175-193.
- ASSMANN, Jan; ASSMANN, Aleida; HARDMEIER, Christof (eds.) (1983), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Munich: Ed. Wilhelm Fink.
- BARNAI, Jacob (1996), «From Sabbateanism to Modernization. Ottoman Jewry on the Eve of the Ottoman Reforms and the Haskala», en: GOLDBERG, Harvey E.: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 73-80.
- BARNAI, Jacob (2002), «The Development of Community Organizational Structures. *The Case of Izmir*», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press. 35-51.
- BARQUÍN LÓPEZ, Amelia (1997), *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo XX*. Leioa: Universidad del País Vasco.
- BARQUÍN, Amelia (2005), «"La vie moderne" dans le roman sépharade du XXe siècle», en: E. BENBASSA (dir.): *Les Sépharades en littérature*, París: PUPS.
- BARQUÍN, Amelia; DÍAZ-MAS, Paloma (2007), «Relaciones entre la prensa española y la prensa sefardí a finales del siglo XIX: el caso de *El Luzero de la Pasensia*», en: MARTÍN ASUERO, Pablo; GERSHON-SHARON, Karen (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol. Actas del Simposio organizado por el Instituto Cervantes de Estambul [...]*. Estambul: Isis, pp. 37-46.
- BARQUÍN, Amelia; DÍAZ-MAS, Paloma (en prensa), *Cómo se hacía un periódico sefardí: El Luzero de la Pasensia de Turnu-Severin (Rumanía)*, Actas del Coloquio Internacional dedicado al judeoespañol, *La lengua sefardí: aspectos lingüísticos y literarios*,

- (Bamberg 18-19 de julio de 2007).
- BENBASSA, Esther (1994), «Associational Strategies in Ottoman Jewish Society in the Nineteenth and Twentieth Centuries», en: LEVY, Avigdor (ed.): *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, pp. 457-484.
- BENBASSA, Esther (1996), «The Process of Modernization of Eastern Sephardi Communities», en: GOLDBERG, Harvey E.: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 89-98.
- BENBASSA, Esther (2000/2001), «The Process of Modernisation of Eastern Sephardi Communities», en: Public Lectures 2000-2001: *Facets of Jewish Experience through the Ages*. <http://ceu.hu/jewishstudies/lectures2000-2001.htm>
http://www.ceu.hu/jewishstudies/pdf/02_benbassa.pdf
- BENBASSA, Esther (dir.) (2005), *Les Sépharades en Littérature. Un parcours millénaire*. París: PUPS.
- BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron (2002), *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. Paris: Éd. du Seuil.
- BENBASSA, Esther; RODRIGUE, Aron (2005), *Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler.
- BERENGUER AMADOR, Ángel (2004), «Los *Suvenires del meldar* de Alexandr Ben-Guiat», en: *SEFARAD*, 64. 2. Madrid: CSIC, pp. 269-288.
- BLANCO WHITE, José María (1995), *Vargas. Novela española*. Alicante: Instituto de cultura Juan Gil-Albert.
- BOER, Harm den (2008), «Levante imagina Occidente: a propósito de Pinto de Ámsterdam, cuento histórico judío», en: POMEROY, H.; POUNTAIN, C.J.; ROMERO, E. (eds.): *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (26-28 June 2006)*. London: Queen Mary, University of London, Departement of Hispanic Studies. 59-71.
- BOROVAIA, Olga (2001), «Translation and Westernization: Gulliver's Travels in Ladino», en: *Jewish Social Studies* 7.2, Indiana University Press. 149-168.
- BOROVAIA, Olga (2002), «The role of translation in shaping the Ladino novel at the time of westernization in the Ottoman Empire (A case study: Hasan-pasha and Pavlo y Virzhinia)», en: *Jewish History* 16: 263-282.
- BOROVAIA, Olga (2003), «The Serialized Novel as Rewriting: The Case of Ladino Belles Lettres», en: *Jewish Social Studies* 10.1, Indiana University Press. 30-68.
- BREUER, Mordechai (1986), *Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich 1871-1918*.

- Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Francfort en el Meno: Jüdischer Verlag bei Athenäum.
- BUCHHÄNDLER-VEREINIGUNG GMBH (ed.) (1998), *Buchhandelsgeschichte*. Francfort en el Meno/Leipzig [Suplemento del *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*].
- BÜRKI, Yvette & SCHMID, Beatrice (2000), "*El haćino imaginado*": *comedia de Molière en versión judeoespañola. Edición del texto aljamiado, estudio y glosario*. Romanisches Seminar der Universität Basel, [ARBA 11].
- BÜRKI, Yvette; CIMELI, Manuela & SCHMID, Beatrice (en preparación), *Treśladado del tudesco. Cinco novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol*.
- BUNIS, David M. (1995), «*Pyesa di Yaakov Avinu kun sus ižus* (Bucharest, 1862): The First Judezmo Play?», en: *Revue des Études Juives*, CLIV, 387-428.
- BUSSE, Winfried (ed.) (1999), «Judenspanisch IV», en: *Neue Romania* 22, Berlín.
- BUSSE, Winfried (ed.) (2007), «Judenspanisch XI», en: *Neue Romania* 37. Berlín.
- BUSSE, Winfried (ed.) (2007), «Judenspanisch XI, 2», en: *Neue Romania* 37. Berlín.
- CIMELI, Manuela; SCHMID, Beatrice & BÜRKI, Yvette (en preparación), *Treśladado del tudesco. Cinco novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol*.
- COHEN, Dov (2006), «La Bibliografía Djenerala del Ladino», en: REFAEL, Shmuel (ed.): *Ladinar. Estudios en la literatura, la música y la historia de los sefardíes*. Vol. IV. Ramat Gan: Naime y Yehoshua Salti Center for Ladino Studies, University of Bar Ilan. 189-196.
- COLLIN, Gaëlle (1999), «Édition d'une nouvelle judéo-espagnole: *El Ombre de pendola de Viktor Levi*», en: BUSSE, Winfried (ed.): Judenspanisch IV, *Neue Romania* 22, Berlín, 52.
- COLLIN, Gaëlle; STUEMUND-HALÉVY, Michael (2008), «Sefarad sur les rives du Danube. Vienne et la littérature judéo-espagnole». En: *MEAH*, sección Hebreo 57, 149-211.
- DÍAZ-MAS, Paloma (1989), «Influencias francesas en la literatura sefardí: estado de la cuestión», en: F. Lafarga (ed.), *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona: PPU. 143-153.
- DÍAZ-MAS, Paloma (2006), *Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*. Barcelona: Riopiedras.
- DÍAZ-MAS, Paloma; BARQUÍN, Amelia (2007), «Relaciones entre la prensa española y la prensa sefardí a finales del siglo XIX: el caso de *El Luzero de la Pasensia*», en: MARTÍN ASUERO, Pablo; GERSHON-SHARON, Karen (eds.), *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol. Actas del Simposio organizado por el Instituto Cervantes de Estambul [...]*. Estambul: Isis, pp. 37-46.

- DÍAZ-MAS, Paloma; BARQUÍN, Amelia (en prensa), *Cómo se hacía un periódico sefardí: El Luzero de la Pasensia de Turnu-Severin (Rumanía)*, Actas del Coloquio Internacional dedicado al judeoespañol, *La lengua sefardí: aspectos lingüísticos y literarios*, (Bamberg 18-19 de julio de 2007).
- DOLLE-WEINKAUFF, Bernd; EWERS, Hans-Heino (eds.) (1996), *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim/Munich: ed. Juventa.
- EPSTEIN-MIL, Ron (2008), «Die Synagogen der Schweiz», Zurich: Ed. Chronos.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990), «The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem», en: *Poetics Today* 11:1, 45-51.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1990), «Polysystem Theory», en: *Polysystem Studies*, [= *Poetics Today* 11:1], 9-26.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1999), «La posición de la literatura traducida en el polisistema literario», en: *Teoría de los Polisistemas*, Estudio introductorio, compilación de textos y bibliografía por Montserrat Iglesias Santos. [Bibliotheca Philologica, Serie Lecturas] Madrid: Arco, pp. 223-231.
- EWERS, Hans-Heino; LEHNERT, Gertrud; O'SULLIVAN, Emer (eds.) (1994), *Kinderliteratur im interkulturellen Prozess: Studien zur allgemeinen und vergleichenden Kinderliteraturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- EWERS, Hans-Heino (1994), «Theorie der Kinderliteratur zwischen Systemtheorie und Poetologie. Eine Auseinandersetzung mit Zohar Shavit und Maria Lypp», en: EWERS, Hans-Heino; LEHNERT, Gertrud; O'SULLIVAN, Emer (eds.): *Kinderliteratur im interkulturellen Prozess: Studien zur allgemeinen und vergleichenden Kinderliteraturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- EWERS, Hans-Heino; DOLLE-WEINKAUFF, Bernd (eds.) (1996), *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim/Munich: ed. Juventa.
- FAROQHI, Suraiya (2003), *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich*. Munich: C. H. Beck.
- FAROQHI, Suraiya (2004), *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Munich: C. H. Beck.
- FEINER, Shmuel (2002), *The Jewish Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FISCHER, Rudolf (1992), *Der Islam. Glaube und Gesellschaftssystem im Wandel der Zeiten. Eine Einführung*. Oberdorf [Suiza]: Ed. Piscator.
- FRANCO, Moïse (1897), *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire Ottoman, depuis les*

- origines jusqu'à nos jours*. París: Durlacher. [Manejamos la reedición de 1981, publicada por el Centre d'Etudes Don Isaac Abravanel en París].
- FRITZ-EL AHMAD, Dorothee; WALTER, Klaus-Peter; NEUSCHÄFER, Hans-Jörg (1986), *Der französische Feuilletonroman. Die Entstehung der Serienliteratur im Medium der Tageszeitung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GARCÍA MORENO, Aitor (en preparación), *Edición y estudio filológico de la novela sefardí El rabí y el ministro* (Viena, 1877).
- GAON, Moshe David (1965), *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*. Jerusalén: Instituto Ben-Zvi [en hebreo].
- GERBER, Jane S. (1994), *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience*. Nueva York: Free Press.
- GERWIG, George W. (1929), *Shakespeare's Ideals of Womanhood*. East Aurora: The Roycroft Shops. 71-85.
- GLASENAPP, Gabriele von; VÖLPEL, Annegret (1996), «Positionen jüdischer Kinder- und Jugendliteraturkritik innerhalb der deutschen Jugendschriftenbewegung», en: DOLLEWEINKAUFF, Bernd & EWERS, Hans-Heino (eds.), *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim y Munich: ed. Juventa, 51-76.
- GLASENAPP; VÖLPEL (1998), «Jüdische Kinder- und Jugendbuchverlage im 19. und 20. Jahrhundert», en: BUCHHÄNDLER-VEREINIGUNG GMBH (ed.), *Buchhandelsgeschichte*. Francfort en el Meno/Leipzig [Suplemento del *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, tomo 2]. 62-73.
- GLASENAPP; VÖLPEL (2001), «Jüdische Kinder- und Jugendbuchverlage des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts», en: HYAMS, Helge-Ulrike [et al.] (eds.), *Jüdisches Kinderleben im Spiegel jüdischer Kinderbücher*. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität, vol. 1. 267-282.
- GLASENAPP, Gabriele von; HORCH, Hans Otto (2005), *Ghettoliteratur*. Tubinga: Niemeyer.
- GOFFMANN, Daniel (2002), «Jews in Early Modern Ottoman Commerce», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / New York: Syracuse University Press. 15-34.
- GOLDBERG, Harvey E. (1996), *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- GRENZ, Dagmar (1981), *Mädchenliteratur*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- HAARMANN, Ulrich: *Geschichte der arabischen Welt*. Munich: C. H. Beck, 2004.

- HARDMEIER, Christof; ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan (eds.) (1983), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Munich: Ed. Wilhelm Fink.
- HASSÁN, Iacob (1966), «El estudio del periodismo sefardi», en: *Sefarad*, 26:1. 229-235.
- HEIMANN-JELINECK, Felicitas; SCHUBERT, Kurt (eds.), *Sephardim Spaniolen: Die Juden in Spanien – Die sephardische Diaspora*. Eisenstadt [Studia Judaica Austriaca, XIII].
- HORCH, Hans Otto; GLASENAPP, Gabriele von (2005), *Ghettoliteratur*. Tübinga: Niemeyer.
- İNALCIK, Halil (2002), «Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press. 3-14.
- KARCHER, Friedrich Albrecht (1977), *Die Freischärlerin. Eine Novelle aus der Pfälzer Revolution von 1849*. Ed. por HAASIS, Hellmut G., Frankfurt am Main: Roter Stern [Reimpresión de la obra original de 1851].
- KAYSERLING, Meyer (1890), *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*. Estrasburgo: Charles J. Trubner.
- KAYSERLING, Meyer (1898), *Ludwig Philippson. Eine Biographie*. Leipzig: Hermann Mendelssohn.
- KEUPP, Heiner (2001), «Identität», en G. WENNINGER (red.), *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 243-246.
- KLÜTER, Heinz (ed.) (1963), *Facsimile Querschnitt durch die Gartenlaube*. Berna [et al.]: Scherz.
- KROBB, Florian (2002), *Kollektivautobiographien Wunschaufobiographien. Marranenschicksal im deutsch-jüdischen historischen Roman*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- LAFARGA, F. (ed.) (1989), *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona: PPU.
- LANDAU, Jacob M. (2002), «Changing Patterns of Community Structures, with Special Reference to Ottoman Egypt», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press. 77-87.
- LEHNERT, Gertrud; EWERS, Hans-Heino; O'SULLIVAN, Emer (eds.) (1994), *Kinderliteratur im interkulturellen Prozess: Studien zur allgemeinen und vergleichenden Kinderliteraturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- LEVY, Avigdor (1992), *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press.

- LEVY, Avigdor (1994), «*Millet Politics: The Appointment of a Chief Rabbi in 1835*», en: LEVY, Avigdor (ed.): *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press.
- LEVY, Avigdor (ed.) (1994), *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton / New Jersey: The Darwin Press.
- LEVY, Avigdor (ed.) (2002), *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press.
- LEVY, Avner (1982), «Jewish Journals in Izmir», en: *Pa'amim* 12, 87-104 [en hebreo].
- LÉVY, Sam (2000), *Salonique à la fin du XIXe siècle. Mémoires*. Estambul: Les Éditions Isis.
- LEWIS, Bernard (1961), *The Emergence of Modern Turkey*. Londres [et al.]: Oxford University Press.
- MA'OZ, Moshe (2002), «Changing Relations between Jews, Muslims, and Christians during the Nineteenth Century, with Special Reference to Ottoman Syria and Palestine», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / New York: Syracuse University Press. 108-118.
- MATURIN, Charles Robert (sin año), *Melmoth der Wanderer*. Darmstadt: May & Co., Nachfolger. [Ed. original de 1820].
- MCCARTHY, Justin (1994), «Jewish Population in the Late Ottoman Period», en: LEVY, Avigdor (ed.): *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press.
- MILLET, Olivier; ROBERT, Philippe de (2003), *Cultura bíblica*, Madrid: Ed. Complutense.
- MITLER, Louis (1988), *Ottoman Turkish Writers. A Bibliographical Dictionary of Significant Figures in pre-Republican Turkish Literature*. New York [et al.]: Peter Lang.
- MOLHO, Michael (1950), *Usos y Costumbres de los Sefardíes de Salonica*. Madrid / Barcelona: CSIC. Instituto Arias Montano.
- MOLHO, Michael (1960), *Literatura sefardita de Oriente*. Madrid/Barcelona: CSIC, Instituto Arias Montano. [Manejamos la reedición de Jean Carasso que se publicó en 2007 en París en la editorial El Mundo Djudeo-Espanyol]
- NASSI, Gad (ed.) (2001), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Estambul: The Isis Press.
- NASSI, Gad (2001), «Synoptic List of Ottoman-Turkish-Jewish and Other Sephardic Journals», en: NASSI, Gad (ed.), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Estambul: The Isis Press, 31-129.

- NEUSCHÄFER, Hans-Jörg; FRITZ-EL AHMAD, Dorothee; WALTER, Klaus-Peter (1986), *Der französische Feuilletonroman. Die Entstehung der Serienliteratur im Medium der Tageszeitung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- O'SULLIVAN, Emer; LEHNERT, Gertrud; EWERS, Hans-Heino (eds.) (1994): *Kinderliteratur im interkulturellen Prozess: Studien zur allgemeinen und vergleichenden Kinderliteraturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- O'SULLIVAN, Emer (1996), «Ansätze zu einer komparatistischen Kinder- und Jugendliteraturforschung», en: DOLLE-WEINKAUFF, Bernd; EWERS, Hans-Heino (eds.), *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim/Munich: Ed. Juventa. pp. 285-315.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (1994), *La littérature générale et comparée*. París: Armand Colin.
- POMEROY, Hilary; POUNTAIN, Christopher J.; ROMERO, Elena (eds.) (2008), *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (26-28 June 2006)*. London: Queen Mary, University of London, Departement of Hispanic Studies.
- POTOCKI, Jan (1997), *Die Handschrift von Saragossa*. Francfort en el Meno y Leipzig: Insel. [Primera ed. alemana según la versión original de entre 1803 y 1815].
- POUNTAIN, Christopher J.; POMEROY, Hilary; ROMERO, Elena (eds.) (2008): *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (26-28 June 2006)*. London: Queen Mary, University of London, Departement of Hispanic Studies.
- QUATAERT, Donald (1993), «Premières fumées d'usines», en: VEINSTEIN, Gilles (dir.): *Salonique, 1850-1918*. París: Éditions Autrement. 177-194.
- QUATAERT, Donald (2002), «The Industrial Working Class of Salonica, 1850-1912», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press. 194-211.
- QUINTANA RODRÍGUEZ, Aldina (2006), *Geografía Lingüística del Judeoespañol*, Bern [et al.]: Peter Lang.
- RADECK, Heide (1967), *Zur Geschichte von Roman und Erzählung in der "Gartenlaube" (1853 bis 1914). Heroismus und Idylle als Instrument nationaler Ideologie*. [Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg].
- REFAEL, Shmuel (ed.) (2006), *Ladinar. Estudios en la literatura, la música y la historia de los sefardíes*. Vol. IV. Ramat Gan: Naime y Yehoshua Salti Center for Ladino Studies, University of Bar Ilan.
- ROBERT, Philippe de; MILLET, Olivier (2003), *Cultura bíblica*, Madrid: Ed. Complutense.

- RODRIGUE, Aron (1989), *De l'instruction à l'émancipation*. Paris: Calmann-Lévy.
- RODRIGUE, Aron (1996), «Eastern Sephardi Jewry and New Nation-States in the Balkans in the Nineteenth and Twentieth Centuries», en: GOLDBERG, Harvey E.: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 81-88.
- RODRIGUE, Aron; BENBASSA, Esther (2002), *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. Paris: Éd. du Seuil.
- RODRIGUE, Aron; BENBASSA, Esther (2005), *Die Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler.
- ROMERO, Elena (1988), *Coplas sefardíes. Primera selección*. Córdoba: Ed. El Almendro.
- ROMERO, Elena (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- ROMERO, Elena (1993), «Nuevos aspectos de la narrativa judeoespañola», en: LORENZO SANZ, Eufemio (coord.): *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Junta de Castilla y León, 177-194.
- ROMERO, Elena (2006), «Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes», en: *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo*, vol. 66: 1, enero-junio 2006, 183-218.
- ROMERO, Elena; POUNTAIN, Christopher J.; POMEROY, Hilary (eds.) (2008), *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (26-28 June 2006)*. London: Queen Mary, University of London, Departement of Hispanic Studies.
- ROMERO, Elena (2008), *Entre dos (o más) fuegos. Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los balcanes*. Madrid: CSIC.
- ROMERO, Elena y GARCÍA MORENO, Aitor (2009), *Dos colecciones de cuentos sefardíes de carácter mágico: sipuré noraot y sipuré pelaot*, Madrid: CSIC.
- ROMEUFERRÉ, Pilar (2001), *Los dos mellizos*. Barcelona: Tirocinio.
- ROMEUFERRÉ, Pilar (2002/3), «Dos precisiones sobre una novela sefardí de ambiente aškenaží: *Los dos mellizos*», en: *Anuari de Filologia. Estudis Hebreus i Arameus*. Homenatge al Dr. Jaime Vándor. [Vol. XXIV-XXV, secció E, nº 11], 333-338.
- ŞAHIN REIS, Seminur (2005), «Die Sepharden im Osmanischen Reich und in der Türkei seit 1839», en: BUSSE, Winfried (Hrsg.): *Neue Romania* 34, Judenspanisch IX, Berlín: FU Berlín, 217-259.
- SCHAPKOW, Carsten (2005), «Le débat sur le judaïsme sépharade dans la littérature judéo-allemande du XIXe siècle», en: BENBASSA, Esther (dir.), *Les Sépharades en Littérature*.

- Un parcours millénaire*. París: PUPS, 67-80.
- SCHAPKOW, Carsten (en preparación), "*Und immer mit neuer Bewunderung*" – *Die Rezeption der iberisch-sephardischen Kultur bei deutschsprachigen Juden im 19. Jahrhundert / "Always with new admiration" – The perception of Iberian-Sephardic Culture among German-speaking Jews in the 19th Century*.
- SCHIMMEL, Annemarie (1990), *Der Islam. Eine Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- SCHMÄDEL, Stephanie von (en prensa), «Šem Tob Semo y la producción literaria sefardí de Viena en el siglo XIX», en: *Actas del Coloquio Internacional dedicado al judeoespañol, La lengua sefardí: aspectos lingüísticos y literarios*, (Bamberg 18-19 de julio de 2007).
- SCHMID, Beatrice (dir.): "*Sala de pasatiempo*": *textos judeoespañoles de Salónica impresos entre 1896 y 1916*. Romanisches Seminar der Universität Basel, 2003 [ARBA 14].
- SCHMID, Beatrice & BÜRKI, Yvette (2000), "*El hacino imaginado*": *comedia de Molière en versión judeoespañola. Edición del texto aljamiado, estudio y glosario*. Romanisches Seminar der Universität Basel, [ARBA 11].
- Schmid, Beatrice (2012): «La hermosa Ester y La segunda Ester. Itinerario de dos novelas», en: Pomeroy, H./Puntain, Ch.J./Romero, E. (eds.): *Selected Papers from the Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29-31 July 2008)*, Queen Mary, University of London 227-246.
- SCHMID, Beatrice; CIMELI, Manuela & BÜRKI, Yvette (en preparación), *Trešladado del tudesco. Cinco novelas de Marcus Lehmann en judeoespañol*.
- SCHÖLCH, Alexander (2004), «Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914», en: HAARMANN, Ulrich: *Geschichte der arabischen Welt*. Munich: C. H. Beck. 365-431.
- SCHORSCH, Ismar (1994), *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover y Londres: Brandeis Univ. Press.
- SCHORSCH, Ismar (1994), *The Myth of Sephardic Supremacy*, en: SCHORSCH, Ismar, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover and London: Brandeis Univ. Press, 71-92.
- SCHROETER, Daniel J. (2002), «Changing Relationship between Jews and the Ottoman State», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / Nueva York: Syracuse University Press. 88-107.
- SEEKAMP, Birgit (1988), *Die palästinensische Kurzprosa der Gegenwart. Eine kritische*

- Bestandsaufnahme (Themen, Techniken, Tendenzen)*. Francfort en el Meno [et al.]: Peter Lang.
- SEROUSSI, Edwin (1992), «Die sephardische Gemeinde in Wien: Geschichte einer orientalisch-jüdischen Enklave in Mitteleuropa», en: HEIMANN-JELINECK, Felicitas; SCHUBERT, Kurt (eds.), *Sephardim Spaniolen: Die Juden in Spanien – Die sephardische Diaspora*. Eisenstadt [Studia Judaica Austriaca, XIII].
- SHAKESPEARE, William (1995), *Was ihr wollt [Twelfth night]*. Zurich: Haffmans; GERWIG, George W. (1929), *Shakespeare's Ideals of Womanhood*. East Aurora: The Roycroft Shops, 71-85.
- SHAVIT, Zohar (1986), *Poetics of Children's Literature*, Athens/London: University of Georgia Press. Puede ser consultado también en línea bajo el enlace siguiente: <http://www.tau.ac.il/~zshavit/pocl/index.html>
- SHAVIT, Zohar; VÖLPEL, Annegret (2002), *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- SHAW, Stanford J. (1991), *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. Houndmills [et al.]: Macmillan.
- SIMON, Rachel (2002), «Jewish Female Education in the Ottoman Empire, 1840-1914», en: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse / New York: Syracuse University Press. 127-152.
- SINGER, Hans-Rudolf (2004), «Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters». En: HAARMANN, Ulrich (†) [HALM, Heinz (ed.)], *Geschichte des arabischen Welt*. Munich: C.H. Beck.
- STEMBERGER, Günter (2002), *Einführung in die Judaistik*. Munich: C.H. Beck.
- STEIN, Peter (et al.), *1848 und der deutsche Vormärz*, Bielefeld: Aisthesis.
- STILLMAN, Norman A. (1991), *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: Jewish Publ. Society.
- STILLMAN, Norman A. (1996), «Middle Eastern and North African Jewries Confront Modernity. *Orientation, Disorientation, Reorientation*», en: GOLDBERG, Harvey E.: *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 59-72.
- STORCH, Leopold (1850), *Caroline, die Wiener Barrikadenheldin, Jäger Carl genannt. Revolutionsgeschichte aus Wiens Octoberkämpfen und dem ungarisch-italienischen Freiheitskriege*. Grimma/Leipzig: Verlags-Comptoir.
- STRAUSS, Johann (1999), «Le livre français d'Istanbul (1730-1908)», en: *Revue des mondes*

- musulmans et de la Méditerranée* [REMMM 87-88]. 277-301.
- STRAUSS, Johann (2003), «Who read what in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)?», en: *Arabic Middle Eastern Literatures*, vol. 6, N°1, 39-76.
- STROBACH, Berndt (2008), «Dreimal Lehmann nach Bernd Lehmann», en: *MEDAON: Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 2 [www.medaon.de]. 1-11.
- STUEMUND-HALÉVY, Michael; COLLIN, Gaëlle (2008), «Sefarad sur les rives du Danube. Vienne et la littérature judéo-espagnole». En: *MEAH*, sección Hebreo 57, 149-211.
- THIESSE, Anne-Marie (2000), *Le roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Epoque*. París: Points.
- TOUAILLON, Christine (1979), *Der deutsche Frauenroman des 18. Jahrhunderts*. Bern [etc.]: Lang.
- VEINSTEIN, Gilles (dir.) (1992), *Salonique, 1850-1918*. París: Éditions Autrement.
- VÖLPEL, Annegret; GLASENAPP, Gabriele von (1996), «Positionen jüdischer Kinder- und Jugendliteraturkritik innerhalb der deutschen Jugendschriftenbewegung», en: DOLLEWEINKAUFF, Bernd & EWERS, Hans-Heino (eds.), *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim y Munich: ed. Juventa, 51-76.
- VÖLPEL, Annegret; GLASENAPP, Gabriele von (1998), «Jüdische Kinder- und Jugendbuchverlage im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Überblick.» En: *Buchhandelsgeschichte. Aufsätze, Rezensionen und Berichte zur Geschichte des Buchwesens*, 2, Francfort en el Meno/Leipzig, Pp. 62-73.
- VÖLPEL, Annegret; SHAVIT, Zohar (2002), *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- VOLKOV, Shulamit (1992), *Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*. Munich: Stiftung Historisches Kolleg.
- VOLKOV, Shulamit (ed.) (1994), *Deutsche Juden und die Moderne*. Munich: R. Oldenbourg.
- VOLKOV, Shulamit (2001), *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*. Munich: C.H. Beck.
- WALTER, Klaus-Peter; FRITZ-EL AHMAD, Dorothee; NEUSCHÄFER, Hans-Jörg (1986), *Der französische Feuilletonroman. Die Entstehung der Serienliteratur im Medium der Tageszeitung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WAXMAN, Meyer (1960), *A History of Jewish Literature*. 2ª ed. Nueva York/Londres: Yoseloff.
- WENNINGER, Gerd (2001) (red.), *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum

Akademischer Verlag.

WILHELMS, Kerstin (1998), «"Sie schien ein Mann geworden..." Phantastische Frauen in Romanen der Revolution von 1848/49», en: STEIN, Peter (et al.), *1848 und der deutsche Vormärz*, Bielefeld: Aisthesis, 143-160.

YASSIF, Eli (1999), *The Hebrew folktale: history, genre, meaning*. Bloomington: Indiana University Press.

YERUSHALMI, Yosef Hayim (1988), *Zachor! Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlín: Ed. Klaus Wagenbach.

ZUCKER, George K. (2005), *Sephardic Identity. Essays on a Vanishing Jewish Culture*. Jefferson [et al.]: McFarland & Company, Inc., Publishers.

OBRAS DE CONSULTA, BIBLIAS

Encyclopaedia Judaica, ed. por Skolnik, Fred y Berenbaum, Michael, segunda edición, vol. 16 [Pes-Qu]. Detroit [et al.]: Thomson Gale.

LA BIBLIA DEL PEREGRINO, ed. por Luis Alonso Schökel. Bilbao: Ed. Mensajero.

NEHDICT = NEHAMA, Joseph (1977), *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*. Avec la collaboration de Jesús Cantera. Madrid: CSIC.

Redhouse Yeni Türkçe – ingilizce Sözlük / New Redhouse Turkish – English Dictionary (1968). Istanbul: Redhouse.

ROMANO, Samuel (1933), *Dictionary of Spoken Judeo-Spanish / French / German*. [PhD Thesis, University of Zagreb], [A photocopy of the original manuscript with a foreword by David M. Bunis.] Misgav Yerushalayim: Institute for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage, 1995.

STEUERWALD, Karl: *Türkisch-Deutsches Wörterbuch / Türkçe-Almanca Sözlük*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2. Aufl. 1988.

TARGARONA BORRÁS, Judit (1995), *Diccionario hebreo-español (bíblico, rabínico, medieval, moderno)*. Barcelona: Riopiedras.

WENNINGER, G. (red.), *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

WININGER, Salomon (1925-1936), *Grosse Jüdische National-Biographie. Lebensbeschreibungen namhafter jüdischer Männer und Frauen aller Zeiten und Länder. Ein Nachschlagewerk für das jüdische Volk*. 7 tomos, Czernowitz.

BIBLIOTECAS, INSTITUTOS, CATÁLOGOS Y PÁGINAS WEB

BAR ILAN UNIVERSITY LIBRARIES BARCAT UNION CATALOG:
http://sifria.lnx.biu.ac.il:80/F/X7844MAPTRCV65IPPXH7779FS4PENPXSS3MAXYXMM DQ5LJM82E-51971?func=find-b-0&con_lng=eng

BERLIN, Charles (ed.) (1996), *Hebrew Books from the Harvard College Library. Index to the Microfiche Collection*. Munich [et al.]: K. G. Saur.

BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON [BBKL]:
http://www.bautz.de/bbkl/l/lehmann_ma.shtml (el artículo sobre Marcus Lehmann está redactado por Jeannette Strauss Almstadt y Matthias Wolfes).

BIBLIOTECA DEL INSTITUTO YAD BEN ZVI (JERUSALÉN): <http://www.ybz.org.il/>

THE JEWISH NATIONAL AND UNIVERSITY LIBRARY: http://aleph500.huji.ac.il/F/?func=find-b-0&local_base=nnlall&con_lng=eng

MELVYL: The Catalog of the University of California Libraries:
http://melvyl.cdlib.org/F/?func=file&file_name=find-b&local_base=U-cdl90

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK WIEN: <http://bibliothek.univie.ac.at/bibliothekskataloge.html>

JEWISH ENCYCLOPEDIA: <http://jewishencyclopedia.com>

PROJEKT GUTENBERG: <http://gutenberg.spiegel.de/>

INTERNETARCHIV JÜDISCHER PERIODIKA: <http://www.compactmemory.de>

Búsqueda de libros en Google: <http://books.google.com>

LIBRARY OF CONGRESS, Washington D.C.:
http://rs5.loc.gov/natlib/becites/ladino/ladino212_197.jpg