

Reseñas de libros

Joseph Chetrit

Paroles exquises. Proverbes judéo-marocaines sur la vie et la famille

Waterloo: Editions Avant-propos
– University of Haifa, 2014.– ISBN:
978-29-3062-782-3; 288 págs.

Los dialectólogos de cualquier especialidad solemos insistir en la importancia del trabajo de campo por la urgencia evidente de registrar lo antes posible cuanta información esté disponible sobre los testimonios aún vivos del panorama ricamente diversificado de las lenguas en su forma más natural y menos estandarizada. O sea, los dialectos hablados por las gentes, desde siempre muy amenazados en sus formas más originales por las fuertes presiones distorsionadoras de las «lenguas generales» o meramente oficiales y codificadas, así como por su misma mutua e inevitable interferencia.

Esta urgencia es aún mayor en países tradicionalmente afectados por fenómenos de diglosia, como es el caso del mundo árabe, donde la convivencia secular entre la lengua literaria oficial y los dialectos neo-árabes, e incluso entre ambas formas de lenguaje y los idiomas extranjeros introducidos por la colonización europea, producía amplias zonas de dominio bien asentado y delimitado de uno u otro registro, separadas por otras relativamente estrechas de interferencia. Ello garantiza-

ba una considerable estabilidad tanto al registro clásico y elevado, como al bajo o dialectal, a veces llamado impropriamente vulgar, aunque era utilizado por todas las clases sociales cuando no se requería una actuación formal en el más alto. Pero la era contemporánea ha alterado considerablemente esa situación, afectada tanto por los intentos oficiales de acercar al máximo y mediante la escolarización y medios de masas los registros bajos a un estándar más clásico y modernizado al mismo tiempo, común en lo posible a todos los arabófonos, lo que no ha tenido éxito total ni mucho menos, pero sí efectos notables sobre aquellos registros bajos, como por la presión ejercida por los dialectos prestigiosos, particularmente de las capitales, sobre los marginados y marcados y con estigmas de ruralidad, incivilidad, impureza, etc.

No hay que decir que esta nueva situación ha complicado mucho las cosas al dialectólogo de campo que todavía intente recoger información sobre dialectos menores o aislados. Una labor que en muchas regiones del mundo árabe estaba muy lejos de haber no acabado, sino llegado a un nivel avanzado, lo que hay que atribuir a la extensión enorme del terreno a documentar, dificultades locales para esta labor, escaso número de medios y profesionales dedicados a ella, incluso a la indiferencia de algunos estamentos en los pocos países que se han permitido el lujo de fomentar estudios orientales variados, entre los que

nunca se contó el nuestro, donde no sólo no teníamos dialectólogos para ningún tipo de neo-árabe, sino que tradicionalmente nuestros arabistas no se ocupaban sino de la historia y algo del arte de Alandalús. Ello permite entender, en cierto modo, que hace pocos años se cerrara, por una combinación de presunta envidia profesional e irresponsabilidad de autoridades locales, la única institución (Instituto de Estudios Árabes y del Oriente Medio de Zaragoza) y correspondiente revista dedicadas a la dialectología y sociología norteafricana (*Estudios de dialectología norteafricana y andalust*), tras una brillante trayectoria de diez años. No se puede negar que, por consideraciones socio-políticas, las Humanidades no son objeto de preferencia por parte de la mayoría de nuestros contemporáneos, ni en nuestro país, ni en ninguno otro, pero es particularmente ominoso que tengamos al enemigo dentro de nuestras propias filas haciendo triste verdad de aquel refrán árabe: «de donde esperaba escudo me vino lanza».

Sin embargo, la peor situación imaginable es la del dialectólogo que se enfrenta a su labor en un campo condenado a la desaparición total y definitiva en el plazo de un par de generaciones, como es el caso de los estudiosos del judeo-árabe dialectal, a consecuencia de la extinción de las comunidades judías en el mundo arabófono, por las circunstancias históricas de todos conocidas, que han determinado su emigración casi total a Israel, Europa o América del Norte. En esta situación, el estudioso, incluso cuando es nativo del dialecto descrito, encuentra enormes dificultades para completar y contrastar los datos que su memoria aún le pueda proporcionar, por no hablar de frecuentes dificultades institucionales para una labor que pocos consideraran digna de promocionar, y éste es mérito indiscutible del Prof. Chetrit, a quien ya

recensionábamos elogiosamente otro libro de la misma materia en *Sefarad* 70 (2010), 254-256.

Lo que en esta ocasión nos ofrece es una primera entrega de 560 refranes, extraídos de un proyecto más ambicioso de publicación de un refranero judeo-árabe marroquí con siete mil proverbios en tres volúmenes, recogidos de las comunidades de Tarudent, Tafilalt, Mequinez, Sefrú, Fez, Uxda, Casablanca, Mogador, Qal'at Essraghna y Marraquex, y seleccionados para esta entrega por el criterio de pertenencia a asuntos de la vida cotidiana y la familia.

El libro ahora publicado contiene un prólogo descriptivo de la labor realizada y el proyecto aún en fase de ejecución, con los agradecimientos habituales a los informadores, responsables de la edición y colaboradores de todo tipo. Sigue un capítulo sobre las funciones semióticas de los proverbios, en el que se consideran las asimilaciones por asociación de situaciones concretas al enunciado proverbial, transposición de apreciaciones sentenciosas a situaciones concretas, asimilación de conductas particulares a las alegóricas así como a las metafóricas, usos trascendentes y usos interpretativos y manipulativos. A ello sigue una descripción muy detallada y exacta de los sistemas utilizados, latino, hebreo y árabe, en los que sigue la tendencia de la escuela francesa de dialectología norteafricana, más partidaria de la transcripción fonética, que de la fonémica, lo que facilita una reproducción más acústica que funcional. El resto del volumen lo ocupan los refranes en versión francesa, transcripción latina dialectológica y localización de origen, seguida de transliteraciones árabe y hebrea y, finalmente, de la versión en hebreo moderno.

La impresión que produce el texto de estos refranes al conocedor de la paremi-

ología árabe en general, por obras como el *Mağma'u l'amīl* de Almaydānī, y de la norteafricana, en particular, a través de obras clásicas como las de Westermarck 1930, *Wit and Wisdom in Morocco*, y Sbihi 1930, *Proverbs inédits des femmes marocaines*, o recientes, como El Attar 1992, *Les proverbes marocains*, es, según podía esperarse, al ser la norma socio-lingüística del judeo-árabe, la de una similitud proporcionalmente muy alta a la expresión y contenido del refranero de los vecinos musulmanes, aunque con matices ocasionales implicados por el condicionamiento religioso. La densidad de estos matices podrá estudiarse más eficazmente cuando tengamos la prometida edición total.

Sería también interesante, por su indudable significación sociológica, y posible, puesto que disponemos actualmente de ediciones fiables de este tipo de material, como las de Marugán, Bencherifa, Ahmed S. Ould Mohamed Baba y Bouzineb – Corriente, aquilatar la posible presencia de algún eco del refranero andalusí, reflejado por las obras de Ibn 'Āšim, Azzağğālī y Alonso del Castillo, como fuentes principales, ya que cabe suponer que los judíos expulsados (*megorašim*) de la Península Ibérica en 1492, en bastantes casos aún arabófonos o al menos bilingües, llevaran consigo parte de los rasgos peculiares de dicho refranero, del mismo modo que pudimos detectar arabismos peculiares en el ladino de Salónica, al estudiar el diccionario de Joseph Nehama, o que Emilio García Gómez pudo demostrar la considerable dependencia del refranero castellano con respecto al árabe, una tarea que recientemente tratábamos de ampliar a los terrenos del portugués y catalán en un artículo aparecido en la miscelánea de estudios hispánicos, *Aliento* 4 (2013), publicada por la Universidad de Lorraine-Nancy.

En todo caso, hay que felicitar al Prof. Chetrit por esta primicia de una prometida cosecha, caracterizada por su habitual excelencia metodológica y habilidad comunicativa: gracias a sus esfuerzos podremos saber aun algo más acerca del patrimonio lingüístico y folklórico de estas interesantísimas comunidades judeo-árabes del Norte de África, y se podrá decir que no desaparecieron sin dejar una notabilísima huella en la Historia.

Federico CORRIENTE
Universidad de Zaragoza

Aharon Maman

מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה
(*The Texture of Jewish Languages in North Africa*)

Jerusalem: The Bialik Institute & The Center for Jewish Languages and Literatures, The Hebrew University of Jerusalem, 5774 [2014].– ISBN: 978-965-536-121-6; 355+ ix págs.

No vamos a repetir aquí las expresiones de nuestra admiración por la tarea de cuantos dialectólogos hacen trabajo de campo en los fatigosos senderos del neo-árabe, y particularmente cuando se trata de dialectos en vías de extinción inmediata, por lo que nos limitaremos a una descripción sucinta de esta interesante colección de artículos del Prof. Maman sobre distintos, pero siempre relacionados aspectos del judeo-árabe de Marruecos, con alguna observación crítica, no tan necesaria como demostrativa de que los diversos asuntos tratados son lo suficientemente interesantes como para poder suscitar alguna discrepancia de pareceres, o sea, lo que hacen los guardias cuando multan sólo para demostrar

que estaban de servicio realmente.

El primer artículo, tras un breve prefacio e introducción, bajo el título de historia, metodología y creatividad de las lenguas habladas, aborda la evolución lingüística de África del Norte entre la expulsión de los judíos de la Península Ibérica y 1917, con referencias al árabe y otras lenguas usadas en Marruecos, a la tipología de la creatividad en el judeo-árabe de este país, al renacimiento o canto de cisne que puede suponer la producción literaria en esta variedad lingüística entre David Buskila y Asher Cohen y, finalmente, un estudio etimológico del festival llamado *mimuna* y análisis de sus tradiciones.

El segundo artículo está dedicado a las exégesis en judeo-árabe norteafricano de textos sagrados, Biblia, Haggadá y Decálogo, semejante en su tipología a las existentes homólogas en otras judeo-lenguas, desde las primeras arameas del Oriente Medio hasta nuestros días.

El tercer artículo estudia la presencia del ingrediente hebreo en estas hablas, a partir de ciertas vías de penetración ya en el periodo medieval, así como la metodología para detectar esa presencia, y las fórmulas de cortesía en las judeo-lenguas, vehículo frecuente de estas interferencias lingüísticas, que permiten medir la vitalidad del conocimiento residual de la lengua hebrea entre los judíos de la diáspora.

Finalmente, hay un cuarto capítulo, un estudio estilístico de ciertas cartas de recomendación escritas en hebreo por sabios judíos de Marruecos en el s. XIX, sobre el que confesamos poder opinar muy poco.

Durante la lectura de estos artículos hemos hecho ciertas observaciones en algunos puntos que nos parecen controvertibles y cuya revisión podría beneficiar al lector interesado en estas cuestiones. Por ejemplo, al describir en pág. 4 la situación de

los *megorašim* en el Norte de África, donde entran en un proceso de sustitución del español por el árabe, el autor hace un uso poco canónico del término diglosia, como sinónimo de bilingüismo, que sería el correcto en este caso, en los casos intermedios en que un mismo individuo aún practica la antigua junto a la nueva lengua, mientras que por diglosia se entiende en pureza el uso simultáneo por un mismo hablante de los registros altos y bajos de una misma lengua, como en el caso de los árabes cultos con su lengua literaria y el dialecto, de los franceses que utilizan también un *patois*, o de los suizos hablantes simultáneos de *Hochsprache* y *Schwyzertütsch*. Es también curiosa la afirmación tajante en pág. 6 de que el judeo-árabe norteafricano sea descendiente exclusivo de las hablas de los musulmanes, pues hay más que indicios, pero sobre todo la evidencia lógica, de que los ejércitos islámicos no estaban formados sólo por combatientes de las distintas tribus árabes que habían aceptado al menos nominalmente la nueva religión, sino que iban también acompañados por guías y ecónomos, encargados de la seguridad del camino y aprovisionamiento de todos, los cuales solían ser expertos comerciantes ambulantes, capaces de realizar con éxito esas tareas, y cuya religión importaba poco, siendo lógico pensar que entre ellos hubiera cristianos y judíos. Cuando se estudian los rasgos comunes del judeo-árabe norteafricano hay algunos como la inexistencia de chicheantes y africadas que podrían apuntar a dialectos yemeníes de transición entre las fonéticas sudarábica y nordarábica, lo que sugiere que la presencia de judíos yemeníes, o simplemente de yemeníes junto a los ejércitos musulmanes fuese la responsable de esos rasgos bastante llamativos y difíciles de explicar por mero *drift*, que habría afectado sólo a comunidades judías: más bien hay que pensar

que, como en otras circunstancias, éstas fueron conservadoras de rasgos diferenciales y arcaicos que los otros eliminaban.

En algún otro caso, el autor ha dado por buenas algunas etimologías emitidas en su momento por muy respetables sabios, como en pág. 23, donde acepta el origen bereber de *ž/zənwi* ‘cuchillo’, así declarado por Dozy en su *Supplément*, pero que posteriormente demostramos ser mero reflejo del adjetivo ‘genovés’, y así lo refleja ya Premare en su *Dictionnaire arabe-français*. También en la pág. 28 se echan de menos las grafías habituales del turco *kemer* ‘cinturón’, *başmak* ‘zapato’, *cüzdan* ‘monedero’, *kirbaç* ‘látigo’, *çakşır* ‘calzón’, *bakraç* ‘caldero’, *tepsi* ‘bandeja’ y *yaprak* ‘hoja’, e incluso las del francés **porte-monnaie** y **Colomb-Béchar**, o del lt. (cf. **bunus* por *bonus* en pág. 112, **judairum* por *judaeorum* en pág. 129), en inexactitudes, tal vez sólo tipográficas pero poco comprensibles, y lo mismo cabe decir de supuestos préstamos del español, como en pág. 24. n. 149, *qamiza*, cuya forma estándar *qmižža* sugiere más bien el italiano **camicia**, y es sorprendente que aún se proponga derivar *smida* ‘acemite’ del lt. *simila* o del gr. *semídalís*, frente a su indudable ascendencia aramea y acadia, o en la pág. 50 se dé **aljofar** (*sic*) sin más como palabra española, o **caollero** (*sic*) como italiano, cuando en la grafía hebrea *q'wlyry m'ly'* ‘caballeros de Malta’, la >y< final no es el morfema de pl. italiano, sino del hebreo, que ha adoptado la voz castellana en el contexto de una acción de Carlos V, lo que es inmediatamente también aplicable a las voces **escuadra**, **hospital**, **cónsul**, **gabela**, **director** y alguna otra que cita a continuación. También usa, en pág. 25, n. 156, una extraña forma **roba* en lugar del castellano **arroba**, y desconoce en pág. 26 el origen vasco del andalusí *párga* ‘abarca, alpargata’, siendo también incorrecta

la grafía **zappatos* atribuida al portugués en pág. 57, en lugar de **çapatos**, e inexacto que el préstamo norteafricano proceda de esta lengua, pues se trata de una vieja voz romance, incluso prerromana, reflejada ya por el *Vocabulista in arabico* y el *Glosario de Leiden*.

En el terreno de la dialectología neoárabe también se observa algún descuido y ausencia de comprobación de hipótesis, por ejemplo, en pág. 69, al afirmar que una forma como *māžyūb* ‘traído’ sea característica del árabe norteafricano en cualquiera de sus formas, pues basta consultar el *Grundriss* de Brockelmann (I 609) para encontrar ejemplos tempranos de formas regulares de este participio en raíces cóncavas de variada procedencia dialectal, norteafricana, iraquí, siria, omaní, andalusí, e incluso el equivalente maltés *migjub*, y tampoco es una innovación del judeo-árabe marroquí la sustitución de la raíz {ḥb'} por {ḥb'}, al ser habitual en andalusí y marroquí, según datos de Alcalá y Premare. En general no son muy seguros sus datos en estos capítulos: por ejemplo, en pág. 27, atribuye los contactos con Italia al s. XVII, cuando sabemos que ya existían en el X, iniciados por los comerciantes amalfitanos que llegaron a Andalalús, o en pág. 32, al afirmar que se ha producido equiparación fonética en el castellano moderno entre ‘beber’ y ‘vivir’, bajo una pronunciación **βiβere*, deformada por la tipografía como *βiβere*, que aparece en el índice (pág. 338) alfabetizada por la «s» e ilocalizable: aquí se detecta el eco de la vieja anécdota de la Universidad Gregoriana, donde los alumnos españoles eran satirizados por su confusión entre /b/ y /v/ con el hiriente «O gens Hispaniae, cujus vivere bibere est», pero ha faltado el detalle necesario, pues no confundimos en morfología castellana lo que hacemos en nuestra defectuosa pronunciación del latín

y otras lenguas.

El capítulo dedicado al ritual adicional norteafricano de la pascua judía, llamado *mimuna*, históricamente oscuro, no documentado al menos por su nombre antes del s. XVIII, es de gran interés folklórico e institucional, más que religioso. Se trata de una especie de ágape o convite nocturno, en que se consumen vituallas diversas, según los lugares y tradiciones, que no puede dejar de recordarnos las celebraciones de pascua florida en Levante, y el consumo de la «mona», conexión ya propuesta por Hirschberg, que consideraba este uso como imitado de los emigrados españoles a Argelia, según cita de nuestro autor, que también conoce la identificación léxica de ambos términos, que le comunicara nuestro inolvidable compañero del departamento de hebreo de la UCM, Antonio Peral. Tras describir las diversas teorías, Maman concluye (págs. 113-117) que hubo una equiparación entre la pascua y las celebraciones nupciales, llamando a dicha velada «la noche de la afortunada», o sea, la novia. Faltan datos históricos, como él mismo explica, para afirmar o negar esta conclusión de un nativo y profundo conocedor de las costumbres de los judíos norteafricanos, aunque este ritual nos recuerde mucho al *mišloaḥ manot* o envío de golosinas, y que no es otra cosa que una participación en la alegría de la fiesta, extendida a los que estuvieron ausentes. En todo caso, estos datos pueden tener una consecuencia de cierta importancia para el estudio de nuestros arabismos, pues pone en duda la etimología árabe *ma'ūnah* o *mu'nah* que le veníamos todos dando a **almo/una** y **mona**, incluso en nuestro *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords*, pág. 158: efectivamente, dicha voz no parece haber tenido

en andalusí circulación con el sentido de 'provisión', aunque sí se documenta *mu'na* 'cuidado; coste; molestia', lo que sugiere que, como en el caso de **mono**, reconocida haplología de *maymūn* 'dichoso', por antifrase (op. cit., pág. 369 s.v. **maimó**), también la mona de pascua sea resultado haplológico de *maymūnah* 'dichosa', con una conexión semántica similar y paralela a la *mimuna* de los judíos norteafricanos.

Poco hay que decir sobre las secciones de este libro dedicadas a las exégesis de textos litúrgicos, en que el autor estudia los matices diferenciales de las distintas versiones, por ejemplo, en relación con la versión de la Biblia al árabe por Seadyá Gaón, arcaísmos, clasicismos, hebraísmos, grafías antietimológicas, peculiaridades de pronunciación, sintaxis y fraseología, todo ello en un análisis generalmente detallado y correcto. En cambio, volvemos a encontrar algunas afirmaciones que nos parecen discutibles en el capítulo III, titulado «el cauce oculto de transmisión del hebreo en la Edad Media», donde parece actuar a veces un comprensible ingrediente ideológico comunitario, tendente a reforzar la vitalidad y presencia de dicha lengua con argumentos y datos a veces un tanto insuficientes, lo que ya se venía anunciando desde la pág. 121 al hablar de su retroceso en Israel frente al arameo «en el s. I», según un dogma nacionalista bastante difundido en dicho país, pero que no puede alterar básicamente el hecho que se produjo durante la cautividad de Babilonia. No parece concluyente afirmar que la construcción paronomástica superlativa hebrea en «Cantar de los Cantares» y casos similares sea el modelo del judeo-árabe tunecino, vgr., en *'irəb 'arabim* 'momentos inmediatamente anteriores al comienzo del sábado', porque dichas

construcciones se dan patrimonialmente y por doquier en varias lenguas semíticas, y es castiza en árabe. Tampoco parece imponerse que la pronunciación *šá'ar* 'rabia' en judeo-árabe (pág. 205) indique préstamo del hb. *ša'ar* 'tristeza, pesar', no sólo por la disparidad semántica, sino por la frecuencia en árabe de {s'r} en aquel sentido, y la facilidad con que una consonante velarizada, en este caso /r/, contamina a toda la palabra, así como es bastante improbable que el giro andalusí y norteafricano *ṭayyar almā* 'orinar' (lit. 'hacer volar agua'), descienda del hebreo *heṭil mayim* que, como mucho, podría haber circulado muy limitadamente como lenguaje secreto entre judíos, al contener un verbo conjugable y no un mero sustantivo, que habría facilitado la transferencia.

Para concluir y no alargar excesivamente la reseña de un libro de más de 350 páginas, con datos lingüísticos a veces muy exóticos, en los que es difícil no equivocarse alguna vez, aun ejerciendo suma prudencia y consultando detalles a los especialistas, diremos que, a pesar de esos descuidos y alguna exageración que hemos detectado, esta miscelánea de artículos de A. Maman nos permite profundizar considerablemente en el conocimiento tanto de las manifestaciones orales en judeo-árabe norteafricano, como en las escritas, completando el elenco de datos lingüísticos de que disponemos de unas comunidades que no existirán pronto como tales, y de las que sólo nos quedarán sus escritos y estas preciosas informaciones de los estudiosos. Enhorabuena, pues, y ánimos al autor y sus compañeros de fatigas.

Federico CORRIENTE
Universidad de Zaragoza

Daniel de Ávila Gallego

Diálogo del colorado (*Salónica, 1601*).
Interpretación académica de la escarlatina

[= Colección *Fuente Clara*. Estudios de Cultura Sefardí]. Edición, introducción y notas de Pilar Romeu Ferré. Barcelona: Tirocinio, 2014.— ISBN: 978-84-940083-6-8.— 304 págs.

The linguists not yet familiar with *Diálogo del colorado* by Daniel de Ávila Gallego must have enthusiastically welcomed the publication of this volume that makes another sample of sixteenth-century *aljamiado* text from Salonica (1601) generally available. Yet I suspect that some historians of Sephardi culture might have overlooked it, because, being a medical treatise on a well-known disease that is treatable by antibiotics, it is scientifically outdated and not specific to Ottoman Jews. However, as is often the case with texts of this kind, it is not the subject matter that makes this work interesting for the historians of Ottoman Jewry but, rather, the time and place of its appearance, its language and the author's perspective. Of course, I cannot claim to perceive all the questions this treatise brings up, but it is evident that among them there are some critical issues that warrant reconsideration if we are to understand the complex dynamics of Judeo-Spanish culture. Here, I will mention only a few issues that, in my view, merit further examination, hoping that other scholars will come up with more ideas.

The first group of questions I find interesting is raised by the striking dedication of *Diálogo del colorado* (fols. 1v-2r). Daniel de Ávila Gallego, a young man who had embraced Judaism in Salonica only a few years earlier and was still unable to write his treatise in Hebrew, condescendingly tells the

Salonican elders (*muy alto y augusto senado*) that “their creations in the fields of medicine and philosophy are nowhere near what their ancestors produced in the golden age [*dorados tiempos*] of peace and tranquility in their ‘natural hemisphere,’ in their Arcadia where the air was pure. And since now their minds are dimmed and contaminated by the impure vapors and the slimy commerce of the barbarians whose kingdoms they now inhabit,” this young physician who was educated at Salamanca and then spent some “turbulent years” in Europe, will put aside his immediate obligations and enlighten them on how to deal with scarlet fever. This outburst of arrogance rooted in the belief in Europe’s geographic and cultural superiority is akin to what one finds in contemporaneous European accounts of the Ottoman Empire that lament the fate of Constantinople’s Greeks who are “for a vast distance [...] encompassed on all sides” by “those barbarians.”¹

The form and style of Gallego’s work unmistakably point to his readings, including both sixteenth-century Castilian authors and the Latin classics. The former must explain his mention of the native hemisphere, whereas the latter accounts for his use of the classical notion of the Golden Age. The use of this term in reference to the pre-1492 Jewish existence in Spain and the idea of the corrupting influence of the East on Jewish creativity, might have appeared in Jewish vernacular literature for the first time, but they certainly would be repeated by many Jews in the centuries to come. The possibility to address the Salonican elders in such a way also poses questions that warrant investigation.

Finally, Gallego’s educational effort begs comparison with the attitude of Amatus Lusitanus (João Rodrigues de Castelo Branco, 1511-1568), a celebrated physician and philosopher, born in Portugal and educated in Salamanca, who lived in Eu-

rope as a New Christian but ended his days in Salonica as a Jew. Unlike the latter, who, even while living in Salonica, published all his works in Europe in Latin in order to make his findings available to his European colleagues, Gallego, half a century later, makes his treatise available to his coreligionists in order to educate them about the scarlet fever. I suggest that this decision reflects a turn from an earlier cosmopolitanism of the *ex-converso* scholars who still cherished strong intellectual ties with Europe to a more introverted outlook and focus on the community’s own concerns.

A second group of questions brought up by Gallego’s *Diálogo del colorado* has to do with the phenomenon of sixteenth-century high vernacular literature of which this treatise is the latest extant sample. This dialogue happens to be the third sixteenth century *aljamiado* text from Salonica transliterated and published by Pilar Romeu. The other two are Moisés Almosnino’s *Crónica de los reyes otomanos* (1567) [Barcelona, 1998] and the anonymous *Fuente Clara* (c. 1595) [Barcelona, 2007]. By far the most prominent of the three writers is Almosnino (1518-1580), a Salonica-born scholar and a renowned author of Hebrew and vernacular works. The anonymous author of *Fuente Clara*, a work of Jewish apologetics, like Daniel de Ávila Gallego, was a physician and philosopher of *ex-converso* origin, educated in Europe. Together with Almosnino’s treatises *Regimiento de la vida* and *Tratado de los sueños* (Salonica, 1564),² these three works edited by Romeu form the extant corpus of secular literature in the vernacular produced or published by Ottoman Jews in the sixteenth century.

Intended mainly for the converts (re)embracing Judaism who had lived in Europe and were generally educated but not yet fluent in Hebrew, these works dealt with intellectual matters, such as history, phi-

losophy, and science. Unlike all other vernacular texts from that period produced in the Ottoman lands, these books were original creations, that is, despite containing numerous quotations, none of them depended on a single text in another language. Finally, they were written in a high register of Judeo-Spanish characterized by a predominance of Castilian elements.

Almost all other extant vernacular books published in Constantinople and Salonica in the sixteenth century, were Bible and prayer-book translations as well as adaptations of Hebrew religious texts meant to serve as educational tools for those who were illiterate in Hebrew, including those Jews who had always been faithful to Judaism. The registers of Judeo-Spanish used for these two groups of adaptations are marked by a significant presence of Hebrew elements at all levels (albeit in different proportions).

Although from a sociological standpoint it is obvious that Judeo-Spanish literature emerged in the sixteenth century when a few original works and some translations were produced, most histories of Judeo-Spanish literature do not consider them its part and start in the eighteenth century with the first volume of *Me'am Loez*, a popular Bible commentary (1730). This happens primarily because many scholars consider the fact that the Sephardi vernacular had reached its final shape only by the eighteenth century, sufficient reason not to regard earlier texts created by the same speech community in the same territory as part of this literature. (Needless to say, scholars of other literatures do not use language stabilization as a criterion of inclusion, which is why the study of Spanish literature, for example, begins with *El Cantar de Mio Cid*, written circa 1200 in an early Ibero-Romance variety.)

As a result of this skewed linguistic approach, sixteenth-century Judeo-

Spanish literature has never been treated or even conceptualized as such, and the original vernacular works are seen as an extension of Spanish (Castilian) literature. Unfortunately, some scholars, including Pilar Romeu herself, categorize the language of the above-mentioned works as Castilian, despite their many Jewish and "Salonican" features (which she aptly identifies) and the use of a non-Latin script incomprehensible to Spaniards. And while the use of a particular alphabet alone does not affect the nature of any language, it explicitly points to the speech community for which a given text is intended.

Still, in the absence of any vernacular works from the seventeenth century, it is generally assumed that during the first two hundred years of their residence in the Ottoman Empire, Sephardi Jews did not produce a vernacular literature of their own. The three sixteenth-century works published by Pilar Romeu, regardless of her own convictions, demonstrate to an unbiased reader the absurdity of this notion that has prevented scholars from seeing the full trajectory of Judeo-Spanish literature.

Only a historical approach to Sephardi culture can explain the emergence and demise of Judeo-Spanish literature in the sixteenth century. Brought into existence by the mass immigration of Iberian Jews in the 1490s and constant flow of *ex-conversos* throughout the sixteenth century, it lost its relevance in the early seventeenth century when the general economic decline made the Ottoman Empire unattractive to immigrants. This led to a decline of Hebrew printing, and a long hiatus in the production of Judeo-Spanish literature.

Daniel de Ávila Gallego addressed the Jewish elders in the vernacular because, unlike them, he was not fluent in Hebrew. Of course, his intended audience included readers like himself, yet by 1601 the *con-*

verso immigration had almost come to a standstill, and the number of educated Jews who were illiterate in Hebrew was very small. For this reason, there was no more need for new vernacular books. Some of those published in the previous period were still available, and a few others were reprinted in Venice in Hebrew script.

It is not surprising, therefore, that Gallego's treatise was the last Judeo-Spanish work to be published before the much-later revival of this literature that began in the 1730s when the rabbis turned their attention to another large audience that was illiterate in Hebrew. We are very fortunate to have access to this book that closes the first page of the history of Sephardi vernacular culture.

In order to make *Diálogo del colorado* available to those who do not read the Rashi script or are unable to work in Amsterdam where its only extant copy is held, Pilar Romeu, as always, has done an immense textual work. In particular, as we learn, it required an enormous amount of time and great perseverance to identify around 200 authors and works cited by Gallego who often used uncommon abbreviations, odd translations, and phonetic spelling (p. 58). As a scholar of Sephardi culture, I feel personally indebted to Pilar Romeu for bringing to me Gallego's treatise.

Olga BOROVAYA
Stanford University

¹ Pierre GILLES, *The Antiquities of Constantinople*, transl. John BALL, 2nd edition with new introduction and bibliography by Ronald G. MUSTO (New York: Italica Press, 1988), 62.

² Moshe ben Baruk ALMOSNINO, *Regimiento de la vida. Tratado de los suenyos*, ed. John M. ZEMKE (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004).

Katja Šmid

El Séfer Měšec Betí, de Eliézer Papo: ritos y costumbres sabáticas de los sefardtes de Bosnia

Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.— ISBN: 978-84-0009-559-8.— 328 págs.

Eli'ezer ben Šem Tov Papo was a renowned rabbi active in Sarajevo and in other Judeo-Spanish speaking communities during the 19th century. He was born in Sarajevo in an unknown year in the first half of the century and died in Jerusalem in 1898. He wrote several books in Hebrew and Judeo-Spanish, most of which deal with Jewish laws and interpretations of texts. His Hebrew books include *Séfer Apé Žutré* (Sarajevo 1875) explaining the laws of Passover, and *Daméseck Eli'ézer* (Jerusalem, 1892), a collection of some of the laws presented in his Judeo-Spanish trilogy: *Séfer Daméseck Eli'ézer: Órah Hayim* (Belgrade, 1862), relating to Jewish life and holidays; *Séfer Daméseck Eli'ézer: Yoré De'á* (Belgrade, 1865), regarding the laws relating to mourning; and another *Séfer Daméseck Eli'ézer: Yoré De'á* (Jerusalem, 1884) concerning laws specifically applicable for women.¹

Séfer Měšec Betí 'the book of my housekeeping' is Papo's Judeo-Spanish collection of Jewish laws concerning the observation of the Shabbat. It was written in Judeo-Spanish in non-vocalized Rašī script in Sarajevo between 1872 and 1874. Katja Šmid's book in which she edits, transcribes and analyzes Papo's *Séfer Měšec Betí* is an expansion of her doctoral thesis.

The title page of *Séfer Měšec Betí* says (Hebrew and Aramaic words appear in boldface letters): ***Dinim*** de šabat reglado '***al séder*** '[alef] b[et] porque sea liviano

*al meldador por topar sus dinim iš 'al me-comó: seda asaber alos se[ñores] que dito libro estimado y preciado, fue traído ala estamparía con ayuda de los señores [...]. Y aparte de esta ayuda que hicieron más enveluntó sus buenos corazones por mercar 100 libros ditos por dar presente ala presona que non alcanza su mano por mercar dito libro porque sepan todos los **dinim de šabat yáhad 'ašir ve'ebyon.** ('Laws for Shabbat organized alphabetically so that it will be easy for the reader to find each of the laws in its place. This treasured and valuable book was brought to print with the help of various gentlemen [... (list of the donors)]. In addition to the help that they gave, I appeal to your good hearts to each buy 100 of these books in order to give as presents to anyone who cannot afford to buy the book so that everyone, rich or poor, will know the laws for Shabbat'.)*

The original book includes 356 pages of which only 332 are numbered. Pages that are not numbered include the lists of **abot melajá** 'the 39 major activities forbidden on Shabbat (which are not included in Šmid's book), the indices, and **Séder pidyón haben** 'the redemption of the first born boy', that has no relevance to Shabbat laws and which was therefore also not included in Šmid's book.

The author studied Papo's book thoroughly, transcribed it into Latin letters, following the system adopted by *Sefarad* analyzed its contents, and added a detailed glossary of the special words found in the work. Šmid's book includes the following sections: a prologue followed by a list of abbreviations (13-17); an introduction (21-36); a description of the undertaken research (39-91); a scientific edition of Papo's *Séfer Mēšec Betí* (95-232); a glossary of Judeo-Spanish words (235-312), and a bibliography (313-328).

Three pages from the original *Séfer Mēšec Betí* are presented in the book:

1. The title page (56; from which the citation given above comes), where the Judeo-Spanish text is printed in Rašī script. The names of the donors and the Hebrew information regarding the place and time of publication are printed in big square Hebrew letters. (Hebrew and Aramaic expressions which are not part of Judeo-Spanish,² as well as the titles of the chapters, are printed in big square Hebrew letters throughout Papo's book).

2. The first page of the index (58) is printed in two columns. The index begins with *Aleph*, and contains Judeo-Spanish topics and the numbers referring to the pages where each topic appears in the original book. For instance, *abrir cartas* 'open (postal) letters' appears on p. 13; *amatar* 'extinguish (fire, light)' on pp. 23 (typographical error; it should have been 53 according to Šmid), 57, 69, 140, 194, 197; and *enjaguar kelim* 'dry dishes and utensils' on p. 144.

3. Page 139 of *Séfer Mēšec Betí* (61) entitled: 'ot *k[af] kibud* (not *quebod* as Šmid has written) *hašáyit hiljot šabat* 'Letter *Kaf*: Sweeping the house; Shabbat laws.' The page actually starts with the instruction to not talk to anybody before the Morning Prayer and what is the usual Aramaic greeting formula for everyday and for Shabbat: *Antes de dešir tefilá non le_puede dešir šalom salvo cale que le diga šafra demari tab y su conpañero cale que responda šafra demari tab va'arj; y en šabat le_dirá šafra dešabta taba y le responderá šafra dešabta tab va'arj.* ('Before the [morning] prayer one cannot say "Šalom" but needs to say "Good morning my master," and one's friend should answer "Good and proper morning;" and on Shabbat one should say "Good Shabbat morning," and

be answered “Good and proper Shabbat morning”). The section about the morning greeting is not transcribed in Šmid’s book, because Hebrew (or Aramaic) is a major component (see p. 145 where she skips from the original page 138, l. 13 to page 139, l. 11). The laws about sweeping the house and the yard are given in detail (*Dinim de barer la casa y los cortijos*). The page ends with the title of the next law: *Dinim de qué ofen es mutar de amatar el fuego en šabat*. (‘the laws about permissible ways to extinguish fire on Shabbat’.)

The Introduction in Šmid’s study includes a description of the book, a short discussion of the value of Shabbat in Judaism, types of rabbinic literature and the method of research used with special emphasis on what is included and what is absent in Šmid’s book. Paragraphs that do not concentrate on life in Bosnia and were entirely, or almost entirely, written in Hebrew have been omitted from the transliteration of the text. All of the descriptions in Šmid’s book are compared to other studies of the rich Sephardic literature and linguistic analyses cited in the bibliography.

The second chapter of the book is a detailed description of the author of *Séfer Mēšec Betí*, his publications and a thorough account of the contents of the book. We learn from here that the laws regarding the observation of Shabbat are briefly given in his other halakhic books, but because of the importance of Shabbat in Jewish life, Papo decided to gather all the laws and bring them together in this one volume. He published the book in Judeo-Spanish because he was aware that not all the members of the Sephardic communities knew enough Hebrew to read the laws in Hebrew.

Šmid analyzes the contents of the book in this chapter and describes the various subjects discussed and refers the reader to

special sections in Papo’s book. From this analysis one can learn about the customs in the life of the Jews in Bosnia. Many of the laws refer to everyday life, e.g., cooking, grinding, washing and cleaning, wringing, tearing, playing musical instruments, sewing, picking vegetables, flowers or fruits, hunting and killing animals, lighting and extinguishing lights, etc. All these actions are permitted on weekdays but forbidden from the eve of Shabbat until its end. The laws seem very restricting but are also compassionate as one can ignore them in order to save lives. Some laws refer to medical habits and to medical cures used at the time, as well as to the ways in which to treat parasites such as lice, bugs, fleas, and how to handle animals around the house. Unlike weekdays when food can be prepared on the same day, food for Shabbat needs to be prepared beforehand. Since turning the oven on is forbidden on Shabbat, special laws are given regarding how to keep food warm. Specific instructions are given relating to the washing of vegetables with vinegar and to checking them for worms. The book teaches about family relations in several places, and a few of the laws relating to women are listed, although some of these have no relevance to Shabbat (e.g., relations between a woman and her mother-in-law; showing respect for one’s husband; purity in sexual relations).

The concurrence of Shabbat with Jewish holidays gets distinct consideration in Papo’s book as well as relevant blessings and prayers. Unique attention is given to ethical and moral behavior according to Šmid’s analysis. Several full chapters, as well as parts of other chapters, are devoted to this. At times, the formulation of the laws actually demonstrates the way people behave, and the way they should remedy their wrong doings. Here is a list of a few chapters in this context: *Tiyul* ‘walking

around leisurely on Shabbat,' allowed but not beyond permitted areas (and without carrying). *Cavané* 'drinking coffee or sitting in coffee houses': one should prepare coffee before Shabbat; a gentile can prepare coffee for a sick Jew; one can drink coffee at a coffee house where Jews do not go regularly. *Óneg Šaḅat* 'enjoy Shabbat peacefully': avoid things that cause pleasure if they are forbidden on Shabbat (like smoking tobacco). *Šiḅuq beŠaḅat* 'playing a game': one should not play with a ball or with nuts or apples on the ground. Some of the titles given by Papo are misleading: under the title *Berajá* 'blessing' one would expect to learn about the special blessings given on Shabbat; instead, Papo specifically talks about the custom of blessing children on Shabbat and that one should not get angry at them. Under the title *Habdálá* 'ceremony that ends Shabbat' one would expect the laws referring to this ceremony; instead Papo instructs the reader on what should or should not be done immediately before or after *Habdálá*, e.g., not to change clothes before Shabbat is over, or not to hurry to look for fire to ignite the oven. Šmid has rightfully included all these sections in her ethics and moral chapter because one can learn about the habits of the members of the community from them; Papo wants the community to follow Jewish laws, but at the same time he wants them to avoid quarrels and misbehavior in social relations. Šmid continues in this manner to describe the contents of Papo's book.

One of the features of Papo's writings is the addition of stories to support laws. The stories begin with the Hebrew word *ma'asé* 'story', based on the rabbinical way of starting stories with *ma'asé be'adam* 'eḅad 'a story about a man', *ma'asé be'išá* 'aḅat 'a story about a woman', or *ma'asé še-* 'a story that...'. Šmid counted 18 such stories in the

book, all of which are connected to the laws under discussion, showing that keeping the law is beneficial to the Jew whereas ignoring it or doing something against the law brings sorrow and disaster.

Occasionally, Papo gives different views about some laws which can demonstrate either the indecisive nature of rabbis or the custom at the time, e.g., *remojar pasas en šaḅat para hacer šerḅet hay quen diće que es asur y hay quen diće que es mutar* 'to wet raisins on Shabbat in order to make (fruit) juice, some say it is forbidden and some say it is allowed (209; p. 306, l. 12-14 in Papo's book); *hay quen diće que non se puede callentar las manos cerca de la lumbre después que se las lavó si non se las enḅugó muy bien en_prime-ro* 'Some say that one cannot warm his hands near the fire after washing them unless he dried them well first' (207; p. 299, l. 28 – p. 300, l. 2 in Papo's book). When preparing a lettuce or radish salad on Shabbat, one should pour vinegar and oil on the vegetables first and add the salt just before serving; it is forbidden to put the salt first on the vegetables which dribble water and then to add oil and vinegar (173; p. 210, l. 25-29. – p. 211, l. 2).

Papo's book contains 22 chapters each of which relates to one of the letters of the Hebrew alphabet. In each chapter all Shabbat laws that belong to this letter are listed, hence some letters include many laws while others contain very few. The letter *Vav*,³ for instance, includes only one law regarding *veradim* 'roses': one should not change the water in the vase where the flowers stand; one should not add clean water to a vase in order to put the flowers in unless the fresh water was poured before Shabbat; it is permitted to smell the flowers. The letter *Mem* has the largest number of laws. Here are a few examples: 1. *Me-lajá* 'work', the activities that are not allowed on Shabbat; 2. *Mimraḅ* 'spread', the prohibition to use wax or solid fat to close

containers; 3. *Metaquén mená* (should be *miná*?) ‘repair anything’, the prohibition on fixing things, but allowing the folding of the *talit* or separating utensils that are together; 4. *Máyim* ‘water’, very long detailed instructions about the use of water on Shabbat, like watering plants or drinking before *Habdálá*; 5. *Mucšé* ‘outcast’, the prohibition on touching certain instruments on Shabbat, or to do certain things; 6. *Milá* ‘circumcision’, the laws regarding giving names to newborn children, and the meal which accompanies the ceremony; 7. *Met* ‘dead’, the laws regarding the death of a person on Shabbat; 8. *Matar* ‘rain’, the prohibition on moving fruits or other food products (laid out in the sun to dry) when it rains; 9. *Musaf* ‘the prayer added after the morning prayer on Shabbat, holidays, and at the beginning of a Jewish lunar month’, the instruction about permissible foods and drinks before this prayer; 10. *Maboy* ‘small alley (in Jewish Law)’, how and when is it permitted to go through the said alley.

Šmid has edited Papo’s text and meticulously transcribed it. She has skipped Hebrew phrases and marks these in the text as [hb]. On other occasions she marks the phrases she has skipped with [...], although this is done inconsistently. The page numbers in the original book are marked by lower-script numbers followed by the line number. The subsequent lines on the same page are marked by consecutive lower-script numbers without the page number. For instance, ^{193:5} means that this is line 5 of page 193 in Papo’s book (the laws referring to candle lighting, start on p. 187:16 and end on line 19 of page 201). An abundant number of footnotes are attached to the text explaining words, referring to the bibliography, or clarifying specific laws.

As mentioned above, Papo organized laws alphabetically with a detailed index which refers the reader to the relevant dis-

cussions according to the subject matter. Šmid’s transliterates the index, following Papo’s classification. *Agua* in the index refers to pages 7, 11, 21, *61, 153, 154 and 155 of the original book (pages 153-155 are those in which *Máyim* is discussed as demonstrated above). An asterisk sign next to a page number in Šmid’s book indicates that this paragraph has been omitted in her book. Although most of the words in the index are included in Šmid’s book, some words are missing, e.g. *androgínus* ‘hermaphrodite’, *behemot* ‘animals’, *darsar* ‘preach’, *hesped* ‘eulogy’, *mohel* ‘circumciser’, *arbit* ‘evening prayer’, *tešubá* ‘repentance’, and many more.

A very valuable part of Šmid’s book is the glossary. This includes hundreds of words which do not exist in Modern Spanish. They are indicated with the page number on which they occur. The etymological sources of the words are given for each entry with references to other Judeo-Spanish lexicons and word lists. Some of the words are taken from Hebrew, e.g., *abelut* ‘mourning’, *adar* ‘the sixth month of the Jewish year’, *aní* ‘poor’, *betulá* ‘virgin (f)’, *goy* ‘gentile, non-Jew’, *našim* ‘women’, *quis* ‘pocket’, *šad* ‘side’, *šamáš* ‘beadle’, etc. Other words are loans from other neighboring languages, e.g., *aržool* ‘petition’, *fež* ‘fez’, *božearse* ‘damage, spoil’, *calé* ‘fortress’, *leguén* ‘bowl, pail’, *pešquir* ‘small tablecloth, cover’ and many more, all from Turkish; *pirón* ‘fork’, *pita* ‘pitta’, from Greek. Some of these loan words are also used in Serbo-Croatian as Bosnia had been under Ottoman rule for centuries. Some words are Hispanic, either originating from Old Spanish or Portuguese, or from dialectal varieties of Iberian medieval Spanish. These words were adopted by the Jews, and sometimes formed anew as Spanish words, e.g., *apañar* ‘grab’, *oprimir* ‘oppress’, *alfinete* ‘pin’, *amatar* ‘ex-

tinguish', *menbrar* 'remember', *merquita* 'purchase', *merenjena* 'aubergine', *preto* 'black', *precante* 'incantation', *semanada* 'weekly salary', *sonbair~sonbayir* (should be *sonbaer*) 'seduce', and many more.

Šmid's book is an important resource of study. Her goal was to redeem the Judeo-Spanish text in its Raši script and expose it to the public. The detailed transcription of the text turns this rare book into an accessible text for both Hispanists and Judeo-Spanish researchers. The introductions and the analysis of the contents of the book clarify Jewish laws and the religious, cultural and social aspects of the Sephardic communities in Bosnia. The glossary that Šmid edited can be used as an important Judeo-Spanish lexicon because of its length and detailed references to other re-

sources. My only reservation is that Papo's book should have been presented in full and should have included the texts which were omitted from the transliteration.

Ora (RODRIGUE) SCHWARZWALD
Bar-Ilan University

¹ [NE: se ha normalizado la transcripción de palabras y textos en hebreo y judeo-español según el sistema adoptado por la revista *Sefarad*.]

² Many Hebrew words are integrated into Judeo-Spanish. Words like *dinim* 'laws', *berajá* 'blessing', *tefilá* '(morning) prayer', *šabat* 'Shabbat' are part of the Judeo-Spanish lexicon.

³ The letter *Vav* has the smallest number of lexical entries in every Hebrew dictionary for historical reasons.