

PRÓLOGO

Hay pocas satisfacciones mayores en la vida académica que el cultivo de nuevas amistades: amistades fraguadas al calor del coloquio y la colaboración, los intereses compartidos que apasionan. Tal ha sido la experiencia de los autores aunados por este estudio y edición de las venerables *Coplas de Yosef*. Mucho antes de conocernos, esta reliquia medieval de la poesía judeo-española ya había captado nuestra atención por vías independientes como objeto de admiración y detenido estudio. Le habíamos dedicado intensas horas de trabajo a su edición desde perspectivas académicas felizmente complementarias: un acercamiento histórico-literario al poema medieval, sus paralelos literarios, aspectos lexicográficos y fuentes religiosas premodernas, por un lado; la valoración filológica y lingüística de sus testimonios manuscritos e impresos como aportación crítica a la historia del judeoespañol, por el otro. Incluso sin saberlo casi nos habíamos cruzado al trabajar en momentos distintos sobre el manuscrito quinientista de la augusta Biblioteca Apostólica Vaticana que lo preservaba casi íntegro. Pero un interés común por la cultura hispanojudía y su descendencia sefardita nos encarriló hacia esta joya de las letras hispánicas, nuestro futuro punto de encuentro. Coadyuvados por la buena fortuna, el rastreo de unos fragmentos recién descubiertos puso a uno de nosotros en contacto, hace apenas un par de años, con la admirada colega Paloma Díaz-Mas, quien a su vez nos presentó. Ese primer intercambio sobre las *Coplas* dio pie a una conversación dilatada y enriquecedora que culmina con la iniciativa de compaginar lo ya hecho y unir esfuerzos para completarlo. El libro que tiene el lector en sus manos, pensado y escrito entre Cambridge y Roma, es fruto de esa conversación y de esa nueva amistad.

Remitimos a los estudios introductorios y a las notas al texto la presentación pormenorizada del poema que aquí se edita, transcribe y analiza por extenso. Sólo cabe hacer en este momento algunas precisiones generales sobre la organización del libro y sus diversos receptores. Las *Coplas de Yosef* es, como obra literaria y artefacto lingüístico, de interés capital para los medievalistas en dos sectores de la crítica con larga tradición académica: el hispanismo y los estudios judíos. Es obra de singular importancia para la historia

de toda una modalidad poética en las letras castellanas de la baja Edad Media, además de enriquecer ese acervo literario por sus valores intrínsecos y subidos quilates como creación artística. Por su temática, sus fuentes y su finalidad, también pertenece a una tradición literaria y exegética panjudía de raíces premodernas, pero con una proyección fecunda y exquisita en la diáspora sefardí. Para el lingüista e historiador de las lenguas románicas, los varios testimonios que se han conservado aportan a nuestro conocimiento tanto del castellano bajomedieval como del judeoespañol incipiente entre las primeras generaciones de sefardíes expulsos. La conmovedora historia de su protagonista bíblico inspira además una frondosa literatura «josefina» que rebasa los confines cronológicos, lingüísticos y religiosos del ámbito medieval hispanojudío: es tema predilecto de autores cristianos y musulmanes, antiguos y modernos, desde el *Génesis* y el *Corán* hasta Thomas Mann, haciendo de su estudio punto también de encuentro para historiadores de la religión y adeptos a la literatura comparada.

Hemos organizado nuestra monografía con este elenco variopinto de lectores y estudiosos en mente. La encabezan, en primer lugar, dos estudios introductorios. El primero tiene tres fines: (1) un repaso minucioso de la tradición manuscrita e impresa del poema; (2) la ubicación del mismo dentro de las diversas tradiciones histórico-literarias en las que se inserta (la exegética panjudía, la josefina medieval, las letras castellanas premodernas, la literatura sefardí); y (3) su apreciación prosódica, estilística y crítico-literaria. El segundo estudio ofrece, a su vez, una descripción analítica de la lengua de las *Coplas* en el manuscrito quinientista que ha servido de base para nuestra edición: su grafía, sus aspectos fonéticos y morfosintácticos y su léxico, todo enmarcado sistemáticamente por su apreciación comparada a la luz de la dialectología iberorrománica premoderna y la historia multisecular del judeoespañol en sus variantes. Se ofrece a continuación la edición del texto en aljamía hebraica con aparato crítico, acompañada por una transcripción en caracteres latinos para el lector moderno y un corpus de notas detalladas que responden *grosso modo* a tres objetivos generales: (1) una comparación minuciosa con su fuente bíblica y las reelaboraciones exegéticas que lo vertebran, avaladas por referentes hebreos y judeohelenísticos (también árabes y latinos); (2) glosas aclaratorias sobre problemas textuales y aspectos lexico-gráficos con referencias continuas a otros paralelos iberorrománicos; y (3) calas selectas sobre rasgos estilísticos, prosódicos y demás aspectos literarios. Se completa el estudio con la transcripción de todos los fragmentos conocidos del poema en apéndices, un par de ellos hasta ahora inéditos, e incluyendo además, como referencia, el único testimonio medieval que ya fuera objeto de una ejemplar edición de González Llubera en 1935.

Se ofrece, en fin, este acopio de materiales con miras a iluminar la lectura del poema y facilitar su disfrute. No nos mueve tan sólo un prurito arqueoló-

gico abocado a la recuperación filológica de antiguallas que puedan interesar exclusivamente al medievalista de oficio. Este fruto maduro de la imaginación poética hispanojudía es un monumento admirable a la hibridación creativa, innovadora que marcó la producción multicultural de una España «mudéjar». Es, además, conmovedor testimonio de unas esperanzas íntimas —unas esperanzas cifradas en la historia de José y sus hermanos— que alimentaron el espíritu de los sefardíes en los albores del exilio. Esperamos que nuestros esfuerzos conjuntos en aras de las humanidades sirvan para desbrozarle el camino de lectura a nuevos destinatarios.

*

* *

Tenemos contraída una profunda deuda de gratitud con numerosos colegas, mentores y amistades entrañables que nos han alentado y brindado su apoyo constante, sabio consejo y certeras recomendaciones sobre diversos aspectos de este proyecto a lo largo de su gestación. Vayan por delante los nombres de Samuel Armistead, Malachi Beit-Arié, Paloma Díaz-Mas, Aitor García Moreno, Pilar García Mouton, Mary Gaylord, Ángel Gómez Moreno, Eleazar Gutwirth, Iacob Hassán, James Kugel, Jon Levenson, Luce López-Baralt, José Martínez Delgado, Nurit Pasternak, José Manuel Pedrosa, Ángel Sáenz-Badillos, Bernard Septimus, Edwin Seroussi, Doris Sommer, Judit Targarona-Borrás y Travis Zadeh. Una nota especial de agradecimiento a Dov Cohen por la generosidad abrumadora con la cual nos facilitó los fragmentos inéditos de las *Coplas* que él había descubierto y demás precisiones sobre las ediciones tempranas de obras aljamiadas que conoce como nadie. No puede olvidarse tampoco la solicitud y respaldo que de tantas y tan diversas maneras nos han extendido los colegas de nuestros respectivos departamentos: Filología Moderna en la Universidad de Nápoles Federico II; Lenguas y Literaturas Románicas y Literatura Comparada en la Universidad de Harvard, Cambridge-Mass. Reconocemos con el mismo aprecio a Hassanaly Ladha en Harvard por su labor eficaz y celeridad como asistente de investigación durante la preparación de este estudio; también a Hussein Rashid por socorrernos con acierto, eficacia y paciencia en materias intrincadas de ordenador; y a Arancha Minguet por su labor exquisita e inigualable con el formato y preparación de este manuscrito para llevarlo a la imprenta. Vayan aquí también a los amigos de Bergamo y Città di Castello —las fams. Agazzi, Bastoni, Biagini y al entrañable Mons. Loris Francesco Capovilla— infinitas gracias del coautor boricua por abrirle las puertas de sus hogares y sus corazones en sus muchas escalas improvisadas de camino a Roma.

Le extendemos un agradecimiento especial a la *Maurice Amado Foundation for Sephardic Studies* por otorgarnos una beca de investigación en el año académico 2004-2005, administrada por el Centro de Estudios Judíos de la Universidad de California en Los Ángeles, para ayudar a sufragar los costos incurridos en su preparación. Gratitud también a una subvención generosa (una «Faculty Research Grant» del *Rockefeller Center for Latin American Studies* de la Universidad de Harvard) que le facilitó a uno de los autores su primera visita a la venerable Biblioteca Vaticana para consultar el manuscrito-base de esta edición en el verano del 2003. A los fondos de investigación Clark/Cooke y a los de la John Loeb Associate Professorship (también de Harvard) le debemos la financiación de tres viajes subsecuentes para sesiones conjuntas de colaboración en Roma y en Nápoles. Gracias igualmente al Departamento de Filología Moderna de la Universidad de Nápoles Federico II por su ayuda de gastos para una sesión de consulta y trabajo en Cambridge, Massachusetts.

Le agradecemos al personal de la Biblioteca Apostólica Vaticana por asistirnos durante nuestras pesquisas *in situ*; también a la Cambridge University Library por proveer los permisos para la inclusión de los fragmentos aquí editados; al Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid por poner a nuestra disposición sus colecciones, recursos y espacios de trabajo; a la Biblioteca Nacional de Jerusalén por sus amabilidades y servicios en respaldo de nuestras faenas; y al personal de las incomparables Bibliotecas Widener y Houghton de la Universidad de Harvard, en especial la división de Préstamos Interbibliotecarios, por su ayuda inmejorable en el rastreo y rápida obtención de las más recónditas fuentes imaginables.

A la editorial Gredos, gracias por honrarnos con la acogida y apoyo de este proyecto, fruto de tantos desvelos.

Finalmente, reconocemos con cariño y aprecio a nuestros amadísimos maestros Francisco Márquez Villanueva y Alberto Várvaro. Las huellas innumerables de su docencia, mentoría y amistad van más allá de las aportaciones concretas que también hicieron a este libro. A ellos va dedicado con el afecto, la admiración y la gratitud de siempre.

I. ESTUDIO HISTÓRICO-LITERARIO

1. LA TRADICIÓN MANUSCRITA Y EDITORIAL DE LAS COPLAS DE YOSEF

Hasta mediados del siglo xx, las llamadas *Coplas de Yosef* (su título de mayor aceptación) sólo se conocían en dos versiones fragmentarias¹. La más corta, publicada por Moïse Schwab en 1910, consistía en unas dieciseis cuaternas y se hallaba en las guardas de un códice de la Bibliothèque Nationale de París (P) que hoy en día parece estar perdido². Un fragmento más largo de cuarenta y dos estrofas también se ha preservado en aljamía hebrea sin puntos vocálicos en un manuscrito del siglo xv de la Cambridge University Library (C) —el mismo códice que contiene una de las cinco versiones conservadas de los *Proverbios morales* de Santob de Carrión (MS Add. 3355). Ignacio González Llubera (1933, 1935) preparó en su día una edición crítica de este fragmento con traducción y comentario³. Más re-

¹ A partir de González Llubera (1935), el poema se da a conocer bajo ese título. Lazar (1972: 16; 1990: xv) prefiere llamarlo *Poema de Yosef* por su presunta proximidad cronológica al *Poema de Yûçuf* morisco, propuesta seguida —por razones distintas— por McGaha (1997: 279— quiere así diferenciarlas de otras *coplas* cuatrocentistas como las de Manrique), pero repudiada por Armistead (1995: 35) en base a las confusiones innecesarias que crea y al aval adicional de su continuidad con las *coplas* sefardíes de tema josefino.

² Schwab (1910), reimpresso en Alvar (1960: 2/755-757): reproducimos el texto en el apéndice III. Para ser más precisos, Schwab afirma que «dans les plats de reliure couvrant des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, on a découvert —en une dizaine d'exemplaires— deux feuillets qui contiennent seize quatrains en judéo-espagnol...» (1910: 321). No queda claro en la descripción de Schwab si dicha decena de ejemplares se refiere al número de manuscritos agrupados en un códice singular, dentro de cuyas guardas se halló el fragmento, o si la decena es el número de copias del fragmento preservadas en la encuadernación de un igual número de manuscritos distintos. En todo caso, confirma Samuel Armistead que no se ha podido localizar hasta ahora el fragmento editado por Schwab (1995: 39). En cuanto al texto mismo, sus dieciseis estrofas se corresponden con las coplas 6-9, 5, 10-16, 22 y 17-19 de nuestra edición, en ese orden. Es al parecer el más moderno de los fragmentos preservados desde un ángulo lingüístico. La exigua literatura crítica moderna sobre el poema se inicia con su publicación.

³ El manuscrito de 61 hojas, descrito minuciosamente por González Llubera, parece datar hacia 1430-1450. Así lo colige de su factura y de la filigrana en el papel (un carro con dos ruedas) usada

cientemente, Eleazar Gutwirth (1996) ha argüido de forma persuasiva que este códice debió provenir casi con seguridad de la Guenizá del Cairo⁴.

En 1960 Moshe Lazar descubrió una versión al parecer íntegra del poema anónimo en un manuscrito aljamiado del siglo xvi conservado en la Biblioteca Vaticana, Neofiti 48 (V) —cf. Hassán (1983). Esta versión, transcrita entre 1533 y 1550 en aljamía hebraica con diacríticos, rebasaba las trescientas estrofas. Lazar (1990) publicó una edición preliminar sin notas, impecablemente reseñada por Samuel Armistead (1995), que consistía en el texto aljamiado sin los diacríticos y una transcripción aproximada a su equivalente en castellano antiguo⁵. Este códice, que describiremos más abajo, es el objeto principal de la presente edición y estudio.

A estos tres testimonios, pueden añadirse cinco nuevos fragmentos identificados recientemente. Gutwirth mismo (1996) descubrió los dos primeros: cuatro folios con un total de dieciseis estrofas, desgajados —según veremos— de dos ediciones aljamiadas distintas y que se conservan en la «Taylor-Schechter Geni-

entre 1413 y 1472 (1935: xiii). Se halla el fragmento en los folios 54r-61v y está escrito casi todo en aljamía hebraica sin mociones diacríticas. La falta de diacríticos aminora su valor filológico, si bien nos motiva a admirar aún más la precisión de las lecturas que ofrece González Llubera a la luz del manuscrito descubierto por Lazar. En 1933, González Llubera publicó una transcripción del fragmento, seguida por su clásica edición y estudio de 1935. Se corresponde con las coplas 255-261 y 268-303 de nuestra edición (además de suplir una copla ausente en V, que hemos transcrito como 294*). Hay una laguna de seis estrofas en C (262-267 en nuestra edición), debido a la pérdida de un folio en el manuscrito usado por el amanuense medieval como fuente para el texto reproducido en su copia (cada folio debía contener tres coplas por un lado y tres por el otro). El copista deja constancia de esta laguna en su numeración de las coplas (cf. González Llubera 1935: 8). Reproducimos nuestra transcripción del fragmento C en el apéndice I.

⁴ Cabe observar que, después de Lazar (1990), se han vuelto a publicar dos fragmentos compuestos de las *Coplas de Yosef* basados en los testimonios P y C. Gómez Redondo (1996: 539-547) reeditó íntegro el fragmento P, acompañado por las estrofas 274-287 del manuscrito C, mientras que Díaz-Mas (2001: 45-46) extracta las estrofas P 1-4 y C 274-278 en el apéndice a su sinopsis más reciente sobre la poesía medieval judía.

⁵ Además de nuestro poema, el libro de Lazar incluye dos obras diaspóricas de tema josefino: la transliteración de una edición aljamiada del poema sefardí *Coplas de Yosef ha-Šaddiq* (*Las hazañas de José*) de Abraham Toledo y una sección de un ladinamiento del *Sefer ha-Yašar* (la reseña de Armistead abarca el libro entero). En 1972, Lazar dio a conocer por primera vez la versión extensa que había descubierto en una antología de obras judeoespañolas editadas por él y traducidas al inglés —si bien con lagunas— por David Herman (Lazar 1972; véase la reseña colaborativa de Hassán, Armistead-Silverman y Carracedo [1978]). Lazar también incluyó un fragmento del poema (las coplas 1-70) en una antología más reciente y extensa de selecciones editadas en su lengua original (1999: 156-173). Michael McGaha ha incluido a su vez una nueva traducción inglesa del poema, basada en V pero teniendo en consideración a P y a C, en una antología de textos hispánicos medievales de tema josefino (1997: 278-328). A diferencia de Herman, McGaha reproduce de forma más sistemática el esquema de las rimas a final de verso en su versión inglesa. Sólo hay un pequeño error de numeración en ésta: numera la copla 222 de Lazar (y nuestra) como la 223, descuadrándose el resto de la serie hasta el final.

zah Collection» de la «Cambridge University Library» (T-S NS 330.5, T-S AS 330.6)⁶. Laura Minervini ha editado estos fragmentos, con comentario filológico, en la *Revue des Études Juives* (2004). En los mismos fondos cantabrigenses de la Guenizá del Cairo, Dov Cohen, por su parte, gran experto en las ediciones quinientistas de textos judeoespañoles, descubrió los otros tres fragmentos: T-S AS 195.51, 197.338 y 197.574⁷.

¿De dónde proceden estos testimonios? Según Dov Cohen, las hojas descubiertas por Gutwirth y editadas por Minervini debían originarse en dos ediciones aljamiadas distintas. La tipografía del fragmento T-S NS 330.5 sugería, por un lado, que esta edición había sido preparada por Geršom ben Moše ben Israel Soncino, el gran editor de libros hebreos activo por lo menos desde 1489 hasta su muerte en 1534⁸. Este descubrimiento ayuda a confirmar el colofón del manuscrito vaticano, según el cual las *Coplas* ya circulaban en una edición hecha por un tal «Geršon el nombrado / estampado[r] muy famoso» (Gutwirth 1996: 395-396). El segundo fragmento, por su parte, parecía provenir de una edición aljamiada desconocida, con una tipografía distinta a la sonciniana. Tras el hallazgo de los otros tres fragmentos y en base a una comparación atenta de sus características tipográficas, Cohen (en una comunicación personal) nos sugiere que los cinco fragmentos (T-S AS 195.51, AS 197.338, AS 197.574, NS 330.6 y NS 330.5) representan tres ediciones distintas:

⁶ Sus dieciseis estrofas se corresponden con las coplas 223-266 y 283-286 de nuestra edición en ese orden. Los folios NS 330.5 contienen las primeras ocho (223-230); AS 330.6 contiene las otras ocho (263-266, 283-286), con la evidente laguna. Sobre la procedencia de estos fragmentos, véase abajo.

⁷ Estos fragmentos incluyen dieciocho estrofas que se corresponden con las siguientes coplas en nuestra edición: AS 195.51 (59-62), AS 197.338 (115-118) y AS 197.574 (184-193). Se reproducen los cinco textos en el apéndice II.

⁸ Geršom (Girolamo) Soncino nace hacia 1460. Era de una familia oriunda de Alemania que se establece en Italia en la segunda mitad del siglo xv (su bisabuelo Samuel [m. 1485] se trasladó con su hermano Simón de Fuerth a Italia y en 1454 obtuvo permiso para establecerse en Soncino cerca de Cremona). Prolífico y meticuloso, Geršom está activo en Italia por lo menos hasta 1526, dedicado junto a su hijo Eliezer a la impresión de libros no sólo en hebreo, mas en griego, latín (incluso tratados de doctrina cristiana y polémica antijudía) e italiano (Petrarca, Ariosto, Teófilo Folengo). Publicó más de 200 obras, veinte incunables hebreos entre éstas. Al no obtener una licencia de trabajo en Venecia, Geršom y Eliezer se van de Italia y se trasladan a Salónica en 1527, donde ya estaba activo su hijo Moše por lo menos desde 1521. En 1530 fundan allí una imprenta hebrea, que queda a cargo de Salomón Soncino, hermano de Geršom. De Salónica, padre e hijo se van a Estambul y establecen otra imprenta. Geršom muere en 1534, pero su hijo Eliezer sigue su labor tipográfica en Constantinopla hasta su muerte en 1547. En las décadas siguientes, una nueva generación de Soncinos asume las riendas del quehacer familiar. El hijo de Eliezer, Geršom como su abuelo, dirige una imprenta hebrea en el Cairo, activa entre 1557 y 1562. Datos recabados en Habermann (1971) y Bertolazzi (1988). Véase también el ensayo de Glatzer (1989), la bibliografía aducida por Gutwirth (1996: 396, n. 21) y los estudios compilados por Tamani (1997).

- I. La edición sonciniana evidenciada por el fragmento 330.5
- II. Una 2da edición desconocida que incluye los fragmentos 195.51, 197.338 y 330.6
- III. Una 3ra edición representada por el fragmento 197.574, distinta a las otras dos.

Las coplas en los primeros dos testimonios (de aquí en adelante, TS1 y TS2) están configuradas en octavas de versos heptasílabos, mientras que en el fragmento 197.574 (TS3) se presentan como cuartetos. Sus correspondencias con la versión casi íntegra que editamos es la siguiente:

- I. T-S NS 330.5 (est. 223-230)
- II. T-S AS 195.51 (est. 59-62); AS 197.338 (est. 115-118); NS 330.6 (est. 263-266, 283-286)
- III. T-S AS 197.574 (est. 184-193).

Tras una examinación atenta de dichos fragmentos, hemos podido corroborar la viabilidad de la propuesta de Cohen: los cinco fragmentos parecen representar tres ediciones distintas del siglo XVI. O sea que contamos por ahora con siete fragmentos y un código casi íntegro que representan un mínimo de seis testimonios diferentes:

- P — el fragmento editado por Schwab del código parisino ahora perdido
- V — el manuscrito Neofiti 48 de la Biblioteca Vaticana
- C — el fragmento cuatrocentista editado por González Llubera (U. de Cambridge: MS Add. 3355)
- TS1 — el fragmento de la edición sonciniana (T-S NS 330.5)
- TS2 — tres fragmentos de una 2da edición desconocida (T-S AS 195.51, AS 197.338, NS 330.6)
- TS3 — el fragmento de una 3ra edición aljamiada desconocida (T-S AS 197.574)⁹

¿Qué podemos colegir de todos estos testimonios? Como puede verse, la tradición manuscrita y editorial de las *Coplas de Yosef* es exigua y, aunque no se sabe nada del autor, claramente posterior a la época de composición. Incluso el

⁹ Siempre cabe la posibilidad, como sugiere Dov Cohen de forma hipotética, de que Soncino hubiera preparado una segunda edición con caracteres distintos y que, en efecto, TS1 y TS2 fueran dos ediciones soncinianas con tipografías diferentes. Podemos afirmar, con todo, que en TS2 no se usan los tipos soncinianos compartidos por TS1 con el *Pentateuco de Constantinopla*, texto editado por Eliezer Soncino en 1547. Además, aunque no podemos determinar cuál edición es anterior, la de TS1 o la de TS2, sí consta por el tipo de hoja (y por los argumentos tentativos en base al colofón de V discutidos más abajo) que TS3 es posterior a ambas.

fragmento cuatrocentista C, el único testimonio medieval que nos ha llegado, es —como demuestra González Llubera (1935: xiv)— copia posterior de un manuscrito perdido cuya versión a su vez ya estaba deturpada. Más abajo exploraremos el génesis de V a raíz de su colofón y la posible relación de este código con los cinco fragmentos recién descubiertos. La comparación más somera de estos seis testimonios (P, V, C, TS1, TS2 y TS3) nos permite hacer, con todo, algunas observaciones preliminares.

En primer lugar, todos los textos preservados están en aljamía hebraica, lo cual indica que fueron preparados para uso de judíos. Contrasta así, por ejemplo, con la tradición textual de los *Proverbios morales*, otro poema castellano medieval de autoría judía pero preservado en una diversidad de manuscritos que presumen receptores tanto cristianos como judíos. Como otras minorías judías, los sefarditas reafianzaron su identidad sociocultural con el recurso a la aljamía en su producción literaria: una literatura de raigambre medieval agenciada como vehículo de resistencia y motivo de orgullo bajo el «sol de los desterrados¹⁰». La evidencia de estos textos, tanto en manuscritos como impresos, inscriben nuestro poema plenamente dentro de una sociología literaria: la literatura *hebraico-aljamiada* como testimonio etnográfico temprano de la emergente comunidad judeoespañola, una comunidad minoritaria, dispersa en las sociedades mediterráneas de la Diáspora, pero unificada por ese acervo cultural de raíces premodernas que han forjado en su vernáculo romance revestido con el alefato.

Además, el descubrimiento de los testimonios TS1, TS2 y TS3 —¡tres ediciones aljamiadas distintas!— demuestra que la obra gozó de una amplia difusión y extraordinaria popularidad en ámbitos hispanojudíos, sobre todo entre la primera generación de la diáspora sefardita en el siglo xvi. Si antes se pensaba que, en su época, esta obra apenas había sido apreciada, sabemos ahora que no quedó olvidada en un rincón polvoriento de las letras hispanohebreas. Por el contrario, los primeros exiliados ya atesoraban esta reliquia de la poesía medieval judeoespañola como una parte integral de su patrimonio literario. Por ejemplo, la perdida edición sonciniana parece constituir, en efecto, una de las ediciones más antiguas de textos judeoespañoles de las que se preservan evidencia. Según el colofón de V, una edición sonciniana ya debía circular por lo menos hacia 1533. La coincidencia esencial del código vaticano con el fragmento TS1 confirma que éste debió ser anterior al menos por siete años al *Libro de los Salmos* impreso por Soncino en Constantinopla en 1540. Esta edición parece que fue muy popular, pues le siguieron al menos dos más, haciendo de las *Coplas de Yosef* de los primeros

¹⁰ Aunque abocado al ámbito de los moriscos y su literatura aljamiada, aplican también al caso judeoespañol las observaciones socioculturales de Hegyi (1979, 1985) y las importantes aportaciones de Barletta, que discutimos brevemente más abajo. La imagen del «sol de los desterrados» la tomamos del clásico estudio de Claudio Guillén sobre la literatura del exilio recogido en sus *Múltiples moradas* (1998: 29-97).

best-sellers en el ámbito emergente de las letras judeoespañolas. Tan popular, de hecho, que algún lector de la judería romana, por razones que desconocemos, encargó la transcripción preservada en el manuscrito V¹¹. Al mismo tiempo, el paradero de los cinco fragmentos quinientistas y el código medieval en los fondos de la Guenizá tiende un puente afortunado con las juderías cairotas. Egipto era, después de todo, el escenario geográfico de la saga josefina al otro lado del Mediterráneo. Hay toda una tradición josefina en las juderías del Cairo antiguo atestiguada por los viajeros hebreos que desde la Edad Media eran llevados a visitar tales *loci* bíblicos como los graneros del patriarca¹². La diáspora sefardí también hundió raíces en el hogar ancestral del José bíblico, trayendo consigo sus libros y manuscritos. Incluso un nieto de Geršom Soncino, que era su homónimo, instaló en el Cairo una imprenta hebrea activa entre 1557 y 1562. ¡Quién sabe si este to-cayo trajo consigo a Egipto algunas de las copias del poema evidenciadas en la Guenizá! Fuera o no fuera éste el caso, la fortuna zigzagueante de las *Coplas* proyecta el rastreo de sus avatares sobre una fascinante trayectoria cultural: una trayectoria que enlaza a los judíos de la España premoderna con las comunidades sefarditas de la Italia renacentista y el Cairo otomano.

Los seis testimonios de las *Coplas*, retomando los preliminares, también parecen conformarse a un arquetipo remoto, del cual difieren principalmente en su nivel de lengua (i.e. una lengua arcaizante o una lengua más moderna). El manuscrito C es el más cercano cronológicamente al original perdido: la lengua de este fragmento es a todas luces la más arcaica. La recensión de V está revestida, aunque no de forma sistemática, con una capa lingüística modernizante. Contiene, además, varios vocablos hebreos que vienen a sustituir formas románicas en sus paralelos correspondientes (e.g. *šavva'ah* [צַוְּאָה] en 301b —*testamento* en C). P, por su parte, se corresponde en esencia con el texto de V. La carencia de la fuente parisina, de cuya transcripción no podemos colegir siquiera si era manus-

¹¹ Sobre la amplia producción de manuscritos en el Quinientos europeo, como suplemento a la circulación de obras impresas, véase Petrucci (1995). Sobre la circulación y consumo de libros tanto impresos como en manuscritos en las juderías del imperio otomano bajo la influencia formativa de los sefardíes expulsos, véase también Hackert (1987: 102-106), junto a la bibliografía pertinente por él aducida.

¹² Cf. la alusión que hace el gran viajero judío del siglo XII, Benjamín de Tudela, en su *Sefer massa'ot* (Adler 1907: 65heb. [ס] / 102heb. [בק] de Asher):

ומצרים החדשה למצרים הקדומה שתי פרסאות והיא חרבה ומקום בניין החומות והבתים נראים עד היום וגם אורצות יוסף ע"ה שם חרבה מאד בכל המקומות והם בנויים בסיד ובאבנים בניין חזק מאד

«Desde el Nuevo Cairo al Viejo Cairo hay dos leguas: éste está en ruinas y hasta hoy día se ve el lugar de la construcción de las murallas y de las casas. También allí, en todos los lugares, hay muchísimos graneros hechos por José —la paz sea con él—, contruidos con cal y piedras: es obra muy sólida» (Benjamín de Tudela 1994: 197). Para otras referencias afines en crónicas de viajeros judíos véase Gutwirth (1996: 387-388). Cf. también la interesante alusión que hace Goitein (1967-1993: 2:285) a la fiesta cristiana para la visita a la cárcel de José en Giza, fiesta que quizás también celebraban judíos y musulmanes.

crito o impreso, limita drásticamente toda apreciación de sus rasgos lingüísticos. Pero sus diferencias con V en materia de lengua y secuencia narrativa son, con todo —como señalara Armistead (1995: 39)— muy pocas¹³. Aún menores que con P son las discrepancias de V con los testimonios TS1, TS2 y, sobre todo, TS3, la edición que nuestro amanuense pudo tener como base para su propia transcripción. No hay diferencias lingüísticas de peso entre TS1, TS2, TS3 y V (véanse los apéndices), pero sí algunos errores conjuntivos que aunan este grupo con V y V con P¹⁴. Todo este acopio de datos sugiere la existencia de un impreso que fijó el arquetipo textual reproducido por cada uno de los cinco testimonios posmedievales (V, TS1, TS2, TS3 y P). Un tanto diferente es el caso de C. Hay algunas variantes sustanciales entre las versiones de ciertos versos en V y C que hemos puntualizado a lo largo de las notas. Estas divergencias reflejan la variabilidad típica en la tradición manuscrita de los textos medievales (tal variabilidad, en el caso de los manuscritos arabo-aljamiados del siglo xvi, ha sido objeto de renovada atención crítica y teórica desde la perspectiva de la antropología lingüística; contrasta, sin embargo, con la fijación de un texto literario una vez se imprime, la fenomenología textual evidenciada por la relación de V con los fragmentos quinientistas de las ediciones perdidas)¹⁵. Aún así, si se echan a un lado las variantes entre C y V, las lagunas evidentes y una cuarteta adicional en C, la secuencia de estrofas coincidentes entre ambas es idéntica, una misma ila-

¹³ La diferencia más significativa es en el hemistiquio «luego al Dio pusieron» en el verso 12b de Schwab, que se corresponde con el comienzo de nuestro verso 16b: «la *šekhinah* pusieron». En cuanto a la ilación narrativa, las coplas 1-12 y 14-16 de Schwab se corresponden con las estrofas 5-16 y 17-19 de Lazar (nuestras coplas 9, 5-8, 10-16 y 17-19, en ese orden), mientras que la 13 de Schwab parece estar fuera de orden. Se corresponde con nuestra copla 22, que —junto a la 23— condensa una *aggadah* extrabíblica (por rarísimo descuido, Armistead no se percató de que esta estrofa sí figuraba en el manuscrito del Vaticano). El contexto bíblico sugiere que es en la versión parisina donde se trastocó la copla.

¹⁴ 61b V y 61c TS2 comparten el plural *merinos*; 117a V y 117a-b TS2 reproducen también la misma lectura confusa del verso subyacente (véanse las notas pertinentes *ad loci*). P y V comparten el desplazamiento narrativo de la quinta copla (véase arriba).

¹⁵ Encabeza esta reevaluación teórica de la literatura arabo-aljamiada y el estudio sociocultural de sus manuscritos Vincent Barletta, un fecundo modelo de análisis ejemplificado por sus finas calas (con María Palmar Álvarez Blanco) sobre un texto profetológico morisco aragonés (2003) y que desarrolla por extenso en su recién publicada monografía *Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain* (Barletta 2005 —cf. también su perspectiva más generalizada sobre el estudio de los manuscritos castellanos bajomedievales en Barletta 2001). Claro está que la literatura aljamiada morisca del siglo xvi, a diferencia de las ediciones de obras judeoespañolas que aquí consideramos, se produce en condiciones de abierta persecución inquisitorial y azarosa clandestinidad, conservándose primordialmente en manuscritos, cuya misma producción participa en un proceso comunicativo «socially-embedded» que es más susceptible a este tipo de análisis. Pero las perspectivas antropológicas que ofrece sobre toda literatura producida por una minoría étnica o religiosa en un ámbito sociocultural mayoritario iluminan la revaloración del corpus judeoespañol como una literatura de resistencia anti-asimilista y reafirmación de la identidad sefardita.

ción de episodios bíblicos y extrabíblicos¹⁶. O sea que las versiones representadas en los manuscritos P, C, TS1, TS2, TS3 y V apenas difieren sustancialmente en su contenido o en su trabazón formal de materia narrativa. Sus variantes (descartando discrepancias en el grado de modernización de su lengua) remiten a un arquetipo textual común, lo que sugiere un poema de autoría singular y transmisión no oral sino escrita.

Cabe señalar, por último, que no empece el hallazgo afortunado de Lazar y las lecturas corroborativas que nos ofrecen los demás testimonios, quedan casi seguramente algunas lagunas todavía insalvables. Hay, por ejemplo, problemas insolubles en relación con las coplas 123, 124 y 125 que sugieren la pérdida de algunos versos y el trastrueque de otros (véase nuestra glosa *ad locum*). También parece haber una copla perdida entre las estrofas 202 y 203 (en la copla 202, Yosef le pide consejo a Judá; en la copla 203, Yosef lo reprocha por su respuesta, pero falta ésta). Otras lagunas incluyen:

- i) la transcripción ininteligible del primer hemistiquio del verso 184a
- ii) la pérdida del verso 195c
- iii) el verbo que falta en el verso 198a
- iv) la palabra omitida en el verso 211c

También hay transposición de coplas y demás errores de escriba que ponen de relieve los problemas intrínsecos a la trasmisión defectuosa del poema. En el ms. V:

- i) la copla 5 en nuestra numeración figura como la novena (el mismo error se da en P)
- ii) la copla 73 figura como la 68
- iii) las coplas 161 y 162 están invertidas
- iv) las coplas 257 y 258 aparecen transpuestas, con un reclamo, después de la copla 282 en el folio 36 (en el folio 33, donde debieran ir, se repiten las últimas dos cuadermas del folio 32v —las coplas 255 y 256).

El manuscrito C contiene, además, una cuarteta adicional que no figura en V (la estrofa 301 en la edición de González Llubera —copla 294' en nuestra edición). Por otra parte, la numeración de sus cuartetas con letras hebreas sugiere que esa versión debió alcanzar por lo menos una extensión de 310 estrofas. Además, su discrepancia con la numeración de V (e.g. 261 C ~ 255 V, 262 C ~ 256 V, etc.) sugiere una diferencia de unas 6 coplas (7 si añadimos la cuarteta 294'). Añádase que al descontar las dos cuadermas repetidas por error del amanuense, de su texto base o de otra fuente inter-

¹⁶ Véase el Apéndice I.

media, V nos rinde un total de 308 coplas distintas¹⁷. No es posible saber si la versión copiada por el escriba de C contenía la misma secuencia de estrofas repetidas que V o si es éste un error independiente, ya sea del amanuense quinientista, de la edición que consultara o de algún otro intermediario en la cadena de transmisión de V. La numeración discrepante entre V y C y la cuarteta adicional en ésta sugieren, en todo caso, que debieron perderse algunas cuaderñas.

2. EL MANUSCRITO NEOFITI 48 DE LA BIBLIOTECA VATICANA: RASGOS E HISTORIA

La base de nuestra edición es el manuscrito Neofiti 48 de la Biblioteca Vaticana (V). Es un códice portátil de dimensiones modestas, casi de bolsillo, como un pliego de cordel. Mide 14.2 cms. de largo, 10.5 cms. de alto y 1 cm de ancho, y consta de 40 folios dedicados exclusivamente al poema (1r-40v). Hay un reclamo al pie de cada verso de folio en el lado izquierdo, salvo por 7v. Con la excepción del folio 40, cada folio contiene ocho cuartetas, cuatro por cada lado. La caligrafía hebrea del códice es de tipo italiano semicursivo, según nos lo confirman Malachi Beit-Arié y Nurit Pasternak¹⁸, y es muy probable que el amanuense haya sido italiano (aunque ya para el siglo xvi, sus rasgos caligráficos se vuelven más inciertos). Los problemas de lectura creados por errores con los diacríticos, sobre todo al comienzo del manuscrito, también sugieren que el escriba no entendía muy bien el español, factor que respalda indirectamente su posible origen italiano. Por otra parte, la factura del códice vaticano en cuadernos de cuatro folios no es típica de Italia pero sí de España y de otras áreas influenciadas por los españoles, incluyendo los Balcanes a partir de 1492¹⁹.

El texto de V concluye además con un colofón sumamente informativo, dieciseis versos octosílabos distribuidos en dos octavillas (folios 39v-40r):

¹⁷ Las dos estrofas superfluas en el texto aljamiado son, según indicamos, las coplas 255 y 256. Excluyendo las dos octavas finales por razones que discutiremos más adelante, el texto de V consta de 308 cuaderñas (1232 versos alejandrinos). En la transliteración castellana de Lazar, el número de versos alcanza la cifra errónea de 1244. Esto se debe a dos imprecisiones en su conteo. Lazar no les asigna número a las estrofas repetidas en su texto aljamiado, pero sí en la transliteración castellana (vv.1029-1032 y 1033-1036: Lazar 1990: 78). Salta, además, cuatro números (985-988) entre las coplas 246 (vv.981-984) y 247 (vv.989-992) —cf. Lazar (1990: 76).

¹⁸ Comunicación personal durante una reciente visita a la Biblioteca Vaticana, cuyos fondos hebraicos estaban catalogando. Véase además la amplia bibliografía de Beit-Arié sobre codicología y paleografía hebrea (e.g. 1981).

¹⁹ Véase al respecto Beit-Arié (1981: 43-44, 48-49).

Esta noble escritura
 otra ves fue estanpada,
 mas no fue tan enmendada
 y perfeta en hermuzura,
 con gentil estanpadura,
 por mano de Geršon el nombrado
 estampado[r] mui famado,
 ombre de buena mezura.

Años treze ya pasados
 a enreinar el ensalçado
 Çultán Çuleymán, muy amado
 de el Dio e sus fonçados.
 Çinco mil, a el mundo son contados,
 más tres y dozientos e noventa,
 a diez de ve-'adar a la cuenta,
 todo esto fue acavado.

Poniendo entre paréntesis por el momento la identidad del copista, el colofón es en sí bastante informativo. Se nos indica que una versión se acabó de copiar el día 10 de *ve-'adar* del año 5293 desde la Creación del mundo (1533 de la era común). Solimán I el Magnífico ya llevaba trece años de sultán en la Puerta Sublime (1520-1560). También se nos dice que había una versión previa ya impresa por Geršom Soncino, pero que «no fue tan enmendada / y perfeta en hermuzura». El texto preservado en V ofrece, presumiblemente, una versión corregida de la edición sonciniana. Desafortunadamente, el fragmento sonciniano (TS1) es muy corto y no ofrece una base suficiente para contrastar los textos. La nueva evidencia, con todo, nos permite especular sobre una base más amplia acerca del colofón; tal vez, incluso, esclarecer la crítica enigmática que se le hace a Soncino.

Era posible, en principio, que el copista de V fuera el autor del colofón y que esta versión «enmendada» hubiera sido hecha por él en 1533 (en tal caso, éste sería el año en que Neofiti 48 fue transcrito). Antes del hallazgo de Gutwirth y Cohen, no había razón para pensar que hubiera otra edición de las *Coplas* distinta a la perdida de Soncino. Pero el descubrimiento de estos fragmentos y su comparación minuciosa sugieren una posibilidad alterna: que este colofón fuera parte de una edición pos-sonciniana copiada en el manuscrito V, quizás la de TS3 o la de un texto afín.

Nótese, en primer lugar, que el colofón se refiere al texto presentado como «una noble escritura» que «otra ves fue estanpada». *Otra ves* no sólo remite a un acontecimiento previo —la edición de Soncino aquí criticada. También podría sugerir que su «noble escritura» es, en efecto, una segunda edición: otra «estanpadura» puesta en contraste con la sonciniana que aquí se critica.

Razones de peso sugieren, en segundo lugar, que, si V fue transcrita —como creemos— de una edición aljamiada ya enmendada, su fuente no pudo ser TS1 y es poco probable que fuera TS2²⁰. TS1 no pudo ser la fuente pues la edición sonciniana a la cual pertenecía era precisamente el objeto de crítica de nuestro amanuense. TS2, por su parte, ofrece pequeñas variantes textuales con respecto a V que disminuyen la probabilidad de que le sirviera de fuente directa²¹.

Es cierto que TS2 (al igual que TS1) reproduce las coplas en octavas de versos heptasílabos y que esta octava se asemeja al modelo estrófico de nuestro colofón (sólo difieren entre sí en el esquema de rima: abababa-*Yosef* vs abbaabba). Pero es aquí donde las tornas se vuelven con el hallazgo afortunado de la versión TS3. TS3 es el único de los tres testimonios que reproduce las coplas en *cuaderna vía* y es bastante probable que el poema medieval fuera concebido originalmente como una adaptación hispanojudía del *mester de clerecía* (véase §I.5 abajo). El copista de V también transcribe el texto en párrafos de cuatro líneas por cuaderna (si bien de seguido un verso tras otro y no a línea por verso); al igual que TS3, también deja espacio al final de cada copla antes de repetirse *Yosef*. Aún más, la *cuaderna vía*, tan cara a nuestros poetas hispanojudíos, todavía era cultivada en las coplas sefardíes siglos después de que cayera en desuso en la España bajomedieval²². Como paradigma emblemático de la poesía culta hispanomedieval, la *cuaderna vía* rezumaba todavía un aroma de prestigio entre los poetas judeoespañoles que la mantuvieron viva. ¿No habría sido en parte la reconfiguración del poema en octavas lo que propició la crítica de la edición sonciniana como no «tan enmendada y perfeta en hermuzura»? TS3, en tal caso, podría representar una versión corregida de la edición sonciniana que restituye el

²⁰ Procedemos aquí bajo la premisa hipotética de que la edición de TS2 no es sonciniana (una posibilidad a la que aludimos más arriba). En todo caso, el que sea o no sonciniana no afecta el argumento conjetural aquí esbozado.

²¹ He aquí las variantes: 62b V «dura» – TS2 «tura»; 265b V «según que é sentido» – TS2 «según é sentido»; 266c V «que suva encuentro» – TS2 «que suva a tu encuentro». Cabe notar, en cuanto al verso 62b, que tanto *durar* como *turar* (o *aturar*) coexistían desde la Edad Media con las mismas acepciones (cf. la detallada discusión en DCECH 2: 536-537), mas la lectura de TS2 parece ser más afín al arquetipo medieval del poema, como sugiere el hecho de que el verso 288c C (la contraparte medieval del verso 282c V: González Llubera 1935: 21) también ofrezca la lectura «turavan» (cpse. 282c V: «doravan»). Aunque ya para principios del siglo xvi Juan de Valdés afirma en su *Diálogo de la lengua* que prefiere la forma *durar* (Marsá 1986: 71), *turar* y *aturar* se siguen usando en la literatura española hasta principios del siglo xvii; *turar* lo usa con frecuencia Almosnino (e.g. Zemke 2004: 198, 205, 265, etc.) y pervive también en el judeoespañol moderno (Nehama y Cantera 1977: 569; Quintana 2001: 173). La lectura *durar* en V parece reflejar en ambos casos una corrección a las lecturas alternas de TS2 y C, quizás por intervención del copista (la forma italiana del verbo es *durare* y no *turare*; *turare* también se usa en italiano, pero con la acepción ‘tapar, cerrar’).

²² Además de la indispensable bibliografía crítica de Romero, Hassán y Díaz-Mas aducida más abajo en la sección §I.1.7, véase Gómez Moreno (1988: 152; 2000: 241-2) y Romero (1991).

poema a su forma original y el manuscrito V, una transcripción de la edición TS3 o de un texto afín (quizás una copia de ésta).

Podría objetarse, finalmente, que en la porción de V que se corresponde con TS3 se dan algunas discrepancias minúsculas. En particular, se dan poquísimos diacríticos en V, ausentes en TS3, que reflejan una lectura correcta por parte de nuestro escriba. Quizás ya a esta altura, el escriba se sentía más a gusto con la transcripción del castellano. O tal vez intervino el que le encargó la copia, sugiriendo tales correcciones. Es posible incluso que el amanuense copiara de un texto intermedio. Nos movemos, después de todo, en un terreno de conjeturas e incertidumbres a la luz de esta evidencia fragmentaria que obviamente precluyen soluciones inequívocas. Los nuevos testimonios contribuyen, con todo, a lo que se nos sugiere como una interpretación plausible de lo afirmado en el colofón: el copista de V trabajaba sobre la edición TS3 o una parecida.

El códice V contiene, por lo demás, otras dos inscripciones. En el folio 40r, una mano distinta (probablemente quinientista) escribe «dí 28 d(e) aprile 1550 in Roma». En la página que antecede al folio 1 una segunda mano (al parecer del siglo xviii) añade: «Historia Josephi Patriarca, / Carminibus et idiomate Hispanicis, sed character Rabbini conscripta / Anonymi». El que añadió la fecha debía desconocer que el hebreo se escribe de derecha a izquierda, ya que inscribe el reverso del último folio como si pensara que era el comienzo; no así el otro. Dicha fecha —el 28 de abril de 1550— es casi seguramente la fecha de adquisición del manuscrito por la *Casa dei Catecumeni* o *dei Neofiti*. Si nuestra hipótesis sobre el colofón es correcta, esta fecha sería el *terminus ad quem* para la factura de V (y 1533, obviamente, el *terminus post quem*).

La fortuna de nuestro manuscrito, en todo caso, está ligada íntimamente a la historia de la *Casa dei Neofiti*: un instituto para judeoconvertos²³. Instigado por San Ignacio de Loyola, el papa Paulo III ratificó en 1543 con la bula *Illius qui* la donación hecha por don Giovanni Torano de la iglesia de S. Giovanni a Mercatello para la fundación de la *Casa dei catecumeni*²⁴. Este instituto había sido concebido, según las pautas ignacianas y con el respaldo de tales mecenas como Margarita de Austria y Giroloma Orsini, no sólo para respaldar el proselitismo agresivo de Paulo III entre los judíos, mas también para proveerles a los «cristianos nuevos» y a los que estaban en tránsito de serlo alojamiento, comida e instrucción religiosa. Era, en efecto, un espacio transitorio para la inserción social de los conversos en ámbitos cristianos, regentado al principio por un grupo de sacerdotes, y al año de su aprobación papal, por una cofradía de

²³ Para los datos aquí recabados sobre la *Casa dei Neofiti*, véanse Hoffman (1923: 11-15, 180-192); Levi Della Vida (1939: 405-411); Bignami-Odier (1973: 140-141); Rudt de Collenberger (1986-1988); O'Malley (1993: 190-191) y Rocciolo (1998).

²⁴ Véase el texto de esta bula, promulgada el 19 de febrero de 1543, en Franco et alii (1857-1885: 6: 353-358).

laicos²⁵. Los conversos que allí residían gozaban de varios privilegios, pero también de obligaciones que incluían la ruptura de todo lazo con sus previos correligionarios²⁶. En 1577, el papa Gregorio XIII le da nuevo impulso a la misión catequética del instituto, convirtiéndolo en un verdadero «Colegio de Neófitos» (*Collegium Ecclesiasticum Adolescentium Neophytorum*). Este colegio se dedica de lleno a la educación religiosa y científica tanto de judíos como de musulmanes conversos al cristianismo²⁷.

La inscripción del código V indica que pasó a engrosar los fondos bibliotecarios de la *Casa dei Catecumeni* en 1550, es decir siete años después de su ratificación y presuntamente poco después de convertirse su propietario original. De nuevo, si el amanuense era italiano —la opinión de Beit-Arié y Pasternak— pudo ser quizás él mismo el converso romano que lo transcribió y que donó el código tras su ingreso. O —lo más probable— el propietario original le encomendó a un escriba italiano que no dominaba el español la transcripción del código y aquel fue quien lo donó. En todo caso, fuera o no el donante también su transcriptor, compartió desde ese momento la fortuna histórica de la futura colección acumulada por el *Colegio de los Neófitos*. En 1891, la Biblioteca Vaticana adquirió el grueso de sus manuscritos hebreos. Sólo seis de éstos, olvidados accidentalmente, pasaron a su posesión más tarde en 1896 (Batllori 1962). Nuestro código V no figura en el catálogo de Sacerdote (1893) —éste incluye tan sólo 39 manuscritos hebreos, 2 arabo-cristianos y 1 dalmático— pero sí consta en el catálogo de los fondos hebraicos de la Biblioteca Vaticana de Allony y Loewinger (1968: 84). V debió figurar entre los manuscritos recobrados en 1896. ¡Habían transcurrido tres siglos y medio desde su adquisición! Por otra parte, también sabemos que en 1571 el cardenal Amulio, secretario de la Iglesia Romana, le encareció a la *Casa dei Neofiti* que le hiciera llegar a Paolo Eustachio, *scriptor* de la Biblioteca Vaticana, una caja con manuscritos y fragmentos hebreos para seleccionar los que pudieran ser de valor o interés, ya que varios de éstos estaban en condiciones de

²⁵ San Ignacio mantuvo por varios años cierta influencia en la administración de la casa y los jesuitas contribuyeron inicialmente con una donación de muebles y la asignación de una colecta especial para su mantenimiento (O'Malley 1993: 191).

²⁶ El incumplimiento recurrente de este decreto dio pie a que se reiterara varias veces esos primeros años. Incluso en 1568, trece años después de la creación oficial del *ghetto* romano, el cardenal Sirloto, guardián y juez ordinario de los conversos, seguía prohibiéndoles, amenazados con castigos físicos y multas severas, que entraran «nel serraglio di Giudei» para comer, beber o quedarse en casa de sus ex-correligionarios (BAV, ms. lat. 6792, c. 100).

²⁷ En un principio, dos terceras parte del estudiantado eran de origen judío y una tercera parte de ascendencia musulmana; posteriormente también admitieron cristianos de Oriente.

deterioro²⁸. En ese momento, fuera por menosprecio, accidente o falta de interés, nuestro pequeño manuscrito fue desatendido.

3. LAS COPLAS DE YOSEF Y LA LITERATURA JOSEFINA

El tema de este poema —la vida del patriarca José— es de larga tradición literaria y muy caro en la España medieval a judíos, cristianos y musulmanes²⁹. Hunde sus raíces doblemente en fuentes escriturísticas. La historia del José bíblico es el relato narrativo más extenso del *Génesis* (fuente sacra compartida por judíos y cristianos). Trece de sus cincuenta capítulos recuentan con virtuosismo narrativo, penetración psicológica y amplio lujo de detalle las peripecias y altibajos del patriarca israelita (*Gén.* 37, 39-50). Es una historia intrincada, compleja pero archiconocida: el joven intérprete de sueños, hijo amado de Jacob, sufre numerosas tribulaciones —el maltrato de sus hermanos, su venta como esclavo, el acoso sexual de la esposa de Putifar, su encarcelación injusta— pero su confianza insoslayable en Dios lo lleva a la cumbre del poder en Egipto, la reunificación con su familia (perdona a sus hermanos, tras darles un escarmiento) y la salvación de los suyos en la casa de Israel. Esta historia, por el lado islámico y con variantes significativas, es a su vez el único periplo narrativo que se incluye íntegro en el Corán: la duodécima azora, «Yūsuf», de 111 aleyas consagrada al héroe epónimo que los musulmanes veneran como profeta y arquetipo coránico del *muslim* devoto³⁰.

Cada una de estas tres religiones se aboca a la historia de esta figura ancestral con una profunda devoción reafianzada en sus respectivas tradiciones exegéticas. Por ejemplo, la patrística cristiana ve en José a Cristo mismo prefigurado tipológicamente —una alegoría veterotestamentaria del justo sufriente que no alberga rencores y perdona a los que lo injurian³¹. El venerado profeta de la tradición

²⁸ «Farete dare a Gio. Paulo Eustachio presente latore la cassa di scritte, e fragmenti ebraici per portarli qui in casa nostra; ove si farà la scielta di quello, che potrà servire alla libreria. poi, che stando tanto tempo senza esser veduta, si è già parte guasta» BAV, ms. lat. 6792, c. 183; Batllori (1962).

²⁹ Además de los estudios pormenorizados que citamos en esta sección, véase el artículo de Díaz Esteban (1968) y el ensayo enciclopédico de Reents y Köhler-Zülch (1992).

³⁰ Cf. el nutrido artículo sobre el Yūsuf coránico y sus avatares exegéticos en la literatura musulmana pos-coránica de Firestone (2002), con bibliografía crítica; también las calas pertinentes de Reents y Köhler-Zülch (1992: sección 3, cols. 643-644). Para otras apreciaciones recientes de esta azora como composición literaria, véanse a Johns (1981), Stern (1985) y Mir (1986).

³¹ Cf. Reents y Köhler-Zülch (1992: sección 4, cols. 644-645). Esta interpretación cristológica vertebró toda una serie de comentarios clásicos al periplo josefino del *Génesis*: e.g. San Ambrosio, *De Iosepho Patriarcha* (PL 14: 641A-672B); Beda, *In Pentateuchum Commentarii* (cf. el comentario al *Gén.* 37-50 en PL 91: 263A-286B); Rábano Mauro, *Commentariorum in Genesim* (PL 107: 621A-670B), etc. Así comienza, por ejemplo, la sección pertinente de Beda en su comentario al *Génesis*:

musulmana y avatar de virtudes en la literatura pietista se torna también al calor del sufismo en símbolo coránico del amado divino: la imagen consagrada en las reelaboraciones poéticas de los amores apasionados de Zuleikha y Yūsuf — Zuleikha como el alma embriagada de amores que sólo anhela, enloquecida, gozar

«Joseph unus ex duodecim filiis Jacob, quem pater prae ceteris filiis amavit, Christum Dominum significat, quem pater secundum carnem natum caeteris fratribus ex semine Abraham progenitis praetulit...» (PL 91: 263A). La historia de José también fue objeto de otras interpretaciones alegóricas en la comentarística cristiana —e.g. la del tratado místico *Liber dictus Benjamin minor* o *Liber de duodecim patriarchis* de Ricardo de San Víctor, según la cual José es alegoría de la virtud intelectual que predispone el alma al éxtasis contemplativo (McGinn 1994: 404). Sin embargo, la tipologización del patriarca como figura de Cristo se impone en el imaginario cristiano a lo largo de la Edad Media. No sorprende, por ejemplo, que se remate *L'estoire Joseph* —una versión poética del relato josefino en francés medieval— con una coletilla cristológica como la siguiente: «L'estoire avez oïe, / öez que senefie. / Joseph dont nos lison / senefie Jheson. / Deus l'enveia en terre / por noz ames conquerre. / Li mondes c'est Egypte, / que ci devant ai dite. / Judas vendi cestui, / Judas vendi celui. / Cist fu despoilliez nuz, / cil liez et batuz. / Joseph trente deniers / fu venduz toz premiers, / et Jhesus autretant, / ce trouvons nos lisant. / Joseph fu mout laidiz / de paines et affliz, / et puis fu eslevez, / serviz et honorez. / Jhesus fu traveilliez / et en croiz clofichiez, / après resuscita, / la sus ou ciel monta. / Par lui sauvé seront / cil qui si ami sont, / com la Joseph ligniee / fu par lui essauciee. / Deus nos apela frere, / et si est nostre pere; / et il par sa pitié / nos giet toz de pechié, / et saus trestoz nos face / devant la soe face» (Sass 1906: 92-93, vv.1587-1620 y la nota *ad locum* en la p. 114). Otro ejemplo clásico temprano en el ámbito hispánico nos lo ofrece *La Tragedia Josephina* de Miguel de Carvajal (véase abajo). La historia de José en dicho auto sacramental también se concibe como una prefiguración alegórica de la Pasión de Cristo. Al tratar de persuadir a sus hermanos que no maten a José, el Rubén de Carvajal les ruega, por ejemplo, que «no mateys este cordero / cuya estraña mansedumbre / la guarda dios para cumbre / de aquel siglo aduenidero / [...] / mirad mirad su ynocencia / y su viuir sin pecado...» (Gillet 1932: 19-20, vv.293-296 y 329-330); más tarde, al pasar los mercaderes, sus hermanos lo venden no por veinte (*Gén.* 37:28), sino treinta monedas como Judas a Cristo (Gillet 1932: 43, vv.1017ss); cf. además la asociación de su sangre con el vino en la burla de Leví a Rubén (McGaha 1998: 325, n.38 sobre v.487) y en lo que dice Jacob al pensar que una fiera se lo ha devorado «ya la sangre del cordero / le aura del todo amansado» (Gillet 1932: 69, vv.1715-1716), y las intimaciones finales de José, ya reconocido por sus hermanos, como trasunto del Salvador —cf. José a sus hermanos «de dios saluacion ayays»; Aser a Jacob «porque alli le adoraras / como a saluador de gentes» (Gillet 1932: 151, v. 3913 y 158, vv.4047-4048). Sobre el alcance y sentido de la *Tragedia Josephina* como alegoría cristológica véase el artículo de Gitlitz (1972). Véanse, finalmente, el auto calderoniano *Sueños hay que verdad son* (1670) —cf. abajo— en el cual, como sugiere McGaha (1998: 11), «Calderón manages to relate practically every event in the life of Joseph to the life of Christ and to the institution of the Eucharist» (entre los numerosos ejemplos que ofrece, baste aquí su singular asociación de José en la cárcel con el copero y el panadero como figuras de Cristo crucificado entre los dos ladrones: «PANAD.: ¿Quién me pudo suspender? / COPER.: ¿Quién me ciega en nueva luz? / JOSÉ: Cuando, a manera de cruz, / entre ambos me llevo a ver, / segundo misterio muestra / ver que su furor impida / a la diestra el que es de vida, / y el de muerte a la siniestra» [Valbuena Prat 1952: 1218]); y su profunda reelaboración en *El cetro de José* de Sor Juana Inés de la Cruz, donde la personificación misma de la *Profecía* es mandada por Dios «a asistir a Josef, en quien procura / un bosquejo formar, una figura / del que será en el siglo venidero / Redentor verdadero, / que de Adán satisfaga la malicia [...]» (Henríquez Ureña 1955: 3:230-231, vv.871-875ss).

de la Eterna Belleza por él encarnada³². La comentarística rabínica, por su parte, reconfigura al joven patriarca, entre otras cosas, como ese avatar de virtudes heroicas que es *Yosef ha-Šaddiq*: José el justo, José el casto, modelo bíblico de heroica resistencia ante los intentos infructuosos de seducirlo que hace la esposa de Putifar³³. La apreciación del periplo josefino rebasa además el marco de sus fuentes escriturísticas y sus tradiciones comentariales con memorables reelaboraciones de corte literario. Se preservan, por ejemplo, en la Europa cristiana ultrapirenaica numerosas versiones premodernas (al margen de las traducciones bíblicas) tanto en latín³⁴ como en los incipientes vernáculos peninsulares: e.g. *L'Estoire Joseph* en francés antiguo³⁵, la perífrasis en inglés medio *Iacob and Iosep* (¿siglo xiii?)³⁶, o la versificación en medio alto alemán del *Génesis* y el *Éxodo* editada por Diemer (1862: el periplo josefino se halla en las pp. 73-116)³⁷. La historia de José también gozaba de amplia popularidad en la poesía islámica a la par con sus primeras reelaboraciones en las historias universales (al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, etc.), la comentarística en el *tafsīr*, la literatura profetológica (e.g. los *Qisās al-anbiyā* de Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Kisā’ī, siglo xi [Eisenberg 1922-23]) y demás obras (e.g. los *Maṣāri‘ al-‘uṣṣāq* de al-Qārī Jaf‘ar ibn Aḥmad al-Sarrāj [Paret 1927: no. 76]). Los amores de José y Zuleikha en particular fueron tema caro y particularmente fecundo en la literatura medieval islámica: e.g.

³² Schimmel (1994: 106). Yūsuf y Zuleikha figuran sobre todo como símbolos privilegiados del éxtasis amoroso en la poesía de Maulana Rumi: cf. Schimmel (1992). El intérprete de sueños gozó de otras asociaciones esotéricas en la literatura sufi: e.g. su identificación con la esfera de Venus, el tercer escaño en la subida del alma ante la presencia divina (su *mi‘rāj*), en la teosofía mística del murciano Ibn al-‘Arabī (Chodkiewicz 1986: 201; Chittick 1994: 80-81). Para otras interpretaciones alegóricas de corte sufi por el lado persa (e.g. Yūsuf como personificación de la belleza eterna en el mundo creado en la mística iluminista de al-Suhrawardī), véase a Bruijn (2002: 360).

³³ Más abajo, discutiremos con más detenimiento los acercamientos *midráshicos* a este periplo. Cabe notar, por otra parte, la mutua fecundación de estas diversas tradiciones sobre la historia de José. La azora coránica, por ejemplo se hace eco de numerosos motivos ya presentes en los *midrashim* judíos y deja, a su vez, clara impronta en algunas versiones judías subsecuentes del relato —e.g. la versión judeo-árabe *Qisṣat Sayyidna Yūsuf iṣ-Šiddiq* preservada en un manuscrito cairota de principios del siglo xix y estudiada por Bernstein (1992, 2000, 2006).

³⁴ Se preserva un drama litúrgico mediolatino del siglo xiii, el *Ordo Joseph* transcrito y analizado por Young (1933: 2:266-276) —para otras referencias a versiones teatrales premodernas del periplo josefino, véase también Young (1933: 2:486-487).

³⁵ Editada por Sass (1906), *L'Estoire Joseph* es de las versiones literarias más antiguas que se preservan de la historia de José en un vernáculo europeo (podría datar del siglo xii, si bien se preserva en manuscritos más tardíos de los siglos xiii y xiv —cf. Sass [1906: 5-8]).

³⁶ *Iacob and Iosep* se preserva en un manuscrito de principios del siglo xv (ms. Bodleian 652), editado por Napier (1916). Cf. también Wells (1916: 398 y 825). Nos ha llegado, además, una versificación dialectal inglesa del *Génesis* y el *Éxodo* (ca. 1250) basada en la *Historia scholastica* de Comestor —cf. Wells (1916: 397-8).

³⁷ Para un panorama del tema josefino en las artes, sobre todo en la *Weltliteratur* desde el periplo bíblico hasta la clásica tetralogía de Thomas Mann, véase el sub-apartado correspondiente en el artículo de la *Encyclopaedia Judaica* sobre «Joseph» (vol 10, 202-217; esp. 213-216).

el romance del siglo *x*i atribuido a Firdausī, *Yusuf va Zoleikhā*, y el poema narrativo del mismo título de Maulānā ‘Abdur Raḥmān Jāmī (1414-1492) —clásico místico-alegórico que consagra su largo abordaje literario en el mundo persa; o el poema épico de Ḥamdullāh Ḥamdī (d. 1503), obra maestra del tema josefino en la rama turca³⁸.

La gran historia de José (la bíblica y la coránica, con sus acreencias exegéticas) también fue objeto de cultivo literario por autores hispánicos de las tres religiones. De la misma época que nuestras coplas (sino un poco más temprano) pudo ser el *Poema de Yūṣuf* —otro poema en cuaderna vía sobre el Yūsuf islámico conservado en dos fragmentos en aljamía árabe³⁹. Escrito en dialecto aragonés (Lapesa 1986: 263) y considerado tradicionalmente como obra del siglo *xiv*, el poema hilvana su versificación del relato coránico con varias leyendas islámicas extra-coránicas sobre el venerado profeta (e.g. la conversación de Jacob con el lobo, la visita de José a la tumba de su madre en Efratá, el uso divinatorio de la copa, la fuerza sobrenatural de Judá ensañado). Además, nos ha llegado en un códice singular (BNM 5292) un relato prosificado sobre el José islámico también en aljamía, versión al parecer quinientista y fuertemente castellanizada de un original escrito, igual que el *Poema de Yūṣuf*, en lengua aragonesa⁴⁰. Por el lado hispanocristiano, despuntan las hermosas páginas que

³⁸ Para una reseña sinóptica sobre la fortuna literaria de Yūsuf y Zuleikha en persa y turco, con amplia bibliografía crítica, véanse los artículos de Bruijn (2002) y Flemming (2002) en la nueva edición de *EI* (11: 360-361 y 362, respectivamente); también Reents y Köhler-Zülch (1992: sección 3, cols. 643-644). No debe olvidarse, claro está, que este episodio de la literatura josefina es también de amplia andadura tanto en el folclor judío como en el islámico y de una transcendencia singular en cuanto arquetipo narrativo (cf. el motivo K 2111 de Thompson [1966] y el tipo 870 C de Aarne-Thompson [1964]) en la *Weltliteratur*: cf. Yohannan (1968) y Goldman (1995).

³⁹ Morf (1883) publicó el texto aljamiado del manuscrito B (BNM Reserva 247), descubierto por Gayangos, quien preparó una transcripción incluida como apéndice en la Ira edición del *History of Spanish Literature* de Ticknor en 1849; Schmitz (1901) transcribió a su vez el texto editado por Morf (véase una descripción más pormenorizada de su fortuna editorial en Johnson 1974: 12ss; también se conserva una transcripción «en letra latina» del fragmento B en el ms. 12 de RAE —una miscelánea erudita del siglo *xix*— fols. 86-125 [cf. Crespo Tobarra 1991: 13-14; Zemke 1997: 20-21). En 1902, Menéndez Pidal publicó por su parte su excelsa edición y estudio filológico-literario del manuscrito A, obra reimpressa, con ampliaciones y una reproducción fotográfica del mismo, en 1952. Johnson (1974) edita y publica ambos manuscritos, con comentario. Figuran además fragmentos entresacados en varias antologías: e.g. Alvar (1969: 338-351 —Alvar reproduce íntegro el texto de A) y Gómez Redondo (1996: 527-538). Para otras apreciaciones críticas del poema, véanse Saroihandy (1904), Thompson (1989) y McGaha (1997a: 228-235, seguida por su traducción al inglés, pp. 235-277). Sobre su posible afinidad con la recitación oral de la historia de Yūsuf en ámbitos hispanomusulmanes, véase Wiegers (1994: 32-33). Cf. finalmente Barletta (2005: 145-155) sobre su fortuna entre los moriscos.

⁴⁰ Publicado en una versión modernizada por Guillén Robles (1888); editado y estudiado en época moderna por Ursula Klenk (1972); traducción inglesa de McGaha (1997a: 154-277). La afinidad islámica con Yūsuf dejó otras huellas en la literatura aljamiada morisca que nos ha llegado: e.g. la invocación del profeta en una «súplica inicial» —afín a la del *Libro de buen amor* y demás clásicos narrativos hispanomedievales— que encabeza un devocionario morisco preservado en un manus-

le consagra el rey Alfonso X en su *General estoria* (I, libro VIII)⁴¹: un recuento de la historia bíblica de gran finura literaria y enriquecido con fuentes cristianas (Orosio, Comestor), judías (Josefo) y, sobre todo, islámicas (sus reelaboraciones del relato coránico sobre los amores delirantes de Zuleikha traducen casi *verbatim* el periplo josefino inserto en el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* [«Libro de las rutas y reinos»], la geografía universal del andaluz Abū 'Ubayd al-Bakrī [m. después de 1094], su «rey» de Niebla⁴²). Hacia 1486, el valenciano Joan Roig de Cordella (¿1428? – 1497) también escribe su *Historia de Josep, fill del gran Patriarcha Jacob* (obra publicada por primera vez en Valencia, ¿1500?): otra perífrasis artística de la historia bíblica con retoques menores y un par de episodios extra-bíblicos intercalados que podrían vincularse con tradiciones tanto judías como islámicas⁴³. El relato bíblico seguirá inspi-

crito de Ocaña (¿fines del siglo xv?): «Señor الله yo te demando por las rrogaryas que a ty fiço Yuçuf, alahy çalem, en el poço que le exaron sus ermanos en la cárcel que estuvo syete años e sacastelo del poço e de la cárcel e le enseeñoreaste en tierra de Myçre» (Martínez Ruiz 1976: 338).

⁴¹ Cf. Solalinde (1930: 203-236). En su edición del manuscrito A del *Poema de Yúçuf*, Menéndez Pidal (1952: 120-142) también reproduce las secciones del recuento alfonsí basadas en la obra del geógrafo Al-Bakrī (véase abajo). Puede verse una traducción inglesa de esta sección en McGaha (1997a: 331-417).

⁴² Sobre la vida y obra de Al-Bakrī, véase Arié (1984: 379-380). Puede consultarse su relato josefino en la reciente edición del *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de Jamal Tulba (2003: 2:127-133). En su reseña sinóptica de la obra alfonsí, Márquez Villanueva observa como en la *General estoria* «del modo más típico, la historia de José es narrada en páginas del mayor encanto conforme a la sensual y colorista versión islámica redactada por el rey de Niebla Abū 'Ubayd al-Bakrī» (1994: 148) —cf. también su apéndice III (pp. 268-271), donde se reproduce —en estimación del erudito— «uno de sus más bellos capítulos». Cabe notar, como siempre, la hábil incorporación de la fuente árabe, fielmente traducida, al *corpus* del relato alfonsí: e.g. la descripción de la sala en el palacio de Zuleikha en donde recibe a sus amigas para el famoso convite, «... e estando el rey en sus sabores e en sus uicios, apartado delos omnes, donna Zulayme, essa muger de Phutiphar, mando adobar grandes manieres de muchas maneras e aduzir de muchos uinos, e conuido grand companna delas duennas del palacio del rey. Et quando las duennas auien auenir, assentos ella en un palacio en que auie otro dentro, e eran amos pintados e labrados con mucho oro; e fizo tender por ellos pannos de seda de color jalde e dotros colores muchos, e labrados con oro duna labor que dizen en arauigo dibeth (*dibāj*), assi como departe la Estoria de Egipto, et colgo aderredor acitaras (en el texto árabe, *sutūr*) daquel panno. Et mando uenir unas mugieres que affeytauau las nouias, e mando les que affeytassen a Josep quanto mejor sopiessen e pudiessen, e quel sacassen desta guisa affeytado al palacio o estauan las duennas que ella conuidara de casa del rey. Et este palacio auie la puerta contra o nasce el sol, e entraua estonces el sol por tod el...» (Solalinde 1930: 212; Márquez Villanueva 1994: 269), y su fuente árabe (2003: 2:128)

والملك غير عادل عن العكوف على لذاته، والاحتجاب عن الناس فأحضرت جماعة منهن وأحضرت لهن طعاما وشرابا، وجلست في مجلس حذاء مجلس، مذهبين جميعا، وفرشتهما بالديباج الأصفر المذهب، وأسدت عليهما ستور الديباج المذهب، وأمرت المواقط بتزيين يوسف، وإخراجه إلى المجلس الذي كانت مع النسوة فيه، وكان ذلك المجلس محاذيا للشمس.

Para un balance de las fuentes árabes usadas en la *General estoria*, véase Dubler (1951-1952).

⁴³ Edición crítica de Josep Almiñana Vallés (1985: 2:638-667). Véase el estudio introductorio y la traducción inglesa de McGaha (1997a: 418-454). Cf. también nuestras notas al verso 7d, a las coplas 22-23 y a la copla 258.

rando a los grandes autores del Siglo de Oro, sobre todo —como muestra McGaha (1998)— en el campo nutrido del teatro religioso y los autos sacramentales donde despuntan *La Tragedia Josephina* de Miguel de Carvajal⁴⁴, el anónimo *Los desposorios de José*⁴⁵, *Los trabajos de Jacob* de Lope de Vega⁴⁶, *Sueños hay que verdad son* de Calderón de la Barca⁴⁷, *El cetro de José* de Sor Juana Inés de la Cruz⁴⁸ y, entre los judíos portugueses de la diáspora en Amsterdam, *El perseguido dichoso* de Isaac de Matatías Aboab⁴⁹. El poema que nos ocupa inaugura, a su vez, la rama judeocastellana de la tradición josefina: es, junto a los romanceamientos cuatrocentistas del relato bíblico, precursor premoderno de una veta riquísima que ha de prosperar en la literatura judeoespañola de la diáspora sefardí (cf. la sección §I.8 abajo).

Las *Coplas de Yosef* ocupan un sitio destacado entre estas reelaboraciones literarias de la historia de José. Por el lado hispánico, este poema narrativo se conserva casi íntegro, abarca la historia del patriarca *in toto* y es de las obras castellanas más antiguas de tema estrictamente josefino. Es, además, de las poquísimas muestras que nos han llegado de la poesía medieval española escrita por judíos. Despuntan, junto a los *Proverbios morales* de Šem Tob de Carrión, como obra señera de esa modalidad poética que Paloma Díaz-Mas (1993, 2001) denomina sugerentemente la «clerecía rabínica». Las *Coplas de Yosef*, según veremos en §I.5, se aunan a esta comunidad de poemas hispanojudíos tanto por su contenido como por sus peculiaridades métricas y estilísticas. Como primera obra ju-

⁴⁴ Editado por J. Gillet (1932), este autosacramental, representado por primera vez en Plasencia para el Corpus Christi, ha sido objeto de atención crítica por Gitlitz (1972), McGaha (1998: 17-85) y Pérez Priego (2001). Se preserva incluso una versión judeoespañola en aljamía impresa en el siglo xvi: cf. Gutwirth (1986; 1992b: 23; 1996: 387).

⁴⁵ Este auto-sacramental, preservado junto a otras noventa y cinco obritas en un manuscrito singular del siglo xvi, se inspira en *José y Asnat* (1er siglo de la Era Común), un romance helenístico de probable autoría judía al cual accede en la versión latina incluida por Vicente de Beauvais en su *Speculum historiale*. Cf. McGaha (1998: 86-99).

⁴⁶ Traducida al inglés por McGaha (1998: 100-144), esta joya de tema bíblico del teatro lopesco no ha vuelto a ser reeditada desde que Menéndez y Pelayo (1893: 235-264) la incluyera en las *Obras de Lope de Vega* publicadas por RAE (véanse sus observaciones preliminares en las pp. xlix-lvii). Lope parece haberla compuesto entre 1620 y 1630, pero se publica por primera vez en 1635.

⁴⁷ La traducción inglesa de McGaha (1998: 145-185) se basa en la edición crítica de este auto calderoniano que él mismo preparó para la serie dirigida por Ignacio Arellano y Ángel Cívete (McGaha 1997b). También editado en Valbuena Prat (1952: 1209-1234). Descrita por McGaha como «the single most successful allegorical treatment of the story in Spanish drama» (1998: 11), se sirve de *El más feliz cautiverio*, y *los sueños de Josef* de Antonio Mira de Amescua como su fuente principal.

⁴⁸ Véase la edición de Méndez Plancarte (1955: 229-230). Traducción inglesa y estudio introductorio de McGaha (1998: 186-225). Véase también Paz (1982: 456-459).

⁴⁹ También conocida como la *Comedia de la vida y sucesos de Josef*, esta obra se conserva en dos manuscritos, uno de ellos un autógrafo del autor judío de ascendencia portuguesa fechado «Amsterdam 5446 (1685-1686)», el otro una copia del siglo xviii. El original castellano de Isaac de Matatías Aboab (1631-1707) todavía está inédito, pero se incluye una traducción inglesa con estudio introductorio en McGaha (1998: 226-317).

deocastellana de tema josefino, empalma —por otra parte— con una vasta literatura judía, mayormente en hebreo, que se origina en la Biblia misma pero que es en esencia de corte exegético, carácter narrativo y orientación didáctica. Esta literatura abarca las fuentes rabínicas y demás reelaboraciones narrativas inspiradas por las interpretaciones judías del periplo josefino a ser discutidas más abajo. Incluye además obras litúrgicas y seculares también de corte poético que se abocaron con imaginación hacia nuestro relato: e.g. el *zulat* coral del último *paytan* clásico Pinhas Hakohen (finales del siglo VIII) sobre el reencuentro de José y sus hermanos⁵⁰. Rebasa desde esta perspectiva el ámbito de las letras hispánicas como parte de un corpus pan-judío de obras literarias sobre esta figura bíblica.

Antes de detenemos a considerar este poema dentro del ámbito literario hispánico, es esencial que lo situemos en la tradición exegética de los judíos medievales.

4. ENTRE LA BIBLIA Y EL MIDRASH: DOS PERSPECTIVAS PANJUDÍAS

4.1. *El poema como romanceamiento bíblico*

El punto de partida de las *Coplas de Yosef*, como el de la tradición exegética de la que se alimentan, es la saga bíblica de José según el libro del *Génesis*. La fuente escriturística vertebró el poema, le confiere su marco narrativo. El periplo de aventuras bíblicas que jalonan el drama de su vida ejemplar se corresponden *grosso modo* con la trayectoria narrativa del héroe a lo largo de las coplas. Con sólo bosquejar los episodios centrales del drama bíblico, se ve a grandes rasgos su correspondencia aproximada con las estrofas pertinentes del poema⁵¹:

Gén. 37:2-36 *Coplas 2-7, 10-15, 17-21, 24*

la adolescencia de José, sus dos sueños premonitorios, el odio que incita entre sus hermanos y su venta como esclavo a unos mercaderes egipcios;

Gén. 39 *Coplas 24-30, 37-40*

su servidumbre en casa de Putifar, los intentos fallidos de seducción por parte de la esposa y las calumnias que llevan a su encarcelamiento;

⁵⁰ Se reproduce esta pieza del famoso *yoşer* litúrgico en Carmi (1981: 233-234).

⁵¹ Aunque casi todas las coplas, según veremos, están entrelazadas con reelaboraciones exegéticas, sólo excluimos de este bosquejo preliminar aquellas que son en su totalidad (o casi totalmente) versificaciones de materia narrativa estrictamente *midráshica*.

Gén. 40-41*Coplas* 41-73

la carrera de José como intérprete de sueños (los sueños del panadero y el escañador en la cárcel, los dos sueños del Faraón), su encumbramiento eventual como primer ministro de Egipto y su desposorio con Asnat;

Gén. 42-44*Coplas* 80, 83-86, 92-103, 112-113, 115-141, 145-154, 157-165, 169-177.

los años de abundancia seguidos por la gran hambruna en Egipto y Canaán; Jacob manda a sus hijos a comprar grano en Egipto; los varios encuentros de José y sus hermanos, que no lo reconocen; las pruebas y tribulaciones que les hace pasar antes de descubrirse;

Gén. 45*Coplas* 210, 223, 225-244, 247-248, 250-252.

José se descubre a sus hermanos y manda a buscar a Jacob y a los suyos;

Gén. 46-50*Coplas* 253, 255-274, 276-285, 294.5-301, 303-304

Jacob desciende a Egipto con su familia al reencuentro con José y se establece en Gošen; sus bendiciones, testamento y muerte; los años finales de José.

El poeta, por supuesto, a veces se toma un par de libertades con la materia bíblica. En algunas ocasiones, reestructura la secuencia de los versículos. Elimina incluso repeticiones textuales que resultarían ociosas para la economía narrativa de su relato. En *Gén.* 41, por ejemplo, se nos describen dos veces los sueños del Faraón —primero, cuando los tiene (1-7) y luego, cuando se los cuenta a José (17-24). El autor de las *Coplas* omite esta repetición. Cuando entra de lleno en la crisis con los magos que no pueden interpretarles sus sueños (la copla 51, cuya fuente es *Gén.* 41:8-9), el poeta pasa por alto los versículos 1-7, postergando su descripción hasta las coplas 55-58, coplas que se corresponden con su segundo recuento en labios del Faraón (17-24). En las coplas 69 y 70 también se baraja el orden de los versículos bíblicos: primero se nos indica que José se desposa con Asnat (41:45) y que procrean dos hijos (41:50), para luego proceder con las acciones de José durante los siete años de abundancia (41:48-49). Es un cambio leve pero que hace sentido narrativo en el poema.

Los ejemplos se pueden multiplicar (e.g. véase nuestra larga glosa sobre las coplas 131-137 *ad locum*). Estos retoques, con todo, son la excepción y no la regla. Los versos del poema endeudados con la Biblia se ciñen casi siempre al orden de los versículos-fuentes.

La deuda bíblica del poeta tampoco se limita, claro está, a su trayectoria episódica. Muchos de sus versos constituyen romanceamientos perifrásticos —a veces *stricto sensu*— del texto hebraico en el que se apoyan. El poeta judío ha tenido en mente en todo momento el relato del *Génesis* en la lengua sacra al escribir su versión. Se emparenta de esta manera con la frondosa tradición de Biblias romanceadas cuatrocentistas hechas por judíos (e.g. las Biblias escurialenses I.j.3,

I.j.4, I.j.7, I.ii.19; la gran Biblia comentada del rabino Moše Arragel, etc.), una tradición continuada después de la expulsión en los ladinamientos sefardíes del siglo xvi como el Pentateuco de Constantinopla o la Biblia de Ferrara⁵². Son contadas las veces que aquí se emula el calco mecánico de la morfosintaxis hebrea en estas traducciones (cf. la sección §II.4.4). Sin embargo, nuestro anónimo poeta también traduce a menudo con la misma precisión de lengua y fidelidad insoslayable. Un verso tan sencillo como el 2b («con sus ermanos foera pastor en los ganados») es, por ejemplo, traducción *verbatim* del hebreo original en Gén. 37:2 (sólo se altera el orden de las palabras): הָיָה רָעָה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן.

Los versos 70b-d, aunque más perifrásticos, se ciñen a su fuente con igual fidelidad: compárese «pan guardado ubiera como arena del mar. / Yosef guardó çibera que no se podría asmar, / cuenta no le supiera el sabio Yosef» con Gén. 41:49:

וַיִּצְבֹּר יוֹסֵף בָּר כְּחֹל הַיָּם הָרְבִּיּא מֵאֵד עַד כִּי־הָדָל לִסְפֹּר כִּי־אֵין מִסְפָּר

(cf. su traducción en E4: «Et ayunto Josep çiuera como la arena dela mar, mucha demás, fasta que se non pudo contar; ca non auia cuenta»).

La copla 19, salvo por un par de retoques amplificatorios, reproduce también al pie de la letra versículo y medio de Gén. 37:31-32:

⁵² Nos han llegado por lo menos catorce manuscritos bajomedievales con traducciones españolas de la Biblia (esto es sin incluir las traducciones bíblicas inscritas en otras obras como la *Fazienda de Ultramar* o la *General estoria*). Diez de estos romanceamientos consisten en traducciones judeocastellanas íntegras o fragmentarias del hebreo (ya hay ocho publicadas). Las diez traducciones hispanojudías son la importantísima *Biblia de Arragel* (Paz y Meliá 1920-1922; [facsimil] Schonfield 1992; cf. también la monografía de Fellous Rozenblatt [2001] y los estudios citados en su bibliografía, p. 367), las Biblias de los manuscritos escurialenses I.j.3, I.j.4, I.j.5, I.j.7 e I.ii.19 (cuatro de las cuales han sido publicadas recientemente: I.j.3 [Lazar 1995]; I.j.4 [Hauptmann y Littlefield 1987]; I.j.7 [Littlefield 1996] y I.ii.19 [Littlefield 1992]), las Biblias de Evora 123: 1-2 y Ajuda 52-8-1 (Avenzoa 2001), la del manuscrito 87 de la Real Academia de la Historia (Lazar, Pueyo Mena y Enrique-Arias 1994) y la Biblia fragmentaria del manuscrito 10288 de la Biblioteca Nacional de Madrid (Pueyo Mena 1996) —véase ahora la visión de conjunto sobre esta familia de textos que ofrece Sánchez-Prieto Borja (2002) en el *Diccionario filológico* de Alvar y Lucía Megías (cf. también Moreale 1969, 1998; Girón-Negrón 2001: 50-56). De estos diez romanceamientos, sólo seis contienen el libro del Génesis con el periplo josefino que nos atañe: E3, E4, E7, E19, Arragel y Ajuda (véase «Abreviaturas» para las siglas que aquí usamos). Por su parte, las Biblias ladinadas del siglo xvi —el *Pentateuco de Constantinopla* (1547), la *Biblia de Ferrara* (1553), Salónica (1568-1572)— siguen a su vez la tradición iniciada por estos romanceamientos medievales con su léxico arcaizante y la morfosintaxis calcada del hebreo bíblico. A lo largo de las notas, comparamos los pasajes bíblicos traducidos o parafraseados en las *Coplas* con sus romanceamientos correspondientes en las seis Biblias judeocastellanas medievales que los contienen y en los dos primeros ladinamientos quinientistas, PC y F. Para un acopio más sistemático de paralelos, véase la sección §II.4.4 abajo. Para las demás citas bíblicas en castellano que no provengan de estas traducciones, remitimos a la edición española de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975).

Cabruto de cabrón loego lo degollaron,
 su aljoba tomaron, menuda la pararon,
 bien la ensangrentaron, bermeja la turnaron,
 e así la lebaron al padre de Yosef.

Cpse. el romanceamiento del texto bíblico en *E7*: «E rronpieron la vestidura de Josep, & degollaron vn cabrito de las cabras & ensangrentaron su vestidura con la sangre [...] & troxieronla a su padre» (cf. en *E3*, al igual que *CY*, se usa además *aljuba* en vez de *vestidura*). Coincide incluso con estas Biblias en el giro pleonástico «cabrito de cabrón» como traducción del hebreo שְׂעִיר־עִזִּים.

Otros ejemplos incluyen:

- «¡Andad e matemos...!» (10c) como romanceamiento del hebreo en *Gén.* 37:20 «לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ» (cpse. *E19* «... andade e matemos lo» y véase §II.4.4)
- «Vuestro padre el cano» (139c) como traducción-calco del hebreo en *Gén.* 43:27 «אַבְיִכֶם הַזֶּקֶן» (véase la nota *ad locum* y §II.4.4).
- «muy torvados fueron, non tornaron respuesta» (223c) como traducción bastante allegada de *Gén.* 45:3 «וְלֹא־יָכְלוּ אָחָיו לַעֲנוֹת אֹתוֹ כִּי נִבְהָלוּ מִפָּנָיו» (cpse. *E7* «E non le pudieron sus hermanos rresponder, ca se conturbaron antel».)

Claro que sus traducciones también se acomodan a veces a las exigencias estéticas de su relato. Hay, por ejemplo, momentos de tensión acumulativa en los que se aletarga el ritmo de la narrativa con el romanceamiento de un versículo por copla e incluso con un versículo amplificado a lo largo de varias:

- (I) El romanceamiento amplificado de *Gén.* 43:28 en la copla 140 —en la fuente bíblica, los hermanos afirman escuetamente que su padre vive y se vuelven a postrar (*E7* «E dixeronle: ‘Paz al tu sieruo nuestro padre, biuo es avn’; & omillaronse & encoruaronse»); el poeta alarga la versificación de esta réplica para abarcar toda la copla:

«Señor, la verdad non te la negaremos,
 que en nuestra çivdad nós sano le dexamos,
 co[n] su actoridad el presente traemos.»
 Con grande omildad favlavan con Yosef.

- (II) También la traducción de la respuesta de Judá en *Gén.* 44:16 —un solo versículo se alarga en tres cuaternas (coplas 172-174) como antesala a su extensa interpolación *midráshica* sobre la batalla mítica entre éste y

José. Cf. el esquema de correspondencias entre las coplas 169-177 y sus fuentes bíblicas:

Copla 169	<i>Gén. 44:14</i>
Copla 170	<i>Gén. 44:15</i>
Copla 171	<i>(midrash)</i>
Coplas 172-174	<i>Gén. 44:16</i>
Copla 175	<i>Gén. 44:17</i>
Copla 176	<i>Gén. 44:18</i>
Copla 177	<i>Gén. 44:33-34 (final de capítulo)</i>

- (III) Ya hacia el final del poema, cuando los hermanos de José se ofrecen una vez más a servirle, el autor le confiere a las coplas 297-298 un toque de *pathos*, un dramatismo ausente en *Gén. 50:18*, el breve versículo que les sirve de base: *Gén. 50:18* en *E3*:

«E fueron tan bien sus hermanos e echaronse antel, e dixeron: henos por tus sieruos»

A Yosef legaron al palacio do era,
y luego se echaron delant'él a tierra
y todos allí lloraron de muy fuerte manera
y luego favlaron todos con Yosef.

Dezían: «Non pares mientes, Yosef, noestros pecados,
seremos uvidientes pués somos culpados,
nós seremos sirvientes que sumos ovligados
faremos tus atalentes para siempre, Yosef⁵³.»

También hay casos en que se reelabora la fuente bíblica para poner de relieve aspectos dramáticos (volveremos sobre este punto más abajo en §I.6.4).

Aun cuando las limitaciones de su molde poético exigen una perífrasis de la fuente, el poeta, sin embargo, no deja de escoger sus palabras con plena conciencia del hebreo original. Muchas de sus traducciones, como ya hemos visto, se ven avaladas por las Biblias judías cuatrocentistas con las cuales coincide. También hay casos en los que su fiel traducción de una locución hebraica cuadra con la rima pero de manera inédita o al menos sin paralelos documentados en los romanceamientos hispanojudíos: e.g. su bellísima traducción de *YHVH Şeba'ot* como «Dio de los fonsados» en el verso 2a (véase nuestra nota *ad locum*). Por otra parte, el más breve cotejo

⁵³ Claro que en este caso la versión amplificada del pedido de los hermanos se inspira, a su vez, en un escena descrita en los dos versículos anteriores, pero que el poeta omite: véase al respecto nuestra glosa explicativa *ad locum*.

lexicográfico revela varios calcos del hebreo bíblico y otras coincidencias a un nivel lingüístico con los romanceamientos judeomedievales de este relato (cf. §II.4.4).

Para resumir, las *Coplas de Yosef* se pueden leer *en parte* como un romanceamiento perifrástico de una narrativa bíblica. El autor sigue muy de cerca el hilo narrativo de la fuente bíblica y a veces versifica el relato del *Génesis* con una conciencia preclara del hebreo subyacente.

4.2. El poema como obra *midráshica*

¿Por qué decimos que sólo se pueden leer *en parte* como un romanceamiento bíblico? Porque no empece la deuda bíblica que hemos descrito arriba, las *Coplas de Yosef* tampoco son una versificación *stricto sensu* de estos capítulos del *Génesis*. No son siquiera una perífrasis sencilla del texto bíblico que omite o resume pero no añade. Apenas comienza su lectura, el lector avezado se topa de inmediato con una amplia gama de añadidos singulares, retoques minúsculos e interpolaciones extensas que carecen de correspondencia exacta con lo que pueda saber del José bíblico. Y es que el poeta no trasvasa la historia de José *verbatim* como si existiera en el vacío, un relato ejemplar desgajado de su lejana fuente escriturística. La historia de José en la tradición judía, como todo pasaje de la Biblia, palpita en el seno de una frondosa tradición interpretativa que la glosa por extenso. Viaja acompañada por un lastre venerable, acumulativo de apostillas exegéticas y materia legendaria volcadas sobre los más mínimos detalles del texto divinamente inspirado. Las *Coplas de Yosef* abrevan, sobre todo, en ese caudal extraordinario que es el *midrash* (pl. *midrashim*): el vasto corpus de comentarios rabínicos sobre la Biblia. O, mejor dicho, todo un estilo judío de interpretación bíblica que unifica una gran variedad de textos exegéticos (sermones, comentarios, poemas, recuentos de historias sacras) abocados a la dilucidación imaginativa de versículos individuales de las Escrituras⁵⁴.

Esta literatura exegética judía de los *midrashim* dio pie a una compleja tradición de reelaboraciones narrativas (*aggadot*; sing. *aggadah*) sobre historias y personajes de la Biblia. Bajo la premisa fiducial de que no hay nada superfluo en la Biblia, los sabios intérpretes toman licencias extraordinarias para iluminar el texto sagrado y se dan a la tarea, entre otras cosas, de rellenar sus aparentes lagunas con amplias expansiones narrativas. En el proceso de iluminar un problema textual, los rabinos conjuran episodios extrabíblicos sobre las figuras involucradas que llegan a cobrar vida propia como materia narrativa, divorciados de su contexto exegético en sucesivos recuentos. Veamos un ejemplo que dejó huella en nuestro poema, analizado magistralmente por James Kugel (1994: 102-105).

⁵⁴ No conocemos mejor exposición sintética del tema que el clásico ensayo de James Kugel (1986). Sobre otros aspectos exegéticos y dimensiones literarias del *midrash*, véase la importante colección de ensayos editada por Hartman y Budick (1986).

Cuando los hermanos, de vuelta a Canaán, le cuentan a su padre que José está vivo y Jacob no les cree al principio, se nos dice que «entonces le repitieron todas las palabras que José les había dicho, vio las carretas que José había enviado para transportarle, y revivió el espíritu de su padre Jacob. Y dijo Israel: ‘¡Esto me basta! Todavía vive mi hijo José: iré y le veré antes de morirme’» (*Gén.* 45:27-28). El sentido de estos versículos parece claro —a Jacob le cuesta creer de primeras las buenas nuevas sobre José pero el relato de sus hijos y el séquito de carretas allanan todas sus dudas. A los rabinos, sin embargo, algo en particular les intrigaba. ¿Por qué el que viera las carretas contribuyó a persuadir a Jacob de que José vivía? ¿Qué tienen de especial estas carretas? Los exégetas ofrecen diversas respuestas, entre las cuales se recoge una quintaesencialmente *midráshica* en el clásico *Berešit Rabbah* (94.3): «R. Leví [dijo] en nombre de R. Yoḥanan b. Sha’ulah: [José] les dijo ‘Si les cree [que vivo], muy bien; y si no, díganle [de mi parte]: *Cuando te dejé, ¿no estudiaba acaso la ley de la becerra desnucada?*’ Por eso se dice: ‘Y vio las carretas que José había enviado’.» El tenor de esta explicación es que José les cuenta a sus hermanos lo que él y su padre habían hecho presuntamente la última vez que se vieran —¡estudiar juntos la Torá!— algo que sólo Jacob y él sabrían para que ellos se lo repitieran como prueba de su identidad («todas las palabras que José les había dicho»). Ahora bien, ¿qué sentido tiene que estudiaran precisamente esta ley de la becerra desnucada (*Deut.* 21:1)? Como bien lo explica James Kugel (1994: 103), el exégeta parte aquí, entre otras cosas, de una ingeniosa dilogía semántica: la homonimia del hebreo *‘agalot* para «carretas» con el plural de «becerra» (עֲגֻלֹת, pl. עֲגָלָה). Según este *midrash*, José no envió ningunas «carretas» en *Gén.* 45:19, sino más bien «nuevas de las becerras» (i.e. un recordatorio de esa última sesión de estudios). En cuanto a la frase entera «[Jacob] vio las carretas que José había enviado» de *Gén.* 45:27, se reinterpretan el hebreo שָׁחַט «había enviado» con la acepción bíblica de «había enviado nuevas» y el hebreo וַיֵּרָא «vio» como sinónimo rabínico de «consideró» o incluso «aprobó»: la locución glosada de esta manera reza algo así como «Jacob consideró las nuevas que José le había enviado sobre las becerras⁵⁵». ¿Cómo incide todo esto en nuestro poema? En las coplas 228-229, José instruye a sus hermanos de la siguiente manera:

Vós a prisa agujedades de ir a nuestra tierra,
a mi padre favledes de aquesta manera:
cosa non le neguedes de lo que os conteçiera,
creer le faredes que es vivo Yosef.

⁵⁵ Esta *aggadah* josefina goza de otros contextos bíblicos y ramificaciones exegéticas que no atañen a nuestra discusión y para los cuales remitimos nuevamente a Kugel (1994: 102-105).

Y dezeit: «Aquel que me deseava, mi padre el gran letrado,
que cuando [a] vós me inviava espartiόμε de su lado,
estonses con él meldava en un livro muy preçiado.»
Estas señas dava a sus ermanos Yosef.

Más abajo (248-250), cuando llegan los hermanos con las carretas a Canaán, el poeta retoma este episodio:

Ya'aqob mucho se quexava y fuera desmaído
y non se conortava, que non lo uvo creído,
dixo que pensava que Yosef fue comido,
que nunca más pensava de veer a Yosef.

«Tales señas diera Yosef el tu amado,
que cuando se partiera de ti por tu mandado
contigo leñera en un livro priçiado.
Esto nos dixera tu fijo Yosef.»

Ya'aqob cuando lo oía en aquesta manera
otrosi que vía los carros de madera,
Ya'aqob se reía e alegre fuera,
y la gloria le dezía: «¡Vivo es Yosef!»

El autor de las *Coplas* incorpora a su relato el núcleo narrativo de este *mi-drash*. Esta *aggadah* forma parte integral de la historia, entrelazada con la trama bíblica de forma imperceptible. Pero ésta —con todo— está desgajada por completo de su referente exegético. No hay referencia alguna al precepto específico que estudiaban, ni a las maniobras lingüísticas o a las referencias intrabíblicas involucradas en esta interpretación, sólo al hecho en sí revelador de que «con él meldava en un livro muy preçiado» (i.e. estudiaban juntos las Escrituras). Al poeta sí le interesa, claro, el potencial dramático de nuestro *midrash* en su versión minimalista. Mientras que en la Biblia sólo se dice que le repitieron a Jacob las palabras de José, el poeta pone las presuntas palabras coledidas de los exégetas en labios de los hermanos. Ya en la copla 250, cuando se empalma de nuevo con el relato bíblico, la audiencia ha podido oír lo que Jacob «oía» (el otro ali-ciente textual de esta *aggadah*: las «palabras de José» ... ¿cuáles fueron?). También pueden apreciar, de paso, una pincelada caracteriológica: José como el judío sabio y devoto que estudiaba las Escrituras con su padre. Y cuando Jacob ve «los carros de madera» (el *factum* bíblico subyacente en esta tradición exegética), el poeta ha esclarecido a su satisfacción cómo lo persuadieron⁵⁶.

⁵⁶ El cuidado exquisito en la integración narrativa de materia *midráshica* se evidencia a lo largo del poema (véase, por ejemplo, cómo se mantiene el hilo de continuidad narrativa en las coplas 211-212 al retomar un episodio *midráshico* aludido por primera vez más de un centenar de estrofas antes en las coplas 87-91 —cf. las glosas pertinentes *ad loci*). Sólo hemos podido documentar un caso de

El poema se engrosa de tales deudas narrativas con esta tradición exegético-literaria sobre la «vida y milagros» del patriarca José. A veces, estos préstamos se reducen a alusiones sucintas. Así, en la copla 12, basada en *Gén.* 37:23-24 —los hermanos de José lo despojan de la túnica y lo arrojan en un pozo— el poeta añade sin explicaciones que el pozo estaba lleno «de sierpes [y] guzanos», un detalle extrabíblico de origen *midráshico* (cf. la nota al verso 12c). En otras ocasiones, fragmentos más largos y aun episodios enteros de corte legendario amplifican su trama bíblica. La literatura *midráshica* ofrece, por ejemplo, numerosas historias extrabíblicas sobre lo que debió transpirar entre José y la esposa de Putifar para que ésta se obsesionara con el joven israelita: de las vetas más ricas de leyendas josefinas en el ámbito judío e islámico. Las *Coplas* no recogen las leyendas más coloristas que tanto fascinaron a los judíos y musulmanes de la época (e.g. el banquete con las señoras que embelesadas con la belleza de José se rebanan los dedos al pelar unas frutas, comprendiendo finalmente la pasión de Zuleikha), pero sí entrelazan su encuentro bíblico con los diálogos imaginados por la tradición exegética entre la esposa delirante y el joven virtuoso que resiste heroicamente sus acosos sexuales (coplas 27-36).

Otro ejemplo aún más pertinente para nuestro poema se da en torno a lo que pudo ocurrir entre el final de *Gén.* 44 y el comienzo del capítulo siguiente. Cuando ya desesperado Judá le ruega a José que suelte a su hermano Benjamín, no vaya a morir su padre de tristeza con esta otra pérdida (*Gén.* 44:18-34), éste no puede contenerse más y se descubre ante sus hermanos (*Gén.* 45:1ss). La lógica emocional del episodio bíblico es impecable, su más conmovedora escena. Los rabinos, sin embargo, insatisfechos con el retrato poco halagador de Judá a lo largo del periplo —Judá, después de todo, es el mítico progenitor del reino que lleva su nombre— insertan en el lapso que debiera transcurrir del versículo 44:34 al 45:1 una lucha épica de alcance casi mitológico entre los dos hermanos. Los exégetas se imaginan a Judá y a José como titanes de poderes sobrenaturales que miden fuerzas con histrionismo, casi al borde de una guerra entre Israel y Egipto en la que llevan los egipcios todas las de perder. Esta *aggadah* josefina cautivó a nuestro poeta, que la versifica en treinta y dos estrofas (las coplas 178-209): es decir, casi un 10% del poema entero (ya veremos más adelante el sentido de esta expansión⁵⁷).

Un tercer ejemplo de este tipo se nos da hacia el final de la obra. La Biblia no nos cuenta qué pasó finalmente con Esaú, el hermano mayor de Jacob. Pero al llegar al sepelio de Jacob en la cueva de Makpelá en el último capítulo de *Génesis*, el autor suplementa la trama bíblica con nueve coplas adicionales de origen

inconsistencia narrativa en la fusión de elementos bíblicos y *aggádicos* en el poema: cf. la glosa a las coplas 247-248.

⁵⁷ Para una apreciación comparada de este episodio en el imaginario poético sefardí, véase la versión que ofrecen las *Coplas de Yosef ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 246-255, coplas 540-575).

midráshico (286-294): todo un mini-drama extrabíblico que retoma la suerte final del infeliz hermano. En estos tres casos, la incorporación de agregados exegéticos es muy lograda y no afecta su integridad narrativa. Las peripecias de José se reelaboran con gran coherencia: un poema de fundamento bíblico, que es perfecta taracea de leyendas *midráshicas*.

Los criterios de selección de las *aggadot* que se incorporan a estas coplas josefinas no son arbitrarios. Responden a diversas directrices estéticas y preocupaciones temáticas. Por el lado literario, se aspira, como hemos visto, a la integración coherente de episodios *aggádicos* que no comprometan la ilación narrativa del relato. De las varias alternativas exegéticas suscitadas por cada versículo bíblico, se escogen unas y no otras, desgajadas de su contexto interpretativo y perfectamente asimiladas a la trama que discurre. Se privilegian además algunos núcleos *midráshicos* de cierta amplitud narrativa y dramática, que se absorben *in toto* al relato como episodios semi-autónomos. Por el lado temático, las *aggadot* selectas amplifican el cuadro de virtudes esbozado en el retrato bíblico de José. Ya en el *Génesis* despuntaba el joven israelita por sus virtudes ejemplares: su confianza en la Providencia, su ecuanimidad ante la adversidad, sus dotes de gobernante, su aversión a la venganza, sus talentos como intérprete de sueños y *exemplum* del sabio bíblico. Siguiendo una línea moralizante que hunde sus raíces en la literatura pseudo-epigráfica pos-exílica (Kugel 1994: 17-27), los *midrashim* selectos ayudan a perfilar la imagen edificante del patriarca como *Yosef ha-Šaddiq*: José, modelo bíblico de esa reciedumbre moral asociada con su inmunidad ejemplar, que ya señalamos, ante los intentos de seducción de la esposa de Putifar.

Cabe preguntarse, obviamente, de qué fuentes se sirvió el poeta para estas interpolaciones narrativas. Entramos aquí, sin embargo, en terreno resbaladizo. Las «leyendas» hilvanadas a lo largo del poema se remontan casi todas a las más antiguas interpretaciones del relato bíblico, pero rara vez se puede precisar una fuente inequívoca para cada referencia hecha a estas *aggadot* josefinas. Los relatos *midráshicos* y los motivos exegéticos que los configuran se recogen y se repiten oralmente y por escrito en una vasta literatura y en diversas combinaciones narrativas. El poeta demuestra tener un amplio dominio de esta tradición, pero un rastreo convencional de fuentes es casi imposible. Hay, con todo, un repertorio clásico de fuentes rabínicas y medievales hebreas y arameas que nos permiten documentar casi todas las tradiciones exegéticas recogidas en el poema: e.g. las *aggadot* josefinas en el Talmud⁵⁸, los *Targumim* arameos⁵⁹, *Midraš Be-*

⁵⁸ El Talmud de Babilonia es un corpus vasto, enciclopédico y autorizado de materia *halákhi-ca* y exegética judía compilado entre los siglos v y vi de la era común y constituido por la *Mišnah* (un código de ley rabínica que plasma por escrito toda una tradición oral sobre la observancia judía, redactado en su forma clásica hacia el año 200) con su ingente comentario (la *Gemarah*). Entre fines del siglo iv y comienzos del siglo v, ya se había compilado un Talmud en Jerusalén,

*rešit Rabbah*⁶⁰, *Midraš Tanḥuma*⁶¹, *Midraš ha-Gadol*⁶², la comentarística bíblica medieval (Raši, Abraham ibn ‘Ezra, Naḥmánides, David Qimḥi)⁶³ y el *Sefer ha-Zohar*⁶⁴, entre las principales. Escarceando estas fuentes, puede identificarse el grueso de los motivos extrabíblicos entreverados a lo largo del poema; en algunos casos, incluso, constatar si la versión de una *aggadah* recogida por el poeta se asemeja más a una que a otra (e.g. nuestra glosa sobre la tradición rabínica recogida en las coplas 142-144 y la particular afinidad de éstas con la versión que ofrece el *Midraš Tanḥuma*). Nos hemos topado también con una que otra tradición *midráshica* que parece haber tenido muy poca divulgación y que sólo hemos podido documentar en fuentes más raras (e.g. el motivo recogido en la copla 244 que hemos colacionado con el *Midraš Leqaḥ Tob* —cf. la nota *ad locum*). No obstante —repetimos— tales semejanzas no implican necesariamente una deuda textual. Las mismas fuentes aquí usadas recogen numerosas tradiciones exegéticas antiguas, motivos *midráshicos* que preceden por mucho a la época en que se redactaron los compendios clásicos que los recogen (de ahí, por ejemplo, la licencia que nos tomamos para consultar antologías *midráshicas* bajo-

pero esta obra afín al Talmud babilónico es más corta y, subsecuentemente, de menor influencia en el judaísmo rabínico.

⁵⁹ De las traducciones interpretativas de la Biblia al arameo conocidas como los *Targumim*, hemos consultado para este estudio el *Targum Onqelos* (reproducido en la edición comentada del Pentateuco de Breuer et alii [1986-1993] aquí usada) y el *Targum Neophyti 1* (Díez-Macho 1968-1978; Grossfeld 2000). Las referencias al *Targum Yerušalmi* recabadas gracias a Ginzberg e incluidas en las notas remiten a los fragmentos de un *targum* palestinese consultado por Ginzberg en la edición de Ginsburger (1899) y editados más recientemente por Klein (1980): se le designa a veces como el *Targum Yerušalmi 2*, para distinguirlo del *Targum Yerušalmi 1* o *Targum* del Pseudo-Jonatán.

⁶⁰ Este clásico del *midrash* rabínico fue compilado probablemente a fines del siglo iv o comienzos del v. Se antologiza allí todo un repertorio de comentarios exegéticos estructurados en torno a la interpretación de versículos individuales del *Génesis*.

⁶¹ Una antología alto-medieval de comentarios *midráshicos* sobre los cinco libros del Pentateuco. Además del texto clásico publicado (que citamos en las glosas con las siglas *MT*), se conservan varias versiones alternas (algunas sustancialmente distintas) y demás fragmentos relacionados, de los cuales cabe singularizar la publicada por Solomon Buber en 1885 (de aquí en adelante, *MT-Buber*).

⁶² Una antología bajo-medieval de origen yemenita de *midrashim* sobre el Pentateuco.

⁶³ Los clásicos comentarios de estos exégetas —el gran maestro de Troyes Šelomoh ben Yīšḥaq (Raši: ¿1030? - 1105), el *paštan* tudelano Abraham ibn ‘Ezra (1089-1164), el cabalista gerundense Mošeh ben Naḥman (Naḥmanides, RaMBaN: 1194 – ca. 1270) y el filólogo David Qimḥi (¿1160? – ¿1235?)— se suelen incluir en las ediciones de las *Miqra’ot gedolot* como guías autorizadas para el estudio de la Biblia hebrea. A lo largo de nuestras notas, citaremos sus comentarios al *Génesis* según la edición del Pentateuco comentado de Breuer, Kafah y Leyb Qašenelenbogen (1986-1996).

⁶⁴ Obra cumbre de la Cábala teosófica medieval, estructurada en gran parte a guisa de un comentario *midráshico* en arameo sobre el Pentateuco y cuyas secciones más importantes fueron escritas en forma pseudoepigráfica por Mošeh ben Šem Tob de León (c. 1240 – 1305).

medievales o incluso posteriores como pudo ser quizás el *Sefer ha-Yašar*⁶⁵. La compleja transmisión de los *midrashim* precluye atribuciones categóricas de fuentes textuales.

El poema, en todo caso, participa de lleno en la transmisión intrajudía de estos motivos exegéticos. No hay visos de «originalidad» en estas interpolaciones narrativas, un criterio que sólo aplica a la selección de tradiciones rabínicas para la *amplificatio* del texto bíblico, pero no al contenido mismo de dichas adiciones. Al igual que otros poemas cultos en cuaderna vía como el *Libro de Alexandre*, su método de composición consiste esencialmente en la ampliación de un texto base (aquí la Biblia) con otras fuentes cultas (que en este caso

⁶⁵ El caso de esta obra exegética es particularmente revelador. *Sefer ha-Yašar* es una compilación de tradiciones *midráshicas* en hebreo bíblico, reescritas en forma de un largo recuento narrativo de historias escriturísticas. Se publica por primera vez en Venecia (1625), acompañada por dos prefacios distintos. En el primer prefacio —de carácter fantástico— el anónimo autor arguye que, tras la destrucción del Segundo Templo, un *hegmon* del emperador Tito llamado Sidros (¿San Isidoro!) halló el manuscrito del perdido *Sefer ha-Yašar* bíblico en manos de un viejo judío y se lo trajo, junto a éste, a Sevilla: de allí, a su vez, fue traído a Nápoles cuando estaba esta ciudad bajo el dominio del rey de «Sefarad» y así llegó a su posesión. Según el 2do prefacio, un tal Yosef ben Šemu'el, inmigrante judío y *daršan* de Fez a Liorna, recuperó un raro manuscrito del *SY* que daba por perdido en Marruecos, presuntamente transcrito de otro más antiguo por el amanuense Ya'aqob ben Attia, y lo publicó en Venecia. La recta interpretación de estos prólogos y el intento de determinar las fuentes de la obra han dado pie a un debate todavía irresuelto sobre su datación y el lugar donde se compuso. Su deuda palmaria con el *Sefer Yosippon* (Flusser 1978-1980: 2:21-24) y sus concomitancias con otras fuentes *midráshicas* tardías como *Yalqut Šimoni* y las *Crónicas de Yerahme'el* (Schwartzbaum 1962) implican que no puede ser anterior al siglo XII (o incluso, al siglo XIII). En su edición de *SY* (1986: esp. 7-17) y en otra serie de estudios (1974, 1977), Joseph Dan arguye, por su parte, que *SY* debió ser escrito en Italia por el autor anónimo del 1er prefacio bajo pretensiones pseudo-epigráficas hacia finales del siglo XV o, más probablemente, principios o mediados del siglo XVI, tesis que no comparte Lazar (1998: xv y ss), aunándose a Rosenthal (1976) y a Yudelov (1960). Además, el autor del 1er prólogo también asevera que se publicaron cincuenta copias del manuscrito en Nápoles, afirmación disputada por Dan (1974) pero aceptada por Rosenthal (1976), Flusser (1978-1980: 2:17-18) y Lazar (1998: xiv y ss). Especialistas como Genot-Bismuth (1981, 1986), quien se suscribe a la tesis de Dan, han propuesto nuevas relecturas del *Sefer ha-Yašar* basadas en el momento histórico que presuntamente vivió su autor.

¿Qué implica todo esto para el estudio de nuestro poema? Como ya ilustrara González Llubera en la sección «Parallels and Sources» de su estudio sobre C, *SY* sirve para documentar muchas de las tradiciones *midráshicas* recogidas en el poema. Esto no implica, sin embargo, que *SY* fuera una fuente de las *Coplas*. El grueso de los motivos *midráshicos* recogidos en *SY* se remontan a fuentes más antiguas. Sus fuentes medievales como el *Yosippon* y, probablemente, el *Yalqut Šimoni* y las *Crónicas de Yerahme'el*, preservan a su vez algunas tradiciones exegéticas provenientes de obras *midráshicas* perdidas hoy en día. De ahí se entiende que, aunque haya sido redactado en el siglo XV o el XVI, *SY* documenta importantes tradiciones josefinas de larga historia en la comentarística judía que hacen calas en las *Coplas* y las presenta, además, con una lucidez narrativa de particular utilidad al rastrear sus «fuentes» *sensu lato*. Por eso figura en nuestro elenco y la citamos selectivamente a lo largo de las notas.

abarcen la comentarística rabínica en toda su amplitud⁶⁶). Casi todas las licencias que se toman las *Coplas* con la fuente bíblica hunden sus raíces en la literatura *aggádica*. Tanto es así que la presuposición de una tradición exegética para el más mínimo desvío de la fuente bíblica es casi infalible como criterio hermenéutico para la intelección del poema y la resolución de numerosos problemas filológicos a la hora de editar el texto. Por citar sólo un ejemplo: en *Gén.* 37:31-32, tras la venta de José como esclavo, los hermanos matan un cabrito, tiñen la túnica con su sangre y se la envían así a Jacob como evidencia de que se lo había devorado una bestia. La copla 19 ofrece un romanceamiento fidedigno de estos versículos en el lugar que le corresponde, pero más adelante, cuando se hace nueva alusión a este evento en la copla 199, se dice lo siguiente: «Esa aljuva apuesta al viejo fue mostrada, / él la vido sangrienta y bien acuchillada» (199ab). ¿Por qué «acuchillada»? Los hermanos tiñeron la túnica de rojo con la sangre del cabrito, pero no se afirma en ninguna parte de la fuente bíblica que también la desgarraran a cuchillazos. Claro que al ver más adelante cómo le mintieron a Jacob puede suponerse que los hermanos rasgaron la túnica con miras a simular los zarpazos del animal, quizás con el mismo instrumento que usaran al degollar el cabrito. El poeta, en todo caso, no tiene que conjurar por su cuenta todo este escenario hipotético para imaginarse tal detalle: ya la tradición exegética ofrecía una explicación perfectamente *midráshica* para este acuchillamiento. Se dice ahí específicamente que los hermanos le *enviaron* la vestimenta ensangrentada a su padre. Algunos comentaristas ofrecen una explicación alterna del hebreo וַיִּשְׁלְחוּ (*va-yešalhu* «enviaron») que empata con nuestra conjetura. Según éstos, los hermanos en efecto acuchillaron la túnica con una «espada» (שֶׁלַחַ, *šelaḥ*: cf. *Job* 36:12) para crear la impresión de mordeduras animales (cf. Naḥmánides y David Qimḥi *ad locum*).

Esta obra tan derivativa recoge incluso motivos *midráshicos* indocumentados hasta ahora en las fuentes rabínicas hebreas, pero de carácter exegético y en ocasiones de clara circulación en la España bajomedieval. Por ejemplo, en *Gén.* 37:13, Jacob le dice a José que vaya por sus hermanos en Siquem, mientras que el poeta añade que «vianda les mandaba a ellos con Yosef» (7d). Este añadido debió originarse, en parte, en una peculiaridad textual del versículo 37:13, típica en cuanto aliciente para la imaginación *midráshica*. Jacob (Israel) le dice ahí a su hijo:

הָלוֹא אֶחָיִד רְעִים בְּשִׁבְכֶם לְכָה וְאֶשְׁלַחְהֶם אֵלֵיכֶם

El doble mandato de Israel (literalmente: «vé y te enviaré a ellos») podría parecer un tanto redundante. ¿Si Jacob le dice a José que vaya, por qué añade que lo enviará? El verso 7d propone una típica explicación *midráshica* de esta yuxta-

⁶⁶ Jesús Cañas Murillo discute la *amplificatio* como modelo de composición del *Libro de Alexandre* en la introducción a su edición (1995: 65-68).

posición. El objeto directo de «enviaré» no es José sino más bien algo concreto y no especificado que José les llevará: es decir, léase «les enviaré algo contigo» en vez «te enviaré con ellos». ¿Y qué es ese «algo»? El por qué son alimentos precisamente lo que Jacob les envía se esclarece más abajo en *Gén.* 37:25. Tras echar a José en el pozo, los hermanos se sientan a comer tranquilamente⁶⁷. La pregunta que resuelve nuestro *midrash* es, en efecto, de dónde proviene esa comida: i.e ¡la «vianda» traída por José!, un detalle que pone de relieve la maldad extraordinaria de los hermanos, tal y como lo confirma la *Historia de Josep* de Roïç de Corella que también recoge este motivo exegetico («menjaven los inichs germans aquella vianda, de la qual Josef ab afeccio fraterna los havia fet present...»: cf. Almiñana Vallés [1985: 642])⁶⁸.

Otro caso aún más revelador es la historia de las espigas de trigo que José arroja en un río inexistente entre Egipto y Canaán para que su padre así sepa que en Egipto hay grano (las coplas 74-78)⁶⁹:

Yosef en esa tierra era la sobrecata,
él vendía çibera por oro y por plata,
en los ríos fiziera echar paja farta,
de su padre viniera mientes a Yosef.

Llamó en esas sazones a porteros de Agibto:
«A todos varones que vienen a mercar trigo
en [v]uestros padrones traeldos por escrito.»
Fazían las razones que les mandaba Yosef.

Ya'aqob en esa tierra, allá donde estaba,
al río se fuera y las aguas miraba:
mucha paja viera que en el río andaba,
esta paja fuera que derramó Yosef.

«Fijos non temades —el padre les dixera—
idvos a las çibdades donde venden çibera,
todos diez vayades de buena manera,
dexarme querades al ermano de Yosef

⁶⁷ Según el texto hebreo וַיֵּשְׁבוּ לֶאֱכֹל־לֶחֶם E7 «E asentaronse a comer del pan.» Cpse. 13a-b: «Del mal que fazían non se demoraban, / sentábanse e comían y sos ojos alçaban...»

⁶⁸ Roïç de Corella desarrolla este motivo por extenso (cf. el texto en nuestra nota *ad locum*). Cabe notar, por otra parte, que la mención de estos presuntos víveres también establece una correspondencia verbal entre dos *viandas* distintas: la vianda extrabíblica que aquí les llevaba cuando lo traicionaron en Dotán y la vianda bíblica que ha de enviarle a su padre con ellos desde Egipto durante la hambruna (*Gén.* 42:25 y 45:21 —las únicas dos veces que se usa en el *Génesis* el hebreo נֶחֱדָה y que las Biblias romanceadas también traducen como *vianda*). Cpse. el verso 112d (que se basa en *Gén.* 42:25): «para la carrera vianda les dio Yosef». Para otras propuestas *midráshicas* sobre por qué Jacob envió a José a buscar a sus hermanos, cf. Ginzberg *LJ* 2:9-10 & 5:327, n. 21-25.

⁶⁹ Véanse las notas pertinentes a estas coplas y Girón-Negrón (2006).

Id vosotros fuera, non estedes baldíos,
 en Agibto ay çibera, véolo en los ríos,
 de paja de la era todos vienen bolbidos.»
 Esta paja fuera la que mandara Yosef.

No hemos hallado precedente rabínico para esta leyenda en los *midrashim* clásicos. Incorpora incluso un elemento que debiera ser foráneo a esta tradición (la invención de un río inexistente como vehículo material para el transporte de estas espigas). Sin embargo, es una leyenda concebida con un propósito típicamente *midráshico* —dilucidar un problema textual con un versículo bíblico (Gén. 42:1) que llamó la atención de casi todos los comentaristas:

וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יֵשְׁבֵר בְּמִצְרַיִם

«Vio Jacob que había grano en Egipto.» ¿Pero, si Jacob está en Canaán, cómo pudo «ver» de tan lejos el grano que se repartía en Egipto? A las diversas respuestas ofrecidas por los exégetas judíos (Girón-Negrón 2006), nuestro poema añade la suya: ¿Qué vio Jacob desde Canaán? ... ¡la paja flotante en el río! No figura, en efecto, en las fuentes clásicas de los *midrashim* pero sí debió circular en la España bajomedieval, como demuestra el que el rabino español Mošeh Arragel de Guadalajara la recogiera *ad locum* en una glosa exegética a su romanceamiento cuatrocentista de la Biblia hebrea:

«E vio Jacob que hauia çiuera en Egipto, ... Otros dizen que vn rrio de Egipto a Chanaan yua, e Joseph, sintiendo que sus hermanos e padre en persecucion de pan serian, que echara por el rio pajas con espigas e que llegaron a Chanaan. El Jacon, como las vio, luego el dixera: por aqui veo yo que es çiuera en Egipto, e que por tanto dixo el testo: vio Jacon que auia çiuera en Egipto (folio 52, v.a [Paz y Meliá 1922: 154, glosa #519]).»

Se hacen eco incluso los grandes dramaturgos del Siglo de Oro en obras teatrales de tema josefino —cf. los textos citados de Miguel de Carvajal, *La Tragedia Josephina*, Lope de Vega, *Los trabajos de Jacob*, Calderón de la Barca, *Sueños hay que verdad son* y Sor Juana Inés de la Cruz, *El cetro de Judá* en la nota *ad locum*. Como centón narrativo de múltiples *aggadot* josefinas, las *Coplas de Yosef* constituyen un eslabón hispanomedieval en la historia exegética judía del relato escriturístico⁷⁰.

⁷⁰ Obviamente, lo que aseveramos acerca de nuestras *Coplas* aplica en mayor o menor grado a otras obras literarias de tema bíblico difundidas en el ámbito judeoespañol: véase, por ejemplo, el rastreo de temas *midráshicos* tanto en la rama peninsular como en la sefardí del romance bíblico *El sacrificio de Isaac* en Barugel (1990).

5. LAS COPLAS DE YOSEF Y LA «CLERECÍA RABÍNICA»: VERSIFICACIÓN, RIMA Y ESTROFA

En un ensayo pionero de 1993, Paloma Díaz-Mas acuñó la rúbrica de «clerecía rabínica» para describir una parcela reveladora, pero casi perdida, de la lírica castellana pre-moderna: los poemas medievales de autoría judía escritos en castellano. Con este marbete, la erudita se hacía eco de García Calvo, quien se refiere a Šem Tob en su edición de los *Proverbios morales* como un «clérigo rabínico» (1974: 29). Son poquísimas las muestras que se han preservado de este corpus, todas compuestas en alguna variante del clásico *mester de clerecía* (de ahí lo de «clerecía rabínica»). Fuera de los *Proverbios morales* y las *Coplas de Yosef*, hay apenas tres obras más, todas muy cortas, que pueden aunarse bajo esta rúbrica⁷¹: la *Lamentación del alma ante la muerte* (Cid 1991, 1992)⁷², *El pecado original* (Pescador del Hoyo 1960; Hassán 1992a)⁷³ y, como testimonio indirecto, el planto de cruzada ¡Ay, *Iherusalem!* (Pescador del Hoyo 1960; Asensio 1970a; Deyermond 1976; Díaz-Mas 1993)⁷⁴. Todas comparten, sin embargo, una

⁷¹ Para una reseña panorámica de las obras judeocastellanas que aquí enumeramos y sus afinidades formales, véase Díaz Mas (1993, 2001): este último ensayo incluye convenientemente como apéndices los textos de las tres obras. En cuanto a los *Proverbios morales*, objeto de una vasta literatura crítica, véase como punto de partida la espléndida bibliografía comentada de John Zemke (1997).

⁷² Jesús Cid descubrió este poema en una carta preservada en el Archivo Nacional Histórico, fechada en 1797, que le dirige el inquisidor valenciano Nicolás Rodríguez Laso al hebraísta Tomás Antonio Sánchez. Allí le comunica el hallazgo de estas coplas en un «orario» de judíos que perteneciera a la biblioteca de un convento jerónimo en Valencia. El poema, compuesto probablemente en el siglo xiv, consiste en unas dieciseis cuartetas de verso corto (algunas deturpadas y sabemos que debió tener más pero otras se han perdido). Las estrofas son de rima zejelesca (AAAV) y de tipo homoioteleuton. Además el orden de las iniciales de cada estrofa (A, B, G, D, H, V ...) sugieren un acróstico alfabético hebreo (como señala Díaz-Mas, indicio casi seguro de que debió ser escrito en aljamiado).

⁷³ *El pecado original*, descubierto en 1960 por Carmen Pescador en un manuscrito de fines del siglo xiv o comienzos del siglo xv, nos ha llegado en catorce estrofas, casi todas tetrástrofos monorrimos de versos dodecasílabos con rima casi siempre consonante. El poema es sobre un tema bíblico —el pecado de Adán y Eva— pero el uso de la forma *El Dio*, la alusión al higo como la fruta prohibida (un motivo *midráshico*) y su pervivencia oral entre los sefardíes de Marruecos como canción paralitúrgica para la fiesta de *Tiš'a be-Ab* confirman su raigambre hispanojudía medieval.

⁷⁴ Texto editado en Pescador del Hoyo (1960): cf. también Asensio (1970a), Gómez Redondo (1996: 163-169) y Díaz Mas (2000: 50-53). El planto *Ay, Iherusalem*, preservado en el mismo manuscrito que *El pecado original*, empalma indirectamente con la «clerecía rabínica». Es el único poema de cruzada de la literatura medieval castellana. Datable en el siglo xiii (ca. 1274 según Asensio, ca. 1245 según Deyermond [1976], 1245-1250 Franchini [1993, 2002]), se exhorta en él a los cristianos a llorar la caída de Jerusalén en manos musulmanas. Su temática es claramente cristiana —el llamamiento a la Cruzada en aras de la vera cruz— pero comparte, sin embargo, varios rasgos formales con la poesía medieval castellana de autores judíos. Su presentación en el manuscrito sugiere un esquema estrófico

comunidad de temas y rasgos formales que justifican la atribución de una autoría judía y su agrupación colectiva como subgénero poético de la literatura medieval española (Díaz-Mas 1993; 2001)⁷⁵.

Las *Coplas de Yosef* empalman con esta tradición lírica tanto por su temática y orientación culta como por su poética. Por un lado, podemos aplicar a su autor anónimo lo que Díaz-Mas afirmara sobre Šem Tob: ambos eran, «en judío, lo más parecido que pueda imaginarse a los clérigos que habían escrito en alejandrinos y en cuaderna vía en su época y en el siglo precedente» (1998: 43). En efecto, ambos autores comparten con nuestros poetas clérigos una formación intelectual, una concepción erudita del quehacer poético y una visión didáctica de su obra. En el caso particular de nuestro autor, su erudición se aboca casi exclusivamente a la Biblia y a la comentarística rabínica, las dos fuentes principales de sus coplas josefinas. Y el poema mismo, como ya hemos argüido en la sección previa, se encuadra temáticamente dentro de una tradición panjudía: las reelaboraciones *midráshicas* de un periplo bíblico sobre este venerado patriarca de la antigua Israel.

Pero las *Coplas de Yosef* comparten, además, atributos formales y lingüísticos con sus congéneres hispanojudíos: procedimientos estilísticos de raigambre semítica adaptados ingeniosamente a la métrica castellana. El poema está compuesto en una variante zejelesca de la cuaderna vía: cada estrofa consiste de cuatro versos alejandrinos, tres versos monorrimos y un cuarto con vuelta en *Yosef* (una hábil adaptación de la versificación y el esquema estrófico predilecto de nuestro mester de clerecía). Se ha propuesto un esquema prosódico zejelesco al-

zejelesco: estrofas de cinco versos anisosilábicos (dos largos, tres cortos), los primeros cuatro con la rima AABB, el quinto un pie quebrado con vuelta en *Iherusalem* (la muestra más antigua que se conserva de rima acejelada en la literatura española). Sus 22 estrofas también están organizadas como acróstico alfabético latino con la secuencia A, B, C...T, U, V, D, Q (las últimas posiblemente por corresponderse con las iniciales de *Dios quiere*), esquema conocido en la poesía mediolatina mas no en la castellana medieval. Incluso la rima, aunque predominantemente consonante, incluye la homoioteleuton (véase abajo). Finalmente, su contenido lo auna a la tradición luctuosa de las endechas sefardíes, las *qinot* entonadas para conmemorar la caída del templo de Jerusalén en la fiesta de *Tiš'a be-Ab*: este vínculo se ve reafianzado por la inclusión de su única versión conocida en el mismo manuscrito que contiene *El pecado original*. En base a estos datos, Hassán, Cid y Díaz-Mas arguyen persuasivamente que el autor cristiano debió inspirarse en este tipo de *qinah* judía en el vernáculo para su planto, incluso concebirlo como *contrafactum* de un poema judeocastellano específico. Para otras calas y perspectivas sobre el poema, véanse Vries (1971), Romera Castillo (1984), Grieve (1986), Tato García (1988), Victorio (1988), García Jiménez (1994: 44-45), Tena Tena (1995), Franchini (1993, 2000, 2002), Seroussi (2005) y Seroussi y Havassy (2005).

⁷⁵ Excluimos de este grupo el poema gnómico en aljamía hebrea descubierta por Gutwirth (1992a) que, como él mismo arguye, no tiene rasgos judíos, difiere sustancialmente de una obra como los *Proverbios morales* y parece ser, en efecto, de origen cristiano. Prescindimos, de igual forma, de cualquier obra medieval en verso que no sea de origen judío pero que nos haya llegado en textos aljamiados: e.g. la versión de la *Danza de la muerte* descubierta recientemente en la Biblioteca Palatina de Parma —cf. Morrás y Hamilton (2001).

terno para el poema: octavas de versos heptasílabos con rima abababac y vuelta en *Yosef* (Hassán 1986: 236). Este esquema se ve avalado por el fragmento TS1 de la edición sonciniana y los tres fragmentos de la edición TS2. Es ésta posiblemente la razón por la cual en el colofón de V se deplora que la edición de Geršom no fuera «perfeta en hermuzura». Con todo, la cuaderna es el modelo estrófico avalado por TS3, P y V, a la par con los congéneres del poema en la «clerecía rabínica» y con el *Poema de Yúçuf* en aljamiado árabe (no está de más recordar la supervivencia y desarrollo autónomo de la cuaderna vía en la poesía sefardí⁷⁶). Al igual que en los *Proverbios morales* (por lo menos según el módulo de presentación de sus estrofas en la edición de Díaz-Mas y Mota), hay también rima interna entre los primeros hemistiquios de las *Coplas* y abunda, sobre todo, la rima homoioteleuton, típica de la poesía hebrea medieval y que consiste en la coincidencia de los sonidos finales del verso, no empece donde caiga la tónica. Para ser más precisos, se adapta al castellano la rima terminal hebraico-medieval, que exigía la igualdad de todos los fonemas a partir de la consonante anterior a la última vocal del verso⁷⁷. Sirva de ejemplo y modelo la primera copla del poema:

Según que lo departe la nuestra escritura,
de quien avía talante de ver la su fegura,
de un ombre sin arte otrosí de mesura,
apuesto era, gigante, por nombre avía Yosef

_____ a	_____ b
_____ a	_____ b
_____ a	_____ b
_____ a	_____ Yosef

Consta esta cuaderna de cuatro versos alejandrinos divididos cada uno en un par de hemistiquios heptasílabos (cuatro versos de 7 + 7 sílabas). La aparente rima en *-ura* entre los finales de verso es indistinguible de la rima consonántica típica de nuestro *mester de clerecía*, pero los hemistiquios internos sólo comparten la sílaba final *-te*: su acentuación paroxítona precluye la consonancia requerida

⁷⁶ El caso del ms. C es un poco más complejo. El análisis métrico de González Llubera (1935: xxvi-xxix) lo lleva a concluir «that the poet was writing within the compass of the *quadera via* and the structure of the Alexandrine with a variable pause lingers in his mind» (p. xxix). Sin embargo, el copista transcribe cada estrofa de seguido (unas cinco a seis líneas por cuaderna), signando el final de cada hemistiquio con un punto y el final de cada verso con tres: su puntuación nos impide descartar *a fortiori* el que las estrofas también pudieran haber estado dispuestas como octavillas de versos heptasilábicos.

⁷⁷ Sobre el recurso a esta rima en los *Proverbios morales*, Díaz-Mas y Mota (1998: 48-50). Para una descripción autorizada de la rima terminal hebraica dentro de una perspectiva histórica, véase el estudio fundamental sobre prosodia hebrea de Hrushovski (1971) —se discute la rima homoioteleuton medieval en las columnas 1218-1220.

de nuestra prosodia tradicional (*departe / talante / arte / gigante)⁷⁸. Obviamente, toda rima consonántica resulta ser *a fortiori* rima homoioteleuton, pero hay numerosos casos como éste de rima estrictamente homoioteleuton (sobre todo interna) a lo largo del poema: e.g. copla 9 (*presto / çierto / toerto / talento*), copla 11 (*dixera / moera / ora / podiera*), copla 19 (*cabrón / tomaron / ensangrentaron / lebaron*)⁷⁹, copla 59 (*viste / dixeste / siete / sosegadamente*), copla 87 (*buelta / rebuelta / puerta*), copla 164 (*atalento / puesto / çierto*), etc. Hay —también es cierto— varias irregularidades métricas en el poema tal y como nos ha llegado. Se dan numerosos casos de rima imperfecta, aun dentro del esquema de la rima homoioteleuton. En algunos, parece darse asonancia (e.g. *baldíos / ríos / bolbidos* 78a-c; *llamava / granada / quedava* 123a-c; *sabido / adevino / camino* 170a-c; *talente / muerte / dexten* 208a-c; *judería / villa / día* 263a-c; *çierto / talento / encuentro* 266a-c; etc.), aunque varios de éstos se presten a otras explicaciones fonéticas (e.g. el posible despunte de yeísmo en 78a-c y 263a-c, entre otros —cf. el balance de la cuestión más arriba en §II.2.5). Caso aparte es el de las rimas con <r> (e.g. *quieras / piedras / yerras* 35a-c, etc.), en el que se ha visto una posible disociación de la vibrante múltiple /rr/ como acontece en el judeoespañol moderno (Armistead 1995), pero que puede explicarse igualmente por la aceptabilidad de una consonante sencilla en posición de rima con su versión geminada dentro de este esquema semítico (cf., de nuevo, el estado de la cuestión más abajo en §II.2.6). Se dan, con todo, algunos casos aislados cuya rima es estrictamente defectuosa (e.g. *lebaban / soterrada / dezía / ruegues* 22a-d; *fezo / ermano / fizo / resco* 287a-d; *entravan / apartavan / pensavan / echaron* 295a-d), que podrían reflejar errores de lectura en la cadena de transmisión (cf. para las coplas 287 y 295, las glosas *ad loci* y sus contrapartes en C). El poema contiene, además, versos tanto hipométricos como hipermétricos (e.g. 133a, el primer hemistiquio de 133b, 229a-c, 244b, etc.) que rompen con su esperada uniformidad isosilábica y uno que otro que no se acata a la ley Tobler-Mussafia (e.g. 153d, 222d y 280b —cf. el final de la sección §II.4.1 y la nota al verso 222d). No hay un intento concertado de evitar la sinalefa. A veces el contexto ilumina casos individuales, pero no contamos siempre con una base clara para determinar cuáles reflejan impericia del autor, cuáles deturpaciones introducidas por los escribas en la cadena de transmisión o si hubo anisosilabismo deliberado por parte del autor. Estas irregularidades son, en todo caso, desviaciones del modelo inequívoco que vertebra la mayoría de las estrofas.*

Como ya destacara Díaz-Mas, esta adaptación castellana de la cuaderna vía —con sus versos monorrimos con cesura, rima homoioteleuton y rima interna

⁷⁸ Por supuesto, desde la perspectiva de esta rima homoioteleuton, los hemistiquios finales de la copla 1 riman en *-ra*: la sílaba coincidente.

⁷⁹ Caso además de la irrelevancia del acento en este esquema de rima (cpse. *renovadó / onrado / onrado* 307a-c, etc.).

entre los primeros hemistiquios— tiene sus correlatos en la poesía estrófica hebrea, sobre todo las *muwaššahāt* y otras formas zejelescas. O para ser más precisos, los rasgos formales que aquí aunados diferencian a estas coplas del clásico tetrástrofo monorrimo de nuestro mester de clerecía se dan con suma frecuencia en distintas ramas de la poesía estrófica hispanohebrea. He aquí, por ejemplo, la primera estrofa de un poema sinagoga de Yehudah Haleví (siglo xi-xii) que comienza *Paloma ¿por qué zureas?* (Sáenz-Badillos y Targarona Borrás 1994: 380-383), un diálogo entre Dios e Israel ceñido a las convenciones de la poesía amatoria y escrito en forma acejelada (tres versos monorrimos divididos en hemistiquios pentasílabos que también riman entre sí y un cuarto verso cuyo segundo hemistiquio rima con los del dístico de vuelta)⁸⁰:

הָעוֹר לִי תִקְנֶה / לְצֵאת מִשְׁבִּי?
וְלִהְיוֹת תְּאוֹהָ / עַל הַר הַצִּבְיִ?
תִּרְאוּנִי דָּוָה / מִנֵּר אֶהְיֶה.
לְמָה תִּקְרָאנִה / לִי עוֹד נִעְמִי?
חֲגִיגָה חֲגִי / נִדְרֶה שְׁלָמִי!

Si descartamos la vuelta, esta estrofa recoge casi todos los atributos característicos de nuestras cuadermas josefinas: la rima homoioteleuton, los tres versos monorrimos, la cesura, la rima interna⁸¹. Claro que estos versos son decasílabos: el alejandrino de 14 sílabas, típico de nuestro mester, apenas se da en la poesía hebrea. Por otra parte, la vuelta en un nombre o palabra que se repite en cada estrofa (como *Yosef* en las coplas) se daba en los *piyyutim* rabínicos y es típica de otros poemas zejelescos en hebreo, sobre todo entre las *seliḥot* litúrgicos. Por el lado hispanojudío, baste como ejemplo las primeras dos coplas del famoso *mustajab* cabalístico de Naḥmánides (Schirmann 1954-56:2/322-325), una *seliḥah* cuyos tetrástrofos también consisten en tres versos monorrimos y un cuarto con vuelta en la misma palabra (*melekh*: «rey»⁸²):

⁸⁰ He aquí la traducción española de Sáenz-Badillos y Targarona Borrás (1994: 381):

«¿Podré esperar aún salir del cautiverio?,
¿ver cumplido mi anhelo sobre la Montaña Hermosa?
Me contempláis doliente por la ausencia de mi amado.
¿Por qué me llamáis todavía No'emí?
¡Celebra tus fiestas!, ¡cumple tus votos!»

⁸¹ Incluso se da aquí el caso, no tan común, de un primer hemistiquio en el cuarto verso que comparte la rima interna de su copla.

⁸² He aquí nuestra traducción española:

«Desde los comienzos más remotos, anterior a la eternidad,
entre sus tesoros ocultos me encontraba.
Me había hecho salir de la Nada, pero al final de los tiempos
me ha de llamar ante el Rey.

מֵרֹאשׁ מִקְדָּמִי עוֹלָמִים
 נִמְצְאָתִי בְּמִכְמֵצֵי הַחַתּוּמִּים
 מֵאִזֹּ הִמְצִיאֵנִי וְלִקְצֵי יָמִים
 נִשְׁאַלְתִּי מִן הַמֶּלֶךְ
 שְׁלֹשֶׁת חַיֵּי מִסּוּד הַמַּעֲרָכָה
 לְמִשְׁוֹ תְּבִנִית בְּתִמְוִנָה עֲרוּכָה
 לְשִׁקְל עַל יְדֵי עוֹשֵׂי הַמְּלָאכָה
 לְהָבִיא אֶל אֲנִי הַמֶּלֶךְ

Las *Coplas*, claro está, se aunan al corpus canónico de obras castellanas bajomedievales escritas «por la cuaderna vía». Incluso la rima interna entre primeros hemistiquios —una de sus novedades formales en comparación con sus precedentes hispanocristianos— ya se conocía en la poesía goliardesca de la tradición mediolatina donde hunde sus raíces nuestro mester de clerecía, según lo señalara nuestro admirado colega Ángel Gómez Moreno (1988: 150) al aducir como ejemplo la primera estrofa del *Poema de Roncesvalles*:

Domus venerabilis,	domus gloriosa,
domus admirabilis,	domus fructuosa,
Pyreneis montibus	floret sicut rosa,
universis gentibus	valde gratiosa ⁸³ .

Pero el conjunto de rasgos diferenciales de estos tetrástrofos alejandrinos, y sobre todo la preponderancia de la rima homoioteleuton, gozan de amplios precedentes en la poesía estrófica hispanohebraica. Es esta imbricación fecunda de sensibilidades poéticas arraigadas en dos subsuelos —el hispánico y el hebraico— la carta de identidad de la «clerecía rabínica».

Mi vida emanaba desde los cimientos del orden cósmico
 que me formaron y configuraron,
 ponderado mi valor en manos de angélicos artífices
 para así depositarme entre los tesoros del Rey.»

⁸³ Además del citado estudio de Gómez Moreno y de la tradición crítica en la cual se enmarca (e.g. Deyrmond 1965, López Estrada 1978; Salvador Miguel 1979; Rico 1985), véase ahora la síntesis monográfica de Uría (2000) para un estado actual de la cuestión sobre el mester de clerecía.

6. ESTILO Y APRECIACIÓN LITERARIA

6.1. *Predilecciones estilísticas*

El autor es fiel a lo sumo a sus fuentes bíblicas y rabínicas, pero su recreación narrativa de esta materia no es mecánica en lo más mínimo ni seca o desmañada en un plano estético. Por el contrario, las *Coplas de Yosef* es un poema de gran madurez, escrito con finura, sobriedad e inteligencia. Su lenguaje es exquisito, de suma precisión; su estructura narrativa, cuidada y de gran coherencia no empece la diversidad de sus fuentes. Usa el castellano de un poeta culto bajomedieval, pero su lengua no se cierra a las expresiones pintorescas del habla popular⁸⁴. Cada copla es modelo de concisión narrativa y la obra entera rebosa con retoques estilísticos, aciertos descriptivos y logrados efectos retóricos⁸⁵.

⁸⁴ E.g. «Šim'on solo sobaba como quien soba masa» (106b), «que mal sabor le dava Yehudah a Yosef» (200d), «luego lidiar quisieron más que comer capones» (205b), «si lo avés fallado ¿está vivo y sano?» (216c; cf. 217c), «non pueden ver judió en juego nin en saña» (254c).

⁸⁵ Discrepamos, obviamente, con el duro —y, a nuestro parecer, injusto— enjuiciamiento de González Llubera (1935: xxx-xxxi). El gran erudito se pronuncia con poca simpatía sobre su valor literario: «It would be unavailing to look for literary qualities in the poem, which ranks decidedly lower in this respect than Caslari's production. The picturesque note, for which the latter shows a clear preference, is totally absent here. Our writer is obviously hampered by the metre, in particular by the recurrence of the same word at the end of each stanza. His expressions are plain to the point of dullness. His phraseology is monotonous and his construction at times ambiguous. The narrative has the form of a series of juxtaposed statements, and a total absence of grammatical transition is conspicuous. Sometimes a fleeting reference is made to events with which, we may assume, his audience was fully familiar. Then the text becomes a clumsily rendered abridgment of his sources.» También se hace eco de esta apreciación negativa Alan Deyermond (1999: 214): «El interés histórico de las *Coplas de Yoçef* es, con todo, mucho mayor que su valor literario: su estilo es, en efecto, monótono y su estructura carece de coherencia.» Claro está que al emitir sus críticas, ambos hispanistas tan sólo conocían el poema a través de un par de fragmentos deturpados. Esta situación cambia obviamente con el afortunado hallazgo del manuscrito V. La revaloración moderna de las *Coplas* dentro del ámbito experimental de la «clerecía rabínica» (e.g. en los ya citados trabajos de Paloma Díaz-Mas) también ha contribuido a una apreciación más ponderada de su estética literaria —cpse. Gómez Redondo (1996: 539) quien pone de relieve el carácter innovador y eficaz de su rima interna y el «verdadero alarde de ingenio verbal» que supone la adaptación de la *cuaderna vía* con «técnicas procedentes de los himnos litúrgicos hebreos». La crítica reciente también se ha pronunciado con menos aspereza sobre el contraste de nuestras *Coplas* con el *Poema de Yúçuf* arabo-aljamiado: e.g. de nuevo, Gómez Redondo quien arguye que, debido al recurso al Talmud y a los *midrashim* «desaparecen de las *Coplas* los elementos narrativos, de gusto oriental, que convertían al *Yúçuf* en una extraña miscelánea en la que se mezclaban lo ficticio, lo alegórico y lo doctrinal. Aquí se sigue más de cerca el relato bíblico: interesa, sobre todo, la conducta de los personajes y subrayar los valores que representan; no hay ocasión para los finos matices psicológicos con que el mozarabismo envuelve a los protagonistas de la narración, pero sí lugar para una nueva propuesta métrica»; cf. otra

Desde la perspectiva de la «clerecía rabínica», podemos consignar, en primer lugar, algunas figuras retóricas caras a la poética hebrea —los paralelismos estructurales, la figura etimológica, la rima paronomástica o *lašon nofel* ‘*al lašon*— que, si bien en menor proporción que en la obra de un Šem Tob, hacen también aquí su acto de presencia⁸⁶. En las *Coplas*, por ejemplo, se usan hábilmente distintos tipos de paralelismos para realzar momentos en el relato de gran tensión o emotividad⁸⁷. He aquí como el autor dramatiza la aparición sobrenatural de Jacob en la copla 34 —un topus *midráshico*:

Yosef ya callaba y fazer lo quería,
y sus ojos alçaba allá donde se iba,
y una fegura estaba allá donde jazía
que toda semejaba al padre de Yosef.

La frustración del deseo ilícito al que José casi cede, rendido ante los asedios eróticos de la esposa de Putifar, se cifra verbalmente en las correspondencias paralelísticas entre los versos yuxtapuestos del medio:

y	/	y
sus ojos	/	una fegura
alçava	/	estava;
allá donde	/	allá donde
se iba	/	jazía

valoración positiva de las *Coplas* en contraste con el *Yûçuf* islámico en McGaha (1997: 282). McGaha, con todo, muestra cierta ambivalencia ante las exigencias métricas adoptadas por el poeta: «The *Poem of Yosef* is marred, at least as far as modern-day readers are concerned —by the poet’s delight in metrical complication for its own sake. He constructed a veritable metrical straightjacket for himself that rendered the expression of ideas in anything approaching normal diction virtually impossible» (1997: 282). En lo que sigue a continuación, e inspirados por el sabio *dictum* de Dámaso Alonso —«ninguna época se equivoca estéticamente» (Alonso y Blecua 1965: ix)— ilustraremos, por nuestra parte, cómo el alcance de su estética no se ciñe tan sólo a las exigencias innovadoras de su difícil esquema estrófico.

⁸⁶ Para una apreciación de estos procedimientos estilísticos en la poesía hebrea medieval, contamos afortunadamente con un testimonio extraordinario de la época: la preceptiva de Moše ibn ‘Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara*, recientemente reeditada y traducida al castellano por Abumalham Mas (1985-1986). Sobre Ibn ‘Ezra como preceptista, véase Díez Macho (1953); para su abordaje de la homonimia y la paronomasia en particular y cómo encuadran en la poética hebrea, véase también Díez Macho (1948, 1949). Por el lado hispánico, remitimos a Barcia (1980) y Díaz-Mas y Mota (1998: 56-61) para un estudio bastante completo sobre la adaptación de estos recursos literarios a la poesía castellana en el caso particular de Šem Tob; véase, finalmente, a Girón-Negrón (2002) para un acercamiento parecido a una elegía cancioneril de fray Diego de Valencia.

⁸⁷ Sobre el paralelismo bíblico como modelo estilístico (modelo reperkusivo en la poesía tanto hispanohebrea como judeoespañola), véase el fino estudio de Kugel (1981). Para el caso particular del cancionero hispánico, véase a Asensio (1970b); para el cancionero sefardí, véanse los estudios correspondientes de M. Alvar (1969, 1971, 1986). Discurre sobre este fenómeno desde una perspectiva ampliamente comparatista Claudio Guillén (1985: 95-107).

Este paralelismo sirve cabalmente su función narrativa. Estructura la atención del lector en yuxtaposición a la mirada de José y ambos siguen una misma trayectoria febril hasta su horizonte visual: ese *allá* indefinido donde se yergue la visión de su padre en inesperada sustitución del objeto que codicia.

Algo parecido acontece en la estrofa 72 (su exquisito romanceamiento de Gén. 41:53-54), ya comentado en Girón-Negrón (2006):

Los años de fartura todos eran pasados,
años de la rincura ya eran comenzados,
la gente con quexura andaban desarrados
según la soltura que soltara Yosef.

Tres de los cuatro versos (72a, 72b y 72d) traducen casi *verbatim* versículo y medio de su fuente: tal y como lo predijera José al interpretar los sueños del Faraón («según la soltura que soltara»), siete años de abundancia dan paso a una carestía universal también de siete años durante los cuales Egipto ha de abastecerse en contra de la hambruna con el trigo almacenado por orden del israelita⁸⁸. En Gén. 41:53-54, el cumplimiento de la profecía josefina queda cifrado de forma poética con la yuxtaposición paralelística de los segmentos correspondientes (después de todo, el paralelismo es la figura antonomástica de la Biblia misma, el modelo ideal de sus versículos y única figura que nos permite hablar de una «poética» bíblica en la ausencia de rima o de métrica [Kugel 1981]):

וְתַחֲלִינָה שְׁבַע שָׁנֵי הַשָּׂבַע אֲשֶׁר הָיָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם
וְתַחֲלִינָה שְׁבַע שָׁנֵי הָרָעָב לְבֹא כְּאֲשֶׁר אָמַר יוֹסֵף

En la copla 72, la estructura paralelística de los primeros dos versos no hace más que reproducir la de su fuente bíblica. El verso 72d completa el romanceamiento del versículo 41:54, mientras que el verso 72c complementa el todo con una nota conmovedora sobre los egipcios hambrientos y el cuadro de sus angustias.

Se da incluso un caso palmario de paralelismo interestrófico en el diálogo entre José y sus hermanos en las coplas 216 y 217:

A Yosef el onrado favló la judería:
«Nos tenemos cuidado por nuestro ermano:
si lo avés fallado ¿está vivo y sano?
Que mucho amanzillado veredes a Yosef.»

⁸⁸ He aquí el texto hebreo completo:

וְתַחֲלִינָה שְׁבַע שָׁנֵי הַשָּׂבַע אֲשֶׁר הָיָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם
וְתַחֲלִינָה שְׁבַע שָׁנֵי הָרָעָב לְבֹא כְּאֲשֶׁר אָמַר יוֹסֵף וְהָיָה רָעָב בְּכָל־הָאֲרָצוֹת וּבְכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם הָיָה לֶחֶם

A su conpañía favló luego de mano,
 díxoles: «¡Fazed alegría por vuestro ermano!
 que en esta çivdad mía está vivo y sano,
 y oy en este día veredes a Yosef.»

El esquema compartido:

- a. A ... Favló ...
- b. XXX Por (nuestro / vuestro) ermano
- c. XXX (¿)Está vivo y sano(?)
- d. XXX Veredes a Yosef.

En efecto, pregunta y respuesta se reflejan entre sí, una misma estructura que aúna e intensifica el ansioso pedido de los hermanos, transidos por la culpa, y el regodeo picaresco de la réplica dada por José antes de revelárseles⁸⁹.

Junto a estos paralelismos clásicos, figuran otros esquemas repetitivos y de contraste a los cuales se recurre con inteligencia para matizar el arco narrativo de las emociones descritas y agilizar el relato: cf. la copla 129,

A Binyamin catavan todos por piadad,
 a Agivto legavan, la fermosa çibdad,
 al palacio entravan todos con omildad
 y luego encorvavan todos a Yosef.

La cuidada gradación de sus cuatro verbos, remachada por la triple repetición anaforística del sujeto *todos* y la preposición *a*, vertebrada las acciones sucesivas de los hermanos que —temerosos— se acercan con trepidación a la corte de José.

⁸⁹ Algo parecido, a menor escala, acontece en las coplas 90-91. Estas coplas pertenecen a un diálogo *midráshico* entre José y sus hermanos sobre la llegada de éstos a Egipto (véase la nota a las coplas 87-91). Los hermanos tratan de explicarle cómo se perdieron en el barrio de las prostitutas (90), pero, sabiendo muy bien que lo que hacían era buscarlo, los acusa de mentir (91). Lo interesante de estas estrofas, desde la perspectiva estilística que aquí se analiza, es la yuxtaposición paralelística de los versos 90d y 91d. Estos versos, en esencia, verbalizan lo que cada interlocutor piensa pero no dice, el motivo subyacente en sus respectivas mentiras:

«Señor, nós perdimos perdida muy granada,
 en esta calle entramos, allí fuera buscada,
 todos nós pençamos que sería fallada.»
 Y non dizían: «Venimos de buscar a Yosef.»
 «Aqueso que perdistes yo lo sé por verdat,
 sienpre vós trabajastes todos en maldad:
 dos de vós matastes onbres de una çibdad.»
 Mas [non] dixo: «Venistes a buscar a Yosef.»

Todos al unísono *catavan* a Benjamín, *legavan* a Egipto, *entravan* al palacio y se *encorvavan* ante el mandatario.

Notable es también la calibración narrativa de causas y efectos en lo que constituye un silogismo lapidario versado sobre el miedo: cf. la copla 189

Yosef le dixera, non fuera temeroso.
Yehudah voces diera como león rabioso,
ombre que lo oyyera d'él fuera temeroso
y tanbién temiera esa ora Yosef.

La yuxtaposición de los primeros tres hemistiquios internos ofrece un sencillo paralelismo sintáctico (*Yosef* ~ *Yehudah* ~ *ombre* / *dixera* ~ *diera* ~ *oyyera*) que realzan el carácter paratáctico de los cuatro alejandrinos. Sus cuatro verbos (*dixera* / *diera* / *oyyera* / *temiera*), incluyendo el del último verso, traban por su parte una serie apretada de acciones concatenadas: (a) José hace alarde de su valor; (b) Judá ruge como un león; (c) todo hombre que lo oyera le temería; y —el lógico desenlace— (d) José (que es hombre y lo oye) por ende también le teme. Estas cuatro acciones anudan la aristotélica transición de la jactancia al temor momentáneo, articulada en el contraste entre los versos impares: la transición de «non fuera temeroso» al exacto contrario, verbigracia de un *mot tornat*. Esa *o* aliterativa («vozes diera como león rabioso / ombre que lo oyyera d'él fuera temeroso») empuja el sujeto hacia su corolario: un verso que rompe el paralelismo con una inversión sintáctica, afianzada por el contraste fonético (la *t* de temeroso en el hemistiquio final de 189c reverbera con las de «tanbién temiera» del hemistiquio interno a continuación, contrastando a su vez con las últimas dos oes de «esa ora Yosef»). Y a esto no hay que olvidar la figura etimológica que realza el temor de José como su centro temático, *temeroso* / *temiera* (véase abajo), como tampoco podemos obviar la «epanadiplosis» a nivel estrófico que encapsula los cuatro versos: la copla comienza y termina con *Yosef* —el sujeto de la emoción.

Aún más, la compleja estructura de esta copla contrasta más adelante con otra afín (la 232) en la que se resuelve el conflicto entre José y sus hermanos:

A Yosef escucharon, todas estas razones,
las voces alçaron como bravos leones,
mucho le onraron todos estos varones
e todos le besaron a su ermano Yosef.

Las correspondencias interestróficas ponen de relieve la transformación de los personajes: e.g. las *vozes* que Yehudah daba como si fuera un león rabioso (189b) ceden ahora antes las *vozes* que todos los hermanos «alçaron como bravos leones» (232b), sólo que ya no es bravuconada sino gozosa deferencia al que ahora besan y honran.

Los ejemplos de tales construcciones repetitivas, simétricas o de contraste se pueden multiplicar. De ahí se debe, en parte, que el poeta recurra a menudo a la y paratáctica a lo largo de CY: abundan los casos de doble y-y (34bc, 37bd, 40cd, 50cd, 56cd, 168bc, 180ab, 233bc, 244bc, 248bc, 253cd, 256bc, 300bc, 301bd, 306bd, 307bd) o e-e (8bd, 21bc) e incluso triple y-y-y (206bcd, 251bcd, 297bcd, 308bcd⁹⁰). Son rarísimos, por otra parte, los casos de encabalgamiento en el poema y casi todos en pasajes de difícil lectura (35c-d, 281b-c, 294' b-c —cf. las glosas correspondientes a los dos últimos⁹¹). Tampoco abundan los casos de hipérbaton («otras siete pasaban vacas del mar subientes» [56a]; «vacas que viste manada secas como madera» [60a]⁹²), si bien se da uno que otro desplazamiento sintáctico para ajustar un verso a la exigencia de la doble rima: e.g. el verso 247a («Ya'aqob tenía cuita por Yosef e cuidado»). Cada verso tiende a ser una unidad sintáctica simple, un trasvase de la parataxis juglaresca a su adaptación acejelada de la cuaderna vía gracias al cual las coplas se prestan a los esquemas paralelísticos que aquí se han estudiado⁹³.

Pasando ahora al terreno de los *colores rhetorici*, la cosecha es menos abundante. El poeta muestra una gran predilección por la figura etimológica o *polyptoton*, figura que es cara tanto a la poética hebrea como a la de los poetas cancioneriles.

- 3a: Su padre lo quería querencia muy granada
 6a: Otro soeño soñava,
 18a: Re'uben lloraba e gran llanto fazía
 19a: Cabrito de cabrón
 23c: los sueños se afirmarán que tú as soñado

⁹⁰ Afín a este fenómeno es la repetición de algunas conjunciones temporales en varios versos de la misma copla, si bien no de forma anafórica: e.g. los tres *luegos* en las coplas 114 y 206.

⁹¹ No incluimos aquí los casos también raros de lo que podría describirse como encabalgamientos «suaves»: e.g. 41c-d, 44a-b, 132c-d, etc., esos pares de versos cuyos verbos figuran en el primero, seguidos por sus objetos directos —cláusulas íntegras— en el subsiguiente. Aunque técnicamente se desplaza el objeto, en cada caso, al verso siguiente, no hay esa ruptura violenta de una cláusula gramatical que define el efecto clásico de los encabalgamientos «fuertes» *stricto sensu*.

⁹² Aunque este hemistiquio conjura la ilusión de un hipérbaton violento a lo Mena o a lo Góngora, no se pueden excluir otras lecturas alternas (véase la nota *ad locum*).

⁹³ No está de más subrayar aquí hasta qué punto estos paralelismos se asemejan parcialmente a los esquemas repetitivos estudiados por Rychner (1955), esquemas que marcan la poesía épica francesa (y también la castellana). Con los debidos ajustes, puede aplicarse, por ejemplo, la caracterización que ofrece Carlos Alvar (1988: 30) de las tiradas paralelas en los cantares de gesta (las *laisses parallèles* de Rychner [1955: 83-93]) a los paralelismos interestroáficos antes vistos (216-217 y 90-91): «Normalmente las tiradas paralelas aparecen en momentos de gran tensión y el juglar se recrea en ellas, pues mantiene así el dramatismo del momento mediante la introducción de elementos que pueden ser líricos; de hecho, la repetición del mismo asunto con distinta asonancia, el paralelismo, es un recurso frecuente en la literatura tradicional (basta recordar las cantigas de amigo) y que está íntimamente relacionado con el canto.» Sobre las concomitancias de CY con la poesía épica, véase abajo §1.6.2.

- 28d: Gran jura fazía de no ferlo Yosef.
 49c: tornó al escançiano a su escançianía
 51a: El rey Par'oh soñava soeños mu[y] verdaderos
 72d: según la soltura que soltara Yosef
 90a: Señor, nós perdimos perdida muy granada
 95c: al Dio que vós temedes yo sienpre le temiera
 101a Gran pecado pecamos al Señor del altura
 106b: Šim'on se lo sobaba cumo quien soba masa
 132b: en el camino posamos en una posada
 148c-d: como ombre adevino, / fazía que adevinava
 150c: y yo ermano avía, úvoseme faleçido
 168a: A Binyamin criían, que tal jura jurava
 170d: Aquestos presentes les presentava Yosef
 179a: Yehudah el poderoso favló con sus poderes
 186c: que tú as razonado aquesas razones
 189c-d: ombre que lo oyera d'él fuera temeroso / y tanbién temiera esa ora Yosef
 198b-c: fezistes unas buenas pinturas / el día que pintastes ...
 277d: ferme as merçed llenera si lo fazes

Los casos de paronomasia y homonimia, sobre todo en posición de rima, son mucho más reducidos pero no faltan:

76b / 76d:

al río se fuera y las aguas miraba:

... ..

esta paja fuera que derramó Yosef.

(*fuera* como derivado de los verbos 'irse' y 'ser')

78a / 78d:

Id vosotros fuera, non estedes baldíos,

... ..

... ..

Esta paja fuera la que mandara Yosef.

(*fuera* como preposición y como derivado del verbo 'ser')

104a / 104b

Maguera eran fuertes y todos de buen sezo,

mucho eran temientes porque les era seso

(*de buen sezo* 'juiciosos, inteligentes' vs *les era seso* 'comprendían, les era claro'

—cf. véase la nota *ad locum*).

304c / 304d:

muy bien fuera puesto e bien lo aligavan

y luego fue puesto en ataúd Yosef.

(*ser puesto* con las acepciones respectivas de ‘prepararlo, arreglarlo’ y ‘colocar-lo’⁹⁴).

En el campo del símil y la metáfora, el poeta también es bastante sobrio, pero con un lenguaje vivo, expresivo que alterna entre lo culto y lo popular, lo solemne y lo humorístico. Sus analogías son muy gráficas y concretas, circunscritas a la descripción de atributos físicos y estados emocionales para amplificar su fuente hebraica. De las vacas enfermas en el sueño del Faraón, el poeta añade, por ejemplo —un pasaje recién citado (60a): «Vacas que viste manada secas como madera» (nótese que esta analogía no figura en su fuente bíblica). La primera vez que están en la corte de José, los hermanos se hablan entre sí en hebreo pensando que «los que allí estaban non sabían más que un canto» (98c). Sobre Jacob condolido, que llora incesantemente al hijo que cree muerto, se nos dice que «está frío como yelo invierno y verano» (143b), otro símil casi banal pero eficaz en su escueta intensidad. Cuando los hermanos hallan la copa «robada» en la talega de Benjamín y palidecen de miedo se nos indica que «todos se tornavan como color de çera» (165d), pero cuando los mismos hermanos le pierden el miedo a José y se envalentonan, soliviantados por sus acusaciones, se dice graciosamente —frase ya mencionada— que «luego lidiar quisieron más que comer capones» (205b). De José mismo se afirma, en un símil un poco confuso (144c), que «non era feo más que el sol del verano» (i.e. José era más hermoso [«non ... feo»] que el sol de verano⁹⁵). Su consabida belleza también se conjura un par de veces con un símil floral: «Muy apuesto andaba como rosas e flores» (26a); «¡Yosef, color de flores, Yosef! —uvo llamado» (220a). La compunción de José cuando lo amonesta la *fegura* de Jacob por casi ceder a la seducción se vuelve herida: «pensó de ser ferido peor que de saeta» (36c). El afecto que mueve a Yehudah a interceder por José en el pozo se compara parcamente al aprecio del oro: «del moso ubo miente, questo como oros» (14b). La fuerza extraordinaria de José y de sus hermanos inspira varios símiles memorables: los granos de trigo José «moliólos con su dedo como si fuese figo» (181c); «pareçe sogar de fierro Yehudah a Yosef» (182d). Incluso a los fornidos hombres de José que, en una

⁹⁴ Hay que reconocer que abundan más los casos de rima ya no entre homónimos sino de una palabra consigo misma: 58a-b (rima interna): *ellas / d'ellas*; 97b-c: *verdad / verdad*; 101 b-d: *fizimos / fizimos*; 152 b-c: *çivera / çivera*; 164 b-d (rima interna): *fallava / fallava*; 177c-d: *duelo / duelo*; 184 a y d: *maldad / maldad*; 189 a y c: *temeroso / temeroso*; 287 a y c: *fezo / fizo*; 294' a-b: *fiziera / fiziera*; 294' b-c (rima interna): *enterraran / enterraran*.

⁹⁵ Para un lector anglófono, esta analogía, aunque enrevesada, quizás traiga a su mente el décimo octavo soneto de Shakespeare: «Shall I compare thee to a summer's day?»

escena *midráshica*, Simeón despacha sin dificultad se nos dice que eran «rezo[s] como saeta» (107b). Claro que —en otra frase pintoresca que de nuevo citamos— a cada hombre que entraba y trataba de apresarle «Šim'on se lo sobaba como quien soba masa» (106b).

Caso particular es el de las metáforas y los símiles zoológicos que sirven para la caracterización de José y sus hermanos. Su lenguaje poético está repleto de leones, ciervos, osos, toros, zebras, serpientes y otros animales, toda una fauna conjurada para representar los tres atributos principales de la prole jacobina en la imaginación *midráshica*: su fortaleza, su agilidad y su valentía (o, negativamente, la carencia de éstos entre sus enemigos).

- 14a: Yehudah el fuerte como osos e toros
- 107a-c: Presto entraban por puert[a] muy fuertes varones,
rezo[s] como saeta, brabos como leones,
Šim'on fazía cuenta d'ellos como de gurriones
- 110a-b: A todos espantava cumo si fuera culevro,
Menašeh se legava fuerte como un zebro
- 155a-b: Yosef comedía en aquesas sazones:
«El león olía o çiervos o leones»
- 156a-c: «Otrosí mis ermanos son de esta calañá,
fuertes son de sus manos como fuerte alimaña,
así mismo livianos como çiervos de montaña»
- 182a: Yehudah el su çerro alçó como alimaña
- 189b: Yehudah voces diera como león rabioso
- 190c: que Naftalí andava como el çiervo liviano
- 194c: seguidas calles tomedes, lidiad como leones
- 232b: las voces alçaron como bravos leones

Algunos de estos símiles son de procedencia bíblica (en 279b, se nos recuerda incluso como antes de morir Jacob «a todos les ponía nombres de alimañas»); otros figuran en sus fuentes rabínicas. Pero el uso de comparaciones zoológicas en ambos casos —y sobre todo la preponderancia del león entre estos símiles— tiene además, como observara Armistead (1995: 43), una gran afinidad con otras obras medievales castellanas y con las *chansons de geste*. Su presencia aquí nos remite a la esfera heroica de la épica juglaresca.

6.2. Huellas de la épica

La presencia de estos símiles zoológicos apuntala, en efecto, a otra dimensión importante de las *Coplas* como poema narrativo: su carácter épico. Obviamente, las formas métricas de nuestras cuadermas no son las de un cantar de gesta. Apenas encontramos en CY fórmulas recurrentes, señas verbales explícitas de la voz narradora o

la supresión de los *verba dicendi* en sus diálogos —esos clásicos indicios de la poética oral subyacente en nuestra juglaría: sólo cabe notar, como excepciones, la repetición de las frases «tal cosa como ésta» y «en aquesas sazones» a guisa de hemistiquios con una función formularia⁹⁶; y el carácter deíctico del verbo *verés* en el verso 70a —«Cuando fartura viniera verés amontonar»— posiblemente afín al de los apóstrofes juglarescos⁹⁷. Sabemos con todo que la presunta barrera entre lo juglaresco y la clerecía no era impermeable. Los temas y el estilo de la épica juglaresca tienen su impronta en la poesía culta (tan sólo cabe recordar la casi segura existencia de un *Cantar de Fernán González* como inspiración del Arlantino en el poema en cuaderna vía que escribe sobre su héroe epónimo, los ecos inconfundibles de la juglaría en Gonzalo de Berceo o la fuerte deuda con la épica tradicional del mismo *Libro de Alexandre*)⁹⁸. A lo largo de las *Coplas* se recogen, en efecto, algunos ecos sugerentes —formas y contenidos— de la poesía épica juglaresca. Despuntan entre éstos:

- a. el lenguaje de la medida, quintaesencia de la épica cidiana, para la caracterización de su protagonista:

de un ombre sin arte otrosí de medida

1c

⁹⁶ La primera frase (a veces precedida por *con* o *en*) figura en 31b, 36a, 65d, 79a, 88a y 247c, además de la variante «tal razón como ésta» en 223b. La fórmula «en aquesas sazones» se repite en 40c, 155a, 186a, 224a, junto a la variante «en aquestas sazones» en 253a y demás frases donde *sazonas* facilita la rima: «esas sazones» en 41a, 75a, 130a, 158a y el hemistiquio «en fuertes sazones» en 118a y 183a. El uso recurrente de *manera* en las frases «de buena manera» (77c, 112c, 123c, 211d), «de/en aquesta manera» (157a, 175d, 207a, 228b, 250a) y «d'esta / de esta manera» (73b, 178d, 259a, 260b, 283a, 288a) —y en las variantes «en qué manera» (84b), «de muy mala manera» (85b), «vuestra manera» (89c), «la manera» (118d), «non avemos manera» (134c), «en aquella manera» (165a), «de muy fuerte manera» (297c) y «sigún la manera» (305d)— también tiene un carácter semi- formulaico. *Razones* también se usa numerosas veces en posición de rima (20b, 40b, 75d, 118b, 158c, 183c, 186c, 221a, 225c, 232a, 239b), pero la única frase con este sema que se repite más de dos veces es «aquestas razones» (63a, 205a, 300a y la variante «por aquestas razones» 238a). Nótese, finalmente, el carácter formulario de las locuciones binarias «¿está vivo y sano?» (216c) y «muy aína e presto» (153a), con su variante «muy presto y muy çedo» (181b) (también, al parecer, «moy çedo e muy presentino» —148b), en la poesía tradicional judeoespañola (cf. Armistead [1995: 41] y los ejemplos aducidos en las glosas *ad loci*). Sobre las concomitancias de las *Coplas de Yosef ha-Šaddiq* de Toledo con la poesía épica, véase Armistead (1995: 41-43).

⁹⁷ CY ofrece, al respecto, un contraste aleccionador con sus descendientes judeoespañoles: véanse, por ejemplo, los indicios de oralidad que documenta Hassán (1994) en las *Coplas* sefardíes de Abraham Toledo.

⁹⁸ Resume el estado de la cuestión sobre el perdido *Cantar de Fernán González*, con nutrida bibliografía, Alan Deyermond (1995: 63-65, Aa2). Para las reminiscencias juglarescas en Berceo Menéndez Pidal (1991: 352-356) y Deyermond (1999: 115-117); también las calas sofisticadas desde la perspectiva teórica de la *Rezeptionforschung* de Gerli (1992). Sobre las afinidades del *Libro de Alexandre* con la épica tradicional, véase Cañas Murillo (1995: 52-56) y la reseña de este planteamiento en Uría (2000: 209-210, sección III 8.1), además de Menéndez Pidal (1991: 358-361).

Yehudah con quexura [a] él uvo favlado:	176
«Ruégote por medida, como señor onrado, que esta criatura non la des en errado.»	
Con mucha medida le favlava a Yosef.	
Luego por medida jurava Yosef	278d
Luego por tu medida te tornarás Yosef	284d

b. el uso de la locución «llorava de los ojos» aplicada a nuestro héroe:

luego se escondía, llorava de los ojos	103c
luego se apartava, llorava de sus ojos	146c

c. la recreación del emotivo reencuentro entre José y su padre como un besamanos caballeresco, la profesión ritual de lealtad vasallática en una sociedad feudal (257-258), motivo que también se documenta en Roïç de Corella (cf. la nota a los versos 258a-d):

Su razón atemava el Señor verdadero
y Ya‘aqob cavalgaba en carro de madero.
A Yehudah enviava a Yosef delantero,
por Gošen preguntaba Yehudah a Yosef.
De que lo supiera Yosef el ensalçado
a reçevir saliera a su padre onrado,
la mano le pidiera, luego la uvo besado
y gran plazer oviera Ya‘aqob con Yosef.

d. la referencia anacrónica a los hermanos que envalentonados se preparan para el combate sin «lanzas ni lorigones» (205c):

Ellos como oyeron aquestas razones,
luego lidiar quisieron más que comer capones.
Maguer non tuvieron lanças ni lorigones,
ya ellos non uvieron miedo de Yosef.

e. algunos de los epítetos semi-heroicos aplicados a sus personajes:
«Yehudah el fuerte» (14a; 194a; 203a), «el sabio Yosef» (70d), «A Binyamin el fuerte» (141a), «Yehudah el poderoso» (179a), «A Yosef el onrado» (216a), «Ya‘aqob el onrado» (220c), «Ya‘aqob el bueno» (259a), «Abraham el onrado» (289a), «‘Esav el malo» (293a)

f. los símiles zoológicos vistos arriba

- g. quizás también, el uso singular de la locución «fincar los hinojos» en 108b⁹⁹:

ante él fueron cayentes, fincaron los inojos

- h. incluso, indirectamente, la mención de los *capones* en cuanto alimento exquisito, apreciado por la nobleza:

Yosef fuera apartar su sierbo en esas sazones. 130a-c

Díxole: «Quieras matar gallinas e capones,
como an de yantar todos esos varones.»

luego lidiar quisieron más que comer capones. 205b¹⁰⁰

- i. finalmente, algunos de los rasgos sintáctico-estilísticos antes vistos que consueñan con la parataxis juglaresca (la y paratáctica, la exiguidad de encabalgamientos o de casos de hipérbaton, los juegos paralelísticos y demás esquemas repetitivos tan afines a las tiradas paralelas en la poesía épica francesa y castellana, etc. —cf. arriba §1.6.1, especialmente las referencias a Rychner [1955] y Carlos Alvar [1988])

La presencia de estos ecos de la épica en *CY* no es incidental ni puramente colorista. Responde, por el contrario, a la proyección literaria de una visión específica que tiene el poeta de sus protagonistas. Esta visión hunde sus raíces en la fuente bíblica de las *Coplas*, que ya contiene en sí los elementos básicos de una trama épica. Tenemos ahí un protagonista claramente diferenciado que se sobrepone a una serie de pruebas y tribulaciones por sus virtudes heroicas (la nobleza de su carácter, su inteligencia moral, la *mesura* que le confiere su fe en la Providencia), sobre todo las virtudes asociadas con el sabio bíblico, el *hakham* (Kugel 1994: 14). Es además un relato episódico de carácter objetivo e impersonal sobre las hazañas del patriarca que culmina con su merecida elevación a una posición de preeminencia social y la salvación eventual de su familia y de su pueblo (ambos logros son temas clásicos de las historias caballerescas y, como tal, equiparables en el ámbito hispanomedieval a los del Cid o el Zifar). La épica en cuanto poema narrativo —la gesta heroica de su protago-

⁹⁹ Lo incluimos con reserva ya que figura no en un contexto de sumisión caballeresca (cpse. CMC 53: «fincó los hinojos, de coraçón rogava») sino más bien para describir el abatimiento físico de los combatientes arrollados por Simeón.

¹⁰⁰ En cuanto al primer ejemplo, cpse. el romance *La bella malmaridada* (Díaz-Mas 1994: 320, vv.11-12): «yo te guisaré la cena / como a caballero gentil, // de gallinas y de capones / y otras cosas más de mil» (José también es aquí el rey-anfitrión que agasaja a sus hermanos como a «caballeros gentiles» —cf. las notas *ad locum*). Cf. también la antigua canción «Canta la gallina / responde el capón: / ¡mal aia la casa / donde no ai barón!» (Frenk 2003: 819-820, no.1197B). El verso 205b encapsula a su vez la esencia del *ethos* caballeresco: el arrojo en la lucha se valora sobre los lujos y placeres de la vida nobiliaria.

nista en pro de los suyos— se sugiere como modalidad literaria por excelencia para recrear la historia bíblica del patriarca José¹⁰¹.

A esta historia ejemplar del José heroico se suma la visión bíblica de otros personajes, visión que también se presta a una reescritura literaria de corte épico. El besamanos de Jacob codifica en el lenguaje feudal de la ficción caballeresca su apreciación en la tradición judía como ancestro primordial del pueblo de Israel, el gran héroe nacional (padre de las doce tribus) y progenitor de reyes. José, que ya goza de un prestigio cuasi-monárquico en cuanto protector de Israel y gobernante de Egipto ante el Faraón, recibe a su padre —en la tradición *midráshica*— como a un verdadero rey. El autor de las *Coplas* sencillamente medievaliza este aspecto implícito de la *aggadah* con un gesto vasallático perfectamente inteligible para los receptores del poema. Jacob, por otra parte, es también padre de Judá, al cual bendice en *Gén.* 49:9-12 con palabras que en la tradición exegética se interpretan como alusión profética a la monarquía davídica, la dinastía real en Israel que saldría de su futura estirpe. Más allá del Pentateuco, los nombres de José y Judá se vuelven, de hecho, meras cifras bíblicas de una realidad geopolítica: la escisión de la monarquía davídica, tras el reinado de Roboam, en los reinos del norte y del sur asociados con sus respectivos nombres (Kugel 1994: 14-17). Esta visión heroica de Judá como padre de reyes y de los doce hermanos unificados por el linaje de Jacob subyace en el concepto mito-poético de los prodigios de fuerza que ostentan en los *midrashim* josefinos. Claro que tales alardes de fuerza sansonesca tampoco eran desconocidos entre los héroes caballerescos de la épica europea medieval: el mismo Menéndez Pidal (1952: 115-116), comentando el enfrentamiento de Judá y Manasés en el *Sefer ha-Yašar* (fuente que aduce en sus calas sobre el *Poema de Yûçuf*), trae a colación los gages de los doce pares de Constantinopla en el cantar de gesta del *Pèlerinage de Charlemagne* y las bravuconerías de Guillermo de Orange¹⁰². En el drama *midráshico* de las leyendas josefinas,

¹⁰¹ McGaha (1997: 77-83) esboza un argumento afín en su comparación del Cid con la recreación *midráshica* del José bíblico en *Sefer ha-Yašar*. Útil síntesis sobre los rasgos temáticos que configuran la poesía épica como modalidad genérica en Alvar y Alvar (1991: 11ss).

¹⁰² Cpse. la fuerza prodigiosa que muestra Guillaume de Orange cuando mata de un puñetazo a Arnéis d'Orleans ante Carlomagno en *Le couronnement de Louis*, vv.130-134 (Lepage 1978: 25): «Le poing senestre li a mellé el chief, / hauce le destre, enz el col li asiet: / l'os de la gueule li a par mi brisié; / mort le tresbuche a terrè a ses piez.» Los gages de los doce pares en el *Pèlerinage de Charlemagne* se recogen en los vv.448-801: e.g. el gage de Roland (con el tema del sonido pavoroso y destructor del Olifante) en los vv.469-483:

E dist li emperere: «Gabez, bel neis Rolland!»
 «Volenters - <dist il> - sire: tut al vostre comand.
 Dites al rei Hugun que(il).m prest(et) sun olifant,
 pus si m'en irrai <jo> la <de>fors en cel plain:
 tant part ert fort m'aleine et li venz si bruanz,
 qu'e<n> tute la cité que si est ample et grant
 n'i remaindrat ja porte ne postits en astant
 de quivre ne <d'>acer, tant seit forz ne pesanz,

este Judá sansonesco que en un arrebato de furor amenaza junto a sus hermanos con destruir a todo Egipto también simboliza al pueblo judío favorecido por Dios de cara a sus enemigos. Lo único que hace nuestro autor es evocar a lo épico ese furor incontenible y esos despliegues de fuerzas como expresiones discernibles de arrojo caballeresco. De ahí la sarta de símiles animales y epítetos heroicos para describirlos y el toque mismo de las lanzas y lorigas medievales con las cuales prescinden: estos retoques coloristas ponen de relieve la visión épica latente en la caracterización rabínica de los hermanos.

6.3. Otros toques anacrónicos

Los anacronismos medievalizantes del poema tampoco se limitan a estas incursiones en materia caballeresca. El autor sitúa su poema firmemente en el ámbito social del judaísmo bíblico, pero al menos en una escena se incorporan referencias anacrónicas a la observancia rabínica: e.g. la copla 32

«La mujer casada a nós es contrallosa,
si non es güerdada el tienpo que es escosa,
otro, si non es vañada cuando le viene su rosa.»
Razón muy apuestada respondía Yosef.

Cuando José se resiste a las primeras insinuaciones de la esposa de Putifar, el poeta complementa una interpolación *midráshica* (cf. la nota *ad locum*) con precisiones *halákhicas*. Alude a la prohibición rabínica de todo contacto sexual entre un judío y su esposa durante la *niddah*, su período menstrual. Incluso nos recuer-

ke l'uns ne ferge a l'autre par le vent (qui ert) si bruant.
Mult ert forz li reis Hugue, s'il met(et) en avant,
k'il ne perd(e) de la barbe les germuns en brulant,
e les granz peaus de martre qu'(il) ad al col en turnant,
le peliçun d'ermin del dos en reversant.»
«Par Deu! – ço dist li eschute – ci ad mal gabement.
Que fous fist li reis Hugue qu'il herbergat tel gent!»

La fuerza descomunal del caballero ya se recoge en la misma *Chanson de Roland* y se hace eco, aunque atenuado y desprovisto de esa cargazón casi sobrenatural, en la épica castellana: cpse. la muerte de Chernuble a manos de Rollant (vv.1324-1330) y la de Bucar en manos del Cid (vv.2420-2424) — «Trait Durendal, sa bon espee nue, / sun cheval brochet, si vait ferir Chernuble: / l'elme li freint u li carbuncle luisent, / trenchet le chef e la cheveleüre, / si li trenchat les oilz e la faiture, / le blanc osberc, dunt la maile est menue, / e tut le cors tresqu'en la furcheüre»; «Alcánçolo el Cid a Bucar a tres braças del mar, / arriba alcó Colada, un grant golpe dado.l' ha, / las carbonclas del yelmo tollidas ge las ha, / cortól' e; yelmo e, librado todo lo ál, / fata la cintura el espada llegado ha.» Sobre el cantar del *Pèlerinage de Charlemagne* y el tema de los gabes, véanse Gaston Paris (1880), Paul Aebischer (1956) y Paul Brians (1973-1974).

da que este periodo de separación, extendido por las leyes de pureza hasta siete días después de cesar la menstruación, sólo se da por acabado al purificarse la mujer con un baño de inmersión en una *miqvah* («otro, si non es vañada»).

Con igual minimalismo, el poeta nos evoca en un sencillo verso la condición de mujer casada de dicha seductora: «Con sortija apuesta e bendición granada / con tal cosa como ésta es la mujer ligada» (versos 31a-b). La esposa de Putifar no era judía, pero en labios de José, la imagen de la mujer casada se reviste con un par de alusiones emblemáticas de las típicas nupcias hebraicas. El primer hemistiquio alude al desposorio (*qiddušin*), rito en el que el novio coloca un anillo en la mano de la novia mientras dice en hebreo las palabras de consagración (el *mequddešet*). El segundo hemistiquio, de no referirse al *mequddešet* mismo, podría aludir, por su parte, a las siete bendiciones (las *šeba' berakhot*) que se pronuncian sobre la pareja mientras están parados bajo el palio nupcial — la *huppah*— durante la consumación de los esponsales (la boda misma o *nissu'in*).

Un raro ejemplo de anacronismo, como sus roces con la épica, pero que tampoco compromete de forma excesiva la prevaleciente fidelidad del poeta al mundo distante de sus fuentes judaicas.

6.4. Aspectos parateatrales

En la sección §I.7, aduciremos argumentos históricos y otros criterios extra-textuales para defender la casi segura finalidad paralitúrgica del poema medieval. Sugeriremos que en efecto las *Coplas de Yosef* constituyen el precursor medieval de una larga tradición de obras josefinas judeoespañolas concebidas para ser recitadas o incluso dramatizadas en conexión con la fiesta de Purim. Pero a la luz de su fortuna histórica, no huelga destacar aquí desde esta perspectiva una dimensión más del poema: aquellos aspectos internos, avalados por el intenso dramatismo de sus fuentes, que propician su carácter parateatral y su uso paralitúrgico¹⁰³.

Son escasos los ejemplos de apóstrofe juglaresco en el poema, una interpelación directa de la audiencia afín a la de los versos 70a-b:

Cuando fartura viniera verés amontonar,
pan guardado ubiera como arena del mar.

¹⁰³ No se nos escapa el interesante paralelo sugerido por los orígenes paralitúrgicos del teatro josefino judeoespañol con las raíces del drama medieval europeo en la liturgia cristiana (Young 1933), pero en la ausencia de dato alguno, no podemos pasar de aquí a ningún tipo de conjetura sobre si una obra como las *Coplas* pudo o no ser objeto de representación semi-dramática en las aljamas cuatrocentistas. Sobre el teatro medieval en la Península Ibérica, véase la monografía esencial de Gómez Moreno (1991).

Pero hay episodios cortos y extensos en los que se ponen de relieve los diálogos y el lenguaje gestual de los personajes involucrados. Su dramatismo refleja en parte el de su fuente: las acciones y los diálogos vivamente evocados tanto en el periplo bíblico como en las *aggadot* josefinas¹⁰⁴. El poeta, no obstante, sabe realzar el histrionismo intrínseco del relato escriturístico con pinceladas descriptivas y un diestro acoplamiento de su materia narrativa al molde de las cuadernas. Veamos, por ejemplo, la escena *aggádica* que prologa la autorrevelación de José (coplas 217-222: véase la nota *ad locum* para sus fuentes). Esta última es el clímax emotivo del relato bíblico (de los pasajes más conmovedores en todo el *Génesis*), pero el poeta aletarga el reencuentro con un episodio *midráshico* de la más pura teatralidad, reescrito con esmero:

A su compañía favló luego de mano,
díxoles: «¡Fazed alegría por vuestro ermano!
que en esta çivdad mía está vivo y sano,
y oy en este día veredes a Yosef.»

A Yosef con omildad favlava cada trivo:
«Si en esta çivdad nuestro ermano es vivo,
muéstralo por bondad, non sea esquibo,
que muy grande amistad faremos con Yosef.»

«Pues queredes sin arte a Yosef vuestro ermano,
pararvosle é delante, pues que es vivo y sano,
que ya non [é] talante de favlarvos en vano.»
Páraseles delante su ermano Yosef.

«¡Yosef, color de flores, Yosef! —uvo llamado—
¡Sal acá, a estos ombres, que bien te an deseado!
Por ti tiene dolores Ya‘aqob el onrado.
¡Dales buenos sabores, a tus ermano[s], Yosef!»

Cuando acavava Yosef estas razones,
luego se posava cave esos varones,
cada uno parava mientes a los ri[n]cones,
nenguno non pensava que él era Yosef.

Yosef luego de mano favló como ombre adevino:
«Yo só Yosef vuestro ermano, el que uvistes vendido.
Dezidme: ¿si es sano el mi padre querido?»
Los favlava llano esa ora Yosef.

¹⁰⁴ Cpse., por ejemplo, los diálogos de las coplas 84-120 con sus fuentes bíblicas y *midráshicas* en las notas *ad loci*.

Un largo intercambio culmina aquí entre José y sus hermanos, un diálogo cuidadosamente estructurado a manera de un *call and response* interestrófico: (cpse. 217bc / 218bc / 219ab):

«¡Fazed alegría por *vuestro ermano*! / que EN ESTA ÇIVDAD mía está vivo y sano»
 «Si EN ESTA ÇIVDAD *nuestro ermano* es vivo, / muéstralo por bondad, non sea es-
 quibo»
 «Pues queredes sin arte a Yosef *vuestro ermano* / pararvosle é delante, pues que es
vivo y sano»

La coreografía paralelística de este intercambio da paso a un verdadero despliegue de picardía parateatral. El joven israelita se llama a sí mismo ante la tropa expectante como si estuviera oculto en otra recámara del palacio. «¡Yosef, color de flores, Yosef! —uvo llamado— / ¡Sal acá, a estos ombres, que bien te an deseado!» Casi podemos imaginarnos al recitador purímico que se lleva a los labios la mano ahuecada en forma de cuerno, mirando discretamente a la audiencia con el rabo del ojo, como José a sus hermanos mientras invoca su nombre. Y entre la burla final y su autorrevelación, el poeta recoge las acciones subsecuentes en una exquisita y sucinta recreación del *mis-en-scene* narrativo. Los cuatro versos telegráficos de la copla 221 casi sugieren una serie de acotaciones teatrales dirigidas a los actores: José deja de hablar (221a); se para junto a sus hermanos (221b); éstos miran excitados hacia todos los rincones (221c), pues ninguno se imagina que lo tiene a su lado (221d). Ya en la copla siguiente, cuando José deja de fingir y se revela como *vuestro ermano* inquiriendo ahora «¿si es sano el mi padre querido?», el poeta añade una última directriz sobre cómo debe vocearse: «los favlava llano esa ora Yosef».

Nos hemos detenido en una escena de cierta amplitud y relieve, pero esa misma atención se le presta al potencial dramático de otros episodios tanto largos como breves, reescritos a lo largo del poema a manera de diálogos o soliloquios. En Gén. 45:21, por ejemplo, se nos dice en tercera persona que José le suplió a los hermanos medios de transportación y amplias provisiones para el viaje a Canaán según las instrucciones dadas por el Faraón en los cuatro versículos anteriores (Gén. 45:17-20). El poeta, en cambio, en las coplas 239-240, pone en labios mismos de José parte de las recomendaciones hechas por el Faraón. La acción descrita se vuelve parlamento directo (y téngase en cuenta que, en estas coplas, la reescritura de su fuente no involucra, como en otras ocasiones, la incorporación de materia *midráshica*: el cambio responde a una directriz narrativa de carácter puramente literario).

Gén. 45:21 en E19:

«E fizieron asi fijos de Ysrael, & dio les Josep carretas por mandado de Faron, & dioles vianda para el camino.»

Yosef luego viniera [a] aquellos varones,
 luego les dixera todas estas razones.
 Dixo: «Tomad çivera para vuestras mesiones,
 dirés que vos la diera vuestro ermano Yosef.
 Si alhajas quisierdes dexar en vuestra villa,
 ermanos non tenga[d]es por ellas manzilla
 cuando acá vengades abredes mijoría
 que muchas libertades fizo el Dio con Yosef.»

Algo parecido también ocurre unas coplas antes. En *Gén.* 45:2 se nos cuenta que en la casa de Faraón se oyó el llanto de los hermanos y en la primera mitad de 45:16 se añade que también se escuchó en la misma una voz que anunciaba la llegada de aquéllos. El poeta condensa y reescribe ambos versículos como escena dialogada en la copla 234: el Faraón escucha las voces, le pregunta a sus siervos por qué tanto vocerío y ellos le explican la causa:

Al rey uvo sonado aqueste apellido
 y uvo preguntado: «¿Qué es este ruido?»
 Dezían: «Señor onrado, nós abemos oido
 que aquí abían legado ermanos de Yosef.»

A veces, incluso, los retoques se limitan a subrayar los gestos más elementales: la risa de Jacob en 250c o la nota de sarcasmo e ironía en la copla 170 (véanse las notas *ad loci*).

Y no olvidemos la escena temprana de mayor tensión erótico-dramática que tanto fascinó a los receptores premodernos de esta historia y a la que nuestro autor también le confirió su propio sello parateatral: el encuentro de José con la esposa de Putifar (26-38). El intento de seducción en nuestro poema se resuelve casi todo en un debate dialogado, el cargado intercambio de *razones* entre la mujer aquejada por «aquellos sus amores» (26c) y el hebreo que «gran jura fazía de no ferlo» (28d). Este diálogo, claro está, sigue la trayectoria de un desarrollo *midráshico* (cf. las notas *ad locum*) que desemboca primero en la aparición de Jacob antes analizada —ese momento de fragilidad cuando la hembra enamorada casi socava las resistencias del casto joven israelita— culminando con una escena bíblica de violento dramatismo (37-38).

Gran dolor tenía por él la su señora
 y luego corría tras d'él en esa ora.
 Dixo cuando le azía: «¡A mí vernás agora!»
 Y luego le ronpía sus paños a Yosef.

Ella dio apellido y foé alburuçada,
cuando vino su marido, luego la voz alçaba:
«El tu sierbo querido me obiera forçada,
luego sea prendido, tu sierbo Yosef.»

En resumen, la historia de José —de las más literarias en todo el *Génesis*— era de una teatralidad singular, realizada por los añadidos *midráshicos* que la fueron glosando y puesta de relieve a plena conciencia por el autor anónimo de nuestras *Coplas*. No sorprende que a lo largo del Siglo de Oro floreciera el tema josefino en nuestro teatro religioso, desde Carvajal y Lope de Vega hasta Calderón de la Barca y Sor Juana (McGaha 1998). Las *Coplas de Yosef* gozaron de una fortuna parecida dentro de otra parcela literaria que comienza a articularse en esa época: la tradición josefina de las letras judeoespañolas.

7. LAS COPLAS DE YOSEF EN LA TRADICIÓN SEFARDÍ: USO Y FORTUNA DEL TEMA JOSEFINO

Las *Coplas de Yosef* es la primera en una serie extraordinaria de obras judeoespañolas sobre el patriarca José. Inician esta tradición literaria en el ámbito sefardí. Algunas de esas obras respondían a un fin primordialmente didáctico-religioso: acercar a los sefardíes al rico acervo de la tradición bíblica y rabínica en su vernáculo románico. Junto a los romanceamientos bíblicos, se preparan, por ejemplo, ladinamientos del *midrash* y obras escriturísticas de divulgación en judeoespañol que incluyen *aggadot* josefinas: e.g. la traducción sefardí del *Sefer ha-Yašar* (Lazar 1990: 265-315; 1998) y, sobre todo, las secciones pertinentes del *Me'am Lo'ez*, el magno comentario enciclopédico de la Biblia hebrea iniciado por Ya'aqob ben Me'ir Huli con la publicación del comentario al *Génesis* en Constantinopla (1730)¹⁰⁵.

Pero las *Coplas de Yosef* se vinculan especialmente con una fiesta judía que provee el marco de referencia al cultivo literario del tema josefino en el teatro y la poesía sefardí: la celebración de Purim¹⁰⁶. Esta jubilosa fiesta (el 14/15 de 'adar)

¹⁰⁵ La versión clásica del *Me'am Lo'ez*, que sólo abarca al Pentateuco, es completada en 1773. Para una breve descripción de cómo se gestó la obra y un recuento de los eruditos judíos que a lo largo de casi dos siglos continuaron la labor de Ya'aqob ben Me'ir Huli, tras su muerte prematura en 1733, véanse Romero (1992: 83-103) y Díaz-Mas (1993b: 135-136).

¹⁰⁶ Vale puntualizar aquí nuestra deuda con la síntesis magistral de este tema en un ensayo de Díaz-Mas (1997). Esta erudita, basada en su propia labor investigativa sobre la literatura sefardí y en la obra indispensable de Iacob Hassán y Elena Romero, entre otros, repasa la obra josefina sefardí y sus vínculos con la celebración de Purim. Seguimos su exposición en esta sección de nuestro estudio.

conmemora la historia bíblica narrada en el libro de *Ester*: cómo la heroína epónima, sobrina del judío Mordakhai y joven esposa del rey persa Aḥašveroš, logra salvar al pueblo hebreo de la matanza elucubrada por el malvado Hamán, enemigo de su tío y ministro en la corte real. Fuera de la liturgia sinagoga u hogareña, donde se hace la lectura preceptiva de esta historia de una *megillah* especial, Purim se celebra alegremente en las casas y en las calles, con un fervor carnalesco que se hace derroche de tradiciones folclóricas. Abundan la bebida y la comida (beber o comer hasta la saciedad es una *mišvah* purímica). Los judíos se disfrazan, festejan e intercambian regalos y golosinas especiales para la ocasión. También se dan la quema o apaleo de Hamán en efigie (como los bausanes de Judas en fiestas hispanocristianas), los juegos de azar y, lo más significativo para nosotros, las representaciones teatrales sobre episodios de *Ester* u otros temas purímicos llevadas de casa en casa a cambio de un aguinaldo¹⁰⁷. Ahora bien, como bien lo expresa Díaz-Mas «ni que decir tiene que los judíos interpretan la salvación de Purim como producto de la intervención divina y proyectan sobre esa festividad el recuerdo de todas las otras ocasiones en que el pueblo judío en su conjunto o una comunidad concreta se salvó de algún peligro inminente» (1997: 26). La historia bíblica de José quedó consagrada desde antiguo como tema purímico por excelencia, aunada a estas ocasiones dignas de memoria, tanto por las pruebas y calamidades que supera el joven israelita y su enaltecimiento eventual en la corte faraónica como por la propia salvación de Jacob y su familia a quienes José, ya gobernador de Egipto, rescata de la terrible hambruna que los afligía¹⁰⁸.

El recuento de las peripecias josefinas también vinieron a engrosar las tradiciones paralitúrgicas de esta fiesta entre los sefardíes exilados. Y aun antes entre los judíos medievales de la península Ibérica. Según González Llubera, nuestras *Coplas* pudieron haber sido compuestas para ser recitadas fuera de la sinagoga en la fiesta de Purim. Las considera para el mismo tipo de audiencia que la traducción provençal de *Ester* de Crescas ben-Yosef ha-Levi Cascari —mujeres, niños y demás personas con poco o ningún conocimiento de hebreo (1935: xxix-xxxi)¹⁰⁹. Podríamos añadir a su lista de ejemplos otros romanceamientos medievales de *Ester* también concebidos para uso interno entre judíos: e.g. el *Ester* romanceado que preserva la antología cuatrocentista de obras judías ladinadas en el manuscrito 2015 de la universidad de Salamanca (Lazar 1993: 83-94) o, sobre todo, la traducción de fines del siglo xiv para judías zaragozanas que querían que se les leyera en Purim y a la cual alude Ribaš (Yiṣḥaq ben Šešet Perfet) en el *res-*

¹⁰⁷ Para un cuadro detallado de las costumbres purímicas sefardíes, véanse Molho (1950: 242-247), Larrea Palacín (1954: 173), Bendelac (1987: 377-382) y Díaz-Mas (1997: 26).

¹⁰⁸ Sobre los paralelos y demás vínculos entre las dos historias bíblicas, véanse Rosenthal (1895-1897) y Meinhold (1975-1976).

¹⁰⁹ Sobre esta traducción al provençal, véanse Neubauer y Meyer (1891) y Milner Silberstein (1973).

ponsum 388 de sus *Še'elot u-tešubot* a r. Nissim de Gerona (el *responsum* de Ribas y la réplica de Gerondi versaban precisamente sobre los argumentos rabínicos contra la lectura de tales traducciones para cumplir la *mišvah* purímica de «leer el Rollo» [מקרא מגילה])¹¹⁰. El poco hebreo de los receptores judíos de estas traducciones explica para González Llubera la parquedad de hebraísmos en el poema (compartida con los *Esteres* romanizados) y la omisión selectiva de nombres propios para los lugares y personajes *secundarios* del relato josefino (e.g. *Ḥušim*, tan sólo designado el *sordo*, en las coplas 292-294' [298-301 en C])¹¹¹. El poema mismo, según vimos, rebosa con pasajes de carácter parateatral y toques de fino histrionismo, muy a tono con su posible recitación (o incluso dramatización) en ámbitos paralitúrgicos¹¹².

La literatura josefina de la diáspora sefardí también respalda la vinculación purímica de nuestras *Coplas* propuesta por González Llubera. Por un lado, el teatro sefardí del Oriente estudiado a fondo por Elena Romero (1979) abunda en obras dramáticas de tema josefino (la contraparte judeoespañola de los *Purimschpielen* ashkenazíes documentados por lo menos a partir del siglo XVIII): e.g. *La vendida de Yosef por sus hermanos* de Beḥor Abraham Evlaḡón, *Yosef vendido por sus hermanos* de Yiṣḡaq Barzilai (Constantinopla, 1910), *Ya'aqob y sus hijos* de Eli'ézer Beḥor Ya'aqob (representada en Shumen, 1915) y *Yosef topado por sus hermanos* (*El Judió*, Constantinopla 1915-1916 —traducida del hebreo)¹¹³, entre otras¹¹⁴. Hay además testimonios orales sobre representaciones teatrales de Purim a finales del siglo XIX para un pú-

¹¹⁰ Las diversas referencias a la lectura del *Ester* romanceado para judías hispanohablantes que pueden espigarse en otros autores iberojudíos, tanto medievales (además de Ribas y Gerondi, también Naḡmánides) como quinientistas (Yosef Caro, David ben Zimra), sugieren que debemos hablar con toda probabilidad no de una traducción mas de unas traducciones de esa *megillah*. Para estas referencias hebreas, con una discusión pormenorizada sobre el debate *halákhico* entre Ribas, Gerondi y los defensores zaragozanos de esta práctica, véase el reciente artículo de Bunis (2004: 126-130).

¹¹¹ El mismo fenómeno también se da en las porciones del poema desconocidas por González Llubera: e.g. el que nunca se llame por su nombre a Seraḡ, la *nieta de Ya'aqob*, en las coplas 245-246.

¹¹² Yerra, sin embargo, McGaha (1997a: 283) al colegir del colofón en V que el poema fue transcrito «on the tenth of Adar, 1533 —four days before Purim— suggesting that it was prepared for reading during the holiday celebration.» Además de que el colofón perteneció casi seguramente a la fuente de V (cf. §I.1.2 arriba), la fecha que ahí se da no es el diez de 'adar, sino más bien el diez de *ve'-adar*, ese mes adicional que se intercala después de 'adar en siete de cada diecinueve años lunares en el calendario judío.

¹¹³ Sobre estas cuatro obras, véanse en el mismo orden: (1) Romero (1979: 525-526), (2) Romero (1978; 1979: 528-548), (3) Romero (1979: 555) y (4) Romero (1979: 548-555; texto reeditado en 1019-1047).

¹¹⁴ Para un repertorio detallado del tema josefino en el teatro sefardí, Romero (1979: 521-565). Para una síntesis actualizada de la misma autora sobre el teatro judeoespañol, véase Romero (1992: 265-312).

blico escolar y con actores infantiles tanto acerca de Ester como de José (Romero 1979: 524-525)¹¹⁵. En el ámbito portugués, destaca el *Drama de José do Egipto* que recoge el teatro popular de las Azores (Leite de Vasconcellos [1974-1979: 3, ix] —cf. Armistead [1995: 40]). Por otro lado, la tradición purímica hispanojudía iniciada con nuestra obra pervive plenamente en el gran género poético sefardí: las *coplas* judeoespañolas (también *complas* o *conplas*), corpus literario que podemos apreciar gracias a la ingente labor de Jacob Hassán y Elena Romero¹¹⁶ y que, como bien ha argüido Paloma Díaz-Mas (1998: 89-92 [con Mota]; 2001: 42), es el verdadero continuador de la clerecía rabínica medieval¹¹⁷. Estas coplas sefardíes, quintaesencia de la literatura judeoespañola, son poemas cultos de tipo estrófico, temática variada, narrativos o descriptivos y frecuente uso paralitúrgico, con una deuda sustancial a la Biblia y a la tradición rabínica y divulgados en el Oriente sefardí y en el Magreb tanto en ediciones y manuscritos aljamiados como de forma oral al ser recitados o, sobre todo, cantados fuera de la sinagoga. Documentadas por lo menos desde finales del siglo xvii, comparten con las *Coplas de Yosef* y los demás poemas judíos castellanos de nuestra Edad Media la predilección por las estrofas zejelescas (la más común entre sus variados esquemas estróficos), el uso frecuente del acróstico (a menudo alfabético), la comunidad de temas y motivos (la historia de José, la creación del mundo, el pecado de Adán y Eva y la caída de Jerusalén son, como observa Díaz-Mas, temas religiosos explorados en ambas tradiciones) y, en particular, el recurso sistemático a la rima homoioteleuton.

Dentro de la literatura judeoespañola es en el campo de las coplas donde el tema de José dio sus mayores frutos. Se conservan tres coplas importantes de tema josefino (Hassán 1986; Díaz-Mas 1997): *La castidad de José*¹¹⁸, la *Cantiga*

¹¹⁵ Sobre el tema de Ester en el teatro sefardí, Romero (1979: 593-626).

¹¹⁶ Para una reseña panorámica sobre este género, véase a Romero (1981; 1993:141-176), a Hassán (1987) o a Díaz Mas (1993b:137-144 y 273ss), con sus respectivos repertorios bibliográficos sobre los estudios indispensables en este campo. Cf. también la bibliografía analítica de Romero, Hassán y Carracedo (1992).

¹¹⁷ Cabe notar en esta coyuntura por qué no se ha hecho mención hasta ahora del romancero sefardí. Ningún episodio del periplo josefino parece haber inspirado ni uno solo de los pocos romances de tema bíblico que se conservan en dicha tradición (Barugel 1990: 6). Lo más afín a la tradición josefina que allí figura parece ser el poema romancístico que Barugel designa como *Jacob y Rahel*, inserto en una comedia del siglo xvii, editado por Praag (1939: 23-24) y estudiado por Glaser (1956): interesantemente, según Praag, «la historia de Jacob» —al igual que la de José— «fue considerada materia adecuada para lectura en la fiesta de Purim» (1940: 23).

¹¹⁸ Este poema corto en tercetos monorrimos heterométricos versa sobre la esposa de Putifar y sus intentos frustrados de seducir a José. Nos ha llegado en tres versiones orales y una versión manuscrita en aljamía: (1) I. Levy recogió en Israel una versión trunca de quince tercetos cantada por un *hazan* de Esmirna y la incluyó en su antología litúrgica (1964: I/167-8; no. 163); (2) A. Hemsí recogió otra versión también deturpada del poema, publicada póstumamente (1995: no. 149); (3) Ia-

del señor de Abraham¹¹⁹ y, la joya indiscutible de la tradición, *Las hazañas de José* ya identificada como obra del rabino y celebrado coplero Abraham Toledo en su *editio princeps* (Constantinopla 1731-1732)¹²⁰. Estas tres coplas sefardíes y las nuestras medievales representan distintas reelaboraciones poéticas de materia josefina. Como ya puntualizara Iacob Hassán (1986: 235-241), difieren en la forma y en el contenido. Junto a los tetrástrofos alejandrinos monorrimos con rima interna y vuelta de nuestras *Coplas*, los esquemas de versificación y estrofa aquí representados incluyen cuartetos monorrimos sin cesura (la *Cantiga*), tercetos monorrimos heterométricos (*La castidad*) y los centenares de cuartetos octosilábicos que oscilan entre la rima alterna (a b a b) y la zelejésca (a a a b), pero con otras formas estróficas intercaladas en *Las hazañas de José* (sobre todo en pasajes de contenido lírico y en himnos concebidos para el canto). Lo mismo acontece con los límites y la selección de episodios, tanto bíblicos como *midráshicos*, que optan por versificar los autores en sus respectivas obras. Nuestras coplas abarcan prácticamente la totalidad del relato bíblico, amplificado con una selección extensa pero limitada de episodios legendarios. La *Cantiga*, que no es de tema estrictamente josefino, apenas incluye algunos versos sobre la venta de José y el llanto ante la tumba de Raquel. *La castidad* se centra exclusivamente en el episodio de José y la esposa de Putifar. La versión extensa de *Las hazañas* comienza con un preámbulo pre-josefino sobre el patriarca Abrahán y concluye con Jacob alborozado al enterarse que José vive en Gén. 45. La exquisita adaptación e imbricación que hace Toledo de materia bíblica y episodios de raigambre *midráshica*, con sus interpolaciones himnicas, líricas o burlescas y epidesarrollos

cob Hassán descubrió la versión aljamiada de veinte estrofas en el manuscrito hebreo 8° 3191 de la Jewish National University Library de Jerusalén y la publicó en un estudio comparado con las otras versiones (1992b); (4) finalmente, Díaz-Mas informa que Šemu'el Refael de la Universidad de Bar Ilan le comunicó que había recogido otra versión del poema en una encuesta de campo en Israel (1997: 30). Cf. Díaz-Mas (1997: 29-30).

¹¹⁹ Este poema corto en once cuartetos monorrimos se preserva en dos de las tres ediciones tardías de *Las hazañas de José* (Belgrado 1860-1861; Salónica 1866-1867 —cf. Romero, Hassán y Carracedo 1992, núms. 90a & 108a); también en un manuscrito de Yaacob Hazán copiado en Rodas entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XX, y, fragmentariamente, en la tradición oral (Levy 1959: núms. 127 & 128; Hassán 1983 y 1986b; Díaz-Mas 1997: 30).

¹²⁰ *Las hazañas de José*, la obra más extensa y celebrada de esta literatura de coplas, se conserva en una versión larga de casi seiscientos estrofas y otra más corta que no llega a las cuatrocientas, dos prototipos textuales recogidos a su vez en cinco ediciones aljamiadas: la versión extensa de Toledo nos llega en dos ediciones de Constantinopla (1731-1732) y (1754-1755); la versión condensada, en una de Belgrado (1860) y dos de Salónica (1866-1867; 1869-1870). Véase el acopio de datos en Hassán (1986a, 1986b, 2004) y Díaz-Mas (1997: 30-31; 1999). Sobre Abraham Toledo y su obra conocida, Attías (1970) y Hassán (1971), y sobre la música de las *Coplas*, Seroussi (1996). Véase, además, la reciente tesis (todavía inédita) de Perez (2002).

teatrales, goza de paralelos sugerentes y contrastes significativos con la del autor desconocido de nuestras coplas medievales¹²¹.

Cuatro abordajes distintos a este gran filón bíblico, y sin embargo, las tres coplas sefardíes pertenecen a una misma tradición de obras purímicas sobre José que abarca a nuestro poema. Los copleros sefardíes son los grandes herederos judíos de la tradición josefina iniciada por las *Coplas* medievales. Dio entre ellos un espléndido fruto, inspirando verdaderas joyas que enriquecieron sus tradiciones litúrgicas y su exquisito acervo literario¹²².

8. REFLEXIONES FINALES

En una de sus más celebradas composiciones, el granadino Moše ibn ‘Ezra (ca. 1055 – después de 1135) plasma sobre José todo un ideal de cultura judío-andalusí. Lo hace con el más delicado impresionismo, apenas insinuado por un par de alusiones a nuestro héroe que le confieren densidad bíblica a la imagen central del poema. Su trama se resume en un par de líneas. Un jardín primoroso, vivificado por la primavera, luce sus mejores galas para recibir a su rey: la rosa recién florida que conmina su corte al festejo. Pero ésta se articula, compacta, en seis versos monorrimos, una pintura verbal de vívido poder descriptivo. El patriarca proyecta su sombra sobre ambas mitades de la misma.

פְּתִיחוֹת פָּסִים לְבֵשׁ הָגֵן וְכִסּוֹת רִקְמָה מְדִי דְשָׂא
וּמַעֲיֵל תִּשְׁבֵּץ עֶטָה כָּל יַעַץ וְלֹכֵל עֵין הָרָאָה פְּלֵאוֹ
כָּל צִיץ חֲדָשׁ לְזֶמֶן חֲדָשׁ יֵצֵא שׁוֹחֵק לְקִרְאָת בּוֹאוֹ

¹²¹ Para una serie de calas ilustrativas sobre sus afinidades y divergencias, véase Hassán (1986b: 240-241). También hemos incorporado algunas citas de estas *Coplas* a nuestras glosas para fines comparativos (e.g. las notas de conjunto a las coplas 124-125, 187-189 y 215-222).

¹²² En una tesis reciente e inédita en hebreo sobre *Las hazañas de José* (Perez 2002a), nuestras *Coplas* también encabezan un listado de obras judeoespañolas que según el autor se aunan por su temática y poética, formando una cadena que hunde sus raíces en la España bajomedieval y culmina con el gran poema de Abraham Toledo (cf. pp. 180-203, esp. pp. 182-186 dedicadas a nuestras *Coplas* y basadas primariamente en las aportaciones de Lazar, González Llubera y Gutwirth). Su nómina de obras forma parte de un esfuerzo más elaborado por adelantar la datación de *Las hazañas de José*, obra que considera escrita en el siglo xvii y no en el xviii, cuando por primera vez se publica. No nos toca aquí comentar sobre los méritos o deméritos de su tesis básica. Compartimos, eso sí, su intuición específica sobre la centralidad de las *Coplas de Yosef* como portaestandarte cuatrocentista de una tradición literaria judeoespañola (el objetivo de esta sección), si bien lamentamos las lagunas e imprecisiones que detraen del conjunto (e.g. le atribuye la autoría del colofón de V a Geršom Soncino [p. 182]; el segundo de los fragmentos publicados por Gutwirth tiene la signatura TS 330.6, no TS 330.2 [p. 183]; asevera erróneamente que sus versos tienen 16 sílabas, divididos por cesura en un par de octosílabos [p. 183]; etc.).

אֶךְ לְפָנֵיהֶם שׁוֹשֵׁן עֶבֶר מְלֻךְ כִּי עַל הוֹרֵם כִּסֵּאוֹ
 יֵצֵא מִבֵּין מְשֻׁמֵּר עָלָיו וַיִּשְׁנֶה אֶת בְּגָדֵי כְלָאוֹ
 מִי לֹא יִשְׁתֶּה יֵינוּ עָלָיו – הָאִישׁ הַהוּא יִשָּׂא חֲטָאוֹ

El jardín se reviste de túnicas multicolores,
 ropaje bordado, la capa de su césped
 los árboles se cubren con mantos de variados tonos
 y muestran sus maravillas a cuantos los miran.
 Los nuevos brotes consagrados al tiempo
 salen sonrientes ante su venida,
 mas delante de todos para la rosa
 como rey, pues en lo alto se eleva su trono;
 sale de entre la guardia de sus hojas,
 y cambia los vestidos de su cautiverio.
 Si alguno no bebe su vino junto a ella,
 ¡que cargue con su culpa!¹²³

En sus tres primeros versos, el jardín se reviste con todo el esplendor del joven hebreo antes de su doloroso exilio. El ropaje festivo de sus flores son túnicas ornamentadas, *kotnot passim* (v.1) como el que Jacob le regalara a su hijo amado (la *aljuba onrada* de nuestras *Coplas*) y el que también lucía Tamar en la casa de David (2 *Samuel* 13:18). La hierba y los árboles se engalanan con trajes igual de alusivos a la vestimenta de corte (vv.2-3). Son sus plantas los cortesanos que esperan con impaciencia la llegada inminente del rey en el ocaso de la primavera. En la segunda mitad del poema, la rosa despojada de su atuendo carcelario (v. 5) también se atavía como José en un momento distinto de su saga: cuando, sacado de su calabozo, es puesto a cargo de su corte por el Faraón, quien lo reviste con finos paños y lo presenta ante el pueblo egipcio (*Gén.* 41:14 y 37-43). José es aquí el judío de corte por antonomasia —protector de los israelitas y primer ministro de Egipto— y, como tal, modelo bíblico de esa rosa que irrumpe en el cuarto verso y «cambia» sus vestidos en el quinto: una rosa «made audible» (Scheindlin 1986: 38) con la ruptura del ritmo iámbico de los versos previos y que, a diferencia de José en *Gén.* 41:40, se eleva incluso al trono del soberano por encima de sus súbditos. La rosa «josefina» es, sobre todo —fundiendo el lenguaje de los deberes vasalláticos con el de la observancia religiosa— el rey que le exige a su corte so pena de excomunión que beban vino con abandono: el gran tema andalusí de la fiesta báquica, las loas al sibaritismo que habrían de volverse tópico en la poesía secular hispanohebra. La rosa y sus vasallos, *pace*

¹²³ Véase el texto hebreo en Brody (1935-1977: 1:7) y Schirmann (1954-1960: 1:371); también en Scheindlin (1986: 34-39), acompañado por un espléndido análisis en el que se inspira nuestra glosa. La traducción castellana aquí citada es de Sáenz-Badillos y Targarona Borrás (1990: 153).

José el cortesano, se convierten en efecto en emblemas de los hebreos andalusíes entre los siglos xi y xii: esos judíos de corte en la España musulmana, enorgullecidos como Ibn ‘Ezra por su brillante cultura y el fausto de la vida aristocrática antes de que los almorávides y los almohades llegaran y los dispersaran¹²⁴.

En la época que le toca vivir al autor de nuestras *Coplas* —fines del siglo xiv o comienzos del siglo xv, más de dos siglos y medio después de Moše ibn ‘Ezra— la España andalusí ya había quedado reducida al enclave granadino de los nazaríes y los judíos peninsulares comenzaban a sufrir un nuevo ciclo de hostilidades en los reinos cristianos, propiciado por las persecuciones de 1391 y el drama de las conversiones forzosas en los años subsiguientes que habría de culminar bajo el espectro inquisitorial con la catástrofe de la Expulsión. Pervivía en la baja Edad Media el judío de corte al servicio de los monarcas cristianos: brillantes letrados como Šem Tob de Carrión, servidor casi seguro de Alfonso XI y Pedro el Cruel y, en cuanto autor del otro gran clásico de la «clerecía rabínica», único poeta —y contemporáneo— parangonable al nuestro. Pero la vulnerabilidad del judío en esta coyuntura histórica —un periodo de brillantez cultural en continuidad con la andalusí, pero de creciente precariedad y marginación social dentro del ámbito hispanocristiano— no era compaginable con la idealización del aristócrata hispanojudío proyectada por Ibn ‘Ezra sobre José el cortesano. El mismo rabino carrionense, en sus *Proverbios morales*, captaba con finura, entre otras cosas, su desencanto como intelectual que había palpado de cerca el agobio incesante, los vaivenes e incertidumbres, el «estrés» de la vida áulica, y la dificultad singular del judío en una sociedad cristiana cada vez más hostil hacia sus correligionarios¹²⁵. Sus «versos meditabundos» le conferían una dimensión filosófica a ese cuadro desolador de ambiciones e intrigas palaciegas, el mismo evocado con mayor concreción, detallismo y amargura, pero ya bajo la sombra de prejuicios antisemitas, por su contemporáneo, Pero López de Ayala, en el *Rimado de Palacio*: el último clásico hispanocristiano del mester de clerecía.

No sabemos nada sobre el autor de las *Coplas*. No hay, a diferencia de Šem Tob, el menor indicio biográfico en su poema que nos permita situarlo con alguna precisión en su contorno social y en su época ni hay resabios de una personalidad discernible o ideas propias separables de la materia escriturística y exegética que

¹²⁴ Para un recurso semejante a la tipología judeo-andalusí de José el cortesano, véase el perceptivo análisis que hace Gerson Cohen (1967: 270-271) de cómo describe Abraham ibn Dawud a Šemu‘el ha-Nagid en su *Sefer ha-Qabbalah* (Cohen 1967: 71-75, líneas 180-250; texto hebreo en las pp. 53-56, líneas 117-165). Cf. también Gutwirth (1996: 387). Otro ejemplo se da en la famosa *muwaššah* que le dedica Yehudah Haleví a Yosef ha-Nasí Ferruzi‘el, el médico de Alfonso VI conocido como «Cidiello»: un panegírico entreverado de alusiones a la bendición de José en Gén. 49: 22-26 (Sáenz-Badillos y Targarona-Borrás 1994: 174-177). Para una perspectiva sinóptica sobre la auto-percepción e ideales de cultura de los judíos andalusíes, Brann (2000).

¹²⁵ Le debemos a Francisco Márquez Villanueva (en una larga conversación) esta perspectiva iluminadora acerca del poema como meditación sobre el *estrés* de la vida cortesana.

versifica con maestría. Su contenido pone de relieve una excelsa formación religiosa: un dominio exquisito tanto de la Biblia hebrea como de la literatura exegética judía. Su sobrio manejo de la cuaderna vía a lo hebraico nos muestra además a un poeta habilidoso de gran inteligencia y profunda conciencia estilística. Nos pinta, sobre todo, en su apertura a la experimentación estilística y a la hibridación cultural, un judío verdaderamente en casa tanto en las letras hebreas como en las castellanas: otra figura emblemática de ese ímpetu renovador que supuso la experiencia mudéjar en la España bajomedieval. Pero salimos de la obra y el autor se disuelve en el anonimato, inextricable del arte que despliega en su taracea poética de materia bíblica y *midráshica*. Apenas delata en el poema su solidaridad textual con la experiencia colectiva de los judíos: sólo se incluye a sí mismo dos veces al usar el pronombre *nuestro* —cuando conjura «la nuestra escritura» (1a) como fuente del periplo y en la profecía mesiánica sobre «nuestro rey onrado» (307c) con la que se remata el poema¹²⁶. Desconocemos, en suma, las circunstancias inmediatas que le tocó vivir, el marco histórico de referencia para su conceptualización literaria del periplo josefino (como lo fuera la experiencia del judío de corte para la rosa josefina de Moše ibn ‘Ezra). El poeta anónimo nos elude.

Sin embargo, si bien ignoramos la identidad del poeta, no pasa así con sus receptores, los que en la España del siglo xv y entre los expulsos en el siguiente acogieron estas *Coplas* como joya hispanojudía del folclor purímico. Por lo que sugiere su singular andadura, tanto unos como otros eran receptivos a la imagen del patriarca que allí se dibujaba. O mejor dicho, las *imágenes* en plural, pues el José de las *Coplas* goza de diversas facetas —la moralista-religiosa, la épico-heroica, la escatológica— todas fuentes de consuelo y aliento para estas aljamas atribuladas. Se perfila allí, por un lado, el joven virtuoso y sabio confiado en la Providencia: el José bíblico, modelo de entereza, prudencia y sobre todo fe absoluta en el Dios de Israel ante las vicisitudes sufridas, la misma fe que le granjea su divina recompensa ya predicha en sus primeros sueños. Este retrato bíblico subyace, claro está, en la figura del judío-príncipe y protector predestinado de los suyos (José el cortesano). La tradición *midráshica*, por el otro, amplifica esta imagen providencialista con el cuadro moralista de virtudes heroicas que lo convierten en *Yosef ha-Šaddiq*: José el justo y el casto, inmune a la seducción, incapaz de guardar rencores. Lo reviste, a su vez, junto a sus hermanos, con atributos casi míticos de dimensiones épicas. Es dechado de virtudes caballerescas, un «Cid hebreo», y toda la prole jacobina —ancestros primordiales del pueblo judío— ruge haciendo alarde de fuerzas descomunales al borde de una lid campal que culmina sin perdedores. Huelga decir que ambas representaciones del joven patriarca en las *Coplas* —la moralista-religiosa bíblico-*midráshica* y la épico-caballeresca estrictamente rabínica— eran profundamente consoladoras tanto para

¹²⁶ Nos hacemos eco en esta observación de Spitzer (1946) y su «plural of human solidarity» con el cual caracterizó el recurso a este pronombre en el primer endecasílabo de la *Divina Commedia* («Nel mezzo del cammin di nostra vita»).

los judíos atribulados de la España cuatrocentista como para los sefardíes expulsos en el Imperio otomano y la Italia renacentista: dos imágenes insobornables de una esperanza viva, reafirmada cada año ya fuera con la lectura de este periplo que suele darse en el mes de *kislev* o al recontar sus hazañas en los actos paralitúrgicos del Purim hispanojudío. Tampoco faltaron nuevos «Yosefs» entre los aristócratas sefardíes exaltados por sus correligionarios como sus defensores en tierra extranjera por obra de la Providencia¹²⁷. Los traumas de la hostilidad antihebra en la España inquisitorial y la azarosa reubicación de los sefardíes en el primer medio siglo después de la Expulsión configuraron el «horizonte de expectativas» para la recepción del poema y su *performative realization* como estandarte purímico de la supervivencia judía.

Tanto es así, no lo olvidemos, que a estas imágenes se le ha de sumar una tercera: la del mítico predecesor del Mesías pre-davídico, las profecías escatológicas sobre el Mesías ben Yosef que cierran las *Coplas* (307-308).

De Roma aun venrá un falso renovadô
y luego ledierá con ese pueblo onrado,
ese malo vençerá al nuestro rey onrado
y luego murirá Mašiaḥ ben Yosef.

El go'el legará mucho presuroso
y luego lidiará como ombre poderoso
y luego matará al varón alevoso
y aveviguará al fijo de Yosef.

A partir de 1391 y a lo largo del siglo xv, especialmente tras la caída de Constantinopla en mano de los turcos en 1453 y en los años que van desde la creación de la Inquisición hasta la Expulsión en 1492, las catástrofes padecidas por las aljamas españolas propiciaron una y otra vez expectativas apocalípticas y movimientos mesiánicos recurrentes¹²⁸. Los primeros receptores del poema en estas juderías cuatrocentistas vivieron de cerca estas calamidades y los fervores apocalípticos que engendraron: no podían ser ajenos a la esperanza de redención cifrada en este drama mesiánico que populariza la tradición apocalíptica judeo-medieval. El trauma de la Expulsión sirvió a su vez de catalítico histórico para un mesianismo renovado en las juderías de la diáspora que divulgaron nuestro poema. En la Italia del siglo xvi, la llegada del misterioso David Reubeni (ca. 1523), seguida por la del cabalista portugués y pseudo-Mesías Šelomoh Molho, ali-

¹²⁷ Cf. el panegírico de Yosef Nasí que le hace el rabino Moše Almosnino, enmarcado en la comparación de un sueño premonitorio que tuviera sobre aquél con los del José bíblico en su *Tratado de los sueños* (Salónica, 1564) y que ha sido editado por Zemke (2004: 379-435) y estudiado por Romeu Ferré (2004, esp. pp. 172-174).

¹²⁸ Véanse los datos recabados por Baer (1981: 433-435, 540-545). Cf. también los datos iluminadores sobre el mesianismo entre los judeoconvertos de Castilla en Carrete Parrondo (1992: 45-54; 2000).

mentaron nuevas esperanzas mesiánicas en sus juderías, esperanzas tronchadas abruptamente con la condena de Molho a la hoguera en 1532, un año antes de que saliera la edición de las *Coplas* que sirvió de base a la copia hecha por el amanuense de V, y la aparente quema de Reubeni seis años después en Badajoz¹²⁹. No sorprende que las referencias mesiánicas se volvieran tópicos en las estrofas finales de muchas coplas judeoespañolas¹³⁰. El antiguo motivo apocalíptico que recogen estas cuaderñas —la llegada de un Mesías efraimítico descendiente de José como antesala a la redención inaugurada por el Mesías davídico— debió tener particular resonancia con los receptores sefardíes de las *Coplas* en la Roma judía quinientista.

Fueron, en suma, todas las esperanzas cifradas en estas imágenes del patriarca las que mantuvieron viva la memoria latente de estas *Coplas* a través de sus descendientes en la tradición multisecular sefardita. Una memoria cuya historia apenas podemos esbozar gracias a un par de accidentes felices e imprevisibles: allí, un puñado de fragmentos preservados por el sol desértico y el calor seco en una «papelera» egipcia; más allá, una copia singular de bolsillo, hecha a mano para un lector curioso cuando ya gozaba de amplia fortuna con sus primeras publicaciones, hoy perdidas, en los albores de la imprenta. No sabemos que otros hallazgos pueda deparar el futuro. Pero estos vestigios ya dan de sí elocuente testimonio de los lazos estrechos de una historia y una cultura compartidas por las juderías sefarditas en la cuenca del Mediterráneo. «Convosco levaredes los güesos de Yosef» (303d) decía el patriarca al profetizar la liberación de los judíos de la servidumbre egipcia. Más que una traslación de sacros despojos, la difusión de las *Coplas* recapitula toda una emblemática saga cultural a caballo entre el pasado hispanojudío y la diáspora sefardí. La historia de José y sus hermanos arraigó como árbol frondoso en el subsuelo mudéjar de la España medieval. Las letras judeoespañolas florecieron bajo su sombra.

¹²⁹ Para estos —y otros— datos sobre ambas figuras, véase la bibliografía aducida en las notas a las coplas 307-308.

¹³⁰ Cpse. algunos ejemplos espigados de la antología preparada por Romero (1988): *La noche de alḥad* «Ya es bien abastado / lo que habíamos pasado; / mándamos a el untado, / mašiaḥ de Yisrael. // Mijael sar Yisrael, / Eliyahu veGabriel / que vengan con el goel / a salvar a Yisrael» (p. 34, est. 9-10); *La vocación de Abraham* «Saludemos al compadre y también al mohel, / que por su žejut nos venga el goel / y riḥma a todo Yisrael. / Cierta loaremos al verdadero» (p. 46, versión A, est. 18); *Breve historia de Purim* «Cada año mejorado / con nuestro rey el untado, / Yinón su nombre es llamado / y él traiga la respuesta» (p. 89, est. 39); *La destrucción del Templo* «Tú que eres Dio apiadador / no mires los pecados de dor / y manda ya al redemidor, / a nuestro mašiaḥ tanpreciado» (p. 98, est. 33); *La repoblación de Tiberíades* «Tehilot alabaremos / a el Dio de Yisrael / el día que lo veremos / venir a nuestro goel» (p. 114, est. 22); *Los terremotos de 1902* «Tefilá haremos a el Dio de Yisrael: / non mire los pecados, mos mande a el goel / y ansí será be'ežrat haEl, / seremos conpañados de Eliyahu y Gabriel» (p. 121, est. 22).

II. ESTUDIO LINGÜÍSTICO

1. GRAFÍA

1.1. En el ms. V se utiliza esencialmente el sistema gráfico de la aljamía hispanohebra medieval¹. Entre las características relevantes de dicho sistema, se destacan:

- la indistinción entre /r/ y /rr/, un fenómeno que parece ser no un indicio de identidad fonética, sino más bien un hecho gráfico probablemente atribuible a la imposibilidad de geminar la *reš* <r> (como la *reš* hebrea nunca se gemina, no admite que se le ponga su diacrítico correspondiente, el *dageš ḥazaq*²)
- la indistinción entre /s/ y /z/, ambos representados por *šin* <s>, si bien se diferencia entre /ts/ y /dz/, *samek* <ç> y *zayin* <z> respectivamente (en raras ocasiones, también se utiliza *šade* <š> por /ts/, pero nunca en nuestro ms.)
- la indistinción entre /t/ y /dʒ/, ambos representados por la *gimel* <g> con el *rafeh* de la tradición bíblica (una barrita horizontal) como su signo diacrítico
- la utilización del mismo diacrítico sobre la *šin* <s>, la *peh* <p> y la *bet* para representar los fonemas /ʃ/, /f/ y /β/ respectivamente³
- la utilización de las digrafías *lamed* + *yod* <ly>, *nun* + *yod* <ny> o de las trigrafías *lamed* + *yod* + *yod* <lyy>, *nun* + *yod* + *yod* <nyy> para representar en ese orden los fonemas /ʎ/ e /ɲ/
- la utilización en textos consonánticos del *alef* <'>, la *he* <h>, la *yod* <y> y la *vav* <v> (heb. *'immat ha-qeri'ah*, lat. *matres lectionis*) para representar las vocales /a/ (la *he* sólo al final de palabra; el *alef* en cualquier posición), /e/ e /i/

¹ Sobre los orígenes de este sistema de escritura, véase Minervini (1992: 1: 19-36); sobre su desarrollo en los textos del siglo xvi, véase Hassán (1988).

² La falta de notación gráfica para la geminación tiende a ser la norma en los textos consonánticos judeoitalianos: sólo con textos vocalizados se da en rara ocasión el uso del *dageš* con la *reš* (Freedman 1972: 62, 70); cf. además §II.2.6. En algunos textos judeoespañoles de finales del siglo xix y principios del xx sí se documenta la digrafía *reš* + *reš* (Barquín López 1997: 193-194).

³ Para la articulación bilabial del sonido procedente de -V- latina cf. Ariza (1994: 58-60), Penny (2000: 47-48; 2002: 96-98).

(*yod*), /o/ y /u/ (*vav*), con las semiconsonantes correspondientes; el *alef* precede además toda vocal al principio de una palabra, y se inserta frecuentemente en los diptongos e hiatos

- la utilización, en los (raros) textos vocalizados, de un complejo y redundante sistema de mociones diacríticas —propio de la vocalización masorética— que consiste en la colocación de puntos y rayitas por encima, por debajo o por dentro de los signos consonánticos correspondientes, con la posible omisión de estos últimos (en particular del *alef*).

Las peculiaridades gráficas de nuestro ms. parecen relacionarse, por un lado, con el origen italiano del copista y su escasa comprensión del texto; por el otro, con la evolución fonética del español quinientista hablado por los judíos.

1.2. En las primeras trece hojas de nuestro ms. la labor del copista es muy descuidada. Tiende a omitir, entre otras cosas, el signo diacrítico sobre las letras *bet*, *gimel*, *peh* y *šin*. Sin embargo, a partir del décimocuarto folio, la calidad de la copia mejora notablemente y el empleo de diacríticos se hace más frecuente (se utilizan, incluso, en casos innecesarios: e.g. sobre *peh* en *pierda* 194d, *pozo* 295d, *respuesta* 223c, etc.; sobre *gimel* en *vingados* 184a, *vagar* 231d; sobre *šin* en *mientes* 191a, *sería* 214a; sobre *qof* en *cano* 139b; sobre *mem* en *como* 120d).

Este cambio tan conspicuo en la actitud del amanuense podría deberse a una intervención directa del que mandó a hacer la copia, insatisfecho por el desmaño con que fueran transcritas las primeras cien coplas. También podrían atribuirse algunas correcciones minúsculas y la ocasional añadidura de diacríticos más gruesos a lo largo del ms.

1.3. En las hojas 16-30, se utilizan unas treinta veces diacríticos sobre la *šin* en posición intervocálica o antes de una consonante sonora: e.g. *mismo* 156c, *pe-sar* 133d, *posava* 149d, 221b, *vaso* 149a, 153b, 162a, 165a, 171a, *poderoso* 179a, *merdoso* 179d, *cobdiçioso* 180b, *fermoso* 180c, *rabioso* 189b, *causado* 208b, *be-sado* 258c, etc. (hemos transcrito la *šin* como <s>). Con esta grafía se quiere indicar probablemente la sibilante fricativa sonora /z/, que —como dijimos— no se distingue en el sistema aljamiado medieval de la sorda /s/: en el sistema moderno aparece transcrita con *zayin* (de esta evolución también hay trazas en nuestro ms., cf. §II.2.4.). Para el recurso a este diacrítico como indicio de sonoridad, quizás se halle antecedente en un texto judeoaragonés de 1465: *cabsa*, *cosa*, *pleitesías*, *temeroso*, etc. (Minervini 1992: 1: 61)⁴.

⁴ En aquel entonces no habíamos considerado la posibilidad de que la *šin* con diacrítico pudiera representar /z/, por lo que conjeturamos que se correspondía con el fonema /j/.

1.4. Contrario a la mayoría de los textos aljamiados medievales, el texto transcrito en el ms. V está vocalizado. Lo mismo ocurre con toda la producción editorial judeohispana temprana, inclusive las ediciones evidenciadas por los fragmentos de CY (TS1, TS2, TS3). Se da una que otra palabra cuyas *matres lectionis* no están vocalizadas: לו *lo* 24c, שאנו *sano* 144b, יו *yo* 208b, פוא *fue* 248c, etc. Es mucho más frecuente el fenómeno contrario: la omisión de las *matres lectionis* y la vocalización de las consonantes precedentes. Suele darse en el caso del *alef* —una tendencia que ya se acusa en la aljamía medieval (Minervini 1992 I: 23-26)— pero también hay casos de omisión de la *yod*, y —aunque muchísimo más raramente— de la *vav*: סִבְדָּד *çibdad* 86c, גִּרְנָדָה *granada* 123b, פְּרִישָׁנְטִי *presente* 140c, בִּינְדִּשְׁרָה *bendixera* 256d, לִיִּרְאָבָה *lloraba* 18a, etc.

1.5. Merece señalarse además la frecuente utilización de los signos vocálicos *šere* y *segol* con la consonante precedente para formar el diptongo /je/ (סִיִּרְטוֹ *çierte* 9b, טִיִּרְדָה *tierra* 283c, שִׁיִּרְבוֹ *siervo* 159d, בִּיִּן *bien* 207a, וִינְדִּירֹן *vendieron* 24b, etc.), variantes que se dan junto a las formas más comunes con *ševa'* o con *hireq* (שִׁיִּרְבוֹ *siervo* 131c, דִּירֹן *dieron* 65a, etc.).

1.6. La grafía vocálica más notable es la del *ševa'* para la /e/: וִימוֹשׁ *vemos* 10b, מַאֲנִירָה *manera* 207a, רֵיִאִי *rey* 235d, שֵׁנִיֹר *señor* 140a, etc. (en hebreo bíblico, el *ševa'* indica la presencia de una vocal intermedia /ə/ o la falta de vocal en un grupo consonántico⁵). Esta grafía se utiliza comúnmente en textos judeoitalianos medievales y modernos (Freedman 1972: 63), pero la encontramos también en uno de los fragmentos impresos de las CY (דִּישִׁשְׁטִי *dixeste*, v. 59c TS1, cf. Ap. II).

1.7. La mayoría de los errores se concentran en el ámbito de la vocalización, un aspecto de la grafía cuya escritura requiere gran precisión y cuya lectura resulta a veces dudosa en los fragmentos impresos. El copista confunde *šere* con *pataḥ* (פֶּאֲדָרִי por פֶּאֲדָרִי *padre* 34d, אֵרְמָאֲנוּ por אֵרְמָאֲנוּ *ermano* 232d, וִירְדָאֲדִירוּ por וִירְדָאֲדִירוּ *verdadero* 257a, etc.) y *holem* con *šureq* (נוֹשׁ por נוֹשׁ *nos* 5c, פִּינְשׁוּ por פִּינְשׁוּ *pensó* 36c, יוּ por יוּ *yo* 44b, etc.). En los casos más inciertos, recurre incluso a la doble vocalización (אֵנָא por אֵנָא *una* 6c, פֹּר por פֹּר *por* 18c, וִידוּ por וִידוּ *vido* 36a, etc.). A veces, por inercia, escribe la misma vocal bajo dos consonantes o aun bajo tres (פֶּרִינְדִּירֹן por פֶּרִינְדִּירֹן *prendieron* 26b, רֵיִאִי por רֵיִאִי *rey* 44c, פֶּרִדִּידוּ por פֶּרִדִּידוּ *perdido* 150b, etc.). En algún caso, podría conjeturarse una interferencia del italiano: e.g.

דִּי גִרְאֲנְדִי אֹנֹר

por דִּי גִרְאֲנְדִי אֹנֹר

de grande onor 151b.

⁵ Cpse. el caso curioso de וֵן *ven* 27a (aunque también podría ser un italianismo, en cuyo caso la lectura correcta sería *vien*).

1.8. Si excluimos la vocalización, los errores más comunes se deben a la confusión de consonantes que se asemejan en la forma: en primer lugar, *reš* y *dalet* (רִישׁוֹרְגוֹנְסָאָה por דִישׁוֹרְגוֹנְסָאָה *desvergonçada* 29a, אומילֶאד por אומילֶאד *omildad* 129c, לִיִסִילוֹ por רִיִסִילוֹ *reçelo* 255a, etc.); en menor medida, *teṭ* y *šin* (אֵינְקוֹבִיִרְשׁוֹ por אֵינְקוֹבִיִרְטוֹ *encubierto* 30b, שוֹרְטִיגָא por שוֹרְשִיגָא *sortija* 31a, טְרִידֶש por שְרִידֶש *seredes* 79c, etc.), y también *he* y *tav* (דִישִירָה por דִישִירָה *dixera* 80c).

Se tiende además con frecuencia a segmentar las palabras incorrectamente:

דִי מוֹרָאבָאן	por	דִימורָאבָאן	<i>demoraban</i> 13a,
שִיֵאָה וְנִיִירוֹן	por	שִיֵאָה וְנִיִירוֹן	<i>se avinieron</i> 16c,
לִיִבָאבֵן	por	לִיִבָאבֵן	<i>lebaban</i> 22a,
קוֹן סִיִירְטוֹ	por	קוֹנְסִיִירְטוֹ	<i>conçierto</i> 233c,
שָלֵאָקָה	por	שָלֵאָקָה	<i>sal acá</i> 220b, etc.

Se dan errores parecidos en los fragmentos impresos de las *Coplas*, errores que podrían atribuírsele algunas veces al editor y no al copista. Sin embargo, la incidencia proporcional de tales errores es mucho mayor en el ms. V (¡más de 100 casos de confusión entre *reš* y *dalet*!) que en los textos impresos. Una tasa tan alta sólo se explica por la intervención de un copista que era poco diligente y que, además, no entendía siempre el texto que estaba copiando.

1.9. Se debe seguramente a iniciativa del copista el que se corten palabras al final de una línea: *elrmanos* 7b, *falnbre* 62b, *nuelstro* 133c, *farelmos* 191d, *pregulntado* 234b, *contra* 287d, *puelsto* 304d, *estanpaldura* 309e, etc. Esta práctica, que convive en el ms. con otra más tradicional —alargar las letras de la palabra al final de la línea— se da a menudo en textos aljamiados judeoespañoles tanto medievales (e.g. las *Taqqaṇot* de Valladolid de 1432, cf. Minervini 1992: 1: 201, 203, 212, 253) como modernos (e.g. la edición salonicense de los Salmos de 1584 —cf. Pascual Recuero 1988: 69). Es particularmente común en la tradición gráfica judeoitaliana (Pasternak 1996). En los fragmentos impresos, cuyas coplas están dispuestas en grupos de cuatro o de ocho líneas, nunca se escinden palabras ni se alargan caracteres.

1.10. Por último, el copista reproduce en el ms. un rasgo característico de los textos impresos: la utilización de dos puntos en forma vertical —a veces tan cerca uno del otro que parecen formar una línea— para marcar el final de un verso o el de un hemistiquio, e.g. después de *subía* 68a, *escrito* 81b y *falsedad* 290c.

2. FONÉTICA

2.1. No siempre es fácil distinguir entre los errores de transcripción o de lectura cometidos por el copista (un amanuense que, como ya dijéramos, no parece ser hispanófono) y las desviaciones de la norma castellana —plausiblemente interpretables como vulgarismos, regionalismos, etc.— que se dan a menudo en el texto.

Los fragmentos recién descubiertos de *CY* proporcionan una base de comparación muy valiosa gracias a la cual podemos afirmar que, en muchos casos, ciertos fenómenos documentados en el ms. V también se dieron en el texto impreso que pudo servirle de arquetipo. En otros casos, sin embargo, no podemos establecer tales correspondencias, y esto nos pone ante una disyuntiva: ¿postulamos la existencia de otra(s) copia(s) intermedia(s) entre el texto impreso y el ms. V, o atribuimos sin más la presencia de formas anómalas a una negligencia del copista?

En busca de solución, nos hemos atendido a una diversidad de criterios, tanto internos como externos, conjuntamente sopesados: por un lado, las rimas, la frecuencia de una forma determinada o de formas análogas en el texto, o el grado de corrección gráfica de otras palabras dentro de una misma copla; por el otro, el testimonio que ofrecen otros textos en aljamía (preferentemente vocalizados) como el *Pentateuco de Constantinopla* (1547), el *Be'ur ha-millot ha-zarot* de Moše Almosnino (1564)⁶, la *Biblia de Salónica* (1568-1572)⁷, o el *Siddur Tefillot* manuscrito (siglo xvi⁸) y, aunque en menor medida, el testimonio de los textos destinados a judíos pero escritos en caracteres latinos como la *Biblia de Ferrara* (1553)⁹; también, finalmente, los datos proporcionados por el judeoespañol moderno y por los textos españoles medievales y quinientistas.

2.2. Rasgos relevantes en el ámbito del vocalismo:

- la vacilación en el timbre de las vocales tónicas: *quisto* 24c, 114d ~ *questo* 14b, 301b, *como* 63d, 139c, 254d, etc. ~ *cumo* 102c, 106b, 110a, etc., *somos* 84c, 139c, 298b, etc. ~ *sumos* 298c, *nunca* 53d, 111b, 248d, etc. ~ *nonca* 20d, *según*

⁶ Aunque el *Regimiento de la vida* está sin vocalizar, Almosnino añade al final este *Be'ur*, un glosario de palabras «difíciles» vocalizadas con sus equivalentes hebreos (Zemke 2004: 436-453).

⁷ Esta traducción parcial de la Biblia fue publicada con miras a completar el *Pentateuco de Constantinopla*: *Isaías y Jeremías* (1568), *Job y Daniel* (1570), los doce profetas menores (1571), *Salmos* (1571), *Proverbios* (1572) y *Ezequiel* (1572). La serie de libros de esta edición se vuelve a publicar en Salónica entre 1583 y 1585 (Romero 1992: 36-37; Lazar 1994: 377-382).

⁸ El editor de este oracional lo considera obra del siglo xv, pero rasgos codicológicos y lingüísticos sugieren una datación más tardía para el manuscrito que lo preserva (Minervini 1998).

⁹ De aquí en adelante se emplearán las siglas siguientes (también usadas en las notas): *PC* (*Pentateuco de Constantinopla*); *ST* (*Siddur Tefillot*) y *F* (*Biblia de Ferrara*).

62d, 135b, 305d ~ *segón* 24b, *mucho* 25b, 138c, 231d, etc. ~ *mocho* 40c, *aljuba* 3b, 12b, 100a ~ *aljoba* 19b, *ataud* 304d, 306b ~ *atavod* 281d, etc., y entre el diptongo y la vocal simple en *riebto* 30c ~ *rebto* 201a

- la vacilación en el timbre de las vocales átonas: *secreto* 99b ~ *sacreto* 153c, 154b, *guardada* 62a, 115c ~ *güerdada* 32b, *figura* 284b ~ *fegura* 34c, 175a, 278b, etc., *apresuradamente* 268d ~ *aprisuradamente* 210b, *sabiduría* 67a ~ *sabeduría* 45d, *ninguno* 16d, 157d, 169d ~ *nenguno* 221d, *misura* 284d ~ *mesura* 1c, 281d, *según* 62d, 135b, 305d ~ *sigún* 63d, 305b, *señor* 24c, 105d, 292c, etc. ~ *siñor* 128c, *mejoría* 279d, 268d ~ *mijoría* 240c, *merdoso* 179d ~ *mirdoso* 180c, *mestura* 30a ~ *misturada* 29b, *onrada(s)* 3b, 194b ~ *unrada* 22b, 263a, *poridad(es)* 98b, 159c, 193a, etc. ~ *puridades* 43d, *contados* 94c, 310e ~ *cuntado* 127b, *furtar* 134c ~ *fortar* 167b, *juzgar* 102d ~ *jozgar* 169a, etc. (cf. también §II.3.2.)

- la inflexión vocálica causada por la presencia subsiguiente de una /j/: *respundió* 29a, *uyera* 54a, *vulvían* 168d, *gurriones* 107c, *comidiera* 293c, *riçibieron* 286a, *priçiado* 245c, *entinçiones* 63c, etc. (cf. también §II.3.2.)

- la vacilación en el timbre de la semiconsonante velar en los diptongos: *respuesta* 172b, 223c, 264d, etc. ~ *respoesta* 51c, 65a, 246a, *luego* 2c, 182b, 293c, etc. ~ *loego* 12b, 19a, 43d, etc., *nuestros* 175b, 214a ~ *noestros* 298a, *después* 94c, 139a, 270a, etc. ~ *despoés* 17b, *muy* 24c, 141d, 223c, etc. ~ *moy* 8b, 148d, *cuita* 247a, 265c ~ *coita* 143d, *cuando* 32c, 198d, 212b, etc. ~ *coando* 20a, 36a, 39a, etc.

- la reducción del diptongo: *actoridad* 140c, *mu[ɣ]* 47b, 51a

- la conservación del hiato: *vee* 30c, *cree* 97c, 302d, *veemos* 101c, *seed* 105c, *seer* 182c, *creer* 228d, *veer* 248d, *treenta* 265b (§II.3.1.), a veces con asimilación: *criían* 168a, *viíanse* 107d, *viía* 250b; también se dan casos de reducción: *ser* 36c, 48b, 285b, etc., *ver* 1b, 18c, 230b, etc., *trenta* 282a, además de *judió(s)* 211a, 254c¹⁰

- la síncope vocálica: *esprito* 251c, *quisierdes* 240a, *fuerdes* 261b.

2.3. Se dan en el ms. varios casos de /i/ por /e/ y /u/ por /o/ en posición final de palabra: *li* 15a, 26d, 44a, *levarti* 246c, *nochi* 155c, 253c, *pozu* 11b, *dentru* 39c, *vidu* 141a, *luegu* 37d, 49a, 146a, etc.

Hoy en día, la /u/ y la /i/ finales —más aquélla que ésta— son características del complejo dialectal leonés (en particular del asturiano); también del extremeño,

¹⁰ La rima *Dio / yo / vivió* confirma el cambio de acento en *judió* como consecuencia de la reducción del hiato, pero el caso de *judíos* es más dudoso, ya que sólo lo avala la regularidad métrica del verso (*a los judíos fiziera*), un criterio imperfecto en un texto de métrica tan vacilante. El mismo criterio, por otra parte, exige que se lea *judío* en *judío falaguero* 52c. Sobre el cambio de acento en este lexema (*judío* en vez de *judío*), un cambio común tanto en español medieval como en judeoespañol moderno, véase Malkiel (1951: 329-330; 1956: 74, 77).

en algunas regiones, y del portugués¹¹ (Zamora Vicente 1985: 111-113; Martínez Álvarez 1996: 127-128; Borrego Nieto 1996: 143, 151; Álvarez Martínez 1996: 174; Teyssier 1997: 70-73, 100-101). Este fenómeno se documenta de forma esporádica en el riojano medieval (M. Alvar 1976: 43, 61-62; Alvar y Pottier 1987: 120-121); en el caso del pronombre personal *li*, se da también en aragonés y navarro hasta el siglo xv (Enguita Utrilla 2004: 575, 585), y en el de la /u/ final, también en castellano hasta el siglo xiii (Menéndez Pidal 1986: 172). Además, la /i/ y la /u/ a final de palabra son —o eran— comunes en el judeoespañol oriental, y particularmente en los dialectos balcánicos (Bossong 1998: 121-122).

No empece lo antedicho, optamos por considerar estos casos de /u/ e /i/ finales como *lapsus calami* del copista y por tanto los corregimos en nuestra edición. Su carácter marcadamente dialectal no se corresponde con otros aspectos del texto. Además, la representación gráfica de las vocales en el ms. V se presta a numerosas confusiones, puestas de relieve en varios casos por el esquema de rima (cf. §II.1.7)¹². La misma cronología de este fenómeno es bastante discutida. La /u/ final en sustitución de la /o/ podría ser, en el leonés, indicio de un fuerte conservadurismo (Menéndez Pidal 1986: 171-172; Zamora Vicente 1985: 112), pero la /e/ final en las mismas hablas podría haberse convertido en /i/ en época más tardía (Lleal 1990: 274). El timbre cerrado de las vocales átonas finales también pudo ser exportado del leonés al habla de la provincia de Cáceres (Álvarez Martínez 1996: 174) y reflejar en el portugués un desarrollo dilatado entre los siglos xvii y xviii (Naro 1971; Teyssier 1997: 30-31, 70-73). Finalmente, el cierre de la /o/ y la /e/ finales podría constituir en el judeoespañol balcánico una innovación, basada probablemente en un núcleo de palabras de origen dialectal (Penney 1992b: 253, 255; Sala 1996: 364), pero que sólo se documenta en época moderna (Lleal 1992: 40).

Nótese, con todo, que el ms. C de las CY (siglo xv) —un texto aljamiado pero sin vocalizar— contiene tres palabras vocalizadas con *šureq* en posición final: *ditu*, *maderu*, *vistu*; en los *Proverbios morales* de Šem Tob, copiados en el mismo manuscrito, también figuran once palabras con la misma vocalización (González Llubera 1935: xxi; 1947: 29).

2.4. Rasgos relevantes en el ámbito del consonantismo:

- la oscilación entre las grafías <f> y <h> en posición inicial de palabra, rasgo que es con probabilidad reflejo de vacilación entre distintas pronunciaciones: *fijo* 20d, 142b, 255d, etc., *fanbre* 60c, 73a, 123b, etc., *fermoso* 180c, *favló* 145a, 179d, 225a, etc., *fazer* 99d, 192a, 209a, etc., *hablaba* 22c, *hermuzura* 310 (la

¹¹ En el portugués europeo, se da la reducción /i/ > /ə/, mientras que en el portugués de Brasil se conserva la /i/ en posición final de palabra.

¹² E.g. *bondadis* / *vayades* / *querades* / *fagades* 243a-d; *manparadu* / *onrado* / *cobrado* 25a-c, *disiertu* / *cierto* / *secreto* 99a-c; *ucasiún* / *traición* / *prisión* 39a-c; *temures* / *fiadores* / *soldadores* 42a-c, etc.

<f>, con todo, es la grafía tradicional en la aljamía hispano-hebrea: su predominancia en el texto no constituye evidencia de que una pronunciación se prefiera sobre otra¹³)

- la despalatalización de la /k/ inicial en los derivados del verbo *llegar*: *legar* 109b, *legava* 137d, *legaron* 297a, *legará* 308a, *legado(s)* 84c, 184c, 234d, etc.; se dan formas gráficas parecidas en textos literarios de los siglos XIII-XIV (*CMC*, *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, *Libro de Apolonio*, la obra de Juan Manuel, *PM*) y en documentos aljamiados del siglo XV (*DCECH* 3: 729-730; *DME* 2: 1299; González Llubera 1947: 31; Minervini 1992: 1: 31, 53; Sánchez-Prieto Borja 2004: 439)¹⁴; nótese también en posición interior de palabra el caso de *omiliaban* 83c, cuya grafía parece reflejar la pronunciación /lj/ (quizás por influencia del copista italiano)

- la articulación reforzada del diptongo /we/ en posición inicial de palabra: *güerta* 246c, *güesos* 303d; lo mismo se observa, en posición intervocálica, con /βwe/: *agüelo(s)* 245c, 255b, 284b etc.; las bilabiales, por otra parte, a veces tienden a desgastarse cuando anteceden un diptongo en posición inicial: *[v]uestro(s)* 75b, 92b, 170c, *[v]uestra* 272c

- la realización fricativa prepalatal del elemento inicial de *yazer* en *jazía* 34c, con paralelos en otros textos judeoespañoles del periodo: *jazierdes*, *jají* (*yazí*) —junto a *ja*— en *ST* (Lazar 1995b: 218, 172, 192), *jazida*, *jazeré* en la traducción salonicense del Salmo 3:5, 9 (Pascual Recuero 1988: 266-267)¹⁵

- la confusión de /b/ (representada por *bet*) y /β/ (representada indistintamente ora por *vav* ora por *bet* con diacrítico) en cualquier posición: *vañada* 32c, *veníçión* 266a (*bendición*), *valsamado* 281c, *varruntar* 134a, *voz(es)* 38b, 189b, 232b, *varones* 130c, 194a, 225a, etc., *savientes* 104c, *savor* 138d, *reçevir* 258b, *pueblo* 252c, 256b, 305c, etc., *Agivto* 125b, 256a, 291b, etc., *alva* 157b, *ovligados* 298c, etc.¹⁶

¹³ Nótese que, exceptuando los casos de <h> gráfica en posición final (cf. §II.1.1), ésta sólo se utiliza en palabras españolas de origen árabe y hebreo: *horro(s)* 256c, 303b, *alhajas* 240a, 244d *Abraham* 289a, *Yehudah* 13d, 176a, 203d, etc. Interesamente, en el ms. C 310b se transcribe *horros* con *het* [ɥ], que es más afín con el étimo árabe *[al]hurr* (con ح).

¹⁴ *Legar* aparece también en los fragmentos medievales de las *CY* (González Llubera 1935: 31). Quizás la forma *legar* se deba a la influencia de *llevar*, donde la alternancia /k/ ~ /l/ es regular: véase, en nuestro texto, *lleven* 237d, *llévalas* 66a, *levó* 143a, *levava* 242d, *levad* 126c, *levados* 163c, 238a, etc. (pero también, por analogía con las formas rizotónicas, *llevar* 125c, *llevemos* 121c).

¹⁵ Las grafías <iazer>, <jazer> se encuentran a menudo en textos medievales castellanos, navarros y aragoneses. Éstas sugieren una pronunciación del primer elemento del lexema como fricativa prepalatal (Penny 1988: 340; Ariza 1994: 75; Cano Aguilar 1998: 131; Sánchez Prieto-Borja 2004: 434). Sobre todo este asunto véanse los análisis que ofrecen, desde perspectivas distintas, Penny (1988) y Ariza (1994: 75, 88-89).

¹⁶ La frecuente omisión del diacrítico sobre la *bet* (cf. §II.1.2) hace imposible apreciar tales grafías como *bozes* 73b, *baíades* 96c, *bibo* 128b, etc. Así lo confirman las rimas del tipo *entranban / daban / mostravan (vav) / estaban* 81a-d, *trivo (bet con diacrítico) / vivo (bet con diacrítico) / esquiabo* 218a-c, etc.

- la confusión de las sibilantes fricativas con las africadas, en particular cuando están en presencia de otra sibilante, precedidas por una consonante nasal o en posición implosiva: *moso* 14b, *fas* 29b, *ensima* 133b, *estonses* 229c, *plasero* 241, *ves* 309b, *çazones* 20a, *eçcançiano* 44a, *eçpigas* 60b, *pençó* 50b, *çeçó* 147a, *conpaçiones* 194b, *fonçados* 310d, *çoçtal* 154c, *menoçpreçiedes* 261d, *çordo* 292a, etc.¹⁷

- la distinción entre sibilantes sordas y sonoras, con pocas excepciones: la rima *casa* / *masa* / *braza* 106a-c¹⁸, las formas *taxada* 274b (*tajada*) y *adoje-ron* 306c (*adoxeron*), además de *cabeça* 47a y *coraçon(es)* 155c, 280b, 300c, frecuentes también en la documentación española en letras latinas. Cabe recordar que en la aljamía medieval no se distingue entre /s/ y /z/ (§II.1.1). Por tanto, la vacilación evidenciada en el ms. V entre las grafías <s> y <z> (*gusano(s)* 71b, 100b ~ *guzanos* 12c, *seso* 104b ~ *sezo(s)* 100d, 104a, *casa* 106a, 210c ~ *cazas* 114a, *presentes* 41c, 126c, 170d ~ *prezentes* 138b, *mesura* 1c, 176b, 278d, etc. ~ *mezura* 309.8, *vaso* 154b, 159c, 164b, etc. ~ *vazo* 170a, etc.) no implica una confusión de la sibilante fricativa sorda con la sonora. Lo que sí se da es el recurso parcial al grafema <z> para representar la fricativa sonora, ya sea procedente de la -S- latina o producida por la desafricación del fonema /dz/. Nótese, finalmente, que en el ms. también se recurre a la <s> con diacrítico (§II.1.3) como grafía alterna de la /z/ cuando deriva de la -S- latina¹⁹: *seso* 124a, *guisava* 131d, *posada* 132b, *mesa* 147b, *puso* 174c, *aleboso* 179b, *covdiçioso* 179c, *mirdoso* 180d, *temeroso* 189a, 189c, *besaron* 232d, etc.

- la pérdida de la nasal en grupos consonánticos, en particular cuando otra nasal la precede: *enco[n]tró* 7a, *enco[n]trado* 173b, *gra[n]de* 30d, *intra[n]do* 88c, *velu[n]tades* 96d, *denuçiestes* 126b, *ri[n]cones* 221c, *co[n]sejo* 261d²⁰

- la conservación de los grupos consonánticos /lr/, /mr/, /nr/: *salredes* 303b, *semravan* 273a, *venrá* 307a, y la de otras variantes producidas por metátesis: *terné* 255b, *terná* 230d, *ternía* 236c; pero también se dan casos con la consonante epentética: *saldredes* 303c, *engendrados* 116a, *ombre* 1c, 126b, 259d, etc.

- la conservación de los grupos consonánticos /kt/, /dgl/, /bd/ y /βd/: *actoridad* 140c, *judgar* 138a (junto a *juzgar* 102c, 131a, *jozgar* 169a), *recavdo* 136c,

¹⁷ Cuando las formas españolas coinciden con las italianas (*pençó*, *eçpigas*, *çordo*, *çeçó*, *conpaçiones*), podría postularse quizás una intervención del copista (en la aljamía judeoitaliana, *sa-mekh* se utiliza por /s/).

¹⁸ Pudo tratarse originalmente de una rima visual ya que en la aljamía medieval las tres palabras se habrían escrito con *šin* (cf. §II.2.6.).

¹⁹ Las únicas excepciones a este patrón —*eso* 170c, 196d y *esa* 253c— constituyen probablemente errores del amanuense.

²⁰ Nótese además *co[n] su actoridad* 140c, *co[n] bondades* 243a; en *entonces* 13d se añade la <n> en la interlínea inferior, en *en la* 33b se añade en la superior; *denuçiar* es forma ya lexicalizada que aparece, por ejemplo, en PC (Sephia 1973: 309).

cobdiçia 180c, *covdiçioso* 179c, 180a, *çibdad* 82a, 121b, 260c, etc., *çivdad* 142b, 192b, 217c, etc.

- la reducción de los grupos consonánticos /ks/, /kt/ y /pt/ en palabras patrimoniales y latinismos: *escosado* 33d, *escusado* 48a, *estraño(s)* 21c, 174d, 233a, etc., *espremia* 44c, *esclamava* 275b, *perfeta* 309d, *santo* 98b, 128b, 278a, *cativos* 303a, *escritura* 1a, 309a, *escrito* 24b, 81b, 276b, etc.; en el caso de /pt/, también se dan los desarrollos /bt/ y /βd/: *Agibto* 24a, 75a, 87a, etc., *Agivto* 125b, 191b, 256a, etc., *Egivot* 304b, *rebtar* 11c, *rebito* 201a, *riebto* 30c

- la pérdida de /d/, /r/, /s/ a final de palabra²¹: *virtú* 156d, *pará* 193a, *po[r]* 112b, *renovadó* 307a, *estampado[r]* 309g, *otra[s]* 56c, *preso[s]* 93b, *gente[s]* 159d, *save[s]* 172c, *ma[s]* 179c, *ermano[s]* 220d, *esta[s]* 239b, *sosegado[s]* 243c, *vo[s]* 244b, *tomedes[s]* 261a, *vivo[s]* 303d; también se evidencia la relajación de la /d/ final en la forma *verdat* 86b, 91a (escrita, excepcionalmente, con *tav*), en posición de rima con *maldad* / *çibdad* / *edad*

- la metátesis de /r/ y /l/: *merdoso* 179d (*medroso*), *mirdoso* 180d, *percurador* 188b, además de las formas verbales *fazelde* 11b, *traeldos* 75c, *terné* 255b, *terná* 230d, *ternía* 236c

2.5. Las rimas *veía* / *dormía* / *marabilla* 57a-c, *comedia* / *judería* / *villa* / *tenía* 207a-d, *villa* / *manzilla* / *mijoría* 240a-c, *judería* / *villa* / *día* 263a-d, podrían ser indicio de una pronunciación yeísta. No es inverosímil pues se sabe que ya hay despuntes de yeísmo en España a partir del siglo xiv (Ariza 1994: 100-102, 150-153), incluso entre los judíos (Chamorro Martínez 1996). En el siglo xvi, el yeísmo se propaga en la parte meridional de la Península (Frago Gracia 1993: 507-508), en tierras americanas (Parodi 1977; Guitarte 1991: 127-146) y entre los judíos de Oriente, según lo atestigüan las formas *oría*, *famía*, *pulía* (*polilla*), etc., en *ST* (Lazar 1995b: 8, 138, 180). El judeoespañol moderno, tanto en Oriente como en el Norte de África, es uniformemente yeísta.

Sin embargo, las rimas antes citadas también podrían explicarse como ejemplos de consonancia imperfecta o de asonancia, igual que las siguientes: *quería* / *iba* / *jazía* 34a-c, *alburuçada* / *alçaba* / *forçada* 38a-c, *Agibto* / *trigo* / *escrito* 75a-c, *baldíos* / *ríos* / *bolbidos* 78a-c, *llamava* / *granada* / *quedava* 123a-c, *sabido* / *adevino* / *camino* 171a-c, *digo* / *Agivto* / *gentío* 191a, etc. (cf. §1.5). Es interesante notar que la palabra *maravilla* también figura en posición de rima (asonante) con *día* / *mía* / *vía* / *compañía* en la *Lamentación del alma ante la muerte*, un poema castellano del siglo xiv escrito originalmente en aljamía hebrea, pero conservado en letras latinas en una copia tardía (Cid 1992: 735). Cf. §1.5, nota 72.

²¹ Nótese que en la forma *pará* la grafía פָּאָרָה con <h> final indica que se quiso usar una palabra que terminara en /a/; en *renovadó* la rima (*renovadó* / *onrado* / *onrado*) exige la ausencia de la /r/.

2.6. Las rimas *yerras / quieras / piedras* 35a-c, *çerro / azero / yerro / fierro* 182a-c, *manera / tierra / guerra* 207a-c, *diera / tierra / quiera* 266a-c, etc., podrían explicarse por la desaparición de la oposición fonológica /r/~rr/ en el habla de los judíos hispánicos. Ésta, en efecto, se documenta en distintas ramas del judeoespañol en el siglo xx, aunque parezca ser, al mismo tiempo, una innovación relativamente moderna y no de alcance universal (Sala 1971: 157; Crews 1979: 108-109; Lleal 1992: 40; Penny 2000: 179).

Sin embargo, el recurso a la <r> para el fonema /rr/ no es en sí sorprendente: la letra *reš*, como ya dijéramos, no admite el signo de geminación (cf. §II.1.1). En nuestra opinión, las rimas antes citadas también debieran interpretarse según lo expuesto anteriormente sobre la rima terminal u homoioteleuton semítica (§I.5), la rima que se adopta en la poesía hebraicomedieval y evidenciada en las *Coplas*. En este esquema de rima, los finales de verso coinciden a partir de la consonante que precede a su última vocal —la ubicación de la tónica no hace diferencia. Se puede yuxtaponer incluso —lo que aquí nos interesa— una consonante simple con su variante geminada en posición de rima: e.g. heb. *medallég / šéleg* (Hrushovsky 1971: 1218-1219). El mismo principio podría aplicarse en nuestro poema a las rimas /r/ ~ /rr/.

Hay que considerar además la alta posibilidad de que el homoioteleuton semítico funcione como rima visual: e.g. las rimas *casa / masa / braza* 106a-c (tres palabras escritas con *šin* en la aljamía medieval); *fijos / bendichos / fijos* 267a-c (tres palabras que terminan con *gimel + vav + šin*); y las antes citadas *çerro / azero / yerro / fierro, manera / tierra / guerra* etc. (*reš* + vocal).

Cabe notar, finalmente, que las parodias literarias del habla judía en la Edad Media y el Siglo de Oro en textos castellanos sólo se ciernen sobre aspectos léxicos —e.g. parlamentos salpicados de voces que, como *Dio* o *meldar*, se asocian con los judíos. No se hacen eco de otros rasgos diferenciales— fonéticos, morfológicos o sintácticos (Ariza 1994: 218, 221; 1996: 64) —contrario a lo que acontece con las hablas de otros grupos étnicos (i.e. los moros, los gitanos y los africanos) o en otras tradiciones literarias (e.g. los judíos portugueses en Gil Vicente— Teyssier 1959: 199-226, esp. 209-214). Extraña cuanto menos que un rasgo fonético tan notable como la pronunciación judeoespañola de la /rr/ eludiera por completo la atención de sus contemporáneos.

2.7. Muchos de los rasgos fonéticos que hemos señalado se documentan en otros textos judeoespañoles contemporáneos y posteriores: e.g. la intensa vacilación en el vocalismo átono, la coexistencia de pronunciaciones diferentes para los derivados de la F- latina, el refuerzo velar del diptongo /we/, el incipiente seseo con conservación de la sonoridad, la preservación de ciertos grupos consonánticos y la metátesis de la /r/ (Minervini 1998, 2002).

Sin embargo, la mayoría de estos fenómenos también se dan en los varios dialectos iberorrománicos —incluso en el mismo castellano— y en el habla vulgar de

una que otra región (Minervini 1999; Penny 2000: 187-190; Quintana 2001). El único fenómeno de la lista que parece original es el seseo con conservación de la sonoridad (/s/ < /s/, /ts/ : /z/ < /z/, /dz/)²², atribuible tal vez a una influencia portuguesa (Penny 1992a: 128-129; Ariza 1994: 218; Quintana 2004: 180). El sistema de las sibilantes en el portugués central y meridional es —en efecto— idéntico al del judeoespañol. A principios del siglo xvi, el portugués todavía distinguía entre dos tipos de sibilantes: las procedentes de las antiguas fricativas con una pronunciación áptico-alveolar y las que se derivaban de las africadas con una pronunciación predorso-dental (Teyssier 1981: 184-186). Ya en nuestro texto poético y en otros judeoespañoles coetáneos esta distinción pierde vigor.

De igual interés son los rasgos fonéticos que desaparecen del judeoespañol después del siglo xvi, o que no llegan a gozar de aceptación general en época moderna. El más notable es la pronunciación indistinta de /b/ y /β/, una tendencia ya evidenciada en los textos aljamiados medievales (Minervini 1992: 1: 48-49, 53-55) y que aún se documenta en algunos quinientistas (Minervini 2002: 507). En época posterior, este proceso fonético parece invertirse: la distinción entre la bilabial oclusiva y la fricativa (o entre la oclusiva bilabial y la fricativa labiovelar) consta —al menos en posición inicial de palabra— entre los judíos orientales en el siglo xx (Sala 1971: 112-115; 1996: 363). La reaparición de cualquier distinción fonológica (aparentemente) perdida es excepcional y, como tal, nutrido objeto de investigación, explicado diversamente por los lingüistas (Milroy 1992: 155-160; Gordon 2002). En el caso del judeoespañol, parece que a lo largo del siglo xvi coexistieron ambas normas —pérdida o conservación del contraste en la pronunciación de estos fonemas— pero la norma conservativa se impuso posteriormente en un sector muy amplio del dominio lingüístico judeoespañol. También aquí se puede conjeturar una influencia del portugués centro-meridional, que conserva dicha distinción (si bien en todas las posiciones y no sólo en la inicial). Cabría investigar más a fondo la cronología del proceso, teniendo en consideración el flujo migratorio de los judíos portugueses a Oriente tras la llegada de la Inquisición a Portugal en 1536.

La relajación de /d/, /s/ y /t/ a final de palabra es otro fenómeno documentado en nuestro texto, pero que sólo en el caso de /-d/ llega a difundirse en el judeoespañol moderno²³. Ya documentada en la Edad Media y difundidísima en los Quinientos, la pérdida de la /-d/ se vuelve rasgo popular y de amplia diseminación tanto en el español de la Península Ibérica como en el americano. En el judeoespañol de Oriente y de Marruecos, se da sobre todo con los imperativos (Wagner 1914: 119; Benoliel 1926: 219 [cf. Benoliel 1926-1928]; Baruch 1930: 138; Crews

²² Los orígenes y desarrollo del seseo en el mundo hispánico han sido objeto de diversas interpretaciones. Entre los trabajos más recientes (que remiten, a su vez, a la bibliografía anterior), véanse Alarcos Llorach (1988: 50-55), Frago Gracia (1993: 307-373), Ariza (1996: 48-66), Tuten (2003: 245-256) y Cano Aguilar (2004a: 833-839, 843-848).

²³ En el habla judeoespañola de Salónica se observa la tendencia a perder la /-r/, así como la /-d/, la /-m/ y la /-l/ (Crews 1935: 34).

1935: 34; Bunis 1988: 10; Schmid y Bürki 2000: 144), fenómeno que ya era casi estándar en el español peninsular del siglo xvi (Cano Aguilar 2004a: 850; Girón Alconchel 2004: 866). En el caso de la /-s/ y la /-r/ quizás pueda verse una contribución de las hablas andaluzas durante ese periodo de intenso mestizaje lingüístico previo a la formación de una koiné judeoespañola. Algo parecido se documenta en la América hispanohablante (Boyd-Bowman 1988: 80-81; de Granda 1994: 32, 37; Frago Gracia 1999: 64-72; Lope Blanch 2000: 86; Cano Aguilar 2004a: 849-850).

Finalmente, la pronunciación como /o/ de la semiconsonante velar en los diptongos se evidencia en *ST*: *foerça*, *poerta*, *foego*, *lengoa*, etc. (Lazar 1995b: 3, 277v, 34, 139v); en el *Sefer Nequdot ha-Kesef* de Abraham Lañado, publicado en Venecia en 1619: *foeron*, *boeno*, *noebe*, *poeblo*, etc. (Jerusalimi 1993: 354-355); en las *Coplas de Purim* publicadas en los siglos xviii-xix: *coerno*, *doeño*, *poeblo*, *goadrar*, etc. (Hassán 1976: 14.6, 46.7, 48.2, 21.3); y en el judeoespañol hablado en Sarajevo a principios del siglo xx: *poedi*, *vrigoensa* etc. (Baruch 1930: 146; Crews 1979: 112). La misma podría considerarse tal vez una ultracorrección —característica de las hablas andaluzas (Frago Gracia 1999: 69, 71-72, 257-258, 286)— contra la tendencia tan difundida en el habla popular a disolver los hiatos. Este último fenómeno también se documenta en judeoespañol, tanto en la literatura (e.g. *edonio*, *espontanio*, *erronia* en el *Be'ur ha-millot ha-zarot* de Moše Almosnino —Zemke 2004: 436-453) como en las hablas modernas (e.g. *meoyo*, *traye*, *mayestro*, *reyaes*, *veyo*, etc. —Wagner 1914: 95; Crews 1935: 183; Quintana 2001: 169).

3. MORFOLOGÍA

3.1. Rasgos relevantes en el ámbito nominal y pronominal:

- el género masculino del sustantivo *trivo* (*los trivos* 174c), y el femenino de *color* (*akesas tus colores* 27b), *mar* (*la mar* 55c), *guía* (*muy buena guía* 64b) y *sobrecata* (*la sobrecata* 74a, 127b, *la sovrecata* 149c²⁴)
- la forma asigmática del sustantivo *Dio* 25a, 128b, 226d, etc., común en los textos judeoespañoles medievales y modernos (cf. nota al v. 2a), y precedida regularmente por el artículo definido (§II.4.1)
- el artículo *el* ante sustantivos femeninos con una vocal de inicial: *el aljuba* 12b, *el Señor del altura* 30b, 101a, pero al mismo tiempo *al Dio de la altura* 116c

²⁴ Hoy en día todavía se da el femenino *la mar* en la parla marinera y *la color* en las hablas rurales, aunque ésta ya era corriente en la Edad Media (Alvar y Pottier 1987: 42, 45; Penny 2002: 125). *Tribo* es masculino en los romanceamientos bíblicos hechos por judíos e incluso en Cervantes; aún se le considera de género ambiguo en el *Diccionario de Autoridades* (Álvarez, Ariza y Mendoza 1994: 510; Girón Alconchel 2004: 860-861). El género femenino de *sobrecata* se debe probablemente a la terminación en -a: en el siglo xvi, *centinela*, *guarda*, *guía*, etc. también son femeninos (Girón Alconchel 2004: 861).

- los adjetivos numerales *diez* y *una* 6c por once (calco del hebreo אָנפֿן עֶשְׂרֵן y *treenta* 265b, *trenta* 282c²⁵)
- los pronombres personales acentuados: *mós* 53b²⁶, 135a, *nosotros* 197c, *vosotros* 78a, 185b, 290a, etc., en contienda con las formas tradicionales *nós* 31c, 118b, 296b, etc. y *vós* 96a, 170c, 302b, etc.; el pronombre átono *os* 228c, junto a *vos* 73d, 128b, 239d, etc.; las formas compuestas *comigo* 27c, 29c, *contigo* 249c, 256a, *consigo* 181a, *convosco* 303d²⁷; y la combinación de pronombres átonos *se lo* 5a, 50c, 64c, 109d, con exclusión de la forma *ge lo*
- el pronombre personal neutro *ello*, pero sólo acompañado por preposiciones simples: *en ello* 71b, *d'ello* 135b; en tales casos, sin embargo, resulta más frecuente el uso de los demostrativos *esto*, *eso*, *aquello*: *a esto* 171d, 289d, *con esto* 117d, *en esto* 87b, 139d, 160d, etc., *por esto* 89b, 208d, etc., *sobre esto* 290d, *tras esto* 187d, *por eso* 31d, 150d, 180c, etc., *por aquello* 186d
- los pronombres indefinidos *alguno* 144a y *ninguno* 16c²⁸, 169d, 157d, *nenguno* 221d, con sus adjetivos correspondientes, *algún mal* 295c, *ninguna maldad* 121a; y *ombre* + negación, con la acepción 'nadie': *ombre non lo supiera sinón él* y *Yosef* 152d, *ni ombre lo creía que yo viera a Yosef* 259d (cf. §II.4.1), así como *cosa* + negación con la acepción de 'nada': *cosa non le neguedes* 228c
- el adjetivo posesivo, masculino y femenino, *so* 16b, 22b, 29a, etc., pl. *sos* 12a, 23d, 238b, etc.²⁹, junto al más moderno *su* 38b, 106a, 202d, etc., pl. *sus* 94a, 174c, 230b, etc., de mayor frecuencia en el texto
- los adjetivos demostrativos de forma larga: *aqueste* 188a³⁰, 209a, 234a, *aquesta* 40a, 175d, etc., pl. *aquestos* 170d, 235a, 235c, *aquestas* 63a, 238a, 300a, etc., y *aquese* 196b, *akesa* 69a, 115a, 196a, pl. *akesos* 300b, *akesas* 27b, 186a, 226c, etc.; mucho menos frecuentes los pronombres correspondientes: *aquesto* 153a, 188b, *akeso* 91a, además de un caso de *aquese* como neutro: *aquese avremos agora de lastar* 296

3.2. Rasgos relevantes en el ámbito verbal:

- las alternancias de la vocal radical: *obe* 28b ~ *uve* 288a; *obistes* 204d ~ *uvistes* 124a, 127b, 222b, etc.; *obiera* 38c ~ *ubiera* 70b, *uviera* 133d, 138d, 289c,

²⁵ *Treenta* es una derivación regular del lat. *TREGINTA, mientras que *trenta* es la forma producida por la reducción del hiato (Alvar y Pottier 1987: 27 n. 21), una forma documentada en leonés y en aragonés (Zamora Vicente 1985: 166, 252).

²⁶ En el ms. se lee אָמֹס *amos*; quizás habría que añadir la preposición: [*a*] *amos*.

²⁷ Probablemente se deban a errores de vocalización las formas *mi* (265c) por *me*, *ti* (9a, 246c, 291b) por *te*, *te* (220c) por *ti*, *si* (23c) por *se*, y *li* (15a, 26d, 44a) por *le* (cf. §II.2.3).

²⁸ Aquí con el sentido de 'cualquier persona': *echar so maldición a ninguno que dixere que vendieron a Yosef*.

²⁹ Consideramos, por el contrario, resultado de un error de vocalización la forma *to* 35c, que acompaña en el ms. a un sustantivo femenino (*to piedra*); *to* es forma masculina del posesivo, rara aun en los textos antiguos (Tuten 2003: 211), y preservada hasta hoy en el bable centro-oriental (Alvar y Pottier 1987: 99).

³⁰ Nótese la posposición del adjetivo en *del moço aqueste* 188a requerida por la rima.

etc.; *estobo* 39d ~ *estuvo* 276a; *fizo* 17c, 143b, 299d, etc. ~ *fezo* 287a; *fizimos* 100b, 101b, 296b ~ *fezimos* 121a, 183c; *fizistes* 159b ~ *fezistes* 161c, 198b; *dezir* 11d, 64c, 277a ~ *dizir* 280a; *dixeste* 59b ~ *dexeste* 183c; *dixeron* 10b ~ *dexeron* 84c, 84d, 263c; *dizía* 4a, 85d ~ *dezía* 22c, 173d, 245d, etc.; *dizían* 90d ~ *dezían* 43d, 195a, 296a, etc.; *dixera* 99a, 155d, 299b, etc. ~ *dexera* 277a; *dirás* 46b ~ *derás* 159b; *vinistes* 84a ~ *venistes* 89a, 91d, 211b, etc.

- la vacilación en la desinencia de la 2.^a pl., con predominancia de las formas con *-d-*: presente de indicativo *semejades* 85b, *vades* 225b, *sabedes* 125a, *sodes* 261c ~ *sois* 92a, 93c, 263b, *queraes* 11a, 167a, *queráis* 231a, *estáis* 43c, *traés* 97a, *avés* 215c, 216c; futuro de indicativo *abredes* 89c, 240c, 299c, *veredes* 216d, 217d, *seredes* 79c, *diredes* 184c, *faredes* 228d, etc. ~ *podrés* 93d, *verés* 70a, *serés* 79a, *dirés* 239d, 261c; imperfecto de indicativo *aviades* 124b, *teníades* 269a; presente de subjuntivo *vayades* 77c, *vengades* 240c, *matedes* 102b, *aguijedes* 228a, etc.³¹; futuro de subjuntivo *quisierdes* 240a, *fuerdes* 261b

- el futuro perifrástico o compuesto, con pronombre(s) átono(s) intercalado(s): *servirme á* 178c, *echarse á* 201d, *dezirt'é* 152a, 277a, *parárvosle é* 219b, *verlo é* 252b, *levarme as* 277c, *ferme as* 277d

- las formas del infinitivo: *seer* 182c, *ser* 36c, 48b, 285b, etc., *veer* 248d, *ver* 1b, 18c, 254c, *fer* 28d, 277d, *reçebir* 95d, *reçevir* 258b

- las formas del presente de indicativo: 1.^a sg. *só* 31d, 222b, 226c, *soy* 29b, 265c, *son* 288c, 302b, *deze* 243d; 1.^a pl. *sumos* 298c, *abemos* 234c, *avemos* 134c, 296c; 2.^a pl. *suis* 87b

- las formas del pretérito simple de indicativo: 1.^a sg. *fizi* 256d; 2.^a sg. *fueste* 188b, *dixeste* 59b, *dexeste* 183c (de *dezir*); 3.^a sg. *fezo* 287a, *vio* 63d, *vido* 20a, 169c, 199d, *estobo* 39d, *estuvo* 276a; 1.^a pl. *fuemos* 88a, 120b, 183b, etc.; 2.^a pl. *fuestes* 204a, *dexestes* 125b (de *dexar*); 3.^a pl. *foeron* 16a, *fuerun* 43a, *uvieron* 247c, *conçieron* 83b, *adojeron* 306c (de *aducir*)

- las formas del imperfecto de indicativo: 1.^a pl. *volbiemos* 162c³²; 3.^a pl. *sem-ravan* 273a

- las formas del futuro de indicativo: 1.^a sg. *terné* 255b; 2.^a sg. *ferás* 278a, *pornás* 153c; 3.^a sg. *terná* 230d, *venrá* 307a, *murirá* 307d, *ledirá* 307b (de *li-diar*); 2.^a pl. *salredes* 303b, *saldredes* 303c

- las formas del pluscuamperfecto de indicativo: 3.^a sg. *foera* 2b, 8b, *pluguiera* 138c, 235c, *maltruxera* 118c, *quixiera* 235d; 3.^a pl. *truxeran* 82d

- las formas del imperativo: 2.^a sg. *faz* 33a, 45a, 270d, *sávete* 293b; 2.^a pl. *pará* 193a, *fazelde* 11b, *traeldos* 75c

- la forma del condicional 3.^a sg. *ternía* 236c

³¹ Nótese también *tengaes* (240b), que corregimos como *tenga[d]es* para que rime con *quisierdes* / *vengades* / *libertades*.

³² Corregimos la forma *teneades* 269a como *teníades*, por analogía con *teníamos* 271a, pero también se podría postular una forma terminada en *-edes* que rimara con *dedes* / *tomedes* / *merçedes* 269c-d.

- las formas del participio pasado: *bolbidos* 78c, *quisto* 24c, 114d, *questo* 14b, 301b
- la forma del gerundio *indo* 160a

3.3. Rasgos relevantes en el ámbito de los elementos de relación:

- la vacilación entre distintas formas del mismo adverbio: *como* 14a, 106c, 232b, etc. ~ *cumo* 102c, 106b, 110a; *depués* 304b ~ *después* 94c, 139a, 270a, etc. ~ *despoés* 17b; *do* 12b, 117a, 294c, etc. ~ *donde* 15c, 123c, 192d, etc.; *entonces* 13d, 193d, 280d ~ *estonses* 229b; *non* 9c, 121a, 251a, etc. ~ *no* 17a, 178c, 274d, etc., *nin* 53d, 172c, 254c, etc. ~ *ni* 21c, 23a, 205c, con un mayor predominio de las formas *non*, *nin* (en el texto sólo aparece *sinón* 113d, 152d)
- la vacilación entre distintas formas de la misma conjunción: *de que* 25c, 147a, 258a, etc. ~ *desque* 125d, 143a ~ *desde que* 142d³³; *maguer* 185d, 205b, 275d, etc. ~ *maguera* 104a, 121a, 159a; *mientras* 177c ~ *mientras* 93b, 131a ~ *mientra* 134d, 302a; *o* 111b, 155b, 261b, etc. ~ *u* 20c; *si* 27d, 142b, 277d, etc. ~ *se* 18c, 139c, 184a
- la vacilación entre formas distintas de la preposición *pora* 171b ~ *para* 64b, 114a, 298d, etc.

3.4. Rasgos relevantes en el ámbito de la derivación:

- la vacilación entre los prefijos *des-* y *es-*: *despartiera* 224b, *espartióme* 229b, variantes del verbo *departir*, y demás formas con *des-* (proclítico de amplio uso): *despujaron* 12b, *desbarat[ar]* 100a, *desmedimos* 120a, *desvergonçada* 29a, *desconsolada* 62c, *desarrados* 72c, *deslenguado* 186b, etc.
- el prefijo *a-*: *atalento* 164a, *atalentes* 298d, *arrincones* 224c, 225b³⁴, *atamaña* 203b, *aconjurado* 283b, *aguardad* 123d, *alinpiava* 146d, *aligavan* 304c, etc.
- los sufijos *-illo*: *canastillos* 47a; *-miento*: *asmamientos* 47b, *mandamiento* 123d, 281a, *vestimenta* 199d; *-dor*: *soñador* 10b, 99b, *rebulbedor* 10c, *sabidor* 61b, 65b, 187a, *soltador(es)* 42c, 53b, *fablador* 65c, *guiador* 64d, *fiador(es)* 42a, 187b, 188a, *adivinador* 154b, *contrallador* 187c, 287b; los sustantivos derivados de formas verbales con el sufijo *-dor* a veces se corresponden con un participio presente en el hebreo original: e.g. *non avían soltadores* 42c, que traduce (en plural para cuadrar la rima), וּפְתָר אֵין אָתוּ ('y non hay quien lo suelte': Gén. 40:8)³⁵

³³ Las tres locuciones conjuntivas pueden desempeñar las mismas funciones temporales en español medieval, pero difieren entre sí en el uso (Lope Blanch 2000: 81-109).

³⁴ O quizás *arincones*: la forma con *-r-* se documenta en la *Biblia de Ferrara*, Lev. 19:9, 21:5, etc., y en la traducción del *Moreh ha-nebukhim* de Maimónides hecha por Pedro de Toledo (ca. 1419-1432), aunque en ésta también se emplea la forma con *-rr-* (cf. *CORDE*). Para un mayor acopio de ejemplos, véase la nota al verso 206d.

³⁵ En muchos casos, sin embargo, éstos se corresponden más bien con adjetivos hebreos —e.g. *sabidor* 61b = חָכָם 'sapiente, sabio' (Gén. 41:33); o con otras locuciones: e.g. *soñador* 10b = בֶּעַל הַחֲלֻמוֹת 'señor de los sueños' (Gén. 37:19).

3.5. Varias de las formas arriba señaladas —el pronombre personal *mos*, el numeral *trenta*, el gerundio *indo*, el adverbio *cumo*³⁶, la conjunción *u*, las formaciones nominales y verbales con los prefijos *a-* y *es-*— se documentan en textos judeoespañoles de la época (Minervini 1998, 2002) o sobreviven en las hablas judeoespañolas modernas (Wagner 1914: 9, 137, 139-141; Benoliel 1926: 359 [cf. Benoliel 1926-1928]; Crews 1935: 28, Bénichou 1945: 239, Alvar y Pottier 1987: 230-231); algunas se dan en ambas.

Como ya se observó en la sección de fonética, los fenómenos que figuran en nuestra lista gozan a veces de paralelos con otros dialectos y lenguas peninsulares: e.g. la difusión del prefijo *es-* es propia del aragonés antiguo y moderno; la conjunción *se* se documenta en aragonés, leonés y riojano hasta el siglo xiv, y sigue empleándose en portugués; el gerundio *indo* sigue en vigor hoy en día en aragonés, murciano y portugués; lo mismo el posesivo *so* en leonés y *mos* en leonés y aragonés, así como *trenta*, que es también forma catalana (M. Alvar 1953: 253; Zamora Vicente 1985: 166, 170, 173, 252-253, 262; Alvar y Pottier 1987: 231; DCECH 5: 237).

El futuro perifrástico apenas consta en la literatura española del siglo xvi (Lapesa 2000: 777; Alvar y Pottier 1987: 248-249; Frago Gracia 2002: 49), y se da por perdido en las hablas judeoespañolas (asumiendo que se difundiera, que quizás nunca fue el caso), pero lo documentan ampliamente las traducciones bíblicas quinientistas (e.g. *PC*, *F*), unas traducciones caracterizadas por su fuerte literalismo y dependencia de una tradición —esencialmente oral— con raíces medievales (cf. §II.4.4).

Las desinencias acentuadas *-ades*, *-edes*, *-ides* pierden la *-d-* a lo largo del siglo xv, mientras que las formas esdrújulas (*avíades*) conservan la consonante dental hasta el siglo xvii. Las terminaciones diptongadas (*estáis*) contienen, en el mismo siglo xv, con las monoptongadas (*querés*), pero éstas se desprestigian hacia fines de siglo, viniendo a caracterizar posteriormente los textos literarios populares y el habla de los personajes rústicos (Alvar y Pottier 1987: 196-200; Dworkin 1988; Lapesa 2000: 687-696, 742-746; Frago Gracia 2002: 451; Eberenz 2004: 620-621). Dentro de este marco las *CY* revelan una fisionomía bastante arcaizante que se explica, en parte, por conveniencia de la rima: las desinencias de la 2.^a pl., a final de verso o hemistiquio, pueden rimar entre sí o en combinación con el plural de los sustantivos terminados en *-ad*: e.g. *temades* / *çibdades* / *vayades* / *querades* 77a-d, *maldades* / *semejades* / *andades* / *fealdades* 85a-d, *teníades* / *dedes* / *tomedes* / *merçedes* 269a-d, etc. La introducción de formas más modernas en el texto puede dar pie a una ruptura de la rima, como en el caso ya citado (§II.3.2, nota) de *tengaes* yuxtapuesta a *quisierdes* / *vengades* / *libertades* 240a-d.

³⁶ Según el DCECH (2:160), *cumo* es forma mirandesa; pero *cum(o)* también se documenta en un amplio elenco de fuentes medievales, desde el *Auto de los Reyes Magos* hasta fray Vicente de Burgos; en el siglo xvi se halla en *ST* (Lapesa 1985: 68, 142, 153; Minervini 1998: 410; CORDE).

Otras formas arcaizantes en las *CY* —considerando incluso la (probable) fecha de su composición— son el pronombre personal *convosco*, el posesivo *so*, los indefinidos *ombre* y *cosa*, la 1.^a sg. *son* (si es que no se trata de un italianismo), la 3.^a sg. *fezo*, la forma del imperfecto en *-ie-* *volbiemos*, el adverbio *depués*, las conjunciones *de que* y *desque*, y la preposición *pora* (Alvar y Pottier 1987: 225, 230, 242, 292-293, 301, 312; Lope Blanch 2000: 81-109; Lapesa 2000: 759, 765; Eberenz 2000: 435-436; Eberenz 2004: 622, 624; Tuten 2003: 209-212; Girón Alconchel 2004: 862, 865). Estas formas coexisten en el texto con otras más modernas, contribuyendo a su notable polimorfismo morfológico, un fenómeno que, en todo caso, no es infrecuente en textos literarios de la baja Edad Media ni del Siglo de Oro (Frago Gracia 2002: 61-109; Girón Alconchel 2004: 860, 870).

Notéanse, por último —en el ámbito pronominal— las formas *comigo*, *contigo*, *consigo*, formas descartadas posteriormente por el judeoespañol en favor de las analíticas (Wagner 1914: 128; Schmid y Bürki 2000: 171)³⁷. Lo mismo se da con otras innovaciones como el *soy* o el neutro *ello*, reemplazadas en judeoespañol moderno por las formas tradicionales *só* y *esto*, respectivamente (Subak 1906: 138; Wagner 1914: 119, 129; Benoliel 1926: 352; Crews 1935: 27; Schmid y Bürki 2000: 142)³⁸. En el texto, se opta además por *se lo* en lugar de la forma tradicional *ge lo* —la forma que aún predomina en la lengua literaria a principios del siglo xvi (Eberenz 2000: 215-222), si bien *vos* se prefiere claramente a *os*: *os* se documenta una sola vez en *CY*, mientras que ya estaba muy extendida en el tercer cuarto del siglo xv (Eberenz 2000: 209-215). Aunque tal vez sea por pura casualidad, ambas preferencias anticipan desarrollos posteriores en las hablas judeoespañolas, que emplean (casi) únicamente *se lo* y *vos* (Wagner 1914: 126; Schmid y Bürki 2000: 171)³⁹.

4. SINTAXIS

4.1. Rasgos relevantes en el ámbito de los nombres y pronombres:

- los sustantivos colectivos con concordancia verbal y pronominal en plural: *aquea gente brava fueron a una posada* 115a, *temían de seer en yerro toda esa compañía* 182c, *se esta judería vençiesen aquesta tierra* 207b, *fallólos en los*

³⁷ *Comigo* y *convusco* aún perduraban en castellano en el siglo xvi (Alvar y Pottier 1987: 124-125); *con mí* y *con ti* son, hoy en día, características del aragonés (Alvar y Pottier 1987: 125; Quintana 2001: 175-176).

³⁸ La forma *soy* se documenta también en Constantinopla (Wagner 1914: 119) y en Marruecos (Benoliel 1926: 352), pero se le considera un uso moderno. De hecho, en el judeoespañol de Marruecos se recurre a la terminación de las formas *soy*, *doy* y *estoy* para la primera persona de los demás verbos (Benoliel 1926: 351; Bénichou 1945: 239).

³⁹ *Os* se documenta en el romancero de Marruecos (Bénichou 1945: 246).

yermos a todo ese dor 10a, *grande mal les fiziera ese puevlo maldito* 305c (*les* se refiere a *Yisra'el*, i.e. el pueblo judío), etc.

- el sustantivo sin artículo en algunas locuciones (sobre todo en sintagmas prepositivos): *en pozo lo echemos* 10d, *en pozo lo echaron* 12c⁴⁰, *le echaron en pozo* 295d (pero también *en el pozo estar* 11b, *en un pozo estar* 296b); *por puerta de çibdades* 79b, *por puerta de çibdad* 87c, 88b; *vacas que viste manada* 60a; *allá fuera sovrina de Yosef* 246d; *entrando por puerta* 247b; con la excepción de esta última, la omisión del artículo parece atribuible a una conveniencia de la métrica

- el artículo ante el sustantivo *Dio* 25a, 128b, 226d, etc., con la excepción de *Dio lo consentiera* 227a —la hipometría de este verso sugiere que originalmente pudo haber un artículo⁴¹

- los artículos ante un pronombre posesivo: *el mi padre* 222c, *la mi estrellería* 33c, *el tu sierbo* 38c, *la tu judería* 33b, *el su çelebro* 110c, *la su faz* 223a, *al nuestro rey* 307c, *la nuestra çibdad* 86c, *los sus coraçones* 300c, etc.

- la alternancia entre *mucho* y *muy* antepuestos a adjetivos, participios y adverbios, con valor superlativo o aumentativo: *mucho bien onrado* 25b, *mucho acabadas* 58a, *mucho amanzillado* 216d, *mucho presuroso* 308a, *mucho le amava* 241d, *muy buena guía* 64b, *muy conplidamente* 69b, *sezos muy libianos* 100d, *muy fuertes varones* 107a, *muy bien abonado* 127a, *muy mejor que de ante* 137a, *ombres muy viles* 163b, *un livro muy preçiado* 229c, *muy más é sentido la falta de Yosef* 265d, etc.

- el uso pleonástico de *más* en *más menor* 154c

- los pronombres indefinidos con doble negación: *non se reçelava ninguno de Yosef* 157d, *ninguno non podía* 169d, *nenguno non pensava* 221d, etc.

- los pronombres relativos *el que* y *aquel que*, sin un antecedente expreso: *vee el que faze tuerto* 30c, *salió verdadero lo que dixo Yosef* 49d, *aquel que guardaba aquesas prisiones* 40a, *aquel que me deseava* 229a, etc.; y aun con antecedente: *es ombre cruel el que me denuçiaastes* 126b, *yo só Yosef vuestro ermano, el que uvistes vendido* 222b, *esta paja fuera la que mandara Yosef* 78d, *vuestro padre el cano, aquel que me dexistes* 139b. El relativo *que* siempre tiene un antecedente expreso: *el rey que fablaba* 52a, *a Naftalí llamava que era su ermano* 190b, *vestidos les dava que eran muy estraños* 241b, etc.; el relativo *quien* no lo tiene: *Šim'on se lo sobaba cumo quien soba masa* 106b, *luego provaredes quien trae falsedad* 290c. *Ombre* también se utiliza como relativo indefinido: *ombre que tal fiziera queremos varruntar* 134a, *ombre que lo oyyera d'él fuera temeroso* 189c. *Quien*, *cual*, *que* y *lo que* se emplean con preposiciones: *de quien avía talante* 1b, *Šim'on a quien cataba* 105a, *al cual aconpañavan* 285b, *con que tomen plazer* 209b, *en que vengán folgados* 238b, *de lo que os conteçiera* 228c,

⁴⁰ En el texto bíblico correspondiente, el sustantivo está acompañado por el artículo: *בְּאֶחָד הַבְּרוֹת* 'en uno de los pozos' (Gén 37:20); *הַבְּרֵךְ* 'al pozo' (Gén 37:24).

⁴¹ Cuando es vocativo, *Dio* casi siempre figura sin artículo: *válgame Dio del çielo* 201a.

de lo que eran cogentes 273b. En ocasiones se omiten las preposiciones regidas por los nexos relativos: *si non es güerdada el tiempo que es escosa* 32b, *al padre que lo favlavan* 117c, *más fuerça avían que pensava Yosef* 195d, etc.

- el léismo de persona: *su señora le amaba* 26b, *de mal ojo le catavan* 166c, *e todos le besaron* 232d, etc., si bien se alterna con el uso de las formas etimológicas del pronombre: *a buen señor lo dieron* 24c, y *todos lo veían* 168b, *gentes lo lloraban* 282b, etc., incluso en relación con los mismos verbos: *non le fallaba* 18d ~ *non lo fallamos* 212d, *nós sano le dexamos* 140b ~ *cada uno lo dexava* 168c, *prezo le levava* 110d ~ *pintado lo levavan* 304b, etc. En plural sólo se documentan el masculino *los* y el femenino *las*: *después los soltaban* 94c, *de aquesta manera los tratava Yosef* 175d, *Yosef los mantuviera* 301a, *comíanlas a las otras* 58c, etc. Son pocos los casos que se dan de loísmo de persona y léismo de cosa: *lo eran sirbientes* 41b, *los favlava llano* 222d, *en derredor lo pusieron coronas de onores* 286c, *el rey Par'oh soñaba soeños mu[y] verdaderos, / luego le denunciaba a sus fechezeros* 51b-c, *cuenta non le supiera* 70d

- el uso del pronombre personal átono con función duplicadora, casi siempre antepuesto al complemento correferencial: *luego le llamaba su señora a Yosef* 26d, *luego lo fagades el consejo de Yosef* 61d, *todos le besaron a su ermano Yosef* 232d, *supitamente quisieron matarlo a Yosef* 223d, *con mucha mesura le favlava a Yosef* 176d; pero, en raras ocasiones, también pospuesto: *que esta criatura non la des en errado* 176c, *a todos varones que vienen a mercar trigo / en [v]uestros padrones traeldos por escrito* 75b-c, etc. La duplicación pronominal, relacionable con otros fenómenos sintácticos como el léismo y la marcación del complemento directo con *a* (Girón Alconchel 2004: 876), tiene una función enfática, sobre todo en posición posverbal (Eberenz 2000: 207), pero en la mayoría de los casos que ofrece nuestro texto parece responder a una conveniencia métrica

- la posposición del pronombre personal átono cuando su verbo está a la cabeza de un grupo rítmico: *vendiéronle a mercadores* 15a, *dixérales Yisra'el* 126a, *moliólos con su dedo* 181c, *ívase al rey priado* 262a, y *fuese a afeitar* 54c, *quíerenos el Dio juzgar* 102c, etc.; y su anteposición al mismo cuando está dentro del grupo rítmico, incluso ante un imperativo o un infinitivo: *de mi parte les manda* 237a, *a prisa les enbía* 237d, *por le ser obidientes* 285c, etc. Sin embargo, hay unas pocas excepciones en el texto: *y les consejava con su buen corazón* 280b, *le dixera Yosef* 153d, que nos permiten corregir *llano los favlava* 222d como *los favlava llano*, cuadrando la rima del conjunto *mano / ermano / sano* 222a-c (cf. la nota al v. 222d). El pronombre átono se intercala en los futuros perifrásticos (§II.3.2): *servirme á* 178c, *verlo é* 252b, *levarme as* 277c, etc.; y puede desplazarse por metátesis con los imperativos (§II.2.4): *fazelde* 11b, *traeldos* 75c

4.2. Rasgos relevantes en el ámbito verbal:

- el empleo del voseo, con el vocativo *señor*⁴², como señal de respeto: *non podredes castigar, señor, tal ocasión / mas dexadme legar y meterlo en prisión* 109a-b (el hijo Menašeh a Yosef), *señor, vos los tomedes y levad a la posada* 269c (los egipcios a Yosef); aunque en las coplas siguientes los egipcios tutean a Yosef: *¡escápanoç de muerte, Yosef, danos çivera!* 270b, etc. Por norma general, se tutea, incluso cuando el Faraón es el interlocutor (59a, 73c), renunciándose así —quizás por influencia del texto hebreo subyacente— a marcar a un nivel morfosintáctico distinciones sociales o jerárquicas entre los interlocutores

- el pluscuamperfecto de indicativo, empleado a menudo como si fuera el perfecto simple narrativo: *luego naçiera en ello el gusano* 71b, *uno de nós avriera, para dar çevada, / su costal de çivera* 132c-d, *Yosef cuando lo oyera llorara de los ojos* 299a, etc. Tal empleo —frecuente en los textos antiguos y, en época más moderna, en la poesía tradicional (Lapesa 2000: 869-870; Girón Alconchel 2004: 874)— le facilita al poeta una terminación bastante común y, por tanto, muy útil en posición de rima

- los verbos de movimiento en estructuras transitivas: *ellos aguijaban de ir la su carrera* 80a, *aliñedes de ir vuestra carrera* 95a, *cada uno adereçava de andar su carrera* 157c, *vós estorvastes de ir [v]uestro camino* 170c, *ordenedes ir aquel camino lontano* 244b, etc.

- el verbo *aber* con valor transitivo: *ermanos que avía* 3c, *gran envidia avían* 3d, *abrás onores* 27d, *obo malos talentos* 41a, *non abredes poderes* 89b, *avíamos padre cano* 119b, *an fuertes coraçones* 155d, *más fuerça avían* 195d, *dolor non obistes* 204d, *buenas tierras avemos* 271c, *non uvieron miedo* 205d, *que non aya cuidado* 230c, *non abredes enojos* 299c, etc.; compite con *tener*, incluso en las mismas locuciones: *gran dolor tenía* 37a, *otro ermano tenemos* 86c, *mal talente tenía* 203d, *non tuvieron lanças ni lorigones* 205c, *tiene dolores* 220c, *tenía cuita* 247a, *non tengas reçelo* 255a, *plata que teníamos* 271a, *tenía çibera* 275d, etc.

- el participio pasado invariable en las formas compuestas con el auxiliar *aber*: *Yosef los avía visto* 81c, *la plata que uvistes tornado* 127c, *el Dio con bondad me la avía dado* 142c (refiriéndose a la mujer), *carros uvo mirado* 245b, *la mano le pidiera, luego la uvo besado* 258c, *esta cueva mía era, que yo la uve eredado* 288c, etc.⁴³, si bien hay algunos casos de concordancia: *del señor la valía yo la obe cobrada* 28b, *el tu sierbo querido me obiera forçada* 38c, *el que la prendiera ese la uvo tornada* 113c (en referencia a la plata)

- el verbo *ser* como auxiliar de verbos intransitivos: *temió de ser caído en el infierno Yosef* 36d, *los años de fartura todos eran pasados, / años de la rincura*

⁴² Por otra parte, el uso de *señor* no es incompatible con el tuteo: *señor, la verdad non te la negaremos* 140a (los hermanos a Yosef).

⁴³ En *la plata que teníamos, otrosí los ganados, / gastado lo avemos* 271a-b la forma del participio parece influir en el pronombre personal.

ya eran començados 72a-b, por çibera somos aquí legados 84c, venido era mi padre a la çibdad 260c, en ellos soy corrido 265c, etc.

- *ser* como verbo intransitivo con uso locativo: *en una calle eran mugeres de maldad* 82b, *esta favla era mientras venía Yosef* 134d, *a Yosef legaron al palacio do era* 297a, etc.; o en oraciones atributivas y pasivas con valor resultativo para las cuales hoy en día se usaría *estar*: *pues que es vivo y sano* 219b, *yo non savía que Yosef vivo era* 259c, *con tal cosa como ésta es la mujer ligada* 31b, *sigún que es escrito* 305b, *seremos uvidientes pués somos culpados* 298b, *aquel pan que nos diste ya atemado era* 270c, *¿por qué non es enterrado?* 292c, etc.

- perífrasis verbales con *ser* y un participio presente que conserva su valor verbal original: *eran temientes* 104b, *non eran savientes* 104c, *¡seédmelo prendientes!* 105c, *fueron cayentes* 108b, *eran bien querientes* 136d, *eran cogentes* 273c, etc., aunque a veces sea reflejo de una construcción análoga en el texto hebreo (cf. §II.4.4); o con un adjetivo pos-verbal terminado en *-dor*: *merino pongades que sea sabidor* 61b, *lenguages setenta non es fablador* 65c, *de Binyamin fuera yo solo fiador* 187b, etc. (cf. § II.3.4)

- la omisión del verbo *ser* en el sintagma *do las malas mugeres* 89b, 213b, con paralelos en escrituras notariales del Medioevo, e.g. *si fueron los bues do las bestias tales con ke pueda el omne labrar* (Monasterio de Oña 1237), *dos pieças do el puent de San Johan* (Tudela 1353), etc. (CORDE)

- la ruptura de la *consecutio temporum* en oraciones coordinadas y subordinadas: *alçó los sus ojos y sale por la puerta* 36b, *mandó a los asayones que se fallan presentes* 41c, *a Binyamin favlavan y cada uno baldona* 166a, *Mandó: «¡Que toda gente salga de casa mía!» / Y favla claramente a los ermanos Yosef* 210c-d, etc.

- frases elípticas con el sustantivo temático inconexo: *Yosef con bondades d'él fuerun pregontados* 43a, *Yosef como los viera d'él fueron preguntados* 84a, *Yosef co[n] bondades d'él fueron enbiados* 243a, *el rey que fablaba, parósele delantero* 52a, *al padre que lo favlavan luego se demudava* 117c (cf. §II.4.1), etc.

4.3. Rasgos relevantes en el ámbito de los elementos de relación:

- la preposición *a* ante un objeto directo personal: *al moço non fallaba* 17c, *colgó al panadero* 49b, *a todos espantava* 110a, *a sus ermanos viera* 138b, *a Yosef buscamos* 212c, *besava a su padre* 280d, etc.; hay sin embargo casos de omisión: *fasta que traigades el ermano menor* 96c, *quando veo alguno con ermano* 144a, *el muerto riçivieron reyes e enperadores* 286a, etc. La preposición *a* a veces se antepone a un objeto directo que no es personal (i.e. un animal o una cosa): *y las flacas tragaban a las otra[s] valientes* 56c (en referencia a las vacas), *comíanlas a las otras granadas* 58c (refiriéndose a las espigas), *a Gošen les da-*

va, *ese lugar bendicho* 267b —en los dos primeros ejemplos quizás por influencia del texto hebreo subyacente⁴⁴

- la vacilación en el uso de la preposición *a* ante un infinitivo que depende de un verbo de movimiento: *íbanselo soltar* 5a, *venga aver buen fado* 230b, *ir ver a Yosef* 251d, *él se foera a preguntar* 8b, *vienen a mercar trigo* 75b, *venistes a buscar a Yosef* 91d, *vé a tomar talente* 255d, etc.

- la preposición *de* en perífrasis obligatorias con *ser* y *aber*: *Re'uben esa ora mucho era de rebtar* 11c, *aguesas tus colores me abrían de matar* 27b, *tú as de ser colgado* 48b, *úvoselo de otorgar* 109d, *aquese avremos agora de lastar* 296c, etc.; y con otros verbos también seguidos por un infinitivo: *Ya'aqob enpeçaba de rasgar los sus paños* 21a, *venimos de buscar a Yosef* 90d, *aliñedes de ir vuestra carrera* 95a, *Binyamin mi querido de llevarlo pusistes* 125c, etc.

- la preposición *de* para indicar el agente de las oraciones pasivas: *fijo eres comido de osos u de leones* 20c, *de onbres esquibos fuemos aprisionados* 120b, *onbres de esta çivdad de nós serán matados* 184b, *de nosotros bien creas serán escarmentadas* 197c, *de vós son amanzillado* 302b, etc.; y para introducir un complemento de tiempo: *en el llanto doravan de los días trenta*

- la elisión preposicional con el relativo *que*: *el tiempo que es escosa* 32b

4.4. El relato bíblico —tan diversamente amplificado y reelaborado— constituye a la vez marco narrativo e hilo conductor de las CY. No sorprende, por tanto, que se acuse en éste un elenco tan variado de hebraísmos sintácticos, hebraísmos que, por lo general, comparte con las versiones judías tradicionales de la Biblia romanceada. Es probable que el autor del poema conociera y utilizara —quizás inconscientemente— algunos de estos romanceamientos que circulaban entre los judíos de la Península Ibérica en la baja Edad Media y que estaban destinados principalmente a los que apenas sabían hebreo, si acaso.

Estos romanceamientos bíblicos solían circular de forma oral. Tan sólo se ponían por escrito en circunstancias muy particulares⁴⁵. Se traducían al español de una manera muy literal, una técnica distorsionadora que abarcaba la sintaxis y —en menor medida— la morfología. Este literalismo llevado al extremo se inspira doblemente en un respeto escrupuloso al texto sagrado y en la finalidad misma de la traducción, que era preeminentemente práctica y didáctica. No sorprende que entre los judíos exiliados esta tradición de romanceamientos sobreviviera: las versiones más influyentes de la Biblia judía —el *Pentateuco de Constantinopla* (1547) y la *Biblia de Ferrara* (1553), tantas veces mencionadas— vieron la luz

⁴⁴ El hebreo utiliza la preposición *ל* ante un objeto directo definido; véase la traducción archiliteral del PC: *Y comían las vacas las vazias y las malas a siete las vacas las primeras* (Gén. 41:20), *Y englutían las espigas las menudas a las siete espigas las buenas* (Gén. 41:24); en el caso de la tierra de Goşen, no se encuentra en el texto bíblico una frase parecida a la del poema.

⁴⁵ Una de estas circunstancias parece haber sido el patrocinio de señores cristianos (Morreale 1969, 1998; Girón-Negrón 2001: 50-56).

en el siglo xvi. Es sólo en el siglo xviii que la diáspora sefardí occidental comenzó a rebelarse contra el estilo servil y oscuro de estas traducciones, un estilo que aún gozaba de gran prestigio en Oriente (Sephíha 1973; Morreale 1994; Bunis 1994, 1996; Lazar 1994)⁴⁶.

Entre los rasgos hebraizantes de la sintaxis de *CY*, pueden señalarse:

- la omisión del artículo ante *Par'oh* 54a, *Farón* 97b por considerársele un nombre propio en el texto bíblico y sus romanceamientos judíos

- el uso del artículo antes del adjetivo en el sintagma *vuestro padre el cano* 139b, traducción del epíteto bíblico (אַבְיָהִם הַזָּקֵן): *Gén.* 43:27; cf. *E19*, *PC*, *F*: *vuestro padre el viejo* (cf. §I.4.1); la misma construcción en *mi padre el cano* 143b, 244c, *mi padre el viejo* 202b, a pesar de que la fuente inmediata no es el texto del *Génesis* (véase la nota al verso 139b)

- la posposición del adjetivo numeral —*e non en noche una* 6a, *el día terçero* 49a— para cuadrar la rima, respaldada por su análoga posposición en el texto hebreo: *el día terçero*, por ejemplo, traduce el hebreo בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי (*Gén.* 40:20)⁴⁷; *e non en noche una* —refiriéndose a los sueños de Yosef— no figura en la fuente bíblica, pero es la negación de una frase que se repite dos veces en conexión con los sueños del escanciano y el panadero: אֶחָד בְּלַיְלָהּ (Gén. 40:5, 41:11)⁴⁸. Nótese, por otra parte, que en el hemistiquio *serán años siete* 59c, se altera adrede —como siempre, por la rima— el orden de las palabras en el hebreo original (*Gén.* 41:29): *años siete* por שְׁנֵים עָשָׂר

- el participio presente con valor de oración relativa: *otras siete pasaban vacas del mar subientes* 56a —*subientes* como traducción del participio presente hebreo עלות (*Gén.* 41:19)⁴⁹; o con valor de sustantivos: *le eran sirvientes* 273b, una reformulación del hebreo וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה (lit. ‘seremos sirvientes del Faraón’)

- el sintagma verbal compuesto por la 2.^a pl. del imperativo + la 1.^a pl. del presente de subjuntivo: *¡Andad e matemos!* 10c, que es traducción literal de לָכֹו וְנַהַרְגֶהוּ (*Gén.* 37:20), teniendo en cuenta que el imperativo del verbo הָלַךְ ‘ir’ también suele servir como sinónimo de la interjección ‘¡Ea!, ¡Fuerza!’ Este calco tan servil se usa con frecuencia en los romanceamientos bíblicos, e.g. *E19*: *andade & matemos*; *PC*: *andad y matemos*; *F*: *andad y matemoslo*, etc. (cf. la nota al verso 10c y §I.4.1).

- la conjunción *si* para traducir la partícula interrogativa hebrea הִי: *¿Si tú as de poderstar sobre toda esta gente, / si tú as de seer a nós por rigente?* 5b-c, *¿Si es*

⁴⁶ Véanse además las precisiones hechas arriba en la sección §I.4.1.

⁴⁷ *PC* traduce más literalmente en *el día el terçero*, mientras que *E19* y la *F* evitan la repetición del artículo: *en el día terçero*.

⁴⁸ *PC* y *F* traducen *en noche una*.

⁴⁹ Aunque este verso de *CY* no traduce literalmente el versículo de *Génesis*, conserva el uso del participio presente para una acción cumplida, propio del hebreo: cpse. la traducción más literal de *PC*: *Y hec siete vacas otras subientes enpues ellas*, y de *F*: *Y he siete vacas otras subientes enpues ellas*.

este vuestro ermano menor? 141b, *¿Si es sano el mi padre querido?* 222c. Este uso de *si* es muy común en los romanceamientos judíos (Sephiha 1989; Amigo Espada 1990: 136): e.g. *E19: ¿Si cuydas que as de rreynar sobre nos, o sy as de podestar en nos?* (Gén. 37:8); *¿Si es sano vuestro padre, el viejo, que dexistes?* (Gén. 43:27); *¿Si es este vuestro ermano, el pequeño, que dexistes?* (Gén. 43:29); *¿Sy es avn biuo mi padre?* (Gén. 45:3); *PC: ¿Si reynar reynaras sobre nos, si podestar podestaras en nos?* (Gén. 37:8); *¿Si este vuestro ermano, el pequeño que dixistes a mi?* (Gén. 43:29), *¿Si aun mi padre vivo?* (Gén. 45:3); y *F*, ibidem. Nótese, en todo caso, que sólo en 141b la frase encabezada por esta conjunción se presenta de forma inequívoca como pregunta directa: *Dixo: «¿Si es este vuestro ermano menor?»*; 5b-d podría interpretarse como una oración hipotética (*Si tú as de podestar sobre toda esta gente / si tú as de seer a nós por rigente / nós te abremos de matar por tus sueños Yosef*) y 222c como una frase interrogativa indirecta (*Dezidme si es sano el mi padre querido*): cf. la nota al verso 5b.

En fin, tales fenómenos como el predominio del tuteo y la preposición *a* ante un objeto directo no personal reflejan construcciones análogas en el texto hebreo (cf. §II.4.2, II.4.3). Sin embargo, no pueden considerarse hebraísmos *stricto sensu*, ya que se encuentran en otros textos castellanos contemporáneos.

4.5. Varios de los rasgos sintácticos antes señalados se deben —como ya se dijera— a conveniencias de la métrica o de la rima: e.g. la omisión del artículo ante el sustantivo, el empleo del artículo ante un adjetivo posesivo, la duplicación pronominal y el empleo del pluscuamperfecto de indicativo con el valor de un perfecto simple. Tales rasgos, claro está, no son incompatibles con los usos de la lengua literaria de la época, pero pueden tener un valor estilístico más o menos marcado (Lapesa 2000: 338-401, 430-433, 442-443, 869-870; Eberenz 2000: 206-208; Eberenz 2004: 627).

El artículo ante un posesivo parece que ya era arcaizante en la época misma de la composición de las *Coplas*, aún más para cuando se imprimió. Lo mismo puede decirse sobre la interpolación del pronombre personal átono, la escasa frecuencia del relativo *el cual*, la concordancia del participio pasado con *aber* y el uso de este último como verbo transitivo (Lapesa 2000: 430-433, 782-783; Eberenz 2000: 173-174, 266-273, 379-380). Sin embargo, la duplicación pronominal y el léismo de persona, tan frecuentes en el texto, son rasgos propios de la lengua coloquial; sólo se difunden —lentamente— en la lengua literaria a partir del siglo xv (Lapesa 2000: 279-310; Eberenz 2000: 173, 206-208, 223-245). Con todo, la convivencia en el mismo texto de rasgos sintácticos tradicionales e innovadores es bastante común en la producción literaria de la época (Frago Gracia 2002: 409-495).

Los hebraísmos sintácticos en *CY* son relativamente marginales. Además todos han pasado por el tamiz de esa tradición que forman los romancea-

mientos bíblicos medievales. Donde más pesa esta tradición es sin duda en el léxico (§II.5.1).

Por lo que atañe al judeoespañol moderno, prevalece en éste el sistema etimológico de los pronombres personales átonos (Wagner 1914: 127-128; Schmid y Bürki 2000: 171), pero el leísmo —de persona y de cosa— está difundido en el judeoespañol de Marruecos (Bénichou 1945: 240, 246)⁵⁰. El artículo ante un posesivo sólo se da en el romancero (Wagner 1914: 132), pero el recurso a *de* con el complemento agente en construcciones pasivas sigue utilizándose al menos en el judeoespañol balcánico (Schmid y Bürki 2000: 181). La perífrasis *venir de* + infinitivo para expresar el pasado reciente se considera un galicismo sintáctico moderno (Barquín López 1997: 198; Schmid y Bürki 2000: 158); nuestro texto, sin embargo, ofrece un antecedente vinculable con el amplio uso de la preposición *de* ante un infinitivo —un antecedente propio de la lengua medieval (Cano Aguilar 1977-1978: 363-371; Lapesa 2000: 877).

5. LÉXICO

5.1. El léxico del poema en el ms. V presenta una estratificación compleja: una capa patrimonial latina, salpicada de hebraísmos, arabismos y judeohispanismos, un número limitado de cultismos (o semicultismos) y quizás incluso algunos lusismos de adopción quinientista. Su espectro cronológico abarca desde lo más arcaico (e.g. *fonsado* 2a, 310d o *aína* 153a) hasta los vocablos de nuevo cuño que apenas comenzaban a circular a principios del siglo xvi (e.g. *estampada* 309b / *estampador* 309g).

Sólo se harán aquí algunas observaciones de carácter general, relegándose a las notas el comentario detallado de lexemas individuales.

5.2. Hebraísmos

Se recogen en el texto algunos vocablos hebreos *stricto sensu*⁵¹: *dayyan* 180a ‘juez’ (hebr. דַּיָּן o דִּיָּן), *dor* 10a ‘generación’ (hebr. דּוֹר), *go’el* 308a ‘redentor’ (hebr. גּוֹאֵל), *Mašiah* 307d ‘Mesías’ (hebr. מָשִׁיחַ), *šavva’ah* 301d ‘testamento’ (hebr. שְׁוּאָה o שְׁוָאָה), *šekhinah* 16b ‘presencia divina’ (hebr. שְׁכִינָה), *ve-’adar* 310g ‘un mes intercalado cada cuatro años después del mes de ‘*adar*’ (hebr. וְאָדָר). Todas estas palabras, aún empleadas en el judeoespañol moderno, se documentan en textos

⁵⁰ Ejemplos esporádicos de leísmo de persona se encuentran también en el judeoespañol balcánico y en el de Estambul (Crews 1935: 28; Wagner 1914: 129).

⁵¹ Se tratan aquí las palabras en hebreo integral (*whole Hebrew*) o clásico (*classical corpus*), según las terminologías —no del todo equivalentes— de Weinreich (1980: 351-354) y Morag (1999: 39-40). Diferimos el análisis de las (pocas) palabras en hebreo mixto (*merged Hebrew*) o integrado (*integrated corpus*) para la sección §II.5.3 sobre judeohispanismos, reconociendo, con todo, que en la literatura aljamiado-hebraica el lindero entre ambos grupos es un tanto borroso.

judíos de la época, tanto en aljamía como en grafía latina (Roth 1991; Bunis 1993: 17-47, 149, 159-160, 161, 186, 329-330, 389-390, 428; Bunis 1999; Schwarzwald 1999; Carrete Parrondo y García Casar 2003). Cabe notar, con todo, que en el ms. C de las *CY* (siglo xv) se emplea *testamento* en lugar de *šavva'ah* 301d y en P se usa *Dio* en vez de *šekhinah* 16b.

A esta lista, podrían añadirse los antropónimos y topónimos del hebreo: *Yosef* 10d, 120d, 280d, etc. (hebr. יוסף), *Ya'aqob* 20a, 124a, 254a, etc. (hebr. יעקב), *Yehudah* 194a, 203d, 257c, etc. (hebr. יהודה), *'Esav* 289d, 293a, 294b (hebr. עשו), *Naftali* 190b, 192a, 291d, etc. (hebr. נפתלי), *Binyamin* 125c, 178b, 244a, etc. (hebr. בנימין), *'Efratah* 22a (hebr. אפרתה), *Gošen* 257d, 262c, 267b (hebr. גושן), *Sikhem* 306c (hebr. שכם), etc.⁵². Se oscila entre *Par'oh* 51a, 54a, 69d (hebr. פרעה) y la forma hispanizada *Farón* 97b, pero no hay vacilación en el uso de *Agibto* 24a, 75a, 87a, etc. (*Agivto* 125b, 191b, 256a, etc., *Egivot* 304b), siempre preferida al hebreo *Misrayim* (hebr. מצרים), que es la forma utilizada, por ejemplo, en *PC* y en algunas *haggadot* de Pascua procedentes de la Europa occidental (Schwarzwald 1999: 194)⁵³.

Cabe observar, por último, que ya sea por error del copista o por descuido del impresor que preparó la edición transcrita en el ms. V, hay varias palabras hebreas vocalizadas incorrectamente: i.e. שכינה por שכינה דין por דיין וְאָדָר por וְאָדָר דָּן o דָּין שְׂכִינָה por שְׂכִינָה 76a por יַעֲקֹב; עֶשָׂו 287b por עֶשָׂו בְּנִימִין 141a, 175b, 202c, etc., בְּנִימִין 150b, בְּנִימִין 167a, por בְּנִימִין; יְהוּדָה 13d, יְהוּדָה 14a, יְהוּדָה 182d, יְהוּדָה 149c, por יְהוּדָה; גּוֹשֶׁן 257d por גּוֹשֶׁן. En el caso de צוֹאָה ('testamento'), el ms. V reza צוֹאָה ('excremento'); en cuanto a גּוֹאֵל por גּוֹאֵל se refleja en la *scriptio plena* la pronunciación de la palabra escrita según las reglas de la aljamía (una explicación que también podría aplicársele a las formas בְּנִימִין *Benyamin* y יְהוּדָה *Yehodah*).

5.3. Judeohispanismos

Designamos «judeohispanismos» aquellas palabras de cuño hispanojudío o de una acepción particularizada en el léxico peninsular de los hebreos, que se atestigüan de forma (casi) exclusiva en fuentes judeoespañolas, con los romanaceamientos bíblicos a la cabeza. En las *CY* se dan *alsación* 'sacrificio' (*alsaciones* 253b), *atemar* 'acabar' (*atemava* 196a, 257a, 280a, *atemaban* 282a, *atemado* 270c, *atemada* 269a), *aveiguar* 'revivir' (*aveiguará* 308d), *escosa* 'virgen' 32b, *mayorgar* 'ser el mayor, prevalecer' (*mayorgado* 288c), *meldar* 'leer, estudiar' (*meldava* 229c), *moillar* 'rugir' (*moillava* 200b), *mónago* 'sacerdote pagano' (*mónagos* 274a), *oinar* 'lamentar' (*oinavan* 285d) y *podestar* 5b 'dominar.'

⁵² Cabe notar que también en el campo de los antropónimos, V es más hebraizante que C (e.g. en C se dan las formas Jacob y Abram en lugar de Ya'aqob y Abraham)

⁵³ En 129b, *Agivto* también se refiere a la ciudad como metonimia del Cairo antiguo (*a Agivto legavan, la hermosa çibdad*), uso avalado por los *midrashim* y otras fuentes hebreas medievales (cf. la nota *ad locum* y cpse. 191b, 192b, 193b, 197a).

Los judeohispanismos de *CY* son de origen variopinto: *atemar* y *oinar* adaptan lexemas o radicales del hebreo (אָמַר, יָאָר); *meldar* es un grecismo (μελετᾶν) difundido desde antiguo en el latín de los judíos y empleado por éstos en las lenguas románicas. *Aveiguar* (lat. *ADVIVIFICARE), *podestar* (lat. *POTESTARE), y *alsación* (lat. *ALTIATIONEM) pertenecen al patrimonio léxico de los romanceamientos bíblicos judíos: proceden de una antigua tradición (judeo)latina que se formó quizás bajo la influencia de las versiones griegas de la Biblia⁵⁴. Las voces *mayorgar*, *mónago* y *escosa* son también de origen latino (*MAIORICARE, MONACHUM [a su vez de origen griego], *EXCURSAM), pero *mónago* sólo adquiere una acepción judía (como traducción del hebreo מוֹנֵיךְ) en el mundo hispánico (cf. la nota al verso 274a), mientras que *mayorgar* y *escosa*, sin ser estrictamente judeohispanismos, figuran con frecuencia en los romanceamientos judíos cuatrocentistas⁵⁵. Aunque de origen onomatopéyico, la voz *moillar* (o *muillar*), variante de *maullar*, *mauyar*, también se documenta primordialmente en las traducciones bíblicas hispanojudías (cf. la nota al verso 200b). De éstas, las palabras *atemar*, *avediguar* (la variante moderna de *aveiguar*), *mauyar*, *mayorgar*, *meldar* y *podestar* siguen vigentes en el judeoespañol moderno (Nehama y Cantera 1977: 3, 66, 351, 352, 355, 441)⁵⁶.

El recurso del autor a este núcleo de voces constata su familiaridad con los romanceamientos tradicionales de la Biblia hebrea y los oracionales judeoespañoles (cf. §II.4.4 arriba a propósito de la sintaxis). También es indicio de que el autor contaba con que su público las conociera. Los hebraísmos y los judeohispanismos constituyen un elemento diferencial en la identidad lingüística de las aljamas peninsulares: no sorprende que la representación de los judíos hispanohablantes en fuentes literarias medievales y quinientistas se base estrictamente en la adopción de este léxico para imitar su habla (Solà-Solé 1983: 145-162, 191-242; cf. también §II.2.6).

5.4. Arabismos

De los varios arabismos que figuran en el texto —*albalá* (*albalás* 66a), *albo-rozar* (*alburuzada* 38a), *aljuba* 3b, 12b, 100a (*aljuva* 198d, 199a, *aljoba* 19b),

⁵⁴ Tema abordado de forma sistemática por Blondheim (1925) en un estudio pionero que es, a su vez, objeto subsecuente de desarrollos y correcciones parciales por otros investigadores. Sobre el léxico de los romanceamientos bíblicos en el ámbito hispánico, véanse Séphiha (1973), Morreale (1994), M. Alvar (2000) y la abundante bibliografía crítica aducida por éste. Sobre las voces *aveiguar*, *podestar* y *alsación*, véanse las notas a 308d, 5b y 253b, respectivamente. Para una propuesta alterna sobre la etimología de *aveiguar* como arabismo —propuesta interesante pero con la cual diferimos— cf. Corriente (1999a: 66).

⁵⁵ Abunda la documentación de *escosa* en fuentes iberomedievales como el *Calila e Dimna*, el *Fuero de Navarra* y demás textos legislativos o administrativos, pero su empleo en época moderna se limita al ámbito de los dialectos peninsulares (*DCECH* 2: 708-709; *CORDE*). Para *mayorgar*, véase *DCECH* 3: 890-891 y la nota a 288c.

⁵⁶ En el mismo diccionario, se califica *alsación* de «vieux» y *escosa* de «ladino», i.e. la variedad del judeoespañol empleada en las traducciones bíblicas y otros textos de uso litúrgico (Nehama y Cantera 1977: 31, 190). No hay entrada para *oinar*.

alhaja (*alhajas* 240a, 244d), *horro* 256c (*horros* 303b), *ataúd* 304d, 306b (*atavod* 281d), *tanda* 237c, etc. — sólo cabe hacer algunas precisiones sobre los últimos dos. La voz *tanda* ‘tarea,’ de etimología disputada (probablemente del ár. cl. *ḍamdah*, a través del andalusí —cf. Corriente 1999b: 451-452 y la nota al verso 237c), se documenta en catalán desde el siglo XIII, en aragonés a partir del XIV y desde el XV en castellano y navarro, comenzando a gozar de una difusión más general para fines de los Cuatrocientos (*DCECH* 5: 401-405, *CORDE*). Interesantemente, su documentación más antigua en aragonés, bajo las formas *tanda* y *tanta*, nos la ofrecen las ordenanzas de la *Cofradía de los cavafuesas* de la aljama judía de Huesca, escritas con caracteres latinos en 1323 (Baer 1929: 231-236; Assis 1997: 250).

Atavod (del ár. cl. *at-tābūt*, a través del andalusí —Corriente 1999b: 235) es variante arcaica de la más común *ataúd* —también presente en el texto— y a la cual pueden asimilarse las formas medievales *atabud*, *atabut* (de escasa documentación⁵⁷) y *atahud*, *atahut*. Cabe notar que la preservación de la consonante intervocálica —en nuestro caso /β/— se da también, quizás por influencia del turco *tabut*, en la forma *tabut* —sin artículo aglutinado— del judeoespañol moderno (*DCECH* 1: 393; Wexler 1996: 179).

Los arabismos de las CY son, en general, de amplia difusión en los romances hispánicos y sólo llegan a engrosar sus repertorios léxicos por los cauces tradicionales. Este hecho lingüístico quizás podría aducirse a favor de los que opinan que el léxico de los judíos medievales no era, en líneas generales, más rico en arabismos que el de sus coetáneos cristianos, no empece el empleo de unos pocos términos no compartidos con éstos como *alḥad* ‘domingo,’ *adaḥina* ‘el guiso sabbatino de los judíos españoles’ o *alḥaxe* ‘menudillos de la res’ (Wexler 1988: 45-47; Minervini 1992: 1: 354; Corriente 1999a: 68)⁵⁸.

Es cierto que el conocimiento del árabe perduró mucho más tiempo en las aljamas judías que entre cristianos de la Península. Sin embargo, en la baja Edad Media el mismo se limitaba normalmente al ámbito de los eruditos y a los recién inmigrados del mundo islámico (Molénat 1994). Además, aunque a veces su condición de minorías había dado pie a unas relaciones más complejas entre judíos y musulmanes, sobre todo en la esfera cultural (Gutwirth 1989), estas interacciones no fueron siempre pacíficas. Por el contrario, se documentan en el siglo XV nuevos intentos de mantener —o reforzar— las barreras físicas, sociales y económicas que los deslindaban: dos comunidades en fiera competencia de cara al poder político de los cristianos (Nirenberg 1993).

⁵⁷ La forma *atabud* se recoge en el verso 287d del ms. C «en atabud fue puesto» (González Llubera 1935: 18-19).

⁵⁸ Las etimologías correspondientes son: (1) *alḥad* < ár. and. *alḥād* < ár. cl. (*yawmu-l*)-*’aḥad* ‘el primer día’ (Corriente 1999a: 68); (2) *adaḥina* < ár. and. *addaḥina* < ár. cl. *daḥinah* (Corriente 1999b: 92); (3) *alḥaxe* < ár. and. *alḥaša* < ár. cl. *ḥaša(n)* ‘vísceras’ (Corriente 1999a: 68).

5.5. Cultismos

Se recogen también en el texto un número limitado de cultismos y semicultismos: *actoridad* 140c, *aposentar* (*apusentado* 236c), *clamar* (*clamava* 275a), *compasión* (*conpações* 194b), *conçierito* 233c, *colação* (*culación* 16b), *Creador* 61c, *enfinito* 276c, *exclamar* (*esclamava* 275b), *exprimir* (*espremia* 44c), *ensangrentar* (*ensangrentaron* 19c, *ensangrentastes* 198d, *ensangrentadas* 197b), *ocasión* 39a, 46b, 109a, *perfeto* (*perfeta* 309d), *rigente* 5c, *secreto* ~ *sacreto* 99c, 153c, 154d, *tribo* (*trivo(s)* 218a, 174c), etc. Su difusión se debe, generalmente, a ese proceso de relatinización que marca la lengua literaria en el siglo xv (Morreale 1994: 114; Dworkin 2004), si bien sólo afecta marginalmente a los textos hispanojudíos con un destinatario comunal.

5.6. Lusismos

Apenas se pueden destacar un par de lusismos en el ms.: los verbos *falar* (*falaban* 98b, *falava* 241a⁵⁹), *faleçer* (*faleçiera* 128d, *faleçido* 150c), *jazer* (*jazía* 34c), y el gerundio de *ir*, *indo* 160a. En el caso de *falar*, no cabe duda de que se trata de una forma gallego-portuguesa, difundida entre los judíos en el período posterior a la expulsión; *falemos* figura en *ST*, donde también se documentan otros lusismos (Lazar 1995b: 53; Minervini 1998: 416). Es probable que el verbo *faleçer*, tan poco documentado en textos hispánicos, sea también de procedencia gallego-portuguesa (claro que podrían haber muchos más casos inadvertidos, encubiertos por la práctica editorial moderna de transcribir <ll> por <l>).

La atribución de un origen gallego-portugués a las otras dos voces es mucho menos segura. Como ya se dijo (§II.3.5, II.2.4), *indo* también es forma aragonesa y murciana, y para las grafías *iazer*, *jazer* tampoco puede olvidarse que su presencia en manuscritos medievales castellanos, aragoneses y navarros podría ser indicio de una pronunciación prepalatal del primer elemento, igual de conocida en otras regiones del mundo hispánico premoderno. Con todo, es probable que la presencia de la forma *jazer* en textos judeoespañoles del Quinientos (i.e. *ST* y la traducción salonicense de los Salmos) se deba al influjo de la comunidad portuguesa. En la documentación judeoespañola de la segunda mitad del siglo xvi, ya se aprecia más claramente la influencia lingüística que ejercían los *crístãos novos* de la diáspora (Quintana 2004).

5.7. Hápax

Cabe señalar, finalmente, el puñado de *hápax legómena* que ofrece el texto. Constituyen en su mayoría variantes de voces bien documentadas, como *apuestado* ‘oportuno, conveniente’ (*apuestada* 32d), derivado del adjetivo *apuesto*;

⁵⁹ En el v. 108d, el amanuense también empezó a escribir *ff[a]lla*, pero después borró las tres letras y en su lugar escribió *fablar*.

ma[n]sedo 181a ‘manso,’ forma adjetival de *mansedad* (*Yosef non fue ma[n]sedo, tomó saña consigo*, el ms. lee *masedo*); *mesión* ‘posada’ (*mesiones* 239c), quizás un cruce entre *mesón* y *mansión* (el ms. reza *meseuiones* o *mesviones*); *presentino* 148b ‘presto,’ derivado del adjetivo *presente* y sinónimo de *çedo* (*moy çedo y muy presentino*, el ms. lee *presentinio*); *atalento* 164a, variante de *talento*; *resco* 287d ‘peligro,’ posiblemente una forma arcaica de *riesgo*; y *sobre-cata* 74a, 127b (*sovrecata* 149c) ‘supervisor,’ compuesto de *sobre* y *catar*.

Queda con todo un par de palabras de difícil explicación, quizás por errores de transcripción en el ms. V o de corrupción textual de época más antigua en la cadena de transmisión. Éste es el caso de *mosneles* 163a, aparente sinónimo de ‘costales’ (*si está en los mosneles*, en referencia al vaso robado, puesto por el siervo de José en el costal de Benjamín); también el de *sogar* 182d, voz que figura en un contexto donde *soga* —la palabra que más se le parece— tampoco hace mucho sentido (*pareçe sogar de fierro Yehudah a Yosef*⁶⁰).

6. CONCLUSIONES

A lo largo del siglo XVI, los judíos ibéricos —de habla castellana, aragonesa, catalana, portuguesa, etc.— adquieren una fisionomía lingüística común, bien diferenciada de la española coetánea⁶¹. Es éste el gran momento formativo de la comunidad lingüística judeoespañola. El texto de las CY ofrece, a esta luz, un valioso testimonio de cómo evoluciona la lengua literaria cultivada por los sefardíes de Oriente en la primera generación subsecuente a la Expulsión.

A raíz de dicha catástrofe (1492-1498), los judíos de la Península Ibérica, procedentes de las más diversas regiones, se habían visto forzados a vivir en los mismos barrios, distribuidos entre unas cuantas ciudades comerciales en los territorios otomanos y del Norte de África⁶². La agrupación original de las familias sefardíes según su origen geográfico da paso rápidamente a nuevos tipos de asociaciones basadas en vínculos profesionales, conveniencia fiscal, lazos matrimoniales o por otros motivos. En la primera mitad del siglo XVI, ya se evidencia esta fragmentación de las congregaciones (*qehalim*) que constituyen la comunidad judía (la *qehillah*), si bien hay indicios de la tendencia inversa a

⁶⁰ Para cada una de estas voces, véanse las notas pertinentes *ad loci*.

⁶¹ Para perspectivas distintas sobre la situación lingüística de los judíos hispánicos en la Edad Media, véanse Várvaro (1987) y Bunis (2004).

⁶² Sólo nos referimos a los sefardíes de Oriente y del Norte de África, ya que la historia lingüística de los sefardíes de Occidente difiere en parte de la de aquéllos. Véase, con respecto a la situación italiana, Minervini (1994).

finales del mismo siglo (Shmuelevitz 1984: 128-178; Bornstein-Makovetsky 1989; Rozen 1994)⁶³.

La convivencia de individuos que hablan variedades lingüísticas diferentes pero mutuamente comprensibles produce, en un primer momento, formas de acomodación recíproca que tienden a evolucionar hacia la formación de una *koiné* —una variedad común supra-regional y, en nuestro caso, de base castellana— que pasa por varias etapas: la mezcla lingüística, la nivelación, la simplificación y, eventualmente, la refuncionalización de variantes descartadas. El proceso de *koinización* se concluye normalmente con la tercera generación —i.e. los nietos de esos primeros inmigrantes— pero en la efectividad y rapidez del mismo influyen distintos factores, entre los cuales va a la cabeza la solidaridad social del grupo (Kerswill 2002)⁶⁴.

Las CY del manuscrito vaticano pertenecen a un estadio bastante temprano de tal proceso lingüístico, tanto más matizados sus efectos textuales por tratarse de una obra literaria y de tradición medieval. No hay que olvidar, sin embargo, que la lengua literaria es parte integral del repertorio lingüístico de cada comunidad y este último abarca, a su vez, diferentes variedades, estilos y registros, variamente relacionados entre sí y empleados en los más diversos dominios de la comunicación. Del análisis de nuestro texto puede verse que, hacia 1530, la variedad lingüística adoptada por los sefardíes de Oriente en su tradición literaria culta apenas se alejaba de la norma literaria española usada en la misma época. En dicha variedad coexisten rasgos innovadores con otros de carácter conservador y algunos elementos que, a esta altura, se consideran rústicos o vulgares entre los más literatos de la Península; se dan también ahí los giros hebraizantes en la sintaxis y el recurso a un puñado de palabras de origen hebreo, latino o griego que resultan desconocidas o poco frecuentes fuera del ámbito judío.

Los usuarios del judeoespañol —tanto hablantes ordinarios como escritores cultos— plasman a lo largo de siglos y en sucesivas generaciones una nueva realidad lingüística. Es una realidad jalonada por la adopción selectiva de usos que se reflejan en las hablas judeoespañolas modernas, unas hablas muy distintas —como era de esperarse— de la variedad propia de las CY. Si bien se descartan en una época posterior algunos fenómenos innovadores característicos del texto como la igualación entre /b/ y /β/ o el léismo de persona, no se debe esto, con todo, a un presunto arcaísmo de las hablas judeoespañolas me-

⁶³ Al mismo tiempo se observa la sefardización del mundo judío otomano, o sea el predominio económico, político e intelectual de los recién llegados sobre los judíos autóctonos (griegos, turcos, árabes, etc.) —cf. Hacker (1987).

⁶⁴ Sobre este proceso de *koinización* en el ámbito judeoespañol, véanse Penny (1992a) y Miner-vini (2002); para algunos paralelos interesantes en el ámbito hispanoamericano, Granda (1994) y Parodi (2001).

dievales o modernas, sino más bien a los procesos susodichos de nivelación entre distintos dialectos y variedades.

El repertorio lingüístico de los sefardíes se ha reestructurado sustancialmente durante el siglo xvii, a la par con toda una serie de importantes hechos sociales, económicos y culturales (Quintana 2002). Esta reestructuración ha resultado en la eliminación —o, al menos, en la fuerte marginalización— de las variedades más altas reflejadas en las *CY* y en otras obras literarias del siglo xvi, y en la aceptación general y promoción social de fenómenos diastráticamente bajos, frutos en parte de esa *koinización*, pero, con todo, fenómenos que hasta ese entonces habían sido rechazados de forma sistemática por la norma culta. Son cambios no tanto lingüísticos como de estimación social, parecido a lo que se da, en otras circunstancias, con la norma española (Frago Gracia 2002: 98). Gran parte de la producción literaria judeoespañola de la Edad Media y los Quinientos se esfuma así de la vida y la memoria cultural de los sefardíes de Oriente⁶⁵.

⁶⁵ En 1732, Ya'aqob Ḥuli, en su gran comentario bíblico, el *Me'am lo'ez*, declara explícitamente que la gente de su época ya no entendía tales obras literarias judeoespañolas del siglo xvi como el *Regimiento de la vida* de Moše Almosnino (1568): cf. Romero (1992: 84).

III. CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

CONSONANTES:

א	' (sólo con palabras hebreas)	<i>alef</i>
גבריאל Gabri'el 8a, ישראל Yisra'el 305a, ראובן Re'uben 149b (se utiliza también como signo vocálico, cf. <i>infra</i>)		
ב	b	<i>bet</i>
בונדאדיש bondades 43a, בישט'א bestia 115b, בייך bien 236c		
ב	v	
שייב'ו siervo 135c, פֿינשאַכע pensava 167b, ביב'ו vivo 216c		
ג	g + cons., a, o, u gu + e, i	<i>gimel</i>
גראַנדי grande 151b, אַמיג'אש amigos 43b, אַגויגאבאן aguijaban 80a		
ג	j + a, o, u g + e, i ch	
ג'ודע'א judería 209b, אַנג'ל ángel 224a, מ'אך'ו mucho 216d		
ד	d	<i>dalet</i>
ד'אָ day 50b, לאָד'ו lado 229b, מ'לד'אד maldad 184d		
ה	h	<i>he</i>
ה'ב'ל'אכע hablaba 22c, ה'ור'ש horros 303b, י'הוד'ה Yehudah 176a (se utiliza también como signo vocálico, cf. <i>infra</i>)		
ו	v	<i>vav</i>
ו'רד'אדיר'ו verdadero 49d, ו'אל'ינטיש valientes 56d, ש'יר'וינטיש sirvientes 298c ו'אד'ר ve-'adar 310g, ע'ש'ו 'Esav 293a (se utiliza también como signo vocálico, cf. <i>infra</i>)		
ז	z	<i>zayin</i>
פ'אז paz 45a, ר'אז'ונ'יש razones 51d, פ'וז'ו pozo 100b		

ח	ḥ (sólo con palabras hebreas)	<i>het</i>
מֶשִׁיחַ mašiaḥ 307d		
ט	t	<i>teṭ</i>
todo 212a, פּוּרְטָה puerta 88b, אוֹתְרוֹ otro 157b		
י	y	<i>yod</i>
yo 53a, יֵרָאשׁ yerras 35c, יָאֲנֹתָר yantar 130c (se utiliza también como signo vocálico, cf. <i>infra</i>)		
כ	k / kh (sólo con palabras hebreas)	<i>kaf</i>
שִׁכְהֵם Sikhem 306c, שְׁכִינָה šekhinah 16b (se pronuncia como fricativa /x/ en posición intervocálica)		
ל	l	<i>lamed</i>
לַאֲרֵסִיל cárçel 42a, רֵיבּוּאִילֶטָה revuelta 172d, לִיגּוּאגִי language 98b		
מ	m	<i>mem</i>
menor 154c, מִיָּדוֹ miedo 254b, אֶמּוֹר amor 236d		
ן נ	n, -n	<i>nun</i>
נָאֲדָה nada 212ac, אוֹנוֹרֵיִשׁ onores 286c, קוֹן con 160b		
ס	ç ll s (sólo con palabras hebreas)	<i>samekh</i>
סִיבֵרָה çibera 78b, סִינְקוֹ çinco 262a, מוֹסוֹ moço 154b יוֹסֵף Yosef 152d		
ע	‘ (sólo con palabras hebreas)	<i>‘ayin</i>
עֶאֱקוֹב Ya‘aqob 254a, פָּרְעֹה Par‘oh 69d, שִׁמְעוֹן Šim‘on 114b		
פ	p ll f (con palabras heb., en posición débil)	<i>peh</i>
פְּרִישׁוֹנִישׁ prisiones 41d, פּוֹרִידָאֵד poridad 142a, פְּלֶאזֵר plazer 236d אֶפְרָתָה ‘Efratah 22a, נַפְתָּלִי Naftalí 291d, יוֹסֵף Yosef 152d		
פּ	f	
פֶּאֱנֶבְרִי fanbre 123b, פֵּגּוּרָה fegura 175a, פּוֹאִירֵטִי fuerte 203a		
צ	ṣ (sólo con palabras hebreas)	<i>ṣade</i>
falta en el texto		
ק	c + a, o, u qu + e, i	<i>qof</i>
קוֹלֹר color 56d, קָאֲדָה cada 165c, קִיטוֹשׁ quitos 303b		

ר	r	rr	reš
הַרְגֵּלָה regla 149d, רִשְׁפּוֹאֵשֶׁטָה respuesta 292d, טִיִּירָא tierra 73a			
ש	s š (sólo con palabras hebreas)		šin
שׁוֹאֵלֹו suelo 177a, שִׁינְפִּירִי siempre 298d, אֵשְׁפִּינָא espigas 57b			
גּוֹשֶׁן Gošen 262c, שְׁכִינָה šekhinah 16b, מָשִׁיחַ mašiah 307d			
שׁ	x		
דִּישְׁאַבָּה dexava 168c, דִּישׁוֹ dixo 272a, דִּישְׁיָרָה dixera 249d			
ת	t		tav
וֵרֵדַת verdat 86b, אֶפְרַתָּה 'Efratah 22a, נַפְתָּלִי Naftalí 291d			

DIGRAFÍAS Y TRIGRAFÍAS:

לִי לִי	ll	
לִיורָבָה llorava 103c, מַרְאבִּילָא marabilla 57c, פֹּאֲלִירֹון fallaron 122b		
נִי נִי	ñ	
טַאנֵיר tañer 209b, שָׂאנָא saña 254c, שִׁינִיֹורִישׁ señores 286b		

VOCALES:

Al principio de una palabra

אָ אָ	a
אַבְרִי abre 58a, אַל al 199a, אַזֵּרוֹ azero 182b	
אֵ אֵ אִ אִ אִי אִי	e
אֵרְמָנוֹשׁ ermanos 3c, אֵיגְרִיאַה echaría 104c, אֵלְלוֹשׁ ellos 254d	
אִי אִי	i
אִיר ir 80a, אִינוֹגוֹשׁ inojos 108b, אִנְבִּיאַבָּה inviava 229b	
אֹ אֹ	o
אֹמְבְּרִישׁ ombres 85b, אֹי oy 184a, אֹמִילְדָּאד omildad 203a	
אֻ אֻ	u
אֻנָּה una 91c, אֻבּוֹ uvo 113c, אֻשְׁאָדוֹשׁ usados 263b	

En posición medial de palabra (e.g. precedidas por <d>)

דָּא דָּא דָּא דָּא	da
פֶּאנִיֹושׁ paños 37d, פֶּשָׁבָאן pasaban 56a, מַטָּאָר matar 100c	

דִּי דִּי דִּי דִּי	de
מִטֵּר meter 181d, שֵׁנִיֹּר señor 226c, קָאָנְטָאָרִישׁ cantares 209	
דִּי דִּי	di
פִּיזִימוֹשׁ feizimos 183c, לִינְאָגִי lineage 260d, פֶּרִבָּאָדוֹ privado 164d	
דוּ דוּ	do
טוֹדוֹשׁ todos 87c, קוֹשְׁטָאָלִישׁ costales 113b, שוֹבְרִינָה sovrina 246d	
דוּ דוּ	du
לּוֹז luz 202c, טוּבּוֹ tuvo 227d, פֶּאָרְטָה]ה[puerta 107a	

Al final de una palabra (e.g. precedidas por <d>)

דָּה דָּה דָּה דָּה	da
מָאָנֶרֶה manera 85b, אֵי־שֵׁטָא esta 46a, טוֹרְנָאָבָה tornava 196b	
דִּי דִּי דִּי דִּי	de
שִׁיטֵי siete 59c, אַקֵּזֶשׁ aquese 196b, פֶּאָדֶרִי padre 280c	
דִּי דִּי	di
אָסִי así 93c, נִי ni 167c, מִי mi 260c	
דוּ דוּ	do
גִּירָה juró 97b, קוֹמוֹ como 198b, אָמָאָדוֹ amado 247b	
דוּ דוּ	du
טוּ tu 46a, שוּ su 181c	

La falta de vocal en un grupo consonántico

Ø	
שֵׁרְבִיר serbir 107d, אומְבֵרִישׁ ombres 243b, גֶּרָאָסִיָּה graça 71c	

Diptongos e hiatos

Se forman diptongos e hiatos con distintas combinaciones de las vocales antes enumeradas, apoyadas con frecuencia (aunque de forma poco coherente) con la inserción del *alef*.

רֵי־אֵי rey 201b, לּוֹאֵי־גוֹ luego 201b, דּוּאֵלֹּדּוֹ duelo 262d, דִּי־רֵיוֹן dieron 65a, צֵי־לֵי־לּוֹ cielo 201a, דֵּלֵי־טָאָר deleitar 27c, קוּאֵ־דֵּדּוֹ cuidado 216b, מוּי muy 218d, מוּי־אֵי muy 181b, אֵי־אֵי oy 209a, אֵי־אֵי ay 185a, דִּי־אֵי dio 112d, רֵי־אֵי־אֵי ríos 74c, פֶּרִי־אֵי frío 143c, אֵלֵי־גֵרִיָּה alegría 233b, קֵרֵי־אֵי cree 97d, שֵׁרֵי־אֵי seer 182c, etc.

OBSERVACIONES SOBRE LOS CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

Se ha intentado, en la medida posible, proporcionarle al lector hispanófono un texto accesible en caracteres latinos (i.e. una transcripción que se ciña a las normas gráficas corrientes en las ediciones de textos españoles medievales), pero sin que esta normalización de la ortografía le oculte cualquier fenómeno fonético relevante. Se evita por tanto el empleo de <h> como diacrítico en la transcripción latina del verbo *haber*. También se le restituye, cuando hace falta, el diacrítico sobre la *gimel* (por <j>, <g>, <ch>), la *peh* (por <f>) y la *šin* (por <x>), pero no sobre la *bet* (por <v>), un área muy problemática —esta última— en la fonética española. Para los treinta casos de *šin* con diacrítico transcrita como <s> y no como <x> cf. *supra* §II.1.3.

Dondequiera en el texto aljamiado que no figuren vocalizadas las *matres lectionis* (*alef*, *yod* y *vav*), se vocalizan en la transcripción latina según la pauta sentada por las formas que se dan allí con más frecuencia.

Se acentúan las palabras según el uso actual —lo mismo se ha hecho al puntuarlas y separarlas; pero en algunos monosílabos del castellano medieval se ha empleado un acento diacrítico: i.e. *á*, *é* (del verbo *haber*), *só* (verbo *ser*) y las formas tónicas *nós*, *vós*.

Para las palabras y los nombres en hebreo, tanto en la transcripción de las *Coplas* como en los estudios introductorios y en las notas, se han seguido los mismos criterios aquí descritos. Sólo se ha hecho excepción con los vocablos *midrash*, *aggadah*, *mishnah* y sus derivados (*midráshico*, *mishnaico*, *aggádico*, etc.) cuando no figuran en un título. Tampoco se ha hecho distinción entre vocales cortas y largas y en caso de una *ševa* pronunciada, se emplea la *e*.

Se emplean los corchetes en nuestra edición para integrar —ya sea por razones conjeturales o en base a la lectura de los otros fragmentos— letras o palabras ausentes en el ms.

IV. LAS COPLAS DE YOSEF

- 1 שִׁיגוֹן קִי לֹו דִּיפֶארְטִי לֶה נֹאִישְטֶרֶה אִישְקֶרִיטֹרֶה,
 דִּי קִיין אָוִיאָה טאַלֶנְטִי דִּי נִיר לֶה שׁו פִּיגֹורֶה,
 דִּי און אומבֶּרִי שִׁין אָרְטִי אױטֶרוּ שִׁי דִּי מִישׁוֹרֶה,
 אַפּאָישְטױ אִירֶה, גִּיגֶנְטִי, פֹּור נומבֶּרִי אָוִיאָה יֹסֶף.
- 2 יֹסֶף שִׁינְפֶּרִי טִמְיִירֶה אַל דִּיו דִּי לױש פֿונְשְׁדױש,
 קוֹן שׁוש אִירְמנױש פֿאָיֶרֶה פֿאַשְטֹור אִינְלוֹש גֶאַנְדױש,
 אַלִּי: לואִיגֹו פִּיזִיֶּרֶה אונגֹו דִּי לױש פִּיקאַדױש
 קוואַנדֹו לױש רִיבֹולבִּיֶּרֶה קוֹן שׁו פֿאַדֶּרִי יֹסֶף.
- 3 שׁו פֿדֶרִי לֹו קִירִיאָה קִירִינְסִיָּא מױ גֶּרֶאנאַדֶּה
 אִי לואִיגֹו לִי פֿאַזִּיאָה אונגֹה אַלגֹוּבֶּה אֹונֶרֶאדֶּה.
 אִירְמנױש קִי אָוִיאָה נױן לִי טִינִיאָן אִין נאַדֶּה,
 מֶש גֶּרֶן אִינִידִיָּא אָוִיאָן קומֹו אַנְדאַבֶּה יֹסֶף.
- 4 אָשׁוש אִירְמנױש לִיִּיאַמבֶּא אִי אָנְשִׁי לִיש דִּיזִיאָה:
 «גֶּאױלִיָּאש שׁוֹנִיבֶּה קִי פֿאַזִּיאַמוֹש און דִּיאָה,
 טױדאַש שִׁי לִיִּיאַנטאַנאָן אױבִּידִיסִיאָן אַה לֶה מִיאָה,
 מֶאש מױ קִידֶה אִישְטאַבֶּה גִוִּלִּיאָ דִּי יֹסֶף.»
- 5 אִיבֶּאָן שִׁילוֹ שׁולְטאַר אַפֶּרִישׁוֹרֶאדֶּא מִינְטִי:
 «שִׁי טו אַש דִּי פֿודֶשְטאַר שׁוּבֶרִי טױדֶה אִישְטאַ גִינְטִי,
 שִׁי טו אַש דִּי שִׁיאִר אָנױש פֹּור רִגִּינְטִי,
 נױש טִיאבֶּרִימוֹש דִּי מאַטאַר פֹּור טױש שׁוּאִינִיֹוש, יֹסֶף.»
- 6 אױטֶרוּ שׁוּאִינִיֹו שׁוֹנֶיאַבֶּה, אִי נױן אִין נױגִי אונגֹא,
 קִי אִין אונגֹו אַנְדאַבֶּן אַל שׁוֹל אִי לֹא לונגֹה,
 אַאִיל שִׁי לִי אִינְקֹורבֶּבֶאָן קוֹן אִישְטֶרֶלִיאַש דִּיזִי אִי אונגֹה.
 אִישְשְׁטִי שׁוּאִינִיֹו קונטאַבֶּה אָשׁו פֿדֶרִי יֹסֶף.
- 7 שׁו פֿאַדֶּרִי לֹו שׁולְטאַבֶּה, שְׁאבִיאַלֹו דִּי סִיֶּרְטֹו,
 אָשׁוש אִירְמנױש פִּיזִיבֶּה, אָוִיאָן מאַל טאַלֶינְטֹו,
 אִי לואִיגֹו לִי אִינְבִיאַבֶּה אַאִילִיֹוש אַל דֶּשִׁיֶּרְטֹו,
 וִיאַנְדֶּה לִיש מאַנְדֶּבֶה אַאִילִיֹוש קוֹן יֹסֶף.
- 8 אִינְקוֹלֶנֶטֶרוּ אִינְזֶלֶה קאַרִירֶה אַל אַנְגִיל גֶּבֶרִיאַל,
 אִי לואִיגֹו אִיל שִׁי פֿוּאִירֶה אַפֶּרִיגֹונְטֶר אַאִיל
 שִׁיאָה וִישְטױ פֿאַשֶׁר אַה פֿיגֹוש דִּי יִשְׂרָאֵל,
 אִי לואִגֹו רִישְפּונְדִירֶה אִיל אַנְגִיל אַה יֹסֶף.

1. Según que lo departe la nuestra escritura,
de quien avía talante de ver la su fegura,
de un ombre sin arte otrosí de mesura,
apuesto era, gigante, por nombre avía Yosef.
2. Yosef sienpre temiera al Dio de los fonsados,
con sus ermanos foera pastor en los ganados,
allí luego fiziera uno de los pecados
cuando los ribolbiera con su padre Yosef.
3. Su padre lo quería querençia muy granada
y luego le fazía una aljuba onrada.
Ermanos que avía non le tenían en nada,
mas gran envidia avían como andaba Yosef.
4. A sus ermanos llamaba e ansí les dizía:
«Gavillas soñaba que fazíamos un día,
todas se levantavan, obedecían a la mía,
mas muy queda estaba gavilla de Yosef.»
5. Íbanselo soltar apresuradamente:
«¿Si tú as de podestar sobre toda esta gente,
si tú as de seer a nós por rigente?
¡Nós te abremos de matar por tus sueños, Yosef!»
6. Otro soeño soñaba, e non en noche una,
que en uno andaban el sol e la luna,
a él se le encorbavan con estrellas diez y una.
Este sueño contaba a su padre Yosef.
7. Su padre lo soltaba, sabíalo de çierto,
a sus ermanos pezaba, avían mal talento,
y luego le enbiaba a ellos al desierto,
vianda les mandaba a ellos con Yosef.
8. Enco[n]tró en la carrera al ángel Gabri'el,
e luego él se foera a preguntar a él
si á visto pasar a fijos de Yisra'el,
e luego respondiera el ángel a Yosef.

- 9 «שׂי וְנִישְׁטִי פֿרִישְׁטוּ, טו טוֹרְנִישְׁטִי פֿרִיאָדוּ,
קִי יו לױ שׂי פֿור סײַרְטוּ קִי טִיאָן אַמִּינאַדױ.»
דִּישׁוּ: «נױן פֿאַריאַה טױאַרְטוּ אַמִּי פֿאַדְרִי אױנְרַאדױ,»
מאַש דִּי מױ מַאל טאַלִינְטוּ לױש בױשְׁקאַבֿה יױסֿף.
- 10 פֿאַלִילױש אַינְלױש יִירְמוּשׁ אַטױדוּ אִישִׁי דױר.
לױאַיגוּ דִּישְׁרױן: «יִיא יִימוּשׁ דױ וַיִּינִי אִיל שׁוֹנִיאָדױר.
אַנְדַּאד אִי מאַטימוּשׁ נױאַישְטֿרוּ רִבּוּלְבִידױר!
אַינ פֿױזוּ לױ אַיִגימוּשׁ אַל מַאלוּ דִּי יױסֿף!»
- 11 רַאױבֿן לִישׁ דִּישְׁרֶה: «נױן לױ קִיראַאַשׁ מאַטאַר!
פֿאַנְזִלְדִי קױן קִי מױאַירֶה אַינִיל פֿױזוּ אִישְׁטאַר.»
רַאױבֿן אִישֶׁה אױרֶה מױגֿוּ אִירֶה דִּי רִיבְטאַר,
קִי דִּיזִיר בִּינ פּוֹדִיירֶה: «דִּישִׁימוּשׁ אַה יױסֿף!»
- 12 לױאַגוּ לִי טױמְרױן אַקְלִיױש שׁוּשׁ אַרְמַנױשׁ,
פֿרִישְׁטוּ לִי דִּישְׁפּוּגאַרױן אִיל אַלְגױבֿה אַמַּנױשׁ,
אַינ פֿױזוּ לױ אַיגאַרױן דִּי שְׁיִירְפִישׁ [אַי] גױזְנױשׁ,
אַינִיל לױ דִּישְׁרױן שׁולױ אַה יױסֿף.
- 13 דִּיל מַאל קִי פֿאַזִיאַן נױן שׂי דִּימױרַבאַן,
שׁינְטַבאַנְשִׁי אִי קױמִיאַן אִי שׁוּשׁ אױגֿוּשׁ אַלְסאַבאַן:
גִּרַאן רַקױאַה וַיִּאִיאַן דִּי מױרוּשׁ קִי פֿאַשְׁאַבאַן.
אַינְטױנסִישׁ פֿאַזִיאַה בִּינ יְהוּדָה אַה יױסֿף.
- 14 יְהוּדָה אַל פֿאַאַרִיטִי קױמוּ אױשׁוּשׁ אִי טױרוּשׁ
דִּיל מױשׁוּ אױבױ מִינְטִי, קִישְׁטוּ קױמוּ אױרוּשׁ.
דִּישׁוּ: «נַן לִי דִּימוּשׁ מױאַרִיטִי וַיִּנְדַּאמוּשׁ לױ אַלױשׁ מױרוּשׁ.»
אַפֿרִישׁוּרַאד מִינְטִי אַלְסאַרױן אַה יױסֿף.
- 15 קױאַנְדוּ דִּיל פֿױזוּ שַׁאליאַה, וַיִּנְדִּירױנְזִלי אַה מִירְקאַדױרִישׁ,
נאַליאַה פּוֹקאַ קױאַנְטִיאַה, קִי פִירְדִּיו שׁוּשׁ קױלױרִישׁ,
אַליאַ דױנְדִי נַאזִיאַה טױמְרױן לִי טִימױרִישׁ.
אַאַגִיבְטוּ דְסאַנְדִּיאַה קױן לױשׁ מױרוּשׁ יױסֿף.
- 16 לױשׁ נױאַיבִי אַרְמַנױשׁ פֿױאַרױן אַינ אַקִישְׁטאַ טֿרַאַסִיוֹן,
לֹא שְׁכִינָה פּוּשִׁירױן אַינ שׁוּ קױלַאסִיוֹן,
אַי אַנְשִׁי שׂי אױנְזִירױן אַיגאַר שׁוּ מַאָלְדִּיסִיוֹן
אַ נִינְגױגוּ קִי דִּישִׁירִי קִי וַיִּנְדִּירױן אַה יױסֿף.
- 17 רַאױבֿן נױ אִישְׁטַבֿה קױאַנְדוּ יױסֿף פֿױאַי וַיִּנְדִּידוּ,
אַל פֿױזוּ שׂי טױרְנאַבֿה דִּישְׁפּוּאַישׁ קִי אױבױ קױמִידוּ,
אַל מױסוּ נױן פֿאַלִיבֿה, פִּיזוּ גִרַאנְדִי אַפֿלִידוּ
אַי לױאַיגוּ שׁ רַאשְׁגאַבֿה שׁוּשׁ פֿאַנִיױשׁ פֿור יױסֿף.

9. «Si veniste presto, tú tórneste priado,
que yo lo sé por çierto que te an amenazado.»
Dixo: «Non faría toerto a mi padre onrado,»
mas de moy mal talento los buscaba Yosef.
10. Fallólos en los yermos a todo ese dor.
Loego dixerón: «Ya vimos do viene el soñador.
¡Andad e matemós nuestro rebulbedor!
¡En pozo lo echemos, al malo de Yosef!»
11. Re'uben les dixera: «¡Non lo queraes matar!
Fazelde con que moera en el pozo estar.»
Re'uben esa ora mucho era de rebtar,
que dezir bien podiera: «¡Dexemos a Yosef!»
12. Loego le tomaron aquellos sos ermanos,
presto le despujaron el aljuba a manos,
en pozo lo echaron de sierpes [y] guzanos,
en él lo dexaron solo a Yosef.
13. Del mal que fazían non se demoraban,
sentábanse e comían y sos ojos alçaban:
gran recua veían de moros que pasaban.
Entonçes fazía bien Yehudah a Yosef.
14. Yehudah el fuerte como osos e toros
del moso ubo miente, questo como oros.
Dixo: «Non le demos moerte, vendámoslo a los moros.»
Apresuradamente alçaron a Yosef.
15. Cuando del pozo salía, vendiéronle a mercadores,
valía poca cuantía, que perdió sus colores,
allá donde yazía tomáronle temores.
A Agibto deçendía con los moros Yosef.
16. Los nueve ermanos foeron en aquesta traiçión,
la šekhinah pusieron en so culaçión,
e así se avinieron echar so maldiçión
a ninguno que dixere que vendieron a Yosef.
17. Re'uben no estaba cuando Yosef foé vendido,
al pozo se tornaba despoés que obo comido,
al moço non fallaba, fizo grande apellido
e loego se rasgaba sos paños por Yosef.

- 18 ראובן לייראכא אי גראן ליינטו פאזא, אלוש נואיבי טורנאכא אי אנשי ליש דזיאה: «אניל פוזו בושקאכא פור ויר שי יאזיאה, מאש נון לי פאליאכא אמי אירמנו יוסף.»
- 19 קבריתו די קאברון לואיגו לו דיגוליארון, שו אלגובה טומארון, מנודה לה פארקארון, ביין לה אינשנגרינטארון, בירמגה לה טורנרון, אי אנשי לה ליבארון אל פאדרי רי יוסף.
- 20 יעקב קואנדו לא נידו אין אקיליש סאזניש, פיזו גראנדי אפליידו אי דישו אישטאש ראזונש: «פיגו איריש קומידו די אושזש או די לאזניש, מאש נונקה אברי אין אולכידו אה מי פיגו יוסף.»
- 21 יעקב אינפסאכא די ראשגאר לוש שוש פאניזש אי לואיגו אולכידאכא לוש שוש ויסיוש טאמאניזש אי נון שי קונדוטאכא קון שויזש ני קון אישטרניזש, קי יא נו אישפיראכא די מאש ויר אה יוסף.
- 22 יוסף יא לו ליבאבן פור קאריאש די אפרתה, דו אישטאכא שוטיראדה לה שו מאדרי אונראדה, אי אנשי לי דזיאה אי אנשי לי הכלאכא: «אאי מאדרי, אל דו רואיגש פור טו פיגו יוסף!»
- 23 דישו: «פיגו נון טימאש ני טומיש קואידאדו, קי אלייא דונדי טי לייבאן טו שיראש ביין אונראדו: לוש שואניזש שי אפירמראן קי טו אש שונייאדו.» לואגו שי לי בולביאן שוש קולוריש אה יוסף.
- 24 לוש מורוש דיסינדיירון אה טירה די אגיבטו, אה יוסף וינדיירון שייגון איש פור אשקריטו, אה בואין שניור לו דירון, דונדי אירה מוי ביין קישטו, קי די סירטו שופיירון קיין אירה יוסף.
- 25 איל דיו פואי אין שו גיאה אי דיל פואי מאנפאראדו, שו שניור לו טיניאה מוגו ביין אונראדו, פור מיגור שי טיניאה די קי לו אויב קובראדו, טודו שו איר פוניאה אין מאנוש די יוסף.
- 26 מוי אפואישטו אנדאכא קומו רושאש אי פלוריש, שו שניורה לי אמאכא פרינדיירון לי טימוריש, טאן מאל קיל אקישאבן אקיליזש שוש אמוריש. לואיגו לי לייאמבה שו שניורה אה יוסף.

18. Re'uben lloraba e gran llanto fazía,
a los nueve tornaba e así les dezía:
«En el pozo buscaba por ver se yazía,
mas non le fallaba a mi ermano Yosef.»
19. Cabrito de cabrón loego lo degollaron,
su aljoba tomaron, menuda la pararon,
bien la ensangrentaron, bermeja la turnaron,
e así la lebaron al padre de Yosef.
20. Ya'aqob coando la vido en aquellas çazones,
fizo grande apellido e dixo estas razones:
«Fijo eres comido de osos u de leones,
mas nonca abré en olbido a mi fijo Yosef.»
21. Ya'aqob enpeçaba de rasgar los sus paños
e loego ulbidaba los sus viçios tamaños
e non se conortaba con soyos ni con estraños,
que ya no esperaba de más ver a Yosef.
22. Yosef ya lo lebaban por carreras de Efratah,
do estaba soterrada la so madre unrada,
e así le dezía y así le hablaba:
«¡Ay madre, al Dio ruegues por tu fijo Yosef!»
23. Dixo: «Fijo non temas ni tomes coidado,
que allá donde te lleban tú serás bien onrado:
los sueños se afirmarán que tú as soñado.»
Loego se le bolbían sos colores a Yosef.
24. Los moros deçendieron a tierra de Agibto,
a Yosef vendieron según es por escrito,
a buen señor lo dieron, donde era muy bien quisto,
que de çierto supieron quién era Yosef.
25. El Dio fue en su guía e d'él fue manparado,
su señor lo tenía mucho bien onrado,
por mejor se tenía de que lo uvo cobrado,
todo su aver ponía en manos de Yosef.
26. Muy apuesto andaba como rosas e flores,
su señora le amaba, prendiéronle temores,
tan mal que le aquexaban aquellos sus amores.
Luego le llamaba su señora a Yosef.

- 27 «וַיֵּן אָקָא, מִיש אַמֹרִיש, קִיראַשְׁמִי קֹנֹרְטאַר!
 קִי אַקִישאַש טוש קולֹרִיש מִי אַברִיאָן דִי מֵאָטאַר,
 קֹמִיגֹ אַטוש שאַבֹרִיש טִי קִיראַש דִילִיטאַר,
 דִימִי אַכְרֵש אֹנֹרִיש שִי לֹ פֹאזִיש יֹסֶף.»
- 28 יֹסֶף רִישִפֹּנְדִיאָה רֶאזֹון מֹואִי אַפִיטאַדֶה:
 «דִיל שִינִיֹר לֹ אַלִיאָה יֹלֹא אֹבִי קֹבְרֶאדֶה,
 פֹאזִיש קֹמֹ לִי פֹארִיאָה טאַל טֶראִיסִיֹן גֶראַנאַדֶה?»
 גֶראַן גֹרֶא פֹאזִיאָה דִי נֹ פִיר לֹ יֹסֶף.
- 29 רִישִפֹּנְדִיֹ שׁוֹ שִינִיֹרֶה קֹמֹ דִישִינִיֹרֶגֶןסַאדֶה:
 «טֹ פֹאש מִי אִינאַמֹרֶה אִי שׁוֹי טֹ דִישִינִיֹרֶגֶןסַאדֶה.
 יֹאזִי קֹמִיגֹ אַגֹרֶה, נֹן שִיאַה מִישִטֹרֶאדֶה!»
 לֹואִיגֹ רִישִפֹּנְדִיאָה אֹטֶרֶה רֶזֹון יֹסֶף.
- 30 «אַאַן קִי פֹאזִישִי סִינִרֶטֹ דִי נֹן אֹנִיר מִישִטֹרֶה,
 שֹאַבִי לֹ אִינִקֹבִירֶטֹ אִיל שִנִיֹר דִיל אַלִטֹרֶה,
 וַיֹּאִי אִיל קִי פֹאזִי טֹאִירֶטֹ, דֹאִלי מֵאַלֹא מֵאַגֹדֹרֶה.
 גֶראַן]דִי שִירִיאָה אִיל רִיִבֶטֹ קִי אַגֹאִרִיאָן אַה יֹסֶף.»
- 31 «קֹן שׁוֹרֶטִיגֹ אַפֹואִישִטֹא אִי בִינְדִיסִיֹן גֶראַנאַדֶה
 קֹן טאַל קֹשֶה קֹמֹ אִישִטֹא אִיש לֶה מֹגִיר לִיגֹאדֶה.
 דִי טֹדֶה אִישִטֹא קֹאִינֶטֹא נֹש נֹן טִינִימֹש נֹאדֶה,
 פֹר אִישׁוֹ שׁוֹ אִילֶטֹא, פֹאַרֶא טִי, יֹסֶף.»
- 32 «לֹא מֹגִיר קאַשִאַדֹא אַנֹש אִיש קֹנֶטֶרֶאִלִיֹשֶה
 שִי נֹן אִיש גֹאַרֶדֹאדֶה אִיל טִינִפֹ קִי אִיש אַשִקֹשֶה,
 אֹטֶרֹ שִי נֹן אִיש וַאֲנִיאָדֶה קֹאנְדֹ לִי וַיִּנִי שׁוֹ רֹשֶה.»
 רֶאזֹון מֹוי אַפֹואִישִטֹאדֶה רִישִפֹּנְדִיאָה יֹסֶף.
- 33 «יֹסֶף, פֹאַז מִי מֵאַנְדֹאדֹ, נֹן אִישִטִיש אִין פֹרֶפִיאָה!
 אַכְרֵאש לִינֹאגִי אֹנְרֹאדֹ אִינְלֶה טֹ גֹדִירִיאָה,
 קִי אִשִי לֹ אִי פֹאַלִיאָדֹ אִינְלֶה מִי אִישִטֶרֶלִירֶאָה.»
 נֹן לֹ אֹניָאָה אִישִקֹשִאַדֹ דִי פֹאַזִירֶלֹ יֹסֶף.
- 34 יֹסֶף יֹא קַאִלִיאָבֶה אִי פֹאַזִיר לֹ קִירִיאָה,
 אִי שׁוש אֹגֹש אַלֶסֶאַבֹא אַלִיאָ דֹנְדִי שִי אִיבֶה
 אִי אֹנֹא פִיגֹרֶא אִישִטֹאַבֶה אַלִיאָ דֹנְדִי גֹאַזִיאָה
 קִי טֹדֶה שִימִיגֹאַבֶה אַל פֹאַדֶרִי דִי יֹסֶף.
- 35 «פֹאַזִיר נֹן לֹ קִירֶאש! - לִי דִישׁוֹ לֶה פִיגֹרֶא -
 קִי דִי דֹזִי פִיִדְרֶאש קִי שׁוֹן דִי אַפֹשִטֹרֶא
 טֹ פִיִדְרֶא, שִי יִרֶאש, שִירֶא לֹא מֵאש אִישִקֹרֶה,
 פִיגֹ, אִי אַנְטִיש מֹאִירֶאש קִי לֹ פֹאַגֹאש יֹסֶף!»

27. «¡Ven acá, mis amores, quiérasme conortar!
que aquesas tus colores me abrían de matar,
comigo a tus sabores te quieras deleitar,
de mí abrás onores si lo fazes Yosef.»
28. Yosef respondía razón muy afeitada:
«Del señor la valía yo la obe cobrada,
pues ¿cómo le faría tal traición granada?»
Gran jura fazía de no ferlo Yosef.
29. Respondió so señora como desvergonçada:
«Tu fas me enamora e soy tu desdeñada.
¡Yaze comigo agora, non sea misturada!»
Luego respondía otra razón Yosef.
30. «Aunque fuese çierto de non aver mestura,
sabe lo encobierto el Señor del altura,
vee el que faze tuerto, dale mala majadura.
Gra[n]de sería el riebto que echarían a Yosef.»
31. «Con sortija apuesta e bendición granada
con tal cosa como ésta es la mujer ligada.
De toda esta cuenta nós non tenemos nada,
por eso só soelta, para ti, Yosef.»
32. «La mujer casada a nós es contrallosa,
si non es güerdada el tienpo que es escosa,
otro, si non es vañada cuando le viene su rosa.»
Razón muy apuestada respondía Yosef.
33. «¡Yosef, faz mi mandado, non estés en porfía!
Abrás linage onrado en la tu judería,
que así lo é fallado en la mi estrellería.»
Non lo avía escosado de fazerlo Yosef.
34. Yosef ya callaba y fazer lo quería,
y sus ojos alçaba allá donde se iba
y una fegura estaba allá donde jazía
que toda semejava al padre de Yosef.
35. «¡Fazer non lo quieras! —le dixo la fegura—
que de doze piedras que son de apostura
tu piedra, si yerras, será la más escura,
fijo, ¡e antes moeras que lo fagas, Yosef!»

- 36 יוסף קואַנדו וידו טאל קושה קומו אַיִשטע,
אַלסו לוז שוש אוגוש אי שאלִי פֿור לה פואַרטה,
פֿינשו די שיר פֿרידו פֿיאר קי די שאַיטע,
טִימיו די שר קאָדו אַיגיל אַינפֿירנו יוסף.
- 37 גראַן דולור טיניאַה פֿורלִל לה שו שיניורה
אי לואַיגו קוריאַה טראַשדִיל אַינישה אורה.
דִישו קואַנדו לי אַזיאַה: «אַמי וַרנאַש אָגורֶה!»
אי לואַיגו לי רונפֿיאַה שוש פֿאניוש אַה יוסף.
- 38 אַליאַ דיו אַפֿלידו אי פֿואַי אַלבֿורוסאַדע,
קואַנדו וינו שו מאַרדו, לואַיגו לאַ בֿוז אַלסאַבֿה:
«אַיל טו שַׁיִרְבֿו קירידו מִי אובֿיִיֶה פֿורסאַדע,
לואַיגו שַׁיאַה פֿרינדידו טו שַׁיִרְבֿו יוסף.»
- 39 קואַנדו שו שַׁיִנִיור וידו לאַ טאל אוקאַשיון,
יוסף פֿואַי פֿרינדידו אַגראַנדי טראַיסיון
אי לואַיגו פֿואַי מִיטִידו דִינִטֿרו די לה פֿרישיון,
דוֹזי אַניוש אַישטובֿו אַינלֶה קאַרסִיל יוסף.
- 40 אַקיל קי גואַרדאַבֿה אַקישאַש פֿרישיוניש
אַה יוסף קונדֿרטאַבֿה קון בואַינאַש ראַזונִיש
אַי מוגו לו אַמאַבֿה אין אַקישאַש שאַזונִיש
אַי שַׁיִנפֿרי אַנדאַבֿה אַיל דיו קון יוסף.
- 41 אַיל ראַי אַישאַש שאַזונִיש אובֿו מַאלוש טאַלינִטיש
קון דוש שוש באַרונִיש קי לו אַיראַן שַׁיִרְבֿינִטיש,
מאַנדו אַלוש אַשאַיוניש קי שַׁי פֿאַליאַן פֿרישִׁינִטיש
אַיגֿרלוש אין פֿרישִׁינִטיש דונדי אַישטאַבֿה יוסף.
- 42 אַינלֶה קאַרסִיל אַישטאַבֿן, נון אַניאַן פֿיאַדֿורִיש,
אונאַ נוגי שוּנִיאַבֿאן אַי אַניאַן טימֿורִיש,
לואַיגו שַׁי לִיבאַנטאַבֿאן, נון אַניאַן שולִטאַדֿורִיש,
אַליוש נון פֿינִשאַבֿאן קי לוז שולִטאַש יוסף.
- 43 יוסף קון בונדֿאדִיש דִיל פֿואַירון פֿריגונטאַדוש:
«אַמיגוש, קומו אַישטאַדִיש אַטאַן דִישַׁמַּאיַדוש?
פֿורקי נון פֿאַבֿלאַדִיש אַי אַישטאַיש קאַלידִוש?»
לואַיגו שוש פֿורִדֿאדִיש דִינִיאַן אַה יוסף.
- 44 «אַישטֶה נוגי שוּנִיאַבֿה - לי דִישו אַיל אַיסקאַנִסִיאַנו -
קי יו אובאַש טומאַבֿה, פֿזיאַה וינו טינפֿראַנו,
אַאַל ריאַי אַישפֿרימיאַה דִי אַילאַש אין לה שו מנו.»
מִי אַליגֿרי שולִטאַבֿה אַישטי שוּאִיניו יוסף.

36. Yosef coando vido tal cosa como ésta,
alzó los sus ojos y sale por la puerta,
pensó de ser ferido peor que de saeta,
temió de ser caído en el infierno Yosef.
37. Gran dolor tenía por él la su señora
y luego corría tras d'él en esa ora.
Dixo cuando le azía: «¡A mí vernás agora!»
Y luego le ronpía sus paños a Yosef.
38. Ella dio apellido y foé alburuçada,
cuando vino su marido, luego la voz alçaba:
«El tu sierbo querido me obiera forçada,
luego sea prendido tu sierbo Yosef.»
39. Coando su señor vido la tal ocasión,
Yosef foé prendido a grande traición
y luego fue metido dentro de la prisión,
doze años estobo en la cárçel Yosef.
40. Aquél que guardaba aquesas prisiones
a Yosef conortaba con buenas razones
y mocho lo amaba en aquesas sazones,
y sienpre andaba el Dio con Yosef.
41. El rey esas sazones obo malos talentos
con dos sus barones que lo eran sirbientes,
mandó a los asayones que se fallan presentes
echarlos en prisiones donde estaba Yosef.
42. En la cárçel estaban, non avían fiadores,
una noche suñaban y avían temores,
loego se lebantaban, non avían soltadores,
ellos non pensaban que los soltase Yosef.
43. Yosef con bondades d'él fuerun pregontados:
«Amigos, ¿cómo estades atán desmayados?
¿Por qué non favlades y estáis callados?»
Loego sus puridades dezían a Yosef.
44. «Esta noche suñaba —le dixo el eççañiano—
que yo ubas tomaba, fazía vino tenprano
e al rey espremía de ellas en la su mano.»
Muy alegre soltava este sueño Yosef.

- 45 דישו: «פאז אליגריאה! נון אישטיש דישמאדו!
קי אה דויניר און דיאה דיל ראי שיראש אונראדו,
אי אטו אישקאנסיאנאה לואיגו שיראש טורנאדו
- קי גראן שאבידוריאה שאביאה יוסף -.
- 46 דיק די אישטא פרישיון טו פואריש שולטאדו,
דיראש די מי אוקאשיון אאיש ראי אונראדו,
די בואינה ראזון שיראש מי אבוגאדו,
קי אה גראנדי טראיסיון פואי פרישו יוסף.»
- 47 «טריש קנשטיליוש שוניאבה אינמי קביסה פואישטוש,
איניל מאש אלטו אישטבן מנגאריש מו[ן] קונפואישטוש,
לאש אניש מי סירקאבאן טודאש שין אשמאמינטוש.
אישטי שואיניו קונטאבה איל פאנאדירו אה יוסף.
- 48 «אאון קי טי אינסיריש נון טי שירח אישקושאדו,
מאש אלטו קי אדארביש טו אש די שיר קולגאדו,
די לואיגו די לאש אביש טו שיראש ביון סירקאדו,
מאש טו נון לו שאביש קומו לו שאבי יוסף.»
- 49 לואגו איל דיאה טירסירו איל ראי פיזו אלגריאה,
קולגו אל פאנאדירו איל שילו מירסיאה,
טורנו אל אישקאנסיאנו אשו אישקאנסיאנאה,
אי שאליו וירדאדירו לו קי דישו יוסף.
- 50 איל דילה אישקנסאניאה די קארסיל פואי שאקאדו,
יוסיף פינסו אישי דיאה קי שיריאה שו אבוגאדו,
אי קונלה אליגריאה אובו שילו אולבדאדו
אי נון שילי ויניאה מיניטיש די יוסף.
- 51 איל ראי פרעה שוניאבה שואיניש מו[ן] וירדאדירוש,
לואגו לי דינונסיאבה אשוש פגיזירוש,
רישפואישטא נון לי דאכן שביזש גין אישטריליירוש,
איל אישקנסיאנו פבלבה ראזוניש פור יוסף.
- 52 איל ראי קי פאבלאבה, פארושילי דילאנטירו:
«אינלא פרישיון אישטאבן טאן ביון איל פאנאדירו
[אי] אונו קי שי ליאמאבה גודיאו פאלאגירו,
פור נומברי שימינאבה קי ליאמאבן יוסף.
- 53 יו אי איל פאנאדירו אין אונה נוגי שוניאמוש
אי שולטאדור מוי וירו אה יוסף פאליאמוש,
סיירטו שאליו אינטרו לוקי שולטו אמוש.
נונקא וי אישטריליירו גין שאביו קומו יוסף.»

45. Dixo: «¡Faz alegría! ¡Non estés desmayado!
que á de venir un día del rey serás onrado,
e a tu escançianía loego serás tornado
—que gran sabeduría sabía Yosef—.
46. De que de esta prisión tú fueres soltado,
dirás de mi ocasión a ese rey onrado,
de buena razón serás mi abogado,
que a grande traición fue preso Yosef.»
47. «Tres canastillos soñaba en mi cabeça puestos,
en el más alto estaban manjares mu[y] conpuestos,
las aves me çercaban todas sin asmamientos.»
Este sueño contaba el panadero a Yosef.
48. «Aunque te ençierres non te será escusado,
más alto que adarbes tú as de ser colgado,
de luego de las abes tú serás bien çercado,
mas tú non lo sabes como lo sabe Yosef.»
49. Luego el día terçero el rey fizo alegría,
colgó al panadero, él se lo mereçía,
tornó al escançiano a su escançianía,
y salió verdadero lo que dixo Yosef.
50. El de la escançianía de cárcel fue sacado,
Yosef pençó ese día que sería su abogado,
y con la alegría úboselo olbidado,
y non se le venía mientes de Yosef.
51. El rey Par'oh soñaba soeños mu[y] verdaderos,
luego le denunçiaba a sus fechezeros,
resposta non le daban sabios nin estrelleros,
el escançiano fablaba razones por Yosef.
52. El rey que fablaba, parósele delantero:
«En la prisión estaban tanbién el panadero
[y] uno que se llamaba judío falaguero,
por nombre semejava que llamaban Yosef.
53. Yo y el panadero en una noche soñamos
y soltador muy vero a Yosef fallamos,
çierto salió entero lo que soltó a mós.
Nunca vi estrellero nin sabio como Yosef.»

- 54 קונאָנדו פֿרעה אויַירָה די יוסף קונטאר,
לואַיגו לי פיזיירָה די לָה פֿרישיון שולטאר.
יוסף שי קונפושײַרָה אי פואַישי אַה אַפֿיטאר,
מוי אליגרי ניגירָה אַנטיל ריאי יוסף.
- 55 איל ריאי קוניל פֿלזיאַה אי איל שואַניו לי קונטבָה,
לו קי איל ריאי נון שביאַה יוסף לי אינמינדאָבָה.
דישו: «אַינלָה מאַר ניאַאַה, שײַטי נאַקאַש מיראַבָה,
קאַדָה אונאַ פאַסיאַה. פאַרָה מינטיש, יוסף!»
- 56 אוטראַש שײַטי פֿשאַבאַן נאַקאַש דיל מאַר שובינטיש,
מוי פֿלאַקאַש אישטאַבאַן, שימיגאַבאַן דולגינטיש,
אי לַאַש פֿלאַקַש טַרגבאַן אַלש אוטראַש| נאָלינטיש
אי קולור נון קובֿראַבאַן - בײַן לֹו שאַביאַה יוסף -.
- 57 אוטראַ ניו דורמיאַה, שובַני קושה אישטראַניאַ:
שײַטי אישפֿיגאַש ויאַיַה שובֿיר אין אונאַ קאַניאַ,
בואַינאַש פֿור מאַראַביליַאַ, טודאַש די אונאַ מאַניאַ»
טודו אישטֹו דיזיַאַה איל ריאי אַה יוסף.
- 58 «איִשפֿיגאַש איַראַן איליַאַש מוגו אַקאַבאַדאַש,
שובאַן דיִשפֿואַיש דיליַאַש אוטראַש אַניבֿלאַדאַש,
איִשטֹש ויניאַן קומיאַנלַאַש אַלַאַש אוטראַש גֶרנאַדֶש.
די טי אַבֿרי קיריליַאַש, שי נון לֹו שואַילטאַש, יוסף.»
- 59 «לַאַש שײַטי נאַקאַש קי וישטי די בואַינָה פיגלֹו|רָה,
איִשפֿיגאַש קי דיִששטֹי די בואַינָה אַפֿושטוֹרַאַ,
שיראַן אַניֹש שײַטי קי ויניַן די פאַרטורָה.»
מוי שושיגאַדָה מינטי לֹו פאַבֿלאַבָה יוסף.
- 60 «נאַקאַש קי וישטי מאַנאַדָה שיקאַש קומו מאַדירָה,
שוֹניאַשטֹי אוטראַ ויגֶדָה איִספֿיגאַש שין סיִוירָאַ,
שירָה פאַנבֿרי גֶראַנאַדָה שײַטי אַניֹש אַינלָה טיירָה,
אי שירָה פֿרֹובאַדָה לַאַ פֿלאַבֿרָאַ די יוסף.
- 61 אין וואַישטטש סיבֿדאַדיש טודֶש אין דירידֹור
מירינו פֿונגאַדיש קי שיאַה שאַבדֹור,
אונבֿרי די בונדאַדיש קי טימָה אַל קֶריאַדֹור.
לואַיגו לֹו פאַגאַדיש איל קונזיגו די יוסף.
- 62 סיבֿירָה שיאַה גואַרדאַדָה אין אַניֹש די פאַרטורָה,
פאַנבֿרי ויני גֶראַנאַדָה קי שײַטי אַניֹש דורָה,
אַנדאַרַאַ דיִשקונזֹולאַדָה טודָה לָה קראַטורָה
אי שירָה דימודאַדָה שיגון ויאַי יוסף.»

54. Cuando Par'oh uyera de Yosef contar,
luego le fiziera de la prisión soltar.
Yosef se conpusiera y fuese a afeitar,
muy alegre viniera ant'el rey Yosef.
55. El rey con él plazía y el sueño le contaba,
lo que el rey non sabía Yosef le enmendaba.
Dixo: «En la mar veía, siete vacas miraba,
cada una paçía. ¡Para mientes, Yosef!
56. Otras siete pasaban vacas del mar subientes,
muy flacas estaban, simejaban dolientes,
y las flacas tragaban a las otra[s] valientes
y color non cobraban —bien lo sabía Yosef—.
57. Otra vez dormía, soñé cosa estraña:
siete espigas veía sobir en una caña,
buenas por marabilla, todas de una maña.»
Todo esto dezía el rey a Yosef.
58. «Espigas eran ellas mucho acabadas,
subían después d'ellas otras añubladas,
éstas venían, comíanlas a las otras granadas.
De ti abré querellas, si non lo sueltas, Yosef.»
59. «Las siete vacas que viste de buena fig[u]ra,
espigas que dixeste de buena apostura,
serán años siete que vienen de fartura.»
Muy sosegadamente lo fablaba Yosef.
60. «Vacas que viste manada secas como madera,
soñaste otra vegada eçpigas sin çivera,
será fanbre granada siete años en la tierra,
y será probada la palabra de Yosef.
61. En vuestras çibdades todas en derredor
merino pongades que sea sabidor,
onbre de bondades que tema al Creador.
Luego lo fagades el consejo de Yosef.
62. Çibera sea guardada en años de fartura,
fanbre viene granada que siete años dura,
andarà desconsolada toda la criatura
y será demudada según vee Yosef.»

- 63 יוסף קי אַקא|בא|בה אַקישטאש ראזוניש,
איל ריא קי אַפּאַרטאָבּה אַלזש שוש נאָרוניש,
דישו קי נון פאַלִיבּה טאַליש טריש אַינטִינסִיוניש,
שיגון קי אַשמאַבּה, קומו ויאז אין יוסף.
- 64 «ליינו די בונדאדיש אי די שאַבִידורִיאָה
פאַר מיש סיבִדאדיש שירה מוי בואינא גיאָה,
שי מילו קונשיגאדיש דִיזיר שילו קיריאָה,
מִרַאבִיליו מי שי פאַליאדיש טאַל גיאָדור קומו יוסף»
- 65 אל ראי דִיזרון רישפּואִיטֶה טודזש אין דִירידור:
«פּואַיש יוסף שי קואינטֶה פּור גָרָאן שאַבִידור,
לינגאָגיש שיטינטֶה נון איש פאַבִלִאדור»
אין טל קושֶה קומו אישֶטֶה פֿרובאַרון אַה יוסף.
- 66 טומארון קון ארטי אַלבאַלאש שיטינטֶה,
פּושִיירון לאז דִילאַנטי אַה יוסף פּור קואינטֶה.
יוסף די בואין טאַלינטי לִינאַלאש שין רִפִּיִרֶטֶה,
לואַיאָג פאַבלו אַפּאַרטי איל ריא אַה יוסף.
- 67 «פּואַיש קי אי פֿרובאַדו לֶה טו שאַבִידורִיאָה,
שובֿרי מי רִינאַדו קִירו קי שיאַש גיאָה:
שִינִיור שִיראַש נומִבֿראדו, יוסף, פּור טו נאַליאַה
אי שיאַה אַנפֿראדו מי פּואַיבֿלו פּור יוסף.»
- 68 פּאַניזש די שִירגו לִידאַבּה, פִּיגזש אַה מַאיִשֶטֶריאַה,
שו קאַבאַליו לִידאַבּה, יוסף אַינִיל שובֿיאָה.
לֶה גִינִיט לז מִיראַבּה, טאַן בִיין ליש פאַריִסיאַה,
קאַדֶה אונז לִיאמאַבּה שִנִיור אַה יוסף.
- 69 יוסף לואַיגו טומאַבּה מוִקִיר די אַקישאַ גִינִטי
אי אַיִליאַ לז אונִבֿראבּה מוי קונפֿלידֶה מִינִטי,
דזש פִיגזש לי דאַבּה איל דיו אַשו טאַלינִטי,
איל ריא פֿרעֶה מודאַבּה איל נומבֿרי אַה יוסף.
- 70 קואַנדו פאַרטוראַ וינִיִרֶה נִיריש אַמונטִונאַר,
פאַן גואַרדאדו אונבֿיִרֶה קומו אַרִינֶה דִיל מַאר.
יוסף גואַרדו סיבֿיִרֶה קי נז שי פּודִריאַה אַשֶמר,
קואינטֶה נון לי שופֿיִרֶה איל שאַבִיו יוסף.
- 71 אי איל קי גואַרדו סינִיִרֶה נון לי קידאַבּה גִראנז
קי לואַיגו נאַסיִרֶה אַינִיליו איל גושאַנו,
מאַש איל דיו אַלי פּושִיִרֶה שו גִראַסיאַ אי מאַנו,
פּור קי בִיין שי וינִדִיִרֶה סיבֿיִרֶה די יוסף.

63. Yosef que aca[ba]ba aquestas razones,
el rey que apartaba a los sus varones,
dixo que non fallaba tales tres entinçiones,
sigún que asmaba, como vio en Yosef.
64. «Lleno de bondades y de sabeduría
para mis çibdades será muy buena guía,
si me lo consejades dezírselo quería
marabíllome si fallades tal guiador como Yosef.»
65. Al rey dieron respoesta todos en derredor:
«Pues Yosef se cuenta por gran sabidor,
lenguages setenta non es fablador.»
En tal cosa como ésta probaron a Yosef.
66. Tomaron con arte albalás setenta,
pusiéronlas delante a Yosef por cuenta.
Yosef de buen talente llévalas sin refierta,
lu[e]go fabló a parte el rey a Yosef.
67. «Pues que é probado la tu sabiduría,
sobre mi reinado quiero que seas guía:
señor serás nombrado, Yosef, por tu valía
y sea anparado mi pueblo por Yosef.»
68. Paños de sirgo le daba, fechos a maestría,
su caballo le daba, Yosef en él subía.
La gente lo miraba, tan bien les pareçía,
cada uno llamaba señor a Yosef.
69. Yosef luego tomaba muger de aquesa gente
y ella lo onraba muy conplidamente,
dos fijos le daba el Dio a su talente,
el rey Par'oh mudaba el nombre a Yosef.
70. Cuando fartura viniera verés amontonar,
pan guardado ubiera como arena del mar.
Yosef guardó çibera que no se podría asmar,
cuenta non le supiera el sabio Yosef.
71. Y el que guardó çivera non le quedaba grano
que luego naçiera en ello el gusano,
mas el Dio allí pusiera su graçia y mano,
por que bien se vendiera çibera de Yosef.

- 72 לױש אַנױש די פֿאַרטורװ טױדױש אײראַן פֿאַשאַדױש,
אַנױש די לה רײנקורװ יא אײראַן קומײנסאַדױש,
לה גײנטי קון קישורװ אַנדאַבאַן דישאַרדױש
שיגון לה שולטורװ קי שולטאַרװ יוסף.
- 73 לה פֿאַנברײ אײרװ פֿואַרטי אײן טױדװ לה טײראַ,
בױזיש דאַבװ לה גײנטי אַל ראי די אײשטװ מאַנײרװ:
«אַישקאַפֿאַנױש די מואַרטי, שײנױר, דאַנױש סײנרװ»
טומױ מױ מאל טאַלײנטי, דישױ: «אַידױש אַה יוסף!»
- 74 יוסף אײנישװ טײרװ אײרװ לה שױברײ קאַטװ,
אַיל נײנדאַה סײברװ פֿור אױרױ אײ פֿור פֿלאַטװ,
אַינלױש רײאױש פֿײזירװ אײגאַר פֿאַגװ פֿאַרװטװ,
די שױ פֿאַדרי נײזירװ מײנטיש אַה יוסף.
- 75 לַאמױ אײנישאַש שאַזױניש אַה פֿורטירױש די אַגײבטױ:
«אַה טױדױש נאַרױניש קי וײנין אַמירקאַר טריגױ
אַין [ו]אַישטױטױש פֿאַדרױניש טראַילדױש פֿור אײשקריטױ.»
פֿאַזאַן לאַש ראַזױניש קי ליש מאַנדבװ יוסף.
- 76 יעקב אײנישװ טײרװ, אַלײא דױנדי אײשטאַבװ,
אַל רײאױ שײ פֿואַירװ אײ לאַש אַגױאַש מיראַבװ:
מױגװ פֿאַגװ וײרװ קי אײנל רײאױ אַנדאַבװ,
אַישטװ פֿאַגװ פֿואַירװ קי דיראַמױ יוסף.
- 77 «פֿיגױש נון טײמאַדיש - אַיל פֿאַדרי ליש דישירװ -
אַיד ווש אַלאַש סײבַדאַדיש דױנדי וײנדין סײברװ,
טױדױש דײז ואַיאַדיש די בױאַינװ מאַנײרװ,
דישאַר מײ קיראַדיש אַל אַירמאַנױ די יוסף
- 78 אַיד ווש אױטױש פֿואַירװ נון אײשטױדיש בַּלדֿיאַש,
אַין אַגײבטױ אײ סײברװ, וַיאַלױ אַינלױש רײאױש,
די פֿאַגװ די לה אײרװ טױדױש וײנין בולבֿידױש.»
אַישטװ פֿאַגװ פֿואַירװ לה קי מאַנדאַרװ יוסף.
- 79 «אַין טאַל קױשװ קומױ אײשטװ שײריש אַקױשטױנבֿראַדױש:
נון אײנטרידיש פֿור פֿואַירטװ די סײבַדאַדיש גױנטאַדױש,
קי אײנטרַנדױ די בױאַילטװ שײרֿידש אַאױגאַדױש.
מאַלװ וישטװ פֿואַי פֿואַישט[ו] אײן מײ פֿיגױ יוסף.»
- 80 אַילױש אַגײבאַן די אײר לה שױ קאַרירװ,
אַאַגײבטױ לַיגאַבאַן אַמירקאַר לה סײברװ,
פֿור אױרַדין אײנטרַבאַן, קומױ שױ פֿאַדרי דישירװ,
אַי לױאַגױ בושקאַבאַן טױדױש אַה יוסף.

72. Los años de fartura todos eran pasados,
años de la rincura ya eran començados,
la gente con quexura andaban desarrados
según la soltura que soltara Yosef.
73. La fanbre era fuerte en toda la tierra,
bozes daba la gente al rey de esta manera:
«¡Escápanos de muerte, señor, dános çibera!»
Tomó muy mal talente, dixo: «¡Idvos a Yosef!»
74. Yosef en esa tierra era la sobrecata,
él vendía çibera por oro y por plata,
en los ríos fiziera echar paja farta,
de su padre viniera mientes a Yosef.
75. Llamó en esas sazones a porteros de Agibto
«A todos varones que vienen a mercar trigo
en [v]uestros padrones traeldos por escrito.»
Fazían las razones que les mandaba Yosef.
76. Ya‘aqob en esa tierra, allá donde estaba,
al río se fuera y las aguas miraba:
mucha paja viera que en el río andaba,
esta paja fuera que derramó Yosef.
77. «Fijos non temades —el padre les dixera—
idvos a las çibdades donde venden çibera,
todos diez vayades de buena manera,
dexarme querades al ermano de Yosef.
78. Id vosotros fuera, non estedes baldíos,
en Agibto ay çibera, véolo en los ríos,
de paja de la era todos vienen bolbidos.»
Esta paja fuera la que mandara Yosef.
79. «En tal cosa como ésta serés acustunbrados:
non entredeis por puerta de çibdades juntados,
que entrando de buelta seredes aojados.
Mala vista fue puest[a] en mi fijo Yosef.»
80. Ellos aguijaban de ir la su carrera,
a Agibto legaban a mercar la çibera,
por orden entraban, como su padre dixera,
y luego buscaban todos a Yosef.

- 81 טודש לוש קי אינטראכאן פור פואירטש די אגיבטו
אינלה נוגי לוש דאכאן אה יוסף פור אישקרשטו:
לוש פאדריגיש מושטרנון, יוסף לוש איהא נישטו,
אישקרשטו אישטאכאן אירמאנוש די יוסף.
- 82 לואיגו בושקאדוש פואירן אין טודה לה סיבדאד.
אין אונא קלני איראן מוגריש די מאלדאד:
אינישטה לוש פאליאכאן אה טודש אין פורידאד,
לואיגו לוש טרושיראן אנטיל שנייור יוסף.
- 83 אפאלאסיו וינירון דונדי יוסף אישטאכא,
נון לו קונסינירון טאן אפואישטו אנדאבה,
לואיגו לי אובידיסינירון אאיל שי אומיליאבאן,
אין מיינטיש לי וינירון שוש שואיניוש אה יוסף.
- 84 יוסף קומו לוש ויירה דיל פואירון פריגונטאדוש:
«דיינד, אינקי מאנירה וינישטיש אגונטאדוש?»
דישירון: «פור סיבירה שומוש אקי ליגאדוש»
איל נומברי די שו טיירה דישירון אה יוסף.
- 85 יוסף אישטש מאלדאדיש אנטני איליז ליש דישירה:
«אומבריש מי שימגאדיש די מוי מאלה מאנירה,
שימיגה קי אנדאדיש אאישקולקאר לה טיירה»
טאן ביון מאש פאלדדיש ליש דיזיאה יוסף.
- 86 «שנייור, אין טאל מאלדאד שאביד קי נונקה אנדמוש:
טודש נוש פור וירדת פאדרי ויגו אבימוש,
אין לה נואישטרה סיבדד אוטרו אירמאנו טינימוש,
אי אוטרו די פוקה אידאד מוסו מוריו, יוסף»
- 87 «פואיש קי אקי ליגאשטיש אאגיבטו די בואלטה,
אינישטו טינגו מיינטיש, קי שואיש די ריבואלטה,
פורקי נון אינטראשטיש טדוש פור פואירטה»
פאלבראש אטאן פואירטיש ליש פאלאכא יוסף.
- 88 «אין טאל קושא קומו אישטה נוש פואימוש אושאדוש,
די נון אינטר פור פוארטה די סיבדאד אגונטאדוש,
קי אינטרא[נ]דו די בואלטה שיריאמוש [א]אוגאדוש»
לואיגו ליש טובו פרישטי אוטרא כאזון יוסף.
- 89 «שי אמירקאר סיבירה וינישטיש פור אניריש,
דיינד שי שי וינדיירה דולאש מאלאש מוגריש.
פארה [ו]ואישטרה מאנירה נון אברידיש פודיריש»
פור אישטו מאל ויניירה קון שוש אירמנוש יוסף.

81. Todos los que entraban por puertas de Agibto
en la noche los daban a Yosef por escrito:
los padrones mostravan, Yosef los avía visto,
escritos estaban ermanos de Yosef.
82. Luego buscados fueran en toda la çibdad.
En una calle eran mugeres de maldad:
en ésta los fallaran a todos en poridad,
luego los truxeran ant'el señor Yosef.
83. A palacio vinieron donde Yosef estaba,
non lo coneçieron tan apuesto andaba,
luego le obedeçieron, a él se omiliaban,
en mientes le vinieron sus sueños a Yosef.
84. Yosef como los viera d'él fueron preguntados:
«Dezid, ¿en qué manera vinistes ajuntados»
Dexeron: «Por çibera somos aquí legados.»
El nombre de su tierra dexeron a Yosef.
85. Yosef estas maldades ante ellos les dixera:
«Ombres me semejades de muy mala manera,
semeja que andades a esculcar la tierra.»
Tanbién más fealdades les dizía Yosef.
86. «Señor, en tal maldad sabed que nunca andamos:
todos nós por verdat padre viejo abemos,
en la nuestra çibdad otro ermano tenemos,
y otro de poca edad moço murió, Yosef.»
87. «Pues que aquí legastes a Agibto de buelta,
en esto tengo mientes, que suis de rebuelta,
porque non entrastes todos por puerta.»
Palabras atán fuertes les fablaba Yosef.
88. «En tal cosa como ésta nós fuemos avisados,
de non entrar por puerta de çibdad ajuntados,
que intra[n]do de buelta seríamos [a]ojados.»
Luego les tubo presta otra razón Yosef.
89. «Si a mercar çibera venistes por averes,
dezid si se vendiera do las malas mugeres.
Para [v]uestra manera non abredes poderes.»
Por esto mal viniera con sus ermanos Yosef.

- 90 «שיניור, נוש פֿירדימוש פֿירדידה מוי גראַנאָדע,
אַינישטע קאַלֿי אינטרמוש, אַלֿי פּוּאַירע בושקאָדע,
טודוש נוש פֿינסאמוש קי שיריאה פֿאַליאָדע.»
אינאָן דֿיזיאָן: «ניינמוש די בושקאר אַה יוסף.»
- 91 «אַקישו קי פֿירדישטיש יו לו שי פֿור נִרְדָּאָת,
שיינפֿרי ווש טֿרַבְּגאַשטיש טודוש אַין מאלדאָד:
דוש די ווש מאַטאַשטיש אונבֿריש די אונה סִבְדָּאָד.»
מאַש [נאָן] דִישׁו: «ניינשטיש אַה בושקאר אַה יוסף.»
- 92 «שי ווש שוואַש שין אַרטי, פּאַזד אַישטו די מאַנאָ:
טומאָד די [וואַישטֿרע פּאַרטי אַיל אונבֿרי מאַש לִיבְנָאָנאָ
אַי טראָד מילו דִילאַנטי אַל אוטרו [וואַישטֿרו אַירמנאָ].»
פּאַזיאַליש מאל טאַלאַנטי קאָן טאַל ראָזאָן יוסף.
- 93 «פֿורֿיל מוסו אינבֿיאַדיש, אַקיל די פּוֹקָה אַידאָד,
מיינטֿרש ווש אַישטֿרידיש פֿרישו[ש] אַינלע סִבְדָּאָד:
אַשי ווש פֿרובאַרידיש שי שוואַש די מאלדאָד,
יֵה פֿודריש מִירִסִידִיש דִימאַנאָר אַה יוסף.»
- 94 פֿורקי נאָן שי פֿינסאַבן די פּאַזיר שוש מאַנדאָדוש,
לואִיגו לוש טומאַבן אַי פּוּאַיראָן פֿרישִינאָדוש,
דִישִפּוּאַיש לוש שולטאַבן אַטֿריש דיאַש קאָנטאַדוש,
לואִיגו לוש טורנאַבאָן דִילאַנטי די יוסף.
- 95 יוסף דִישׁו: «אַליינידיש די אַיר וואַשטֿרע קריה,
[וואַישטֿרש בִישטֿיש לִיבִידִיש קאַרגאַדש די סִיירִה:
אַל דִיו קי ווש טִימִידִיש יו שיינפֿרי לי טִימִירִה.»
נאָן פֿינשאַבאָן מִירִסִידִיש רִיסִבִיר די יוסף.
- 96 «אונאָ די ווש דִישִידִיש פֿרישו די מי טינאָר,
לוש אוטֿרוש באַיאַדיש טודוש קאָן גֿראַנדי אונאָר,
פּאַשטאַ קי טראַגֿדיש אַיל אַירמנאָ מִינאָר.»
טודאַש שוש נִילו[נ]טאַדיש לִיש בִולבִיַּה יוסף.
- 97 «שי אַאַישטאַ סִבְדָּאָד נאָן טראַיש אַשי נאָרן,
פֿור אַיל גאָר, נִרְדָּאָד, פֿור לֵה נִידֵה די פּאַרן,
אַין ווש נאָן אַאי נִרְדָּאָד מאַש קי אַין און לאַדֿרן,
אַי אַנדאָדיש קאָן מִלְדָּאָד, שִיגאָן קריאַי יוסף.»
- 98 גֿראָן קוִינדאָדו טומבאָן טודוש אַי גֿראָן אַישפֿנטו,
אַין פּורִידאָד פּאַלאַבאָן אַינשו לִינגואַגי שאַנטו,
לוש קי אַלי אַישטאַבאָן נאָן שְבִיאָן מִש קי און קִנטו,
אַילִיוש נאָן פֿינשאַבאָן קי לוש אַינטינדיאַה יוסף.

90. «Señor, nós perdimos perdida muy granada,
en esta calle entramos, allí fuera buscada,
todos nós pençamos que sería fallada.»
Y non dizían: «Venimos de buscar a Yosef.»
91. «Aqueso que perdistes yo lo sé por verdat,
sienpre vós trabajastes todos en maldad:
dos de vós matastes onbres de una çibdad.»
Mas [non] dixo: «Venistes a buscar a Yosef.»
92. «Si vós sois sin arte, fazed esto de mano:
tomad de [v]uestra parte el onbre más liviano
y traédmelo delante al otro [v]uestro ermano.»
Fazíaes mal talante con tal razón Yosef.
93. «Por el moço enbiedes, aquel de poca edad,
mientras vós estaredes preso[s] en la çibdad:
así vós probaredes si sois de maldad,
ya podrés merçedes demandar a Yosef.»
94. Porque non se pençaban de fazer sus mandados,
luego los tomaban y fueron prisionados,
después los soltaban a tres días contados,
luego los tornaban delante de Yosef.
95. Yosef dixo: «Aliñedes de ir vuestra carrera,
[v]uestras bestias lebedes cargadas de çivera:
al Dio que vós temedes yo sienpre le temiera.»
Non pensaban merçedes reçebir de Yosef.
96. «Uno de vós dexedes preso de mi tenor,
los otros bayades todos con grande onor,
fasta que traigades el ermano menor.»
Todas sus velu[n]tades les volvía Yosef.
97. «Si a esta çibdad non traés ese varón,
por él juro, verdad, por la vida de Farón,
en vós non ay verdad más que en un ladrón,
y andades con maldad, según cree Yosef.»
98. Gran cuidado tomaban todos y gran espanto,
en poridad falaban en su language santo,
los que allí estaban non sabían más que un canto,
ellos non pensaban que los entendía Yosef.

- 99 קאדע אונז דישירע: «אישטו איש די סירטו,
קואנדו אנוש וינירה יוסף אל דישירטו,
טודוש דישמוש: מאירה איל שונידור שיקריטו!
מינישטיר נון נוש פואירה פאזיר מאל אה יוסף.
- 100 שו אָלגובע אָמאנוש פואימוש דישבארט[אר],
אין פוזו די גושאנוש לו פיזימוש אישטאר,
אי איל דיוואה: אירמנוש! נון מי קריאיש מאטאר!
די שיזוש מוי ליביאנוש אומאמוש קולן יוסף.
- 101 גראן פיקאדו פיקאמוש אל שיניור דיל אלטורה
דיל מאל קי פיזימוש אטאן נובלי קריאטורה:
פור אישטו נוש ויאמוש אינישטה אפריטורה,
פור קי טודוש פיזימוש מאל אה יוסף.»
- 102 ראובן אינשי לוגאר דישו: «ווש לו שאבדיש,
קי ווש דישיראה נאגאר: אה יוסף נון מטידיש!
קניינוש איל דיו גוזגאר אגורה קומו וידיש,
אי קיירי וינגאר לה שאנגרי די יוסף.»
- 103 יוסף קי אישטו אואיאה, טומו מאלוש קורדווש
אי מיינטי לי וויניאה די טודוש שוש אינווש,
לואיגו שי אישקונדיאה, ליוראבה די לוש אוגוש,
אי פרישטו שאליאה אשוש אירמנוש יוסף
- 104 מגירה איראן פואירטיש אי טודוש די בואין שיזו,
מוגו איראן טימיינטיש פורקי ליש אירה שישו
אי נון איראן שאבדינטיש אקואל איגריאה פריזו.
אה שימעון[ן] טובו מיינטיש אישה אורה יוסף.
- 105 שמעון אקין קטאבה פרה פריזו לי איגו מיינטיש
אי אישטו פאבלאבה יוסף אה שוש שירבינטיש:
«שימעון איש קושה בראבה, שיאיד מילו פרינדינטיש!»
פאזאן לו קי מאנדאבה איל שו שניור יוסף.
- 106 קואל קייר קי ליגאבה די לוש די שו קאשה,
שימעון שי לו שובאבה קומו קנין שובה מאשה
אי קואנדו איל בראמאבה פואזאן דיל קומו בראזה.
לואיגו אינביאבה פור מאש גנטי יוסף.
- 107 פרישטו אינטרכן פור פאירט[ה] מוי פואירטיש נארוניש,
ריזיון[ש] קומו שאיטאה, בראבוש קומו ליאוניש.
שימעון פאזיאה קואינטה דיליוש קומו די גוריוניש,
ויאנאנשי אין ריבואילטה פור שירביר אה יוסף.

99. Cada uno dixera: «Esto es de cierto,
cuando a nós viniera Yosef al desierto,
todos diximos: ¡Muera, el soñador secreto!
Menester non nos fuera fazer mal a Yosef.
100. Su aljuba a manos fuemos desbarat[ar],
en pozo de gusanos lo fizimos estar,
y él dezía: ¡Ermanos! ¡Non me queráis matar!
De sezos muy libianos uzamos co[n] Yosef.
101. Gran pecado pecamos al Señor del altura
del mal que fizimos a tan noble criatura:
por esto nós vemos en esta apretura,
porque todos fizimos mal a Yosef.»
102. Re'uben en ese lugar dixo: «Vós lo savedes,
que vos dixera vagar: ¡A Yosef non matedes!
Quiérenos el Dio juzgar agora cumo vedes,
y quiere vengar la sangre de Yosef.»
103. Yosef que esto oía, tomó malos cordojos
y miente le venía de todos sus enojos,
luego se escondía, llorava de los ojos,
e presto salía a sus ermanos Yosef.
104. Maguera eran fuertes y todos de buen sezo,
mucho eran temientes porque les era seso
y non eran savientes a cuál echaría prezo.
A Šim'o[n] tuvo mientes esa ora Yosef.
105. Šim'on a quien cataba para prezo le echó mientes
y esto fablaba Yosef a sus sirbientes:
«Šim'on es cosa braba, ¡seédmelo prendientes!»
Fazían lo que mandaba el su señor Yosef.
106. Cual quier que legaba de los de su casa,
Šim'on se lo sobaba cumo quien soba masa
y cuando él bramaba fuían d'él como braza.
Luego inbiaba por más gente Yosef.
107. Presto entraban por puert[a] muy fuertes varones,
rezio[s] como saeta, brabos como leones.
Šim'on fazía cuenta d'ellos como de gurriones,
viáanse en rebuelta por serbir a Yosef.

- 108 שׂימְעוֹן קומו דולִינְטִיש לױש טְנִיָאָה אֵין שׁוּש אוֹגױש,
אַנְטִי אֵיל פּוֹאִירוֹן קאַיִנְטִיש, פִּינקאַרױן לױש אַינױגױש,
קְרוּשִׁיראַן שׁוּש דִינְטִיש, טוֹמאַבן קוֹרְדוֹלגוֹש,
מְנָשָׁה טוּבױ מִינְטִיש דִי פאַבֿלאַר אָה יוֹסֶף.
- 109 «נוֹן פּוֹדְרִידִיש קשְׁטִיגאַר, שִׁינְיֹר, טל אוקאַשׂיוֹן,
מאַש דִישְׁאַדְמִי לִיגאַר אֵי מִיטִירְלוֹ אֵין פֿרִישׂיוֹן,
דִיל מִי קִיירױ וַיִּגְאָר פּוֹר שׁוֹלָה אוֹנָה רֶאזױן.»
אוּבױ שִׁילוֹ דִי אוּטוֹרֶגאַר שׁו פאַדְרִי יוֹסֶף.
- 110 אַטוּדױש אִישְׁפֿנטֶאבָה קומוֹ שִׁי פּוֹאִירָה קוֹלִיבְרוֹ,
מְנָשָׁה שִׁי לִיגאַבָה פּוֹאִירְטִי קומוֹ אוֹן זִיבְרוֹ,
אוֹן פּוֹנִיו לִי דַאבָה אֵין אֵיל שׁו סִילִיבְרוֹ,
פֿרִיזױ לִילִיבֶאבָה פּוֹר מאַנְדאַדױ דִי יוֹסֶף.
- 111 שׂימְעוֹן דִי מאל טאַלאַנְטִי דִישׁו אֵין לָה פֿרִישׂיוֹן:
«נוֹנְקָה אוֹנְבְּרִי גִיגאַנְטִי וִי דִי טאַל פֿאַשׂיוֹן,
שִׁי נוֹן פּוֹאִישִׁי מִי פֿאַרִינְטִי אוֹ דִי מִי גִינִיראַסִיוֹן.»
אַה שְׁמַעוֹן וַיִּנּוֹ מִינְטִי לוֹ קִי פִיזױ אָה יוֹסֶף.
- 112 דִיקִי פֿרִיזױ פּוֹאִירָה, שׁוּש אִירְמָנוּש אַפֿרִישאַבֿן,
פּוֹר[ר] מִירְקֶר סִיבִירָה שׁו פֿלאַטָה פִיזאַבֿן,
דִי בּוֹאִינָה מַאנִירָה דִי יוֹסֶף קוֹנְפֿראַבֿן.
פֿאַרָה לָה קאַרִירָה וַיִּאָנְדָה לִיש דִי יוֹסֶף.
- 113 אַקִישְׁטָה סִיבִירָה פּוֹר פֿלֶטָה פּוֹאִי קוֹנְפֿרְדָה,
אֵין שׁוּש קוּשְׁטאַלִיש פּוֹאִירָה אִישָׁה פֿלאַטָה פֿאַלִיאָדָה.
אַיל קִי לָה פֿרִינְדִירָה אִישִׁי לָה אוּבױ טוֹרְנאַדָה,
אוֹנְבְּרִי נוֹן שׁוּפִירָה שִׁי נוֹן אֵיל אֵי יוֹסֶף.
- 114 לִיבֶארוֹן סִיבִירָה פֿאַרָה שׁוּש קאַזש פֿרֶטֶר,
לוֹאַגױ יוֹסֶף פִיזִירָה אָה שׂימְעוֹן פֿרִישְׁטױ שׁוֹלְטֶר,
לוֹאַיגױ מִירְסִיד לִי דִיירָה, פִינְשׁוֹלִי דִי אוֹנְרַאר,
שְׁמַעוֹן לוֹאַגױ פּוֹאִירָה בֵּינױן קִישְׁטױ דִי יוֹסֶף.
- 115 אַקִישָׁה גִינְטִי בֶראבָה פּוֹאִירוֹן אָה אוֹנָה פּוֹשְׁדָה,
לוֹאַיגױ לִי שְׁאַקאַבָה אָה שׁו בִישְׁטִיא סִיבֶאדָה,
לָה שׁו פֿלאַטָה פֿאַלִיאָבָה אֵין שׁו קוּשְׁטל גּוֹאַרְדָדָה,
אַשׁוּש אִירְמָנוּש לִיאַמְבָה אֵי טִימִאָן דִי יוֹסֶף.
- 116 דִיזִיאָן קוֹן רִינקוֹרָה: «מָלָה פּוֹאִימוּש אַיִנגִינְדֶרְדױש!
קִי נּוֹאַשְׁטֶרָה וַיִּנטוֹרָה נוֹש טְרַאִי אִינְרִידאַדױש,
פּוֹרְקִי אַל דִיזױ דִילָה אַלְטוֹרָה פִיזִיראַמוּש פִיקאַדױש
אֵין לָה מַאָלָה מַאָדוֹרָה קִי דִימוּש אָה יוֹסֶף.»

108. Šim'on como dolientes los tenía en sus ojos,
ante él fueron cayentes, fincaron los inojos,
cruxeran sus dientes, tomaban cordoljo]s.
Menašeh tubo mientes de fablar a Yosef.
109. «Non podredes castigar, señor, tal ocasión,
mas dexadme legar y meterlo en prisión,
d'él me quiero vengar por sola una razón.»
Úvoselo de otorgar su padre Yosef.
110. A todos espantava cumo si fuera culevro,
Menašeh se legava fuerte como un zebro,
un puño le dava en el su çerebro,
prezo le levava por mandado de Yosef.
111. Šim'on de mal talante dixo en la prisión:
«Nunca onbre gigante vi de tal pasión,
si non fuese mi pariente o de mi gineración.»
A Šim'on vino miente lo que fizo a Yosef.
112. De que prezo fuera sus ermanos aprisavan,
po[r] mercar çibera su plata pezavan,
de buena manera de Yosef conpravan.
Para la carrera vianda les dio Yosef.
113. Aquesta çibera por plata fue conprada,
en sus costales fuera esa plata fallada.
El que la prendiera ese la uvo tornada,
onbre non supiera sinón él y Yosef.
114. Levaron çivera para sus cazas fartar,
luego Yosef fiziera a Šim'on presto soltar,
luego merçed le diera, pensóle de onrar,
Šim'on luego fuera bien quisto de Yosef.
115. Aquesa gente brava fueron a una posada,
luego Levi sacaba a su bestia çebada,
la su plata fallaba en su costal guardada,
a sus ermanos llamava y temían de Yosef.
116. Dezían con rincura: «¡Mala fuemos engendrados!
que nuestra ventura nos trae enredados,
porque al Dio de la altura fiziéramos pecados
en la mala majadura que dimos a Yosef.»

- 117 די שמעון לי גגארון אה שו פאדרי דו אישטבה,
דיל מאל קי פאשארון קאדה אונז פאלבה,
אל פאדרי קי לו פאללאבן לואיגו שי דימודאבה,
קונישטו רינובארון ליאגאש די יוסף.
- 118 «נוש פואימוש פור סיכירה אין פואריטיש שאזוניש,
דישו איל שיניור די לה טיירה אנוש מאלאש ראזוניש,
אשי נוש מאל טרושירה קומו אאנוש לאדרוניש.»
קונטארון לי לה מאנירה קי ליש דישיירה יוסף.
- 119 «לה נואישטרה רזון פואיירה אישטה לואיגו די מאנו:
שניור, אין נואישטרה טיירה אביאמוש פאדרי קאנו,
ירדאד סיירטה אירה קי אביאמוש אוטרו אירמנו,
אי אוטרו שי מוריירה, לי ליאמאבה יוסף.
- 120 קונטרה איל נוש דשמדימוש פור מאלוש די פיקאדוש
אי די אונבריש אישקיבוס פואימוש אפרישיונאדוש,
טודוש ביי קונפלידוש פואימוש אינקאדינאדוש,
אשי פואימוש קומדוש קומו אירה יוסף.
- 121 מגירה קי נון פזימוש נינגונה מאלדאד,
אה שמעון דישמוש פרישו אינלה סיבדאד
פאשטה קי ליימימוש מוסו די פוקה אידאד,
אשטי קי טינימוש, אירמאנו די יוסף.»
- 122 לוש קושטאליש אברירון קי טראיאן קון סיכירה,
שו פלאטה אליי פאלירון קי קאדה אונז דיירה,
טודוש דישמאירון אי שו פאדרי קי לוש ויירה.
איליוש נונקה פינשארון קי לו פאזיאה יוסף.
- 123 קואנדו פאן ליש פאליסירא, איל פאדרי לוש לימאבה:
«פייגוש, איד פור סיכירה, קי לה פאנברי איש גרנדה,
טודוש די בואינה מנירה דונדי שמעון קידאבה.
אגוארדד איל מנדמינטו דיל פאדרי די יוסף!»
- 124 יעקב דישו: «אובישטיש איל שישו מוי ליבאנו!
פוקי לי דישישטיש קי אביאדיש מאש אירמנו?
פאקארדיש מיניטיש קי נון ווש אירה שאנו,
אגורה מי רינובאשטיש לאש ליאגש די יוסף.
- 125 יוסף פואי קומידו, קומו טודוש שאבידיש,
אה שמעון פרינדידו אין אגייבטו דישישטיש,
בנימיו מי קרידו די לייבאר לו פושישטיש.
אשטו מי אה קונטיסידו דישקי פירדי אה יוסף.»

117. De Šim'on le negaron a su padre do estava,
del mal que pasaron cada uno favlava,
al padre que lo favlavan luego se demudava,
con esto renovaron llagas de Yosef.
118. «Nós fuemos por çivera en fuertes sazones,
dixo el señor de la tierra a nós malas razones,
así nos maltruxera como a unos ladrones.»
Contáronle la manera que les dixera Yosef.
119. «La nuestra razón fuera ésta luego de mano:
Señor, en nuestra tierra avíamos padre cano,
verdad çierta era que avíamos otro ermano,
y otro se muriera, le llamava Yosef.
120. Contra él nós desmedimos por malos de pecados
y de onbres esquibos fuemos aprisionados,
todos bien conplidos fuemos encadenados,
así fuemos comidos como era Yosef.
121. Maguera que non fezimos ninguna maldad,
a Šim'on dexamos preso en la çibdad
fasta que llevemos moço de poca edad,
éste que tenemos, ermano de Yosef.»
122. Los costales avrieron que traían con çivera,
su plata allí fallaron que cada uno diera,
todos desmayaron y su padre que los viera.
Ellos nunca pensaron que lo fazia Yosef.
123. Cuando pan les falleçiera, el padre los llamava:
«Fijos, id por çivera, que la fanbre es granada,
todos de buena manera donde Šim'on quedava.
¡Aguardad el mandamiento del padre de Yosef!»
124. Ya'aqob dixo: «¡Uvistas el seso muy liviano!
¿Por qué le dexistes que avíades más ermano?
Pararedes mientes que non vos era sano,
agora me renovastes las llagas de Yosef.
125. Yosef fue comido, como todos sabedes,
a Šim'on prendido en Agivto dexestes,
Binyamin mi querido de llevarlo pusistes.
Esto me á contiçido desde que perdí a Yosef.»

- 126 דישיִרְלִיש יִשְׂרָאֵל: «פֿאַרִי לֹו קִי דִישִׁשְׁטִיש,
מָאש אַיש אומבֿרִי קְרוּאַיל אַיל קִי מִי דִינוסִיאַשְׁטִיש:
לִיבֿאד סִיָּה אִי מִייל אִי אַוּטְרוֹש פֿרִישִׁנְטִיש
– קִי נֹון שאַבֿיָאָה אַיל קִי לִי דִיוִיאַן יֹוסֶף –
- 127 לִיבֿאד פֿרוּטֶה אַבֿאַשְׁטֶה אִי מוִי בִיִין אַבֿונֿאדוּ
פֿאַרְה לֶה שוּבְרִי קאַטֶה קִי מִי אַוּבִישְׁטִיש קונטאדוּ,
אַי אַוּטְרוֹ שִׁי לֶה פֿלאַטֶה קִי אַוּבִישְׁטִיש טורנאדוּ.
נֹון שאַבֿיאַן קִי לֶה פֿלאַטֶה אַבֿיָאָה פּוּאַשְׁטוּ יֹוסֶף.
- 128 «פֿאַרְה מִירְקאַר סִיבֿיָרֶה לִיבֿאד פֿלאַטֶה דוּש טֶנטוּ,
אַיל דִיו בִּיבֹו קִיָּרֶה פֿוֹר שוּ נומבֿרִי שאַנטוּ
קִי אַיל שְׁנִיור דִי לֶה טִיָּרֶה וּוּש מוּאַשְׁטִיש בּוּאַין טֶלֶנטוּ,
פּוּאַיש קִי מִי פֿאַליסִיָּרֶה אַטאַל קוּמוּ יֹוסֶף.»
- 129 אַה בִּנְמִין קאַטאַבֿן טוּדוּש פֿוֹר פֿיאַדאַד,
אַה אַגִיטוּ לִיגאַבֿן לֶה פֿירמוּשֶׁה סִיבֿדאַד,
אַל פֿאַלאַסִיו אַינְטֶראַבֿן טוּדוּש קוּן אומִילְדאַד
אַי לואִיגוּ אַינקורבֿאַבֿן טוּדוּש אַה יֹוסֶף.
- 130 יֹוסֶף פֿוּאַיָּרֶה אַפֿאַרְטֶר שוּ שְׁיִירבֹו אַינִיש שְׁזוּנִיש.
דִישוּ לִי: «קִיָּרַאש מֶטאַר גאַלִינאַש אִי קאַפּוּנִיש,
קוּמוּ אָן דִי יאַנְטֶר טוּדוּש אִישוּש בֿאַרונִיש.»
אַיל שְׁיִירבֹו פֿוּאַי אַה קונטֶר אִישְׁטֶה רֶאזוּן דִי יֹוסֶף.
- 131 מִיִּינְטֶרש יֹוסֶף אִישְׁטאַבֿה אַינלוּש פֿלאַיטוּש גִּוּזֶר,
שוּש אַירמאַנוּש דִישְׁאַבֿה אַינשוּ פֿלאַסִיו פֿולגֶאר.
קאַדֶה אונּו פֿאַבֿלאַבֿה קונִיל שְׁיִירבֹו אַה נאַגֶר
אַי אַיל שְׁיִירבֹו גִישְׁאַבֿה לֹו קִי לִי מאַנדוּ יֹוסֶף
- 132 «נוּש פּוּאַימוּש דִישְׁטאַ טִיָּרֶה, אִישְׁטֶה אַוּטֶרֶה וַיגַּאדֶה,
אַינִיל קאַמינּוּ פּוּשְׁמוּש אַיִן אונּה פּוּשְׁאַדֶה:
אונּו דִי נוּש אַבֿרִיָּרֶה, פֿאַרְה דאַר סִיבֿאַדֶה,
שוּ קוּשְׁטאַל דִי סִיבֿיָרֶה קִי קונפֿראמוּש דִי יֹוסֶף.
- 133 אַי לִגַּנדוּ אַנוּאַישְׁטֶרֶה טִיָּרֶה לּוּש אַוּטְרוֹש קשְׁטֶלֶש,
טוּדוּש אַנְשִׁימֶה דִילֶה סִיָּרֶה נּוּאַשְׁטֶרֶה פֿלֶטֶה פֿלִימוּש,
נוּאַשְׁטֶרוּ פֿדֶרִי טִימִיָּרֶה אִי נוּש קִי לּוּ יִמוּש,
מאַיור פֿישאַר אַוּבֿיָרֶה קִי קוּאַנדוּ פֿרדִיו אַה יֹוסֶף.
- 134 אומבֿרִי קִי טאַל פֿיִינְיָרֶה קִירִימוּש בֿרוּנְטאַר,
קִי טאַל קִי נוּש קִישְׁיָרֶה אִי נוּש קִירִיאָה מֶאַטאַר:
נֹון אַבֿימוּש מֶאַנִיָּרֶה דִי אַנְדאַר אַפּוּרְטאַר.
אַישְׁטֶה פֿאַבֿלֶה אַיָּרֶה מִיִּינְטֶרֶה וַיגַּאדֶה יֹוסֶף.

126. Dixéroles Yisra'el: «Faré lo que dexistes,
mas es ombre cruel el que me denuçiastes:
levad çera e miel e otros presentes
—que non sabía él que le dezían Yosef—.
127. Levad fruta abasta e muy bien abonado
para la sobrecata que me uvistes cuntado,
y otrosí la plata que uvistes tornado.»
Non savían que la plata avía puesto Yosef.
128. «Para mercar çivera levad plata dos tanto,
el Dio bibo quiera por su nombre santo
que el señor de la tierra vos moestre boen talanto,
pues que me faleçiera atal como Yosef.»
129. A Binyamin catavan todos por piedad,
a Agivto legavan, la fermosa çibdad,
al palacio entravan todos con omildad
y luego encorvavan todos a Yosef.
130. Yosef fuera apartar su sierbo en esas sazones.
Díxole: «Quieras matar gallinas e capones,
como an de yantar todos esos varones.»
El siervo fue a contar esta razón de Yosef.
131. Mientras Yosef estava en los pleitos juzgar,
sus ermanos dexava en su palacio folgar.
Cada uno favlava con el siervo a vagar
y el siervo guisava lo que le mandó Yosef.
132. «Nós fuemos d'esta tierra, esta otra vegada,
en el camino posamos en una posada:
uno de nós avriera, para dar çevada,
su costal de çivera que conpramos de Yosef.
133. Y legando a nuestra tierra los otros costales avrimos,
todos ensima de la çivera nuestra plata fallamos,
nuestro padre temiera y nós que lo vimos,
mayor pesar uviera que cuando perdió a Yosef.
134. Ombre que tal fiziera queremos varruntar,
que tal que nos quisiera y nos quería matar:
non avemos manera de andar a furtar.»
Esta favla era mientras venía Yosef.

- 135 «אַישטע פֿלאַטע פֿרימירע אַגורע מוז טראַמזש,
שיגון פֿאַלדו פּואַירע דיליו נון מינגואַרימוז,
פֿאַרע מירקאר סיבירע אַוטרע פֿלטה טראַימוז.»
לואיגו ליש רישפונדירע אַיל שייַרבו די יוסף.
- 136 «נון אַישטידיש טימיינטיש פּורקי פֿאַליידו:
אַיל דיו די וואַישטרוש פֿאַריינטיש ווש לו אובו גואנדאדו,
קי לה פֿלטה קי מי דישטיש יו לה פּושי אַין ריקאבדו.»
יא איראן ביין קיריינטיש דיל בארון די יוסף.
- 137 אַיל שייַרבו ליש פֿאַללע מוי מיגור קי די אַנטי,
מיגור לוש קונרטאכע, פּוואליש בואין טאלנטי,
אַה שמעון ליש שאַקאכע, שו אירמאנו, דילאנטי.
אישה אורע ליגאכע אל פֿאַלאסיו יוסף.
- 138 קואנדו יוסף ויננירע די גאדגאר אלש גינטיש,
אַשוש אירמנוש וירע קי דאבאן שוש פֿריינטיש.
אַה יוסף מוגו פֿלוגירע, אַביאן בואינוש טלנטיש,
גראן שאבֿור אובֿירע די פֿרייגוטאר יוסף.
- 139 דישו לואיגו די מאנו, דשפואיש די לוש פֿרישנטיש:
«וואַישטרו פֿדרי אַיל קאנו, אַקיל קי מי דישטישטיש,
דייד שי אַיש שאנו או קומו לי דישאשטיש.»
נון פֿרייגוטו אַין נאנו אַין אַישטו יוסף.
- 140 «שניור, לה וירדאד נון טילה ניגארימוז,
קי אַין נואַישטרה סיבֿדאד נוש שאנו לי דישאמוז,
קון] שו אַקטורידאד אַיל פֿרישנטי טראַימוז.»
קון גראנדי אומילדאד פֿאַבלבֿו קון יוסף.
- 141 אַה בנֿימין אַיל פּואַירטי וידו אַין בואין טינור.
דישו: «שי אַיש אַישטי וואַישטרו אַירמאנו מינור?»
דישירון: «סֿיֿרטה מינטי אַישטי אַיש, שניור.»
די מוי בואין טאלנטי רישפונדיאן אַה יוסף.
- 142 יוסף אַין פּורידאד לי אובֿו פֿרייגוטאדו:
«די, פֿיגו, אַין טו סיבֿדאד שי מוגיר אַש טומאדו.»
דישו: «אַיל דיו קון בונדאד מי לה אַיאַה דאדו,
דייז פֿיגיוש אַין וירדאד, דישדי קי פֿירדי אַה יוסף.
- 143 דיש קי אַיל דיו דיל סנילו ליבֿו אַה מי אַירמאנו
שיינפֿרי פיזו דואילו מי פֿאַדרי אַיל קאנו,
אַישטע פֿריו קומו ילו אינבֿיירנו אַי ויראנו,
דואַירמי אַיגיל שואילו פּור קואַיטע די יוסף.

135. «Esta plata primera agora nós traemos,
según fallado fuera d'ello non menguaremos,
para mercar çivera otra plata traemos.»
Luego les respondiera el siervo de Yosef.
136. «Non estedes temientes porque fue fallado:
el Dio de vuestros parientes vos lo ubo guardado,
que la plata que me distes yo la puse en recavdo.»
Ya eran bien querientes del varón de Yosef.
137. El siervo les favlava muy mejor que de ante,
mejor los conortava, fazíales buen talante,
a Šim'on les sacava, su ermano, delante.
Esa ora legava al palacio Yosef.
138. Cuando Yosef viniera de judgar a las gentes,
a sus ermanos viera que davan sus presentes.
A Yosef mucho pluguiera, avían buenos talantes,
gran sabor uviera de preguntar Yosef.
139. Dixo luego de mano, después de los presentes:
«Vuestro padre el cano, aquél que me dexistes,
dezid se es sano o cómo le dexastes.»
Non preguntó en vano en esto Yosef.
140. «Señor, la verdad non te la negaremos,
que en nuestra çivdad nós sano le dexamos,
co[n] su actoridad el presente traemos.»
Con grande omildad favlavan con Yosef.
141. A Binyamin el fuerte vido en buen tenor.
Dixo: «¿Si es este vuestro ermano menor?»
Dixeron: «Çiertamente éste es, señor.»
De muy buen talante respondían a Yosef.
142. Yosef en poridad le uvo preguntado:
«Di, fijo, en tu çivdad si mujer as tomado.»
Dixo: «El Dio con bondad me la avía dado,
diez fijos en verdad, desde que perdí a Yosef.
143. Desque el Dio del çielo levó a mi ermano
sienpre fizo duelo mi padre el cano,
está frío como yelo invierno y verano,
duerme en el suelo por coita de Yosef.

- 144 אגורה קואנדו נ'או אלגונז קון אַרמנו,
יו מאַריר די דיישיא פּוּאַיש יוסף נון אַיש שאנו.
יוסף נון אַירָה פֿיאָ מאש קי אַיל שול דיל נירנז:
שניור, נירו יו לו קריאָ, אַנשי אַירָה יוסף.»
- 145 בנִימין לֶה נִירְדָּאד פֿאַבֿלו קומו אומבֿרי לִינו,
קון שו גראַן קאַרִידָד דִישו קומו בואין אַרמָנו:
«אַיל דִיו פֿור שו פֿידָד פֿונגאַ אַינטי שו מאנו,
קי גראַנדי אַמישטאד טומאַבֿה קון יוסף.
- 146 יוסף לואיגו טומאַבֿה מוי גראַנדיש קורדוגֿוש,
אַיל שי אַקורדאַבֿה די טודוש שוש אינוגֿוש,
לואיגו שי אַפּאַרטאַבֿה, לִיוראַבֿה די שוש אוגֿוש,
טן פֿרשטו שי אַלינפֿיאַבֿה שוש לאַגרימאַש יוסף.
- 147 די קי סיסו דיל לִיאַנטו שו ראזון אַירָה אַישטֿה:
«שאַקִידִיש פֿאַן אַבאַשטו אַי מִישֶׁה שיאַה פּוּאַישטֿה.»
אַי אַה פּוקו די ראטו מוי בִיין פֿוּאַירָה קונפּוּאַשטֿה,
טודוש קון בואין טאַלִנטו די קומיר קון יוסף.
- 148 יוסף קומו בושקאַבֿה קון קי בִיבֿראַן אַיל [וינו],
אַיל [נא]שו לו טומאַבֿה מוי סדו אַי מואי פֿרשִׁנטינו,
לואיגו אַינִיל פֿאַבֿלאַבֿה קומו אומבֿרי אַדיינינו,
פֿאַזיאַ קי אַדוּינאַבֿה אַינִיל שו נאשו יוסף.
- 149 פֿאַזיאַה קי אַדיינאַבֿה אַינִיל שו נאשו די פֿלֶטֶה,
אַה ראַויבֿן נומבֿראַבֿה פֿור מאיור שיין פֿאַלֶטֶה,
אַה קי לי אַשימִיגאַבֿה יְהוּדָה לֶה שוֹבֿרי קאַטֶה,
פֿור רִיגֶלֶה לוז פּושֶׁבֶה אַה שו מִישֶׁה יוסף.
- 150 קאַדֶה אונז שי שיגיאַה שיגון פֿוּאַירָה נאַסידו,
פֿור בנִימין דִיזיאַה: «אַרמָנו אויבֿו פֿירִידו,
אַי יו אַרמָנו אַוּיאַה, אויבֿו שי מי פֿאַלִסידו.»
פֿור אַישו לי פֿוּניאַה קאַבֿי שי יוסף.
- 151 די טודוש פֿינשאַבֿה יוסף אַין בואין טינור,
אַקאַדֶה אונז דאַבֿה גִיזיאַש די גראַנדי אונזר,
סינקו טאַנטו מונטאַבֿן לאש קי דִיו אַל מִינור
אַי לואיגו לי אַפּאַרטאַבֿה [אַה שו] שִׁירבו יוסף.
- 152 אל שִׁירבֿו דִישֶׁרֶה: «דִיזירטי קומו פֿאַרש:
אַבונדו די סיבֿירָה אַה אַישֶׁה גִינטי דאַרש.
אַבּוּאַלֶטֶה די שו סיבֿירָה לֶה שו פֿלאַטֶה מִיטֿראַש.»
אומבֿרי נון לו שוּפֿיירָה שי נון אַיל אַי יוסף.

144. Agora cuando veo alguno con ermano,
yo muero de deseo pues Yosef non es sano.
Yosef non era feo más que el sol del verano:
señor, vero yo lo creo, así era Yosef.»
145. Binyamin la verdad favló como ombre llano,
con su gran caridad dixo como buen ermano:
«El Dio por su piedad ponga en ti su mano,
que grande amistad tomava con Yosef.
146. Yosef luego tumava muy grandes cordojos,
él se acordava de todos sus enojos,
luego se apartava, llorava de sus ojos,
tan presto se alinpiava sus lágrimas Yosef.
147. De que çeçó del llanto su razón era ésta:
«Saquedes pan abasto e mesa sea puesta.»
E a poco de rato muy bien fuera conpuesta,
todos con buen talanto de comer con Yosef.
148. Yosef como buscava con que beberán el [vino],
el [va]so lo tomava moy çedo e muy presentino,
luego en él favlaba como ombre adevino,
fazía que adevinava en el su vaso Yosef.
149. Fazía que adevinava en el su vaso de plata,
a Re'uben nombrava por mayor sin falta,
a que le asemejava Yehudah la sovrecata,
por regla los posava a su mesa Yosef.
150. Cada uno se seguía según fuera naçido,
por Binyamin dezía: «Ermano uvo perdido,
y yo ermano avía, úvoseme faleçido.»
Por eso le ponía cave sí Yosef.
151. De todos pensava Yosef en buen tenor,
a cada uno dava joyas de grande onor,
çinco tanto montavan las que dio al menor,
y luego le apartava [a su] sierbo Yosef.
152. Al siervo dixera: «Dezirt'é como farás:
abondo de çivera a esa gente darás,
a buelta de su çivera la su plata meterás.»
Ombre non lo supiera sinón él y Yosef.

- 153 «טו אָקישטו פֿאַראַש מוי אַאינאָ אי פֿרישטו:
מי נאָשו טומאַרש קונקי אַדינינו סײַרטו,
אַינל קושטל לז פֿורנאַש דיל מינור, מוי שאַקריטו.
נון לז מישטוראַראַש» לי דישינאָ יוסף.
- 154 אַיל שײַרבו פֿאַזיאָה לז קי מאַנדז שו שניור,
מוי שקריטו פֿרינדיאָה אַיל נאָשו אַדינינאָדור,
אַינל קוסטאַל לז פֿוניאָה דיל מוסו מאַש מינור,
אי קאַליאַנדז שי ינינאָה דונדי אַישטאַבאָ יוסף.
- 155 יוסף קומידיאָה אין אַקישאַש שאַזוניש:
«אַיל ליאַזן אוליאַה או סירבֿוש או ליאַזניש
די נוגי אי דיאַה אַן פֿאַירטיש קוראַסוניש.»
פור לה גודיריאָה לז דיזיאָה יוסף.
- 156 «אָוטרו שי מיש אַירמנוש שון די אַישטאָ קאַלאַניאַ:
פֿאַירטיש שון די שוש מנוש קומו פֿאַירטי אלימניאַ,
אַשי מישמו ליבֿיאַנוש קומו סײַרבוש די מונטאַניאַ,
אי פֿור וירטו טאַן ליאַנוש קומו לז אַיראָה יוסף.»
- 157 יוסף אַישטו פינשאַבֿה אי די אַקישטאָ מנינאָה
אָוטרו דיאַה, אַל אַלבֿה, קרגאַבֿן שו סיבֿיראָה:
קאַדאָ אונז אַדיקסאַבֿה די אַנדאַר שו קאַריראָה,
נון שי ריסקלאַבֿה נינגונז די יוסף,
- 158 יוסף לואַיגז דיזיאָה אַל שײַרבו אַישש שזוניש:
«אַנדאָה, וי טו ויאָה, אַינפֿאַיש די לזש בֿרוניש!»
אי אַיל ליש אַרגואַיאָה מוגוש מאַליש ראַזוניש,
אַינישטו אַיל פֿאַזיאָה לז קי לי מאַנדז יוסף.
- 159 «מאַגיראָה קי שון פֿאַירטיש, נון פֿאַבֿליש אומלדיש.
דיראַש: פֿורקי פיזישטיש טאַמאַניאַש מאַלדאָדיש?
אַמי שנינור פֿורטאַשטיש אַיל נאָשו די פֿורידאָדיש.»
אַיל שײַרבו שולז שין גֿינטיש] פֿאַי, קומו מאַנדז יוסף.
- 160 אינדז פֿור לה גודיריאָה, פֿאַירטיש קומו ליאַזניש,
אַיל שײַרבו קוריאַה קון שוש אַינטינסיניש,
אי אַיל ליש דיזיאָה: «מל פֿגשטיש גואַלדֿוניש!»
גראַן פֿלאַזיר פֿאַזיאָה אַינישטו אָה יוסף.
- 161 דישו: «אַיל נאָשו פֿורטשטיש, קי יו לז אי שאַבֿידו,
די קי לז טומאַשטיש אין קושטל פֿאַי מיטידו.
אַמי שנינור פיזישטיש מ[א]י מאל שבוֹר קונפֿלידו.»
פֿלֿבֿראַש מואַן] פֿאַירטיש ליש מאַנדז דיזיר יוסף.

153. «Tú aquesto farás muy aína e presto:
mi vaso tomarás con que adevino çierto,
en el costal lo pornás del menor, muy sacreto.
Non lo mesturarás» le dixera Yosef.
154. El siervo fazía lo que mandó su señor,
muy sacreto prendía el vaso adevinador,
en el coçtal lo ponía del moço más menor,
e callando se venía donde estaba Yosef.
155. Yosef comedía en aquesas sazones:
«El león olía o çiervos o leones,
de noche e día an fuertes coraçones.»
Por la judería lo dezía Yosef.
156. «Otrosí mis ermanos son de esta calaña:
fuertes son de sus manos como fuerte alimaña,
así mismo livianos como çiervos de montaña,
y por virtù tan llanos como lo era Yosef.»
157. Yosef esto pensava, y de aquesta manera
otro día, al alva, cargavan su çivera:
cada uno adereçava de andar su carrera,
non se reçelava ninguno de Yosef.
158. Yosef luego dezía al sierbo esas sazones:
«¡Anda, vé tu vía, enpués de los varones!»
Y él les argüía muchos males razones,
en esto él fazía lo que le mandó Yosef.
159. «Maguera que son fuertes, non favles omildades.
Derás: ¿Por qué fizistes tamañas maldades?
A mi señor furtastes el vaso de poridades.»
El siervo solo sin gente[s] fue, como mandó Yosef.
160. Indo por la judería, fuertes como leones,
el siervo corría con sus entinçiones,
y él les dezía: «¡Mal pagastes gualardones!»
Gran plazer fazía en esto a Yosef.
161. Dixo: «El vaso furtastes, que yo lo é savido,
de que lo tomastes en costal fue metido.
A mi señor fezistes m[u]y mal sabor conplido.»
Palabras mu[y] fuertes les mandó dezir Yosef.

- 162 לואיגו אַיליִיש דישֶׁרֶון: «טאַל נאָשׁוּ נון פֿורטאַמוש, לֶה פֿלֶטֶה קי פּוּשֶׁיֶרֶון אַינלֹוש קושטֶליש פֿלֶימוש, דִּי קי אַקֶה בֹולבִימוש נֹוש טִילֶה טורנאַמוש.»
בּוֹאִינֶה רֶאזֶון דישֶׁרֶון אַירמאַנוש דִּי יוֹסֶף.
- 163 «נֹוש שומוש אובֿליגאַדֹוש, שִׁי אַישטֶה אַינלֹוש מוּשְׁנִילִיש, קי שִׁיאָמוש טומאַדֹוש קומו אומבֿרִיש מוּאִי וִילִיש, אטו שְׁנִיֹור לִיבאַדֹוש פֿור שִׁירבֹוש סִיבִילִיש.»
מאַל אַראָן אַפִּינקאַדֹוש דִיל שִׁירבֹו דִּי יוֹסֶף.
- 164 לֹוש קושטאַליש קטאַבֶה אטודֹו שו אטאַלינטֹו
אִי אִיל נאָשׁוּ פֿאַליאַבֶה דונְדִי לֹו אַניאַה פּוּאָישטֹו,
אַינִיל קושטֶל אַישטאַבֶה דִּי בִינְמִין פֿור סִיירטֹו,
אַיל קי מָאש שִׁי פֿאַליאַבֶה פֿרֶבֶאדֹו דִּי יוֹסֶף.
- 165 קוּאַנדֹו אִיל נאָשׁוּ פֿאַליאַבֶן אִין אַקִילֶנאַ מַאָנֶה,
טודֹוש שִׁי טורנאַבֶן קומו קולֹור דִּי סִיכֶה,
מוּאִי פֿרישטֹו קאַרגאַבֶן קאַדֶה אונו שו סִיבִירֶה,
גֶרָן פּאַוֹר טומאַבֶן אַירמאַנוש דִּי יוֹסֶף.
- 166 אַה בִינְמִין פֿאַבֿלאַבֶן אִי קאַדֶה אונו בִלְדֹונֶה,
לואיגו לֹו לִיאמאַבֶן פֿיגֹו דִילֶה לַאדְרוֹנֶה,
דִּי מַאל אוגֹו לִי קאַטאַבֶן טודֹוש אַישֶה אורֶה,
קי מַאל שאַבֹור לִי דַאבֶן, לֹו קאַושֶרֶה יוֹסֶף.
- 167 בִנְמִין פֿאַבֿלאַבֶה: «נון מִי קיראַיש מַאטאַר!
קי יוּ נון פִּינְשאַבֶה שו נאָשׁוּ דִי פֿורטאַר,
נִי מִינוש אַינְדינִיאַבֶה דִיל קושטאַל אַטאַר.
אַשִי וַאָה יוּ לֶה קאַרֶה דִּי מִי אַירמאַנו יוֹסֶף!»
- 168 אַה בִנְמִין קִריאַאָן, קי טאַל גורֶה גוראַבֶה,
אִי טודֹוש לֹו וַיאִיאָן קומו שִׁי מאַראַבֿילִיאַבֶה,
אִי יאַ נון לֹו מַאָלְדִיזִיאָן, קאַדֶה אונו לֹו דִישאַבֶה,
אַה אַגִיבֶטֹו בֹולבִיאָן, דִילאַנְטִי יוֹסֶף.
- 169 יוֹסֶף אַינְשִי דִיאָה נון שאַלִיו אַה גֹוזגאַר,
קי אִיל אַינְטינְדיאַה קי נון אַבֿריאַה נאַגאַר.
יִדֹו לֶה גֹודִירִיאָה טודֹוש אַינְטִיל טורנאַר,
נִינגונו נון פֹודִיאָה פֿאַבֿלאַר קון יוֹסֶף.
- 170 אִיל דִישׁוּ: «אַיל נאַזֹו פֿורטֶשְׁטִיש, קי יוּ לֹאִי שאַבִידֹו,
אַ שִׁינְפִרי אַבֹורִיסֶשְׁטִיש טודֹו אומבֿרִי אַדיינֹו,
פֿור אַישׁוּ וּוש אַישטֹורשְׁטִיש דִּי אִיר [ו]אַשְׁטֹור קאַמינֹו.»
אַקִישטֹוש פֿרישֶׁנְטִיש לִיש פֿרישְׁנְטֶבֶה יוֹסֶף.

162. Luego ellos dixeron: «Tal vaso non furtamos,
la plata que pusieron en los costales fallamos,
de que acá volbiemos nós te la tornamos.»
Buena razón dixeron ermanos de Yosef.
163. «Nós somos obligados, si está en los mosneles,
que seamos tomados como ombres muy viles,
a tu señor levados por siervos çeviles.»
Mal eran afincados del siervo de Yosef.
164. Los costales catava a todo su atalento
y el vaso fallava donde lo avía puesto,
en el costal estava de Binyamin por çierto,
el que más se fallava privado de Yosef.
165. Cuando el vaso fallavan en aquella manera,
todos se tornavan como color de çera,
muy presto cargavan cada uno su çivera,
gran pavor tomavan ermanos de Yosef.
166. A Binyamin favlavan y cada uno baldona,
luego lo llamavan fijo de la ladrona,
de mal ojo le catavan todos esa ora,
que mal sabor le davan, lo causara Yosef.
167. Binyamin favlava: «¡Non me queraes matar!
que yo non pensava su vaso de fortar,
ni menos endeñava del costal atar.
¡Así vea yo la cara de mi ermano Yosef!»
168. A Binyamin criían, que tal jura jurava,
y todos lo veían cómo se maravillava,
y ya non lo maldezían, cada uno lo dexava,
a Agivto vulvían, delante Yosef.
169. Yosef en ese día non salió a jozgar,
que él entendía que non avría vagar.
Vido la judería todos ant'él tornar,
ninguno non podía favlar con Yosef.
170. Él dixo: «El vazo furtastes, que yo lo é sabido,
e sienpre avorriçistes todo ombre adevino,
por eso vós estovastes de ir [v]uestro camino.»
Aquestos presentes les presentava Yosef.

- 171 «בִּנְיָמִין קִי פִּרְיָנְדִּיירָה אָיל נָאָשׁוּ אִינְשׁוּ מָאָנוּ
פּוֹרָה שְׂבִיר אֵין קוואַל טִיירָה אִישְׁטאַבֶּה שׁו אִירְמָאָנוּ,
אױ שְׂבִיר שׁי מוֹרִיירָה אױ שׁי אִישְׁטאַבֶּה שְׁאָנוּ.»
אַאִישְׁטוּ רִישְׁפּוֹנְדִּיירָה יְהוּדָה אָה יוֹסֶפֶה.
- 172 «אַיִן טאַל [קוֹשֶׁה] קוֹמוּ אִישְׁטָה שׁינְיֹור נון שְׂאָבִימוֹשׁ,
נִין דַּארְטִי רִישְׁפּוֹאִישְׁטָה פּוֹר נוֹשׁ נון אִימוֹשׁ,
נִין רַאזֹון קוֹנְפּוֹאִישְׁטָה שְׂאָבִי[שׁ] קִי נון טִינִימוֹשׁ.»
אַיִן מוֹי גֶרָאן רִיבּוֹאִילְטָה אָרְאָן קוֹן יוֹסֶפֶה.
- 173 «שׁינְיָפִרִי אַנְדֹּרֶיירָה טֶראַשׁ נוֹשׁ אָיל פִּיקאַדוּ
קִי אױ אִינְלֶה קאַרִיכָה נוֹשׁ אױבּוּ אִינְקוֹלָן טֶראַדוּ,
אַגוֹרָה אִינְשְׁטָה טִיירָה שִׁירָה אִינְטֶרִיגאַדוּ.»
אַיִן בִּינִי דִיזִיאָה קִי אִירָה פּוֹרִיל פִּיקאַדוּ דִי יוֹסֶפֶה.
- 174 «יױ אִי מִישׁ אִירְמָאָנוֹשׁ, קוֹאַנְדוּ שִׁירִימוֹשׁ בִּיבּוֹשׁ,
נוֹשׁ אִי נױאַישְׁטֶרוֹשׁ אָשְׁנוֹשׁ אױ שִׁירִימוֹשׁ קאַטִיבּוֹשׁ,
אַיִל דִּיאַבֶּלוּ שׁוֹשׁ מָאָנוֹשׁ פּוֹשׁוּ שׁוֹבֶרִי לוֹשׁ טֶרִיבּוֹשׁ.»
פֿלאַבֶּראַשׁ דִי אִישְׁטֶרְנִיֹושׁ פֿאַבֶּלְאַבֶּן קוֹן יוֹסֶפֶה.
- 175 יוֹסֶפֶה לִישׁ רִישְׁפּוֹנְדִּיירָה בִּינִי דִישְׁטָה פֿיגוֹרָה:
«בִּנְיָמִין קִילוּ פֿיזִיירָה, אָיל פֿאַגִי קוֹן רִינְקוֹרָה.
וֹשׁ טוֹמָאָד סִיבִירָה: אִידוֹשׁ אָה בּוֹאַינָה וִינְטוֹרָה!»
דִי אַקִישְׁטָה מָאַינָה לוֹשׁ טֶראַטאַבֶּה יוֹסֶפֶה.
- 176 יְהוּדָה קוֹן קִישׁוֹרָה [אַה] אָיל אױבּוּ פֿאַבֶּלְאַדוּ:
«רוֹאַיגוּ טִי פּוֹר מִישׁוֹרָה, קוֹמוּ שׁינְיֹור אױנְרַאדוּ,
קִי אִישְׁטָה קִרִיאַטוֹרָה נון לֹא דִישׁ אֵין אִירַאדוּ.»
קוֹן מוֹגָה מִישׁוֹרָה לִי פֿאַבֶּלְאַבֶּה אָה יוֹסֶפֶה.
- 177 יְהוּדָה שׁי אִיגֹו אִינִיל שׁוֹאַיִלוּ: «שׁינְיֹור, מִרְסִיד טִי פִידוּ!
אַיִן לוֹגַאר דִיל מוֹסֶ[ו]אַיִלוּ יוֹ שִׁירִי טוֹ קאַטִיבּוֹ,
קִי פֿאַרִיאָה גֶרָאן דױאַיִלוּ יַעֲקֹב, מִינְטֶרִישׁ פּוֹאַישִׁי בִיבּוֹ,
שִׁירִיאָה פּוֹאַישְׁטוּ שׁו דױאַיִלוּ קוֹן דױאַיִלוּ דִי יוֹסֶפֶה.»
- 178 יוֹסֶפֶה רִישְׁפּוֹנְדִּיירָה מוֹי שִׁין פִיאַדַּאד:
«בִּנְיָמִין, קִי פֿיזִיירָה טאַמאַנִיאַ מאַלְדַּאד,
שִׁירִינְרִמִיאָה, אַאון קִי נוֹ קִיירָה, קוֹמוּ אױמְכֶרִי דִינוּ נִירְדַּאד.»
בִּינִי דִישְׁטָה מָאַינָה רִישְׁפּוֹנְדִּיאָה יוֹסֶפֶה.
- 179 יְהוּדָה אָיל פּוֹדִירוֹשׁוּ פֿאַבֶּלוּ קוֹן שׁוֹשׁ פּוֹדִירִישׁ:
«שׁינְיֹור אָיל אַלִיבּוֹשׁוּ, נון קוֹבֶדִיסִישׁ אַוִירִישׁ,
מָאַ[שׁ] אִירִישׁ קוֹבֶדִיסִישׁוּ דִי פִירְמוֹשְׁאַשׁ מוֹגִירִישׁ.»
נוֹן פֿאַבֶּלוּ קוֹמוּ מִירְדוֹשׁוּ יְהוּדָה אָה יוֹסֶפֶה.

171. «Binyamin que prendiera el vaso en su mano
pora saver en cuál tierra estava su ermano,
o saver si muriera o si estava sano.»
A esto respondiera Yehudah a Yosef.
172. «En tal [cosa] como ésta señor non savemos,
nin darte respuesta por nós non avemos,
nin razón conpoesta save[s] que non tenemos.»
En muy gran revuelta eran con Yosef.
173. «Sienpre anduviera tras nós el pecado
que oy en la carrera nos uvo enco[n]trado,
agora en esta tierra será entregado.»
Y bien dezía que era por el pecado de Yosef.
174. «Yo y mis ermanos, cuando seremos bivos,
nós y nuestros asnos oy seremos cativos,
el diavlo sus manos puso sobre los trivos.»
Palavras de estraños favlavan con Yosef.
175. Yosef les respondiera bien d'esta fegura:
«Binyamin que lo fiziera, él pague con rincura.
Vós tomad çivera: ¡idvos a buena ventura!»
De aquesta manera los tratava Yosef.
176. Yehudah con quexura [a] él uvo favlado:
«Ruégote por misura, como señor onrado,
que esta criatura non la des en errado.»
Con mucha misura le favlava a Yosef.
177. Yehudah se echó en el suelo: «¡Señor, merced te pido!
En lugar del moç[u]elo yo seré tu cativo,
que faría gran duelo Ya'aqob, mientras fuese vivo,
sería puesto su duelo con duelo de Yosef.»
178. Yosef respondiera muy sin piadad:
«Binyamin, que fiziera tamaña maldad,
servirme á, aunque no quiera, como ombre de no verdad.»
Bien d'esta manera respondía Yosef.
179. Yehudah el poderoso favló con sus poderes:
«Señor el aleboso, non covdiçies averes,
ma[s] eres covdiçioso de fermosas mujeres.»
Non favló como merdoso Yehudah a Yosef.

- 180 «אָי טו אַרײַש קובֿדיסײַשו, אַרײַש דײַן שײַן גױשׁטײַסאַ
אָי אַרײַש אַקסײַשו מױגױ אַינלע מאַליסאַ,
בײַנעמײַן אײַש פֿרײַמושׁ פֿורײַש לײַאש קובֿדיסאַ.»
יאַ נון אַרײַה מײַרדױשׁ יױהדע אַה יוסף.
- 181 יוסף נון פֿאַי מאַנשידו, טומו שאַנאַ קון שיגו,
מואַי פֿרײַשטו אַ מואַי סידו טומו גראַנוש דײַ טריגו,
מולײַו לוש קון שו דידו קומו שי פֿאַישי פֿיגו,
פֿינשו מײַטיר מײַדו אַה יױהדע יוסף.
- 182 יױהדע אַיל שו סירו אַלסו קומו אַלימאַנאַ,
לואַיגו מואַלי אַזירו טן פֿאַרײַטי אַרײַה שו שַנאַ,
טײַמאַן דײַ שאַר אַין יירו טודע אַישה קונפאַנאַ,
פֿאַרײַטי שוּגאַר דײַ פֿיירו יױהדע אַה יוסף.
- 183 «אָי נוש, אַקײַ וײַנמושׁ אַין פֿאַרײַטיש שאַזונײַש?
בײַן דײַנושטדוש פֿאַימושׁ דײַ טוש מאַלש ראַזונײַש:
דײַשישטיש קײַ פֿיזימושׁ קומו אומבֿריש לָדרונײַש
אַי נוש נון לו פֿאַריאַמושׁ – דײַשיראַן אַה יוסף –.
- 184 שײַ טי [נאש אַינטו] מאַלדאַד, אוי שײַראַן וײַנגאַדוש,
אונבֿריש דײַ אַישטע סיבֿד דײַ נוש שײַראַן מאַטאַדוש,
אַי דײַרדיש פֿור וײַרדאַד: אַין מלֶה פֿאַימושׁ לײַגדוש!
לואַיגו אונֶה גראַן מלֶדאַד לײַש דײַשירֶה יוסף.
- 185 «שאַבֿיגלו לַאש גֵינטיש קײַ נון אײַ פֿורידאַד,
קײַ ווש אוטֶרוש מַטְשטיש לוש דײַ אונֶה סיבֿדאַד
אַי ווש אַינטֶרימיטישטיש שײַנפֿרי אַין מאַלדאַד.»
מאַגיר קײַ אַראַן פֿאַרײַטיש, אַישטו לײַש דײַזאַה יוסף.
- 186 יוסף אובֿו פֿאַבֿלַאדו אַין אַקײַשאש שאַזונײַש:
«קײַ אַרײַש דײַשלינגאַדו מאַש קײַ אַישוש בֶּארונײַש,
קײַ טו אַש ראַזונדו אַקײַש ראַזונײַש.»
פֿיזו שײַ מאַראַנליאַדו פֿור אַקילי יוסף.
- 187 יױהדע רײַש[פֿונדײַרע קומו אומבֿרי שאַבֿידור:
«דײַ בײַנעמײַן פֿאַרײַה יו שולו פֿיאַדור,
דײַ גואַרדאַר [לײַ] דײַבֿירע דײַ שו קונטֶראַלדור.»
טֶרש אַישטו רײַשפֿונדײַרע אַישטע ראַזון יוסף.
- 188 «שײַ דיל מוסו אַקײַשטי אַרײַש טו פֿיאַדור,
פֿור אַקײַשטו פֿאַישישטי שו פֿירקוראַדור,
אַה יוסף נון גואַרדאַשטי דײַ שו קונטֶראַל[אָדור,
אַי טו קײַ אוטֶרגאַשטי דײַ וײַנדיר אַה יוסף!»

180. «Y tú eres covdiçioso, eres dayyan sin justiçia,
y eres acuçioso mucho en la maliçia,
Binyamin es fermoso por eso le as covdiçia.»
Ya non era mirdoso Yehudah a Yosef.
181. Yosef non fue ma[n]sedo, tomó saña consigo,
muy presto y muy çedo tomó granos de trigo,
moliólos con su dedo como si fuese figo,
pensó meter miedo a Yehudah Yosef.
182. Yehudah el su çerro alçó como alimaña,
luego muele azero tan fuerte era su saña,
temían de seer en yerro toda esa compañía,
pareçe sogar de fierro Yehudah a Yosef.
183. «E nós, ¿a qué venimos en fuertes sazones?
Bien denostados fuemos de tus malas razones:
dexeste que fezimos como ombres ladrones
e nós non lo faríamos —dixeran a Yosef—.
184. Se te [vas en tu] maldad, oy serán vingados,
ombres de esta çivdad de nós serán matados,
e diredes por verdad: ¡En mala fuemos legados!»
Luego una gran maldad les dixera Yosef.
185. «Sábenlo las gentes que non ay poridad,
que vosotros matastes los de una çivdad
y vós entremististes sienpre en maldad.»
Maguer que eran fuertes, esto les dezía Yosef.
186. Yosef uvo fablado en aquesas sazones:
«Que eres deslenguado más que esos varones,
que tú as razonado aquesas razones.»
Fízose maravillado por aquello Yosef.
187. Yehudah res[p]ondiera como ombre savior:
«De Binyamin fuera yo solo fiador,
de guardar [le] deviera de su contrallador.»
Tras esto respondiera esta razón Yosef.
188. «Si del moço aqeste eres tú fiador,
por aquesto fueste su percurador,
a Yosef non guardaste de su contral[l]ador,
¡y tú que otorgaste de vender a Yosef!»

- 189 יוסף לי דישירה, נון פֿאַרירט טימירוש.
 יהודה בֿוֹזיש דִּירֶה קומט ליאון ראבֿיֿוש,
 אומבֿרי קי לו אויירֶה דיל פֿאַרירט טימירוש
 אי טאן בֿיין טימירֶה אִישֶׁה אֶרֶה יוסף.
- 190 שי יהודה בֿראַמאַבֿה נון לו פֿאַרירט אין נאָנו,
 אַה נפֿתֿלי לִיאַמאַבֿה קי אִירֶה שו אִירמאַנו,
 קי נפֿתֿלי אַנדאַבֿה קומט אִיל סִיכֿרֶבֿוֹ לִיבֿנאַנו.
 לואיגו [לי] אפֿרֿטאַבֿה אַה אִישֶׁקֶושֶׁ דִּי יוסף.
- 191 «אִירמאַנו, פֿאַרֶה מִינֶטִיש טודִי לו קי טי דִּיגו:
 לאש קלִישִׁי מִי קואַנֶטִיש, קואַנֶטִיש אַאי אין אַגִיבֿטו,
 טו מִירֶה שי שוֹן פֿאַרֶטִיש או שי אַאי גֶראַן גֶנֶטִיאַו,
 קי אוי פֿרימוש שוואַרֶטִיש פֿאַרֶה בושקאַר אַה יוסף.»
- 192 נפֿתֿלי קי פֿינשאַבֿה דִּי פֿאַזיר שו מאַנדאַדו,
 פֿור לֶה סִיבֿדאַד אַנדאַבֿה מוי טושטי [אי] לִיבֿנאַנו,
 דוֹזִי קאַלִישִׁי קונטאַבֿה, טאַנֶטִיש אויבֿו פֿאַלִיאַדו,
 מוי פֿרִישטו שי טורנאַבֿה דונִדי אִישֶׁטֶבֿה יוסף.
- 193 דִישֶׁלִישִׁי אין פֿורִידאַד: «אִירמאַנוש, פֿאַרֶה מִינֶטִיש:
 קאַלִישִׁי דִישֶׁטֶה סִיבֿדאַד יו לאש ויאַו מוי פֿאַרֶטִיש,
 דוֹזִי שוֹן אין וִירדאַד, דִּי מוי אונגֶראַדש גֶנֶטִיש.»
 אַינֶטִונסִיש גֶראַן מֶלדַד קומִידִיאַן אַה יוסף.
- 194 יהודה אִיל פֿאַרֶטִיש פֿאַבֿלו אשוש בֿאַרִיש:
 «לֶשֶׁ טֶרִיש קלִישִׁי מִי דִידִיש אַמי שִׁין קונפֿאַסִינִיש,
 שיגֶדאַש קלִישִׁי טומֶדִיש, לִידִיאַד קומט לִיאַוִנִיש,
 אַל מוסו שאַלֶבֿאַרִידִיש, נון שי פֿיִירֶדֶה קומט יוסף.
- 195 אַה יהודה טודִיש דִיזִיאַן קי אִיראַן פֿלאַזִינֶטִירוש,
 קי אִילִיִוש שי טינִיאַן דִּי אַקִילִיִוש קאַבֿאַלִירוש
 [...]
- קי מאש פֿאַרֶסֶה אַניאַן קי פֿינשאַבֿה יוסף.
- 196 דִּי פֿאַבֿלאַר אַטימאַבֿה אַקִישֶׁה גודִירִיאַה.
 אַה יהודה טורנאַבֿה יוסף אַקִישֶׁי דִיאַה,
 דִיל מוסו לִי פֿאַבֿלאַבֿה, דאַר נון שִׁילוֹ קִירִיאַה,
 פֿור אִישֶׁו אַמינאַבֿה יהודה אַה יוסף.
- 197 «טו וִיראַש פֿילִיאַש אין אַגִבֿטו גֶראַנאַדש,
 יו טי פֿאַרי קי ויאַש קאַלִישִׁי אַינשאַנגֶנֶטִאַדש,
 דִי נוש אַטֶרוש בֿיין קִרִיאַש שִׁיכֿו אִישֶׁקאַרמִינֶטִאַדש.»
 לואיגו פֿלאַבֿראַש פֿיאַש לִיש דִיזִיאַה יוסף.

189. Yosef le dixera, non fuera temeroso.
Yehudah voces diera como león rabioso,
ombre que lo oyera d'él fuera temeroso
y tanbién temiera esa ora Yosef.
190. Si Yehudah bramava non lo fazía en vano,
a Naftalí llamava que era su ermano,
que Naftalí andava como el çiervo liviano.
Luego [le] apartava a escoso de Yosef
191. «Ermano, para mientes todo lo que te digo:
las calles me cuentes, cuántas ay en Agivto,
tú mira si son fuertes o si ay gran gentío,
que oy faremos suertes para buscar a Yosef.»
192. Naftalí, que pensava de fazer su mandado,
por la çivdad andava muy toste [e] liviano,
doze calles contava, tantas uvo fallado,
muy presto se tornava donde estava Yosef.
193. Déxoles en poridad: «Ermanos, pará mientes:
calles d'esta çivdad yo las veo muy fuertes,
doze son en verdad, de muy onradas gentes.»
Entonçes gran maldad comedían a Yosef.
194. Yehudah el fuerte favló a sus varones:
«Las tres calles me dedes a mí sin conpaçiones,
seguidas calles tomedes, lidiad como leones,
al moço salvaredes, non se pierda como Yosef.
195. A Yehudah todos dezían que eran plazenteros,
que ellos se tenían de aquellos cavalleros
[...]
que más fuerça avían que pensava Yosef.
196. De favlar atemava aquesa judería.
A Yehudah tornava Yosef aquesa día,
del moço le favlava, dar non se lo quería,
por eso amenazava Yehudah a Yosef.
197. «Tú verás peleas en Agivto granadas,
yo te faré que veas calles ensangrentadas,
de nosotros bien creas serán escarmentadas.»
Luego palavras feas les dezía Yosef.

- 198 «אי [...] אין מיינטש טודש וואישטש פֿיגורש:
אוי קומו פֿיזישטש אונאש בואינש פֿינטורש
אָיל דיאַה קי פֿינטאשטש לאש בֿירמֿיגאש טינטורש,
קואנדו אינשגרינטשטש לֶה אלגוֹבֶה די יוסף.
- 199 אישֶה אלגוֹבֶה אפואישטש אַל וַיִּיגֹ פואי מושט־דה,
אָיל לֶה וידו שאנגרינטש אי בֿיין אקוגיל־אדה,
וואישטרו פֿדרי די קואינטא] לִיִּירו אישֶה וַיגֹאדה,
קואנדו וידו וַיִּשְׁמִינטש דישו: פֿיגֹ מיאו, יוסף!»
- 200 אַה יהודה פֿישֶבֶה קואנדו אישטו אואיֶאה,
לואיגו מואלי־אבֶה, קומו ליאון אוליֶאה.
אטודש אישפאנטאבֶה יהודה אישי דיֶאה,
קי מאל שאבֹר לי דאבֶה יהודה אַה יוסף.
- 201 «ואלגמי דיו דיל סילו, קומו שיריֶאה אין גֶכן רבטו,
[שי] דישו אישטי מוסואילו, לואיגו אבֶרֶה מל טלינטו,
מי פֿאדרי פֿאריֶאה דואלו, לירֶאריֶאה שין טינטו,
איגארשֶיֶאה איגיל שואילו פֿור אָיל מאל די יוסף.»
- 202 יהודה פֿידיֶאה אַה יוסף קונשיגו:
«דמי, קי דיריֶאה אַה מי פֿאדרי אָיל וַיִּגֹ,
קי אַה בֿנימין טיניֶאה פֿור לוז אי פֿור אישפֿיגֹ?
טאנטו לי קיריֶאה קומו אשו אירמאנו יוסף.»
- 203 יהודה אָיל פֿואירטי פֿאַבֿלו שין אומילדאד:
«דימי, קומו דיששטי אטאמאניֶא מאלדאד
אי מי קונשיגאשטי טאן גראַן פֿאַלש־דאד?»
יהודה מאל טאלינטי טיניֶאה קון יוסף.
- 204 יוסף ליש דישו: «פֿואישטש טודש קומו לאדרוֹניש,
קואנדו אַה יוסף וינדישטש קומו מאלוש בֿארוֹניש,
אשו פֿאדרי דיששטש קי לו קומיֶרון ליאונֶיש,
דולור נון אובישטש דיל גיניו יוסף.»
- 205 אָיליֶוש קומו אויֶרון אקישטאש ראזוֹניש,
לואיגו לידיֶאר קישֶירון מאש קי קומיר קאפֿוֹניש.
מאגיר נון טוֹבֿירון לאַנסאש ני לוריגוֹניש,
יֶא אָיליֶוש נון אובֿירון מִידו די יוסף.
- 206 יוסף לואיגו מיראַבֶה אַאישטוש שוש אַרמנוש
אי אָיל שי פֿינשאבֶה מוריר לואיגו אין שוש מנוש
אי לואיגו ליֶאמאַבֶה גינטש די שוש פֿאגנוש
אי שי אַרינקוֹנאַבֶה אַינטוֹנסיש יוסף.

198. «Y [...] en mientes todas vuestras feçuras:
oí como fezistes unas buenas pinturas
el día que pintastes las vermejas tinturas,
quando ensangrentastes la aljuva de Yosef.
199. Esa aljuva apuesta al viejo fue mostrada,
él la vido sangrienta y bien acuchillada,
vuestro padre de cuent[a] lloró esa vegada,
quando vido vestimienta dixo: ¡Fijo mío, Yosef!»
200. A Yehudah pesava quando esto oía,
luego moillava, como león olía.
A todos espantava Yehudah ese día,
que mal sabor le dava Yehudah a Yosef.
201. «Válgame Dio del çielo, cómo sería en gran rebto,
[si] dexo este moçuelo, luego avrá mal talento,
mi padre faría duelo, lloraría sin tiento,
echarse á en el suelo por el mal de Yosef.»
202. Yehudah pedía a Yosef consejo:
«Dime, ¿qué dería a mi padre el viejo,
que a Binyamin tenía por luz y por espejo?
Tanto le quería como a su ermano Yosef.»
203. Yehudah el fuerte favló sin omildad:
«Dime, ¿cómo dexiste atamaña maldad
y me consejaste tan gran falsedad?»
Yehudah mal talente tenía con Yosef.
204. Yosef les dixo: «Fuestes todos como ladrones,
quando a Yosef vendistes como malos varones,
a su padre dexistes que lo comieron leones,
dolor non obistes del niño Yosef.»
205. Ellos como oyeron aquestas razones,
luego lidiar quisieron más que comer capones.
Maguer non tuvieron lanças ni lorigones,
ya ellos non uvieron miedo de Yosef.
206. Yosef luego mirava a estos sus ermanos
y él se pensava morir luego en sus manos
y luego llamava gentes de sus paganos
y se arrinconava entonçes Yosef.

- 207 יוסף קומידיאה בײן די אקישטע מאנירה:
 «שי אקישטע גודיריאה וינסײשין אקישטע טײרה,
 לואיגו אקאדה ויליא איליזש פארן לה גירה.»
 גראן קונגושע טיניאה אלה אוה יוסף.
- 208 «נון אבריאה מאל טלינטי נין אבריאה קואידאדו
 שי אמי דיישין לה מואירטי קי יו לו אי קאושאדו,
 מאש קי אקי נון מי דישין נון מי דישין אינטרדו»
 פור אישטו מלה שואירטי איכה לה די יוסף.
- 209 «אגורה קיירו פאזיר, אוי אין אקישטי דײה,
 קונקי טומין פלאזיר אקישטע גודיריאה:
 יו ליש קיירו טאנייר קאנטאריש די אליגריאה
 אי ליש פארי שאביר קי איש בײבו יוסף.»
- 210 יוסף אין שו טאלינטי אישטו קומידיאה,
 אפרישוראדה מינטי לואיגו לו פאזיאה.
 מאנדו: «קי טודה גינטי שאלגה די קאשה מיאה!»
 אי פאללה קלארה מינטי אלזש אירמאנוש יוסף.
- 211 אלזש גודיזש פײזירי יוסף בואנוש טאלינטיש:
 «קואנדו [א] אקישטע טײרה לה אוטרה ויז וינישטיש
 [...] דײזימי קי בושקאשטיש?»
 אי די בואינה מאנירה רישפונדיאן אה יוסף.
- 212 «נון טי נייגרמוש די טודו אישטו נאדה:
 קואנדו אקי וינימוש לה פרימירה ויגאדה,
 או יוסף בושקאמוש אין אונה באריאדה
 אי נון לו פאליאמוש אינטונסיש אה יוסף.»
- 213 «אומבריש מי שימיגאשטיש די מאלזש אפיריש.
 פורקי אה יוסף בושקאשטיש דו לאש מאלש מוגיריש
 אי טרישטיש נון פלישטיש נין טומשטיש פישאריש?
 דײזימי: פורקי קאטשטיש אין טאל קאלײ אה יוסף?»
- 214 «נוש אײאמוש פינשאדו אין נואישטרוש שאביריש
 קי שיריאה קובדיסאדו די מאלאש מוגיריש
 אי נון שיריאה דישאדו יוסף פור אנריש,
 קי מואי אפושטאדו, שאביר, קי איכה יוסף.»
- 215 «פואיש אניר נון פודישטיש אישי מוסו אפושטאדו,
 דײזימי שי טינידיש פור אישו גראן קואידדו
 אי שי ווש אליגראדיש שי לו אביש פאליאדו.»
 מוי גראנדיש מירסדיש מאנדאבן אה יוסף.

207. Yosef comedía bien de aquesta manera:
«Se esta judería vençiesen aquesta tierra,
luego a cada villa ellos farán la guerra.»
Gran congoxa tenía a la ora Yosef.
208. «Non avría mal talente nin avría cuidado
si a mí diesen la muerte, que yo lo é causado,
mas que aquí non me dexe, non me dexe enterrado.»
Por esto mala suerte era la de Yosef.
209. «Agora quiero fazer, oy en aqueste día,
con que tomen plazer aquesta judería:
yo les quiero tañer cantares de alegría
y les faré saver que es vivo Yosef.»
210. Yosef en su talente esto comedía,
aprisuradamente luego lo fazía.
Mandó: «¡Que toda gente salga de casa mía!»
Y favla claramente a los ermanos Yosef.
211. A los judiós fiziera Yosef buenos talentos:
«Cuando [a] esta tierra la otra vez venistes
[...] dezidme, ¿qué buscastes?»
Y de buena manera respondían a Yosef.
212. «Non te negaremos de todo esto nada:
quando aquí venimos la primera vegada,
a Yosef buscamos en una barriada
y non lo fallamos entonçes a Yosef.»
213. «Ombres me semejastes de malos aferes.
¿Por qué a Yosef buscastes do las malas mugeres
e tristes non fallastes nin tomastes pesares?
Dezidme: ¿por qué catastes en tal calle a Yosef?»
214. «Nós avíamos pensado en nuestros saveres
que sería covdiçiado de malas mugeres
y non sería dexado Yosef por averes,
que muy apostado, sabed, que era Yosef.»
215. «Pues aver non podistes ese moço apostado,
dezidme si tenedes por eso gran cuidado
y si vós alegraredes si lo avés fallado.»
Muy grandes merçedes mandavan a Yosef.

- 216 אָה יוסף אַיל אונראדו פֿאַבלוּ לָה גִּוְדִירֵיָאָה:
 «נױש טײַנמוש קוואַדדו פֿור נואַישטרו אַרמאַנו:
 שײַ לױ אַבֿיש פֿאַליאדו אַישטָה בֵּיבֹו אַי שאַנו?
 קײַ מוֹגֹו אַמאַנזלִיאדו ײַרִידִיש אָה יוסף.»
- 217 אָשו קונפאַנייאָה פֿאַבלוּ לואַיגו די מאַנו,
 דִישׁוֹלִישׁ: «פֿֿזִיד אַלִיגֵרֵיָאָה פֿור וואַישטרו אַרמאַנו!
 קײַ אַינישטָה סִיבֿדד מִיָאָה אַישטָה בֵּיבֹו אַי שאַנו
 אַי אױ אַינישטִי דִיָאָה ײַרִידִיש אָה יוסף.»
- 218 אָה יוסף קון אומלִיאַד פֿאַבֿלאַבֿה קאדָה טִרִיבֹו:
 «שײַ אַינישטָה סִיבֿדד נואַישטרו אַרמַנו אַיש בֵּיבֹו,
 מואַישטִרלו פֿור בונדאד, נון שײַאָה אַישקִיבֹו,
 קײַ מױ גראַנדי אַמישטאד פֿאַרימוש קון יוסף.»
- 219 «פּוואַיש קִירִידִיש שײַן אַרְטִי אָה יוסף וואַישטרו אַרמַנו,
 פֿרָאַר וזש לִיאַי דִילאַנְטִי, פּוואַיש קײַ אַיש בֵּיבֹו אַי שאַנו,
 קײַ יאַ נון אַי טאַלאַנְטִי דִי פֿאַבֿלאַרוזש אַין נאַנו.»
 פֿאַראַשִׁילִיש דִילאַנְטִי שױ אַרמאַנו יוסף.
- 220 «יוסף, קולור דִי פֿלֹורִיש, יוסף! - אױבֹו לִיאַמאַד -
 שָׁל אָקָה אַאַישטֹוש אומבֿרִיש קײַ בִּיין טִיאַן דִישִׁיאדו!
 פֿור טִי טִינִי דולורִיש יַעֲקֹב אַיל אונראדו.
 דאַלִיש בואַינוש שאַבֿרִיש אַטוש אַרמאַנו[ש], יוסף!»
- 221 קואַנדו אַקאַבֿאַבֿה יוסף אַישטאַש ראַזוֹנִיש,
 לואַיגו שײַ פּוֹשֿאַבֿה קאַבִי אַישוֹש בֿאַרוֹנִיש,
 קאדָה אונז פֿאַרְבֿה מִיַּינְטִיש אַלוש רִי[נ]קוֹנִיש,
 נִינגונו נון פֿינְשאַבֿה קײַ אַיל אֵירָה יוסף.
- 222 יוסף לואַיגו די מאַנו פֿאַבלוּ קומו אומבֿרִי אַדִיוִינו:
 «יִו שױ יוסף וואַישטרו אַרמַנו, אַיל קײַ אױבֿישטִיש ײַנְדִידו.
 דִיַּזִידמִי שײַ אַיש שאַנו אַיל מִי פּאַדְרִי קִירִידו.»
 לֹוש פֿאַבֿלאַבֿה לִיאַנו אַיִשָּׁה אורָה יוסף.
- 223 אַלִיוֹש קואַנדו לֹו ײַירוֹן, לָה שױ פֿאַז טן אַפּוואַישטָה,
 אַי קומו לִי אַײַירוֹן טאַל ראַזון קומו אַישטָה,
 מױ טורבֿאַדוֹש פֿאַרֹון נון טורנרוֹן רִישֿפּוואַישטָה.
 שופֿטָה מִינְטִי קישײַרוֹן מאַטאַר לֹו אָה יוסף.
- 224 און אַנְגִיל לִיש ײַנִיָרָה אַין אַקִישאַש שאַזוֹנִיש,
 לואַגו דִישֿפּאַרְטִיָרָה אַינְטִרִי לֹוש בֿאַרוֹנִיש,
 אַטוּדוֹש לֹוש פּוֹשֿײַרָה אַין קואַטֿרו אַרִינקוֹנִיש.
 לָה מואַרִטִי טִימִיָרָה אַיִשָּׁה אורָה יוסף.

216. A Yosef el onrado favló la judería:
«Nós tenemos cuidado por nuestro ermano:
si lo avés fallado ¿está vivo y sano?
que mucho amanzillado veredes a Yosef.»
217. A su compañía favló luego de mano,
díxoles: «¡Fazed alegría por vuestro ermano!
que en esta çivdad mía está vivo y sano,
y oy en este día veredes a Yosef.»
218. A Yosef con omildad favlava cada trivo:
«Si en esta çivdad nuestro ermano es vivo,
muéstralo por bondad, non sea esquivo,
que muy grande amistad faremos con Yosef.»
219. «Pues queredes sin arte a Yosef vuestro ermano,
parárvosle é delante, pues que es vivo y sano,
que ya non [é] talante de favlarvos en vano.»
Páraseles delante su ermano Yosef.
220. «¡Yosef, color de flores, Yosef! —uvo llamado—
¡Sal acá a estos ombres, que bien te an deseado!
Por ti tiene dolores Ya‘aqob el onrado.
¡Dales buenos sabores a tus ermano[s], Yosef!»
221. Cuando acavava Yosef estas razones,
luego se posava cave esos varones,
cada uno parava mientes a los ri[n]cones,
ninguno non pensava que él era Yosef.
222. Yosef luego de mano favló como ombre adevino:
«Yo só Yosef vuestro ermano, el que uvistes vendido.
Dezidme: ¿si es sano el mi padre querido?»
Los favlava llano esa ora Yosef.
223. Ellos cuando lo vieron, la su faz tan apuesta,
y como le oyeron tal razón como ésta,
muy torvados fueron, non tornaron respuesta.
Súpitamente quisieron matarlo a Yosef.
224. Un ángel les viniera en aquesas sazones,
luego despartiera entre los varones,
a todos los pusiera en cuatro arrincones.
La muerte temiera esa ora Yosef.

- 225 יוסף קון בונדאדע'ס פֿאַבלו אַאִישטוּש נאַרונִיש:
 «אַירמנוש, פֿורקי נאדע'ס אַה לוש אַרענקונִיש?
 אַמי לִיגאַר קיראדע'ס, אַישקונגאַד מיש ראזונִיש!»
 אַליוש קון אומלִנדאדע'ס וינִירונִיש אַה יוסף.
- 226 «אַליגריאַה טומיע'ס, אַירמנוש פֿרונִיש!
 נון ווש אַטרישטעדיש פֿורקי מי וינדעשטע'ס,
 קי יו שו, קומו קי ויע'ס, שניור די אַקישאַש גִינטע'ס,
 אי מוגאַש מירסיעדיש פֿיזו אַיל דיו קון יוסף.
- 227 קי שי ווש אוטרוש מי וינדעשטע'ס, דיו לו קונשינטייִרה,
 פֿור גוֹרִינר לאש גִינטע'ס די טוֹדַה אַישטַה טיִרה
 אי אטודוש מיש פֿריינטע'ס דאקלע'ס דילה סיניִרה.
 שיינפֿרי טובו מיינטע'ס אַיל דיו קון יוסף.
- 228 ווש אַפֿרישע אַגִיעדיש די איר אנואַישטַה טיִרה,
 אַמי פֿאַדרי פֿאַבלידיש די אַקישטַה מאניִרה:
 קושע נון לי גיעדיש די לו קי אוש קונטיסיִרה,
 קריאיר לי פֿאַרידיש קי אַיש בִיבו יוסף.
- 229 אי דיזיד: אַקיל קי מי דיעיאַבֿה, מי פֿדרי אַיל גראַן ליטראַדו,
 קי קואנדו [אָה] ווש מי אַנבֿיאַבֿה אַישפֿאַרטיימי די שו לאַדו,
 אַישטונשע'ס קוֹגיל מילדֿבֿה אין און ליבֿרו מוי פֿריסידו.
 אַישטאַש שניאַש דאַבֿה אַשוש אַירמנוש יוסף.
- 230 די קי ליש אוֹבו דאדו אַישטאַש שניאַש טמניאַש
 דישו: «וינגה אַריר בואַין פֿדו קון טודאַש שוש קונפֿניאַש,
 קי נון איה קוידאדו די לש גינטע'ס אַישטַרניאַש,
 קי בִיין אַבאַשטדו די טודו לו טירנה יוסף.
- 231 ווש קיראע'ס רונגאַר אַמי פֿאַדרי אונִראדו,
 קי וינגה אַפֿולגאַר אַקה קונשו גאַנאדו.
 גושן אַיש בואַין לונגאַר אי די פֿאַשטו אַבונִדאדו,
 נון שי די מוגִו נאָגר וינגה אַריר אַה יוסף.»
- 232 אַה יוסף אַישקונגאַרונ טודאַש אַישטאַש ראזונִיש,
 לאש בִוִיש אַלסאַרונ קומו בֿראבֿוש ליאונִיש,
 מוגִו לי אונִרארונ טודוש אַישטוּש בֿאַרונִיש
 אי טודוש לי בישאַרונ אַשו אַירמאַנו יוסף.
- 233 אַישטַראַניו נון אַישטאַבֿה אַיגיל פֿאַלאַסיו פֿור סיִרטו
 אי קאדַה אונגו ליִוראַבֿה די אַליגריאַה אי קונטינטו
 אי לואיגו ליש דאַבֿה יוסף בואַין קונטיִרטו,
 אטודוש אַבֿראַסאַבֿה אי בישאַבֿה יוסף.

225. Yosef con bondades favló a estos varones:
«Ermanos, ¿por qué vades a los arrincones?
¡A mí legar querades, escuchad mis razones!»
Ellos con omildades viniéronse a Yosef.
226. «¡Alegría tomedes, ermanos prodentes!
Non vos atristedes porque me vendistes,
que yo só, como que vedes, señor de aquesas gentes,
y muchas merçedes fizo el Dio con Yosef.
227. Que si vosotros me vendistes, Dio lo consentiera,
por gobernar las gentes de toda esta tierra
y a todos mis parientes darles de la çivera.
Sienpre tuvo mientes el Dio con Yosef.
228. Vós a prisa aguijedes de ir a nuestra tierra,
a mi padre favledes de aquesta manera:
cosa non le neguedes de lo que os conteçiera,
creer le faredes que es vivo Yosef.
229. Y dezid: Aquél que me deseava, mi padre el gran letrado,
que cuando [a] vós me inviava espartiôme de su lado,
estonses con él meldava en un livro muy preçiado.»
Estas señas dava a sus ermanos Yosef.
230. De que les uvo dado estas señas tamañas
dixo: «Venga aver buen fado con todas sus conpañas,
que non aya cuidado de las gentes estrañas,
que bien abastado de todo lo terná Yosef.
231. Vós queráis rogar a mi padre onrado,
que venga a folgar acá con su ganado.
Gošen es buen lugar y de pasto abondado,
non se dé mucho vagar, venga a ver a Yosef.»
232. A Yosef escucharon todas estas razones,
las voces alçaron como bravos leones,
mucho le onraron todos estos varones
e todos le besaron a su ermano Yosef.
233. Estraño non estava en el palacio por çierto
y cada uno llorava de alegría y contento
y luego les dava Yosef buen conçierto,
a todos abraçava y besava Yosef.

- 234 אל ריאי אויב שונאדו אקישטי אפליידו
אי אויב פריגונטאדו: «קי איש אישטי רואידו?»
דיינאן: «שיניור אונראדו נוש אבימוש אוידי
קי אקי אביאן ליגאדו אירמאנוש די יוסף.»
- 235 קואנדו איל ריאי אויירה די אקישטוש שוש אירמנוש,
אטרן שי שופיירה די קולמו] איראן אונראדוש,
מוגל אל ריאי פלוגיירה די אקישטוש פאנאנוש,
גראן ביינ ליש קישירה איל ריאי פור יוסף.
- 236 פור יוסף אישי דיאה אויב איל ריאי אינביאדו.
דייירה לי: «אינביאה פור טו פאדרי אונראדו,
קי יו לי טירניאה מוי ביינ אפושנטאדו,
פלעזיר לי פאריאה פור אמור די טי, יוסף.
- 237 אאיישה טו גודיריאה די מי פארטי ליש מאנדה
קי אוי אינשטי דיאה איליוש קארקין די ויאנדה
אי לייבין פארה לה ויאה קארוש די בויאנה טאנדה.
אפרישה ליש אינביאה, נון לוש טארדיש, יוסף!
- 238 קארוש שיאן ליבאדוש פור אקישטאש ראזוניש,
אינקי וינגאן פולגאדוש יעקב קון שוש בארזניש,
מוגריש קון נאדוש די טודאש לאש נאסיוניש:
שיראן ביינ קונשיגאדוש, שיגון ויראש, יוסף.»
- 239 יוסף לואיגו ויניירה [אה] אקיליוש בארזניש,
לואיגו ליש דייירה טודש אישטש ראזוניש.
דישו: «טומאד סיבירה פארה וואישרש מישיוניש,
דירש קי ווש לה דייירה וואישטרו אירמנו יוסף.
- 240 שי אלהאגאש קישירדיש דיישר אין וואישטרה ויליא,
אירמאנוש נון טינגאד]יש פור איליאש מאנזיליא,
קואנדו אקה וינגאדיש אברדיש מיגוריאה,
קי מוגאש ליבירטאדיש פיו אל דיו קון יוסף.»
- 241 פלעשירו ליש פלאאבה אי נון קון אינשאניוש,
וישטידוש ליש דאבה קי איראן מוי אישטראניוש,
אה בנזמין פרישינטאבה סינקו מודאש די פאניוש,
קי מוגל לי אמאבה אה בנזמין יוסף.
- 242 אישטוש פאניוש אונראדוש לואיגו שילוש דאבה
אי דייז אשנוש קארקאדוש די פרוטאש אינביאבה,
וינוש טראש אניגאדוש אשו פאדרי ליבאבה,
טאליש וינוש פריסידאדוש קי בביאה יוסף.

234. Al rey uvo sonado aqueste apellido
y uvo preguntado: «¿Qué es este ruido?»
Dezían: «Señor onrado, nós abemos oido
que aquí abían legado ermanos de Yosef.»
235. Cuando el rey oyera de aquestos sus ermanos,
otrosí supiera de có[mo] eran onrados,
mucho al rey pluguiera de aquestos paganos,
gran bien les quixiera el rey por Yosef.
236. Por Yosef ese día uvo el rey enviado.
Dixérale: «Enbía por tu padre onrado,
que yo le ternía muy bien apusentado,
plazer le faría por amor de ti, Yosef.
237. A esa tu judería de mi parte les manda
que oy en este día ellos carguen de vianda
y lleven para la vía carros de buena tanda.
A prisa les enbía, ¡non los tardes, Yosef!
238. Carros sean levados por aquestas razones,
en que vengan folgados Ya‘aqov con sos varones,
mugeres con nados de todas las naçiones:
serán bien consejados, según verás, Yosef.»
239. Yosef luego viniera [a] aquellos varones,
luego les dixera todas estas razones.
Dixo: «Tomad çivera para vuestras mesiones,
dirés que vos la diera vuestro ermano Yosef.
240. Si alhajas quisierdes dexar en vuestra villa,
ermanos non tenga[d]es por ellas manzilla,
cuando acá vengades abredes mijoría,
que muchas libertades fizo el Dio con Yosef.»
241. Plasero les falava y non con ensaños,
vestidos les dava que eran muy estraños,
a Binyamin presentava çinco mudas de paños,
que mucho le amava a Binyamin Yosef.
242. Estos paños onrados luego se los dava
y diez asnos cargados de frutas enviava,
vinos tras anejados a su padre levava,
tales vinos preçiadados que vebía Yosef.

- 243 יוסף קוון| בונדאדיש דיל פֿואַירון אַינבאַדוש:
 «אַירמאנוש, נון וואָדיש קומט אומבֿריש פֿילאדוש,
 אורדינרוש קיראדיש איד בײַן שושיגאדו|ש|.
 אנשי לו פֿאגדיש קומט ווש דײַ יוסף.
- 244 אקה מי דישדיש אבנימין איל מי ארמנו
 אי ווש און|טרוש וו|ש| אורדינדיש איר אקיל קמינו לונטאנו
 אי לואיגו ווש טורנידיש קון מי פֿאדרי אַל קאנו,
 לאש אלהגאש ליבדיש קי ווש דײַ יוסף.
- 245 אלײ אשטבֿה אונה נײַטה די יעקב איל אונראדו,
 פאנאדה אלה פֿואַרטה קארוש אויבֿו מיכאדו.
 «קי קושה איש אשטבֿה, אגואילו פֿריסאדו?
 – דײַזא – אונה קאריטה: בײַבו איש יוסף!»
- 246 איל אגואילו בײַן דײַרה אלה מוסה רישפֿואישטה:
 «שי יוסף בײַבו אַר, בינדיגה שיאש, נײַטה!
 איל דײַ בײַבו קײַרה ליבארטי אשו גואירטה.
 לואיגו אַליא פֿואַרטה שוֹבֿרינה די יוסף.
- 247 יעקב טיניאָה קואיטה פֿור יוסף אי קואדאדו.
 אַינטראַנדו פֿור פֿואַרטה, די שו פֿיגו אַמאדו
 טאל קושא קומט אשטבֿה לי אובֿירון פֿאַבֿלאדו:
 «שיפאש פֿור נואַבֿה סײַרטה קי איש בײַבו יוסף.»
- 248 יעקב מוגו שי קישאבֿה אי פֿואַרטה דישמאדו
 אי נון שי קונורטאבֿה, קי נון לו אויבֿו קריאדו,
 אי דישו קי פֿינשאבֿה קי יוסף פואי קומידו,
 קי נונקה מאש פֿינשאבֿה די וואַיר אה יוסף.
- 249 «טאליש שיניש דײַרה יוסף אַל טו אַמאדו,
 קי קואנדו שי פֿארטייַרה די טי פֿור טו מאנדאדו
 קונטיגו לײַרה אין און ליבֿרו פֿריסאדו.
 אשטו נוש דישירה טו פֿיגו יוסף.»
- 250 יעקב קואנדו לו אואַאָה אין אַקישטה מאַיַרה,
 אוטרו שי קי וואַאָה לוש קארוש די מאַיַרה,
 יעקב שי ריאַאָה אי אליגרי פֿואַרטה,
 אי לָה גלוריאַ לי דײַזאָה: «בײַבו איש יוסף!»
- 251 יא נון שי קישאבֿה גין אשטאבֿה אַמאָגדו
 אי מוגו שי פֿולגאבֿה די קי לו אובֿירון קונטדו
 אי שוֹבֿריל פֿושאבֿה אַיל אשפֿריטו אונראדו
 אי לואיגו אַדירסאבֿה די איר ויר אה יוסף.

243. Yosef co[n] bondades d'él fueron enbiados:
«Ermanos, non vayades como ombres peleados,
ordenarvos querades, id bien sosegado[s].
Ansí lo fagades como vos deze Yosef.
244. Acá me dexedes a Binyamin el mi ermano
y vos[o]tros vo[s] ordenedes ir aquel camino lontano
y luego vos turnedes con mi padre el cano,
las alhajas lebedes que vos dio Yosef.»
245. Allí estava una nieta de Ya'aqob el onrado,
parada a la puerta carros uvo mirado.
«¿Qué cosa es ésta, agüelo priçiado?
—dezía— Una carreta: ¡vivo es Yosef!»
246. El agüelo bien diera a la moça respoesta:
«Si Yosef vivo era, ¡bendicha seas, nieta!
El Dio vivo quiera levarte a su güerta.»
Luego allá fuera sovrina de Yosef.
247. Ya'aqob tenía cuita por Yosef e cuidado.
Entrando por puerta, de su fijo amado
tal cosa como ésta le uvieron favlado:
«Sepas por nueva çierta que es vivo Yosef.»
248. Ya'aqob mucho se quexava y fuera desmaído
y non se conortava, que non lo uvo creído,
y dixo que pensava que Yosef fue comido,
que nunca más pensava de veer a Yosef.
249. «Tales señas diera Yosef el tu amado,
que cuando se partiera de ti por tu mandado
contigo leyera en un livro priçiado.
Esto nos dixera tu fijo Yosef.»
250. Ya'aqob cuando lo oía en aquesta manera,
otrosí que viía los carros de madera,
Ya'aqob se reía e alegre fuera,
y la gloria le dezía: «¡Vivo es Yosef!»
251. Ya non se quexava nin estava amargado
y mucho se folgava de que lo uvieron contado
y sobr'él posava el esprito onrado
y luego adereçava de ir ver a Yosef.

- 252 יַעֲקֹב לִישׁ דִּישִׁירָה: «פּוֹאֵשׁ לוֹ אֶה מֵאַנְדָּאדוּ,
וַיְרָלוּאֵי אַנְטִישׁ קִי מוֹאִירָה מֵאַגִּיר לוֹ אִיזָאָה דִּישָׁאדוּ,
אַאֹן קִי וַאֲמוֹשׁ אֶה טִיירָה דִּי אֹן פּוֹאֲבֵלוֹ מֵאַלְנָאדוּ.»
מֵאַרְבֵּילֵאדוּ שִׁי פִיזִיירָה דִּי נוֹאֲיבֶשׁ דִּי יוֹסֶף.
- 253 פֶּרְטִינְדוֹ דִּי אַקִּישְׁטָה טִיירָה אִין אַקִּישְׁטָשׁ שְׁאָזוֹנִישׁ,
אַין אֹן לוגָאר פִּיזִיירָה אֶל דִּי בִיבֹ אֶלְשִׁאסִּינִישׁ
אַי אֶל דִּי שִׁלִּי אַפֶּרִיסִיירָה אִישָׁה נוגִי אִין וַיִּשְׁוֹנִישׁ
אַי אֶל לִי דִישִׁירָה נוֹאֲיבָאשׁ דִּי יוֹסֶף.
- 254 יַעֲקֹב פֶּאָבֵלוֹ אֶל דִּי בִיזִין דִּי אַקִּישְׁטָה קֶלֶאנִיא:
«גָּרָאן מִידוֹ אִי יוֹ דִּי גִינְטִי טָאן אִישְׁטֶרֶאנִיא,
נוֹן פּוֹאֲדִין וַיִּר גוֹדִיו אִין גֹּאֲיגוֹ גִּין אִין שְׁאָנִיא,
מֵאַרְבֵּילִימִי קוֹמוֹ בִּיבֹ אִינְטֶרִי אֶלִיֹּשׁ יוֹסֶף.»
- 255 «דִּי טוֹדוֹשׁ אַבֹּרִיסִירְטִי נון טִינְגָאשׁ רִיסִילוֹ,
קִי אַנְטִישׁ טִירְגִי מִינְטִי פֹר לוֹ דִּי טוֹ אַגוֹאִילוֹ
דִּי טִי שְׁאָקֶרִי גִינְטִי קוֹמוֹ אִישְׁטֶרֶלִישׁ דִּיל סִיילוֹ
אַי וַיִּ אֶה טוֹמָאר טֶאֱלִינְטִי קוֹן טוֹ פִּיגֹ יוֹסֶף.
- 256 יוֹ קִיירוֹ דִּיסִינְדִיר קוֹנְטִיגוֹ אֶה אַגֶּבְטוֹ
אַי טִי קִיירוֹ דִּיפִינְדִיר דִּי אַקִּיל פּוֹאֲבֵלוֹ מִלְדִּיטוֹ
אַי קוֹן אֶל מִי פוֹדִיר שְׁאָקֶרְטִי הוֹרוֹ אִי קִיטוֹ.
בִּיזִין דִּיבִישׁ אִינְטִינְדִיר לוֹ קִי פִיזִי פֹר יוֹסֶף.»
- 257 שוֹ רֵאזוֹן אִיטִימָבָה אִיל שִׁינְזוֹר וַיִּרְדָּאִירוֹ
אַי יַעֲקֹב קֵאבֶלְגֵאבָה אִין קֵארוֹ דִּי מֵאֲדִירוֹ.
אַה יְהוּדָה אִינְבִיאָבָה אֶה יוֹסֶף דִּילֵאנְטִירוֹ,
פֹּר גוֹשֶׁן פֶּרִיגוֹנְטָבָה יְהוּדָה אֶה יוֹסֶף.
- 258 דִּי קִי לוֹ שוֹפִיירָה יוֹסֶף אֶל אִינְשִׁאֶלְסָאדוּ
אַה רִיסִיבִיר שְׁאֶלִיירָה אֶשׁוֹ פֶּאֶדְרִי אֹנְרָאדוּ,
לֶה מֵאנוֹ לִי פִיזִיירָה לוֹאִיגוֹ לֶה אובֹ בִישָׁאדוּ
אַי גֶרָאן פֶּלֶאזִיר אובִיירָה יַעֲקֹב קוֹן יוֹסֶף.
- 259 יַעֲקֹב אֶל בּוֹאִינֹ דִיזִיאָה בִיזִין דִּי אִישְׁטָה מֵאַנְיָה:
«וַיִּשְׁטוֹ אִי אֶלִיגֶרִיאָה, אַאֹן קִי אַגוֹרָה מוֹאִירָה,
קִי יוֹ נון שְׁאֶבִיאָה קִי יוֹסֶף בִּיבֹ אִירָה,
נִי אומְבִרִי לוֹ קֶרִיאָאָה קִי יוֹ וַיִּירָה אֶה יוֹסֶף.»
- 260 יוֹסֶף לִי דִישִׁירָה קוֹן גֶּרָאנְדִי אומִילְדָאד:
«דִּירִי דִישְׁטָה מֵאַנְיָה אֶל רִיאָ פֹר וַיִּרְדָּאד,
קוֹמוֹ וַיִּנְדוֹ אִירָה מִי פֶּאֶדְרִי אֶלֶה סִיבְדָאד
אַי קוֹנִיל וַיִּנְיירָה לִינֵאנִי דִי יוֹסֶף.

252. Ya'aqov les dixera: «Pues lo á mandado,
verlo é antes que muera, maguer lo avía dexado,
aunque vamos a tierra de un puevlo malvado.»
Maravillado se fiziera de nuevas de Yosef.
253. Partiendo de aquesta tierra en aquestas sazones,
en un lugar fiziera al Dio vivo alsaçiones
y el Dio se le apareçiera esa noche en visiones
y él le dixera nuevas de Yosef.
254. Ya'aqob favló al Dio bie[n] de aquesta calaña:
«Gran miedo é yo de gente tan estraña,
non pueden ver judió en juego nin en saña,
maravíllome como vivió entre ellos Yosef.»
255. «De todos avorreçerte non tengas reçelo,
que antes terné miente por lo de tu agüelo.
De ti sacaré gente como estrellas del çielo
y vé a tomar talente con tu fijo Yosef.
256. Yo quiero deçender contigo a Agivto
y te quiero defender de aquel puevlo maldito
y con el mi poder sacarte horro y quito.
Bien debes entender lo que fizi por Yosef.»
257. Su razón atemava el Señor verdadero
y Ya'aqob cavalgaba en carro de madero.
A Yehudah enviava a Yosef delantero,
por Gošen preguntaba Yehudah a Yosef.
258. De que lo supiera Yosef el ensalçado
a reçevir saliera a su padre onrado,
la mano le pidiera, luego la uvo besado,
y gran plazer oviera Ya'aqob con Yosef.
259. Ya'aqob el bueno dezía bien de esta manera:
«Visto é alegría, aunque agora muera,
que yo non savía que Yosef vivo era,
ni ombre lo creía que yo viera a Yosef.»
260. Yosef le dixera con grande omildad:
«Diré d'esta manera al rey por verdad,
cómo venido era mi padre a la çibdad
e con él viniera linage de Yosef.

- 261 מי קונשיגו טומידי[ש] מיש אירמאנוש מאיריש:
שי פריגונטדוש פֿאָירדיש דיל ריאָי או לוש שנייריש,
דיריש קי טודוש שודיש די אובֿיגאש פאשטוריש,
אי נון מינספריסיידיש קולן[שיגו] די יוסף.
- 262 סינקו אירמנוש טומאכֿה, אינאשי אַל ריאָי פֿריאדו,
אַי בײַן יוסף פֿאַבֿלאַכֿה אנטיל ריאָי אינשאַלסאדו.
אַין גושן יא אַישטאַכֿה יעקב אי שו גאנאדו.
לואיגו אַל ריאָי פֿריגונטכֿה אה אירמנוש די יוסף.
- 263 דיל פֿאָירון פֿריגונטדוש לֶה אונבראָה גודיריאָה:
«אַינְקִי שוואיש אושאדוש אַלְיָא אַין וואַישטֿרֶה וַלְיָא?»
דישירון: «אַין גאנאדוש גוארדאר נוגי אי דיאָה.»
פֿאַבֿלאַרון לוש אונברדוש קומו מאנדו יוסף.
- 264 אנטִי אַל ריאָי אינֿטראַכֿה יעקב אישי דיאָה
אי לואיגו שי אומיליאכֿה אי לי בינדיואָה.
אַל ריאָי לי פֿריגונטאַכֿה קואנטוש אַניוש אַויאָה.
רישפואַישטֿה לי דאַכֿה אַל פֿאדרי די יוסף.
- 265 «לוש אַניוש קי אי בִּיבִידו יו לוש טינגו פֿור קואַנטֶה,
שיגון קי אי שינטידו שיראן סיינטו אי טריאָנטֶה,
אַין אַיליִוש שוואי קורידו אי מי אי וישטו אַין קואַיטֶה,
אי מוי מאש אי שינטידו לֶה פֿאַלֿטֶה די יוסף.»
- 266 טאַל בִּינְדִיסִיון לי דִיירֶה יעקב בײַן פֿור סִיירטו:
«קִי אַל ריאָו די אַישֶׁה טִיירֶה פֿיִיִישִׁי שו טאַלינטו
אי אַל דִיו מִיאָו קִיירֶה קי שובֿֿה אַינקואַינטֶרו.»
אַנְשִׁי לי בִּינְדֶשרֶה אַל פֿאדרי די יוסף.
- 267 אַל ריאָי מוּגו אַמאַכֿה אַה יעקב אי אַשֶׁש פֿיגֶוש,
אַה גושן לִיש דאַכֿה, אַישִׁי לוגאַר בִּינְדִיגו.
יעקב אַלִי אַישטאַכֿה קונפֿלידו [קון] שוש פֿיגֶוש,
מוי בײַן גובֿירנאַכֿה אַטודֶוש אַיליִוש יוסף.
- 268 לֶה פֿאַמבֿרי אַירֶה פֿאָאִירטִי שובֿֿרי טודֶה לֶה טִיירֶה
אי דִיוִיאָה לֶה גִינְטִי: «יוסף, דאנוש סינירֶה!
קי פֿלאטֶה סִיירטֶה מינְטִי מאנדאדֶה טי אַירֶה.»
אַפֿרישִׁוראַדֶה מינְטִי רישפונדִיירֶה יוסף.
- 269 «לא פֿלאטֶה קי טיניאדִיש, שי אַירֶה אַטימאַדֶה,
לוש קאַבֿאַליִוש מי דִידיש, קי ווש קומין לֶה סינאדֶה»
«שיניִור, ווש לוש טומידיש אי ליבֿאד אַלֶה פושאַדֶה.»
אַינְטִינְדִיאָן קי מִרְסִידיש לִיש פֿאַזיאָה יוסף.

261. Mi consejo tomede[s], mis ermanos mayores:
si preguntados fuerdes del rey o los señores,
dirés que todos sodes de ovejas pastores,
y non menoçpreçiedes co[n]sejo de Yosef.»
262. Çinco ermanos tomava, ívase al rey priado,
e bien Yosef favlava ant'el rey ensalçado.
En Gošen ya estava Ya'aqob y su ganado.
Luego el rey preguntava a ermanos de Yosef.
263. D'él fueron preguntados la unrada judería:
«¿En qué sois usados allá en vuestra villa?»
Dexeron: «En ganados guardar noche y día.»
Favlaron los onrados como mandó Yosef.
264. Ante el rey entrava Ya'aqob ese día
y luego se omillava y le bendezía.
El rey le preguntaba cuántos años avía.
Respuesta le dava el padre de Yosef.
265. «Los años que é vibido yo los tengo por cuenta,
según que é sentido serán çiento y treenta,
en ellos soy corrido y me é visto en cuita
y muy más é sentido la falta de Yosef.»
266. Tal vendición le diera Ya'aqob bien por çierto:
«Que el río de esa tierra fiziese su talento
y el Dio mío quiera que suva encuentro.»
Ansí le bendixera el padre de Yosef.
267. El rey mucho amava a Ya'aqob y a sus hijos,
a Gošen les dava, ese lugar bendicho.
Ya'aqob allí estava conplido [con] sus hijos,
muy bien gobernava a todos ellos Yosef.
268. La fambre era fuerte sovre toda la tierra
y dezía la gente: «Yosef, ¡danos çivera!
que plata çiertamente mandada te era.»
Apresuradamente respondiera Yosef.
269. «La plata que teníades, si era atemada,
los cavallos me dedes, que vos comen la çevada.»
«Señor, vos los tomedes y levad a la posada.»
Entendían que merçedes les fazía Yosef.

- 270 דיִשְׁפּוֹאָישׁ דִּיזִיאָה לָהּ גֵּינְטִי קוֹמוּ לָהּ וַיִּזְּ פֶּרִימִירָה:
 «אַיִשְׁקָאפּאַנּוֹס דִּי מוֹאִירֵטִי, יוֹסֶף, דָּאנוֹשׁ סִינִירָה!
 אָקִיל פֶּאָן קִי נוֹשׁ דִּישְׁטִי יֵא אַטִּימָאדוּ אִירָה.
 פֶּאָז נוֹשׁ בּוֹאָיִן טָאלינְטִי, נוֹן מוֹרָאמוֹשׁ, יוֹסֶף!»
- 271 לָהּ פֶּלֶאטָה קִי טִינִיאָמוֹשׁ, אוֹטָרוּ שִׁי לּוֹשׁ גֶּאנָאדוֹשׁ,
 גֶּאשְׁטָאדוּ לוֹ אַבִּימוֹשׁ פֹּר מֶאלוֹשׁ דִּי פִיקָאדוֹשׁ:
 בּוֹאָיִנְשׁ טִירָאשׁ אַבִּימוֹשׁ אִי לּוֹשׁ קוֹאִירָפּוֹשׁ קוִיטְדוֹשׁ,
 טוֹדוּ טִי לוֹ דֶּארימוֹשׁ פֹּר סִינִירָה, יוֹסֶף.»
- 272 יוֹסֶף דִּישׁוֹ: «טוֹמִידִישׁ טוֹדוֹשׁ וּוֹשׁ סִינִירָה
 אִי לּוֹאִיגוֹ וַיִּנְדִּירִידִישׁ טוֹדָה וּוֹאִישְׁטָרָה טִינִירָה,
 אַל רִיאִי קִינְטָארידִישׁ דִּי וַוֹאִישְׁטָרָה סִינִירָה,
 שְׁיִינְפֶּרִי גוֹאֶרְדֶּארידִישׁ אִיל פֹּאִירוּ דִי יוֹסֶף.»
- 273 שׁוֹשׁ טִינִירָאשׁ שִׁימְרָאבֹן טוֹדָשׁ אִישָׁאשׁ גִּינְטִישׁ,
 דִּילֶאנְטִי אִיל אִישְׁטָאבֹן, אֱלִי לִי אִירָאן שִׁירְבִינְטִישׁ,
 אִיל קִינְטוּ לִי דֶאבֶאן דִּי לוֹ קִי אִירָאן קוֹגִינְטִישׁ,
 אָקִיל פֹּאִירוּ אוֹזֶאבֶאן קִי לִישׁ פּוֹשְׁיִירָה יוֹסֶף.
- 274 אַבִּיאָה אֱלִי אוֹנָה טִינִירָה דִּי מוֹנָאגוֹשׁ נוֹמְבֶּרֶאדָה,
 אָה אִילִיוֹשׁ לִישׁ דִּינִירָה שׁוּ רֶאסִיוֹן טֶאשָׁאדָה
 דִּי פֶאָן אִי דִי סִינִירָה, קוֹשָׁה יֵא אפּוֹדָדָה,
 אִי שׁוֹבְרִי אִישְׁטוֹשׁ נוֹאִירָה אִיל פּוֹאִירוּ דִי יוֹסֶף.
- 275 יוֹסֶף קוֹאנְדוּ וַיאִיאָה קִי לָהּ גֵּינְטִי קֶלֶאמָאבָה,
 גֶּרָאן אוֹרָאסִיוֹן פֶּאָזִיאָה, אַל דִּיו אִישְׁקֶלֶאמָאבָה.
 אַל דִּיו שִׁי אֶדוֹלִיסִיאָה אִי לָהּ פֶּאָמְבְּרִי טִירָאבָה,
 מֶאגִיר קִי אַאון טִינִיאָה סִיבִירָה דִּיל רִיאִי יוֹסֶף.
- 276 יַעֲקֹב אִשׁוּ טָאלינְטִי אִישְׁטוֹבֹ אִין אַבִּיבֶטוּ
 אַנִּיוֹשׁ דִּיזִי אִי שְׁיִיטִי, שִׁיגוֹן קִי אִישׁ אִישְׁקֶרִיטוּ.
 פּוֹנֶאבָה לָהּ שׁוּ גִינְטִי נוֹמִירוּ אִינְפִינִיטוּ,
 אַאוֹרָה דִּי שׁוּ מוֹאִירֵטִי לִיאָמָאָה אָה יוֹסֶף.
- 277 יַעֲקֹב שׁוּ פֶאָדְרִי דִישִׁירָה: «דִּיזִירֵטִי קוֹמוּ פֶּאָרָאשׁ:
 דִּיקִי אַגוֹרָה מוֹאִירָה אָקִי נוֹן מִי אִינְטֶרֶאָרָאשׁ,
 לִיבֶאָר מִיאָשׁ אַמִּי טִינִירָה, אֱלִיא מִי שׁוֹבִירָאשׁ,
 פִּיר מִיאָשׁ מִרְסִיד לִינִירָה שִׁי לוֹ פֶּאָזִישׁ, יוֹסֶף.
- 278 טוּ מִי פֶּאָרָאשׁ גֹּרָה אִינִיל שֶׁאנְטוּ דִּיו דִּילוֹשׁ סִילוֹשׁ
 קִי אִינְטִירִישׁ מִי פִּיגִוֹרָה דוּ יַאָזִין מִישׁ אַגוֹאִילוֹשׁ,
 פּוֹרְקִי טוֹדָה קֶרִיטוֹרָה קִיירִי יַאָזִיר קוֹן אִילִיוֹשׁ.»
 לּוֹאִיגוּ פֹּר מִישׁוֹרָה גֹּרָאבָה יוֹסֶף.

270. Después dezía la gente como la vez primera:
«¡Escápanoç de muerte, Yosef, danos çivera!
Aquel pan que nos diste ya atemado era.
¡Faznos buen talente, non muramos, Yosef!
271. La plata que teníamos, otrosí los ganados,
gastado lo avemos por malos de pecados:
buenas tierras avemos y los cuerpos cuitados,
todo te lo daremos por çivera, Yosef.»
272. Yosef dixo: «Tomedes todos vós çivera
y luego venderedes toda vuestra tierra,
al rey quintaredes de [v]uestra çivera,
sienpre guardaredes el fuero de Yosef.»
273. Sus tierras semravan todas esas gentes,
delante él estaban, allí le eran sirvientes,
el quinto le davan de lo que eran cogentes,
aquel fuero uzavan que les pusiera Yosef.
274. Avía allí una tierra de mónagos nombrada,
a ellos les diera su ración taxada
de pan y de çivera, cosa ya apodada,
y sobre éstos no era el fuero de Yosef.
275. Yosef cuando veía que la gente clamava,
gran oraçión fazia, al Dio esclamava.
El Dio se adoleçía y la fambre tirava,
maguer que aún tenía çibera del rey Yosef.
276. Ya‘aqob a su talente estuvo en Agivto
años diez y siete, según que es escrito.
Pujava la su gente número en finito,
a ora de su muerte llamara a Yosef.
277. Ya‘aqob su padre dexera: «Dezirt’é como farás:
de que agora muera aquí non me enterrarás,
levarme as a mi tierra, allá me suvirás,
ferme as merçed llenera si lo fazes, Yosef.
278. Tú me ferás jura en el santo Dio de los çielos
que entierres mi feg[u]ra do yazen mis agüelos,
porque toda criatura quiere yazer con ellos.»
Luego por mesura jurava Yosef.

- 279 יַעֲקֹב לִיאָמֶר פֹּאזִיָּאָה אַטוֹדֶשׁ שׁוֹשׁ קוֹנְפֶּאנִיאַשׁ,
אַטוֹדוֹשׁ לִישׁ פּוֹנִיָּאָה נּוֹמְבֶּרִישׁ דִּי אֱלִימָנִישׁ
אַי בֵּיין לִישׁ בֵּינְדִיזִיָּאָה דִּי מוֹגָאשׁ קאַלָאנִיאַשׁ
קוֹן גֶּרָאנְדִי מִיָּגִרִיָּאָה בֵּינְדִיזִיָּאָה אָה יוֹסֶף.
- 280 דִּי קִי אַטִּימָאבֶּה דִּי דִיזִיר שׁוֹ רֶאזוֹן
אַי לִישׁ קוֹנְשִׁיגָאבֶּה קוֹנְשׁוֹ בּוֹאָין קוֹרָאסוֹן,
לּוֹאִיגוֹ שִׁי קִידָאבֶּה פֹּאזִי[נ]דוֹ אורָאסִייוֹן.
אַינטוֹנְסִישׁ בִּישׁאבֶּה אַשׁוֹ פֶּאדְרִי יוֹסֶף.
- 281 יוֹסֶף שׁוֹ מֶאנְדֶּאמִינְטוֹ פִּיזוֹ מוֹי פֶּרִיאָדוֹ:
פִּיזוֹ בֶּאנְאָר אַל מוֹאִירֶטוֹ אֵין און פֶּאנִיז אונְרָאדוֹ,
דִּישׁפּוֹאִישׁ פּוֹאִי אֵינְבּוֹאָלְטוֹ אִי מוֹי בֵּיין בֶּאלְשֶׁאמֶאדוֹ,
אַיִן אַטבּוֹד פּוֹאִי פּוֹאִישֶׁטוֹ, קוֹמוֹ מֶאנְדוֹ יוֹסֶף.
- 282 דִּי קִי אַטִּימָאבֶּן דִּי אֵיגָאָר לֶה פִּימִינְטָה,
גֵּינְטִישׁ לוֹ לִיורָאבָּאן קִי אִירָאן שִׁין קוֹאִינְטָה,
אַינִיל לִיאנְטוֹ דּוֹרָאבָּאן דִּי לּוֹשׁ דִּיאַשׁ טְרִינְטָה
אַי מוֹגֶשׁ לוֹ אַמָּאבָּאן פּוֹר שׁוֹ פִּיגוֹ יוֹסֶף.
- 283 יוֹסֶף דִּי אִישֶׁטָה מֶאנִירָה אַל רִיאִי אוֹבּוֹ פֶּאבֶּלָאדוֹ:
«אַמִּי פֶּאדְרִי פֶּרוֹמִיטִירָה, קִי מִי אוֹבּוֹ אַקוֹנְגֶּוֹרָאדוֹ,
קִי לִי לִיבֶאשִׁי אַשׁוֹ טִירָה אִי אֱלִיא פּוֹאִישׁ[וֹ] אֵינְטִירָאדוֹ.»
לּוֹאִיגוֹ רִישׁפּוֹנְדִיירָה אֵיל רִיאִי אָה יוֹסֶף.
- 284 «שִׁי טוֹ פִּיזִישֶׁטִי גֶוֶרָה אֵינִיל דִּי לּוֹשׁ סִיִּלּוֹשׁ
דִּי אֵינְטִירָאָר שׁוֹ פִּיגוֹרָה דּוֹ אִישֶׁטָאן שׁוֹשׁ אַגּוֹאִילּוֹשׁ,
וַיֵּין בּוֹאִינָה וִינְטוֹרָה, אֵינְטִירָאָלוֹ אֵינְטִירִילּוֹשׁ.
לּוֹאִיגוֹ פּוֹר טוֹ מִישׁוֹרָה טִי טוֹרְנֶאראשׁ, יוֹסֶף.»
- 285 אַל קֶאמִינוֹ אֲדִירִסָּאבָּאן יוֹסֶף אִי שׁוֹשׁ שִׁירוֹיִינְטִישׁ,
אַל קוֹאָל אַקוֹנְפֶּאנִיאָבָּאן אוֹטְרָאשׁ מוֹגָאשׁ גֵּינְטִישׁ.
אַינִיל קֶאמִינוֹ פֶּאראבָּאן פּוֹר לִי שִׁיר אוֹבִידִינְטִישׁ,
אָה יַעֲקֹב אוֹאִינָבֶּן גֶּוֹנְטוֹשׁ קוֹן יוֹסֶף.
- 286 אֵיל מוֹאִירֶטוֹ רִיסִיבִירוֹן רִישׁ אִי אֵינְפִירָאדוֹרִישׁ
אַי לִי אוֹבִידִיסִירוֹן קוֹמוֹ בּוֹאִינוֹשׁ שִׁינִירִישׁ.
אַיִן דִּירִידוֹר לוֹ פּוֹשִׁירוֹן קוֹרֶנָאשׁ דִּי אונְרִישׁ,
טוֹדוֹ אִישֶׁטוֹ פִּיזִירוֹן לּוֹשׁ [רִישׁ] פּוֹר יוֹסֶף.
- 287 יוֹסֶף טוֹדוֹ לוֹ פִּיזוֹ קוֹמוֹ אַל פֶּאדְרִי דִּישֶׁרָה.
עֶשׂוֹ [שׁוֹ] אִירְמָאנּוֹ קוֹנְטְרָאָלָדוֹר לִי אִירָה:
טוֹדָה לֶה גֵּינְטִי פִּיזוֹ קִי אִישֶׁטוֹבִישִׁין פּוֹאִירָה,
קִי נּוֹן אוֹבִישִׁין רִישֶׁקוֹ דִּי אִיר קוֹנְטְרָה יוֹסֶף.

279. Ya'aqob llamar fazía a todas sus conpañas,
a todos les ponía nombres de alimañas
e bien les vendezía de muchas calañas,
con grande mejoría vendezía a Yosef.
280. De que atemava de dizir su razón
y les consejava con su buen corazón,
luego se quedava fazi[e]ndo oración.
Entonçes besava a su padre Yosef.
281. Yosef su mandamiento fizo muy priado:
fizo bañar al muerto, en un paño onrado
después fue envoelto y muy bien valsamado,
en atavod fue puesto, como mandó Yosef.
282. De que atemaban de echar la pimienta,
gentes lo lloraban que eran sin cuenta,
en el llanto doravan de los días trenta
y muchos lo amavan por su fijo Yosef.
283. Yosef de esta manera al rey uvo favlado:
«A mi padre prometiera, que me uvo aconjurado,
que le levase a su tierra y allá fues[e] enterrado.»
Luego respondiera el rey a Yosef.
284. «Si tú fiziste jura en el Dio de los çielos
de enterrar su figura do están sus agüelos,
vé en buena ventura, entiérralo entr'ellos.
Luego por tu mesura te tornarás, Yosef.»
285. El camino adereçavan Yosef y sus sirvientes,
al cual aconpañavan otras muchas gentes.
En el camino paravan por le ser obidientes,
a Ya'aqob oinavan juntos con Yosef.
286. El muerto riçivieron reyes e enperadores
e le ovedeçieron como buenos señores,
en derredor lo pusieron coronas de onores.
Todo esto fizieron los [reyes] por Yosef.
287. Yosef todo lo fezo como el padre dixera.
'Esav [su] ermano contrallador le era:
toda la gente fizo que estobiesen fuera,
que non oviesen resco de ir contra Yosef.

- 288 עֶשׂוּ דִישְׁטֶה מַאֲנִיכָה לואִיגוֹ אוֹבּוֹ פֶּאָבֶלְדוּ:
 «אִישְׁטֶה קוואַיכֶה מִיאַה אִיכָה, קִי יוֹ לֶה אוֹבִי אִיכִידָאדוּ.
 מִי פֶאָדְרִי מִלֶּה דִיכָה קִי יוֹ שוֹן אֶל מַאִירְגָאדוּ.»
 לואִיגוֹ רִישְׁפּוֹנְדִיכָה אֶל שוֹ טִיאוֹ יוֹסֶף.
- 289 «אִישְׁטֶה קוואַיכֶה פֶּאִיכָה דִי אַבְרָהָם אֶל אוֹנְרָאדוּ,
 דִישְׁפּוֹאִיש אֶל לֶה דִיכָה אֶה שוֹ פִיגֹ מַאש פֶּרִינָאדוּ
 אִי דִיל לֶה אוֹבִיכָה יַעֲקֹב אִיכִידָאדוּ.»
 אַאִישְׁטוֹ רִישְׁפּוֹנְדִיכָה עֶשׂוּ אֶה יוֹסֶף.
- 290 «שִׁי ווֹש אוֹטְרוֹש שַׁאבִּיכִיש דִי אִקִישְׁטֶה אִיכִידָאדוּ,
 טְלִיש קְרֶטש מוֹשְׁטְרִיכִיש, נִירִימוֹש שִׁי אִיש נִירְדָאדוּ,
 אִי לואִיגוֹ פֶּרֶב־אִרִיכִיש קִינִין טְרָאִי פֶּאֶלְשִׁידָאדוּ.
 שוֹבְכִי אִישְׁטוֹ נוֹן פֶּב־לִיכִיש ווֹש אוֹטְרוֹש נִין יוֹסֶף!»
- 291 אֶה נִפְתְּלִי דִישִׁיכָה יוֹסֶף אֶל שוֹ אִירְמָאנוּ:
 «אַנְדָה, וַיְטִי טוֹ קֶאֶרִיכָה אַאֲגֶטוּ דִי מַאנוּ,
 טְרָאִי מִי אַאִישְׁטֶה טִיכָה קֶאֶרְטָאש דִי אִישְׁקֶרִינָאנוּ.»
 נִפְתְּלִי פֶּרִישְׁטוֹ פִּיזִיכָה לוקִי לִי מַאנְדוּ יוֹסֶף.
- 292 אוֹן שוֹרְדוֹ קִי קֶאב־אכֶה לֶה פֶּאִישׁ|ה פֶּרִיאַדוּ
 אֶה יוֹסֶף פֶּאב־לֶאבֶה מוֹי אֶפְרִישוֹרְאדוּ:
 «מִי שְׁנִיור אִקִי אִישְׁטֶאכֶה, פּוֹרְקִי נוֹן אִיש אִינְטִירָאדוּ?»
 רִישְׁפּוֹאִישְׁטֶה לִי דֶאכֶה אֶל שוֹרְדוּ יוֹסֶף.
- 293 יוֹסֶף דִישׁוֹ: «פּוֹר אִישְׁטִי עֶשׂוּ אֶל מְלוֹ שִׁי דִיטוֹבִיכָה,
 קִי שִׁי נוֹן פּוֹרִיל, שַׁאבִּיכִיש, קִי אִינְטִירָאדוּ פּוֹאִיכָה.»
 אֶל שוֹרְדוּ בֶּאֱלִינְטִי לואִיגוֹ קוֹמִידִיכָה
 דִי דָאר מַאֶלֶה מוֹאִירְטִי אֶל קוֹנְטְרָאֲלִיִי דִי יוֹסֶף.
- 294 טוֹמוֹ אֶל שוֹרְדוּ פֶּרִיאַדוּ אוֹן אַסָאדוֹן מוֹי פֶּאִירְטִי,
 אֶה עֶשׂוּ אוֹבּוֹ דָאדוּ אִין מִידִי דִי לֶה פֶּרִינְטִי,
 לואִיגוֹ לִי אוֹבּוֹ אִיגָאדוּ אִי דִיולִי מַאֶלֶה מוֹאִירְטִי.
 אֲלִי פֶּאִיכָה אִינְטִירָאדוּ אֶל פֶּאָדְרִי דִי יוֹסֶף.
- 294' לַאש גִּינְטִיש אוֹסִירָאן אֶל שוֹרְדוּ לוֹ קִי פִיזִיכָה.
 אֶה גֶאקוֹב אִינְטִירָאן אִי אִי עֶשׂוּ פִיזִיכָה
 סִירְקָה דוֹ לוֹ אִינְטִירָאן: יוֹסֶף לוֹ אַנְדוֹרִיכָה.
 אֶה אַאִיבְטוֹ וַיִּנִּירָאן טוֹדוֹש קוֹן יוֹסֶף.
- 295 אֶה אַגִּיבְטוֹ שִׁי אִינְטֶרְאכֶן אִישָׁה גֶאדִירָאָה,
 לואִיגוֹ שִׁי אַפֶּאֶרְטָאכֶן אִין אֲקִישִׁי דִיאָה
 אִי פּוֹר יוֹסֶף פִּינְשָׁאכֶן קִי אֶלְגוֹן מַאֶל לִיש פֶּרִיאָה,
 פּוֹרְקִי לִי אִיגָארוֹן אִין פּוֹזוֹ אֶה יוֹסֶף.

288. 'Esav d'esta manera luego uvo favlado:
«Esta cueva mía era, que yo la uve eredado.
Mi padre me la diera que yo son el mayorgado.»
Luego respondiera al su tío Yosef.
289. «Esta cueva fuera de Abraham el onrado,
después él la diera a su fijo más privado
y d'él la uviera Ya'aqov eredado.»
A esto respondiera 'Esav a Yosef.
290. «Si vosotros savedes de aquesta eredad,
tales cartas mostredes, veremos si es verdad,
e luego provaredes quién trae falsedad.
¡Sobre esto non favledes vosotros nin Yosef!»
291. A Naftali dixera Yosef el su ermano:
«Anda, véte tu carrera a Agivto de mano,
tráeme a esta tierra cartas de escrivano.»
Naftali presto fiziera lo que le mandó Yosef.
292. Un çordo que cavava la fues[a] priado
a Yosef favlaba muy apresurado:
«Mi señor aquí estava, ¿por qué non es enterrado?»
Respuesta le dava al sordo Yosef.
293. Yosef dixo: «Por este 'Esav el malo se detuviera,
que si non por él, sávete, que enterrado fuera.»
El sordo valiente luego comidiera
de dar mala muerte al contrallo de Yosef.
294. Tomó el sordo priado un açadón muy fuerte,
a 'Esav uvo dado en medio de la frente,
luego le uvo echado y diole mala muerte.
Allí fuera enterrado el padre de Yosef.
- 294'. Las gentes oçiaran al sordo lo que fiziera.
A Jacob enterarran e a 'Esav fiziera
çerca do lo enterraran: Yosef lo anduriera.
A Aibto vinieran todos con Yosef.
295. A Agivto se entravan esa judería,
luego se apartavan en aquese día
y por Yosef pensavan que algún mal les faría,
porque le echaron en pozo a Yosef.

- 296 יא דיזיאן: «נוש קישימוש אה יוסף מאַטער
אי נוש לי פיזימוש אין און פוזו אישטאר:
אקיש אַברִימוש אַגורֶה די לאַשטאר.
לֶה מואירטי טימימוש קי נוש דאָרֶה יוסף»
- 297 אַה יוסף ליגארון אַל פֿאלאַסיו דו אַירֶה,
אי לואיגו שי אַיגֶארון דילאַנטיל אַה טיירֶה
אי טודוש אַליי ליוֹרֶארון די פואירטי מאַיֶרֶה
אי לואיגו פֿאַלֶארון טודוש קון יוסף.
- 298 דיזיאן: «נון פאריש מיניטיש, יוסף, נואַשטרוש פֿיקאדוש,
שירימוש אויבֿדיינטיש פואיש שומוש קולפאדוש,
נוש שירימוש שירויינטיש, קי שומוש אוֹבֿליגאדוש,
פֿאַרימוש טוש אַטליינטיש פֿאַרֶה שיינפֿרי יוסף.»
- 299 יוסף קאנדו לו אויֶרֶה ליוֹרֶאָרֶה די לוש אַגֶוש,
לואיגו ליש דישיֶרֶה: «נון טומידיש קורדגֶוש,
קי אין אַישטֶה טיירֶה נון אַברִידיש אַיגֶוש,
קי מירסד לייניֶרֶה פֿיזו אַל דיו אַה יוסף.»
- 300 יוסף לואיגו פֿאַלֶאָבֶה אַקישטאש ראזונֶיש
אי בֿיין אַפֿאַלאגאָבֶה אַקישוש נארונֶיש
אי לואיגו שושיגאָבֶה לוש שוש קוראסונֶיש,
קי בֿיין לוש אַמאָבֶה אַטודוש יוסף.
- 301 יוסף לוש מאַנטוֹבֿיירֶה טודוש אישוש אַניֶוש
אי בֿיין קישטו פֿואירֶה די שויוש [אי] די אַישטֶרניֶוש.
פור קואינטֶה בֿיֶיֶרֶה סֵינטו אי דֵיז אַניֶוש
אי אַנטיש קי מורֶיֶרֶה צוואָה פֿיזו יוסף.
- 302 מיניטֶרֶה יאזיאָה דוליניטי יוסף אוֹבֿו פֿאַלֶאדו.
דישו: «ניא[ו]מי אַלֶה מואירטי, די ווש שון אַמאָזילאדו,
קי קטיֶרֶיו פֿואירטי אַברִידיש אי גֶראַנאדו
[אין טודה] אַקישטֶה גֵינטי, שיגון קריאי יוסף.
- 303 טודוש אינטֶראַרידיש אין אַגֶיבֿטו קאטיבֿוש
אי דישפואיש שלֶרֶידיש טודוש הורוש אי קיטוש.
די אַקי שאַלֶדֶרידיש שאנוש אי בֿיבֿו[ש],
קון ווֶשקו לִיבֿאַרידיש לוש גואישוש די יוסף.»
- 304 די קי יוסף פֿאָי מואירטו שוש אַיקמנוש גיאָו,
דיפואיש די אַגֶיבֿטו פינטאדו לו לִיבֿאַבֿאן,
מיי בֿיין פֿואירֶה פואישטו אי בֿיין לו אַליגאָבֿאן
אי לואיגו פֿאָי פואישטו אין אַטוד יוסף.

296. Ya dezían: «Nós quisimos a Yosef matar
e nós le fizimos en un pozo estar:
aquése avremos agora de lastar.
La muerte tememos que nos dará Yosef.»
297. A Yosef legaron al palacio do era,
y luego se echaron delant'él a tierra
y todos allí lloraron de fuerte manera
y luego favlaron todos con Yosef.
298. Dezían: «Non pares mientes, Yosef, nuestros pecados,
seremos uvidientes pues somos culpados,
nós seremos sirvientes, que sumos ovligados,
faremos tus atalentes para siempre, Yosef.»
299. Yosef cuando lo oyera llorara de los ojos,
luego les dixera: «Non tomedes cordojos,
que en esta tierra non abredes enojos,
que merçed llenera fizo el Dio a Yosef.»
300. Yosef luego favlava aquestas razones
y bien afalagava aquesos varones
y luego sosegava los sus coraçones,
que bien los amava a todos Yosef.
301. Yosef los mantuviera todos esos años
y bien questo fuera de suyos [y] de estraños.
Por cuenta viviera çiento e diez años
y antes que muriera şavva'ah fizo Yosef.
302. Mientra yazía doliente Yosef uvo favlado.
Dixo: «Vé[o]me a la muerte, de vós son amanzillado,
que cativerio fuerte avredes y granado
[en toda] aquesta gente, según cree Yosef.
303. Todos entraredes en Agivto cativos
y después salredes todos horros y quitos.
De aquí saldredes sanos y vivo[s],
convosco levaredes los güesos de Yosef.»
304. De que Yosef fue muerto sus ermanos guiavan,
depués de Egivto pintado lo levavan,
muy bien fuera puesto e bien lo aligavan
y luego fue puesto en ataúd Yosef.

- 305 יִשְׂרָאֵל אִישְׁטוּבִיכֶּרָה אִין טֵיירָה דִּי אַגִּיבֹטוּ,
אֲלֵי קאטיבֹ פּוֹאִירָה שִׁיגוֹן קִי אִישׁ אִישְׁקֶרִיטוּ.
גֵּרָאנְדִּי מֶאֶל לִישׁ פִּיזִיירָה אִישִׁי פּוֹאִיבֹלוּ מֶאֶלְדִּיטוּ
שִׁיגוֹן לָהּ מֶאֶנִּיכָה קִי פֶּאָבֹלוּ יוֹסֶף.
- 306 יִשְׂרָאֵל שְׁאֲלִירֹון דִּי אִישִׁי קאטיבֹ גֵּרָאנְדוּ
אִי אַטאוד פִּיזִירֹון אִי לואַיגוּ פּוֹאִי לִיבֶאדוּ.
אָה שְׁכֵם לוֹ אַדוּגִירֹון, אֲלֵי פּוֹאִי אִינְטִירֶאדוּ,
אִי אֲלֵי [לו] וִינְדִירֹון, אִינִישִׁי לואַגָּר, אָה יוֹסֶף.
- 307 דִּי רוֹמָה אַאון וִינְכָה און פֶּאָלשֹׁ רִינֹבֶאדוּ
אִי לואַיגוּ לִידִינְכָה קוֹן אִישִׁי פּוֹאִיבֹלוּ אונְכְּדוּ,
אִישִׁי מֶאֶלוּ וִינְסִירָה אַל גּוֹאִישְׁטֶרֹו רִיאִי אונְכְּאֶדוּ
אִי לואַיגוּ מוֹרִיכָה מִשִּׁית בֶּן יוֹסֶף.
- 308 אֵיל גּוֹאִיל לִיגֶאכָה מוֹגֹ פֶּרִישׁוֹרֹשׁ
אִי לואַיגוּ לִידִינְכָה קוֹמוּ אומְבֶּרִי פוֹדִירֹשׁ
אִי לואַיגוּ מֶאטְכָה אַל נֶאֶרֹון אֶלבֹשׁ
אִי אַבִּיגּוֹאֶכָה אַל פִּיגוּ דִּי יוֹסֶף.
- 309 אִישְׁטָה נּוֹבֶלִי אִישְׁקֶרֶטוֹרָה
אונְטָרָא וִישׁ פּוֹאִי אִישְׁטאַנְפֶּאדָה
מֶאשׁ נוּ פּוֹאִי טֶאן אִינְמִינְדֶּאדָה
אִי פִירֶפִּיטָה אִין הִירְמוֹזוֹרָה
קוֹן גִּינְטִיל אִישְׁטאַנְפֶּאדוֹרָה
פֹּר מֶאנוּ דִּי גִירֶשׁוֹן אֵיל נּוֹמְכְּרֶאדוּ
אִישְׁטאַמְפֶּאדוּ [ר] מוֹי פֶּאמֶאדוּ
אונְמְכֶּרִי דִּי בּוֹאִינָה מִיזוֹרָה
- 310 אַנִּישׁ טֶרִיזִי יֶא פֶּאשֶׁאדוֹשׁ
אַאִינְרִינְאָר אֵיל אִינְשֶׁלְסֶאדוּ
סֶלְטֶאן סוֹלִימָאן מוֹי אַמֶּאדוּ
דִּי אֵיל דִּיזִי אִי שׁוֹשׁ פּוֹנְסֶאדוֹשׁ
סִינְקוּ מִיל אַאִיל מוֹנְדוּ שׁוֹן קוֹנְטֶדוֹשׁ
מֶאשׁ טֶרִישׁ אִי דוֹזִינְטוֹשׁ אִי נּוֹוִינְטָה
אָה דִּיזִי דִּי וַאֲדֶר אָה לָהּ קוֹאִינְטָה
טוֹדוּ אִישְׁטוּ פּוֹאִי אַקאַבֶּאדוּ

חזק ונתחזק

305. Yisra'el estuviera en tierra de Agivto,
allí cativo fuera según que es escrito.
Grande mal les fiziera ese puevlo maldito
según la manera que fabló Yosef.
306. Yisra'el salieron de ese cativo granado
y ataúd fizieron y luego fue levado.
A Sikhem lo adoieron, allí fue enterrado,
y allí [lo] vendieron, en ese lugar, a Yosef.
307. De Roma aun venrá un falso renovadó
y luego ledierá con ese puevlo onrado,
ese malo vençerá al nuestro rey onrado
y luego murirá Mašiah ben Yosef.
308. El go'el legará mucho presuroso
y luego lidiará como ombre poderoso
y luego matará al varón alevoso
y aveviguará al fijo de Yosef.
309. Esta noble escritura
otra ves fue estanpada,
mas no fue tan enmendada
y perfeta en hermuzura
con gentil estanpadura
por mano de Geršon el nombrado
estampado[r] muy famado,
ombre de buena mezura.
310. Años treze ya pasados
a enreinar el ensalçado
Çultán Çuleymán, muy amado
de el Dio e sus fonçados.
Çinco mil, a el mundo son contados,
más tres y dozientos e noventa,
a diez de ve-'adar a la cuenta,
todo esto fue acavado.
Ḥazaq ve-nithazeq

V. APARATO CRÍTICO

El aparato crítico recoge todas las variantes del ms. V descartadas en nuestra edición. Se transcriben sólo en letras hebreas las formas aberrantes, ilegibles en el sistema aljamiado —formas que casi siempre se deben a la impericia del copista al tratar de poner las vocales por escrito; todas las otras también aparecen transcritas en letras latinas.

1a. דִּי פֶּאָרְטִי דִּיפֶּאָרְטִי	departe de parte
1a. אִישְׁקִיטוֹרָה אִישְׁקִיטוֹרָה	
1b. וְיֵר וְיֵר	
2a. דִּי דִּי	
2a. פֶּוֹנְשְׁדוֹשׁ פֶּוֹנְשְׁדוֹשׁ	
2c. אוֹנו אוֹנו	uno unu
3a. גֶּרָאנָאדָה גֶּרָאנָאדָה	granada garanada
3c. אִירְמִנוֹשׁ אִירְמִנוֹשׁ	
4b. גָּאנִילִיאַשׁ גָּאנִילִיאַשׁ	gavillas gavilla s
4b. קִי קִי	
4c. לֵוֹ וְאֶנְטָאנָאן לֵוֹ וְאֶנְטָאנָאן	levantavan lev vantavan
5. <i>la quinta copla está fuera de lugar en el ms., transpuesta al f. 2r entre la novena y la décima; hemos reenumerado las coplas según el orden correcto</i>	
5b. אֶשְׁרִי אֶשְׁרִי	as de asre
5b. אֶשְׁדִּי אֶשְׁדִּי	as de asde
5c. פֶּוֹדֶשְׁטָאר פֶּוֹדֶשְׁטָאר	
5c. אֶנוֹשׁ פֹּר אֶנוֹשׁ פֹּר	a nos por a nus pur
6a. אֶנָּא אֶנָּא	
7c. לֵוֹאִיגֹלִי לֵוֹאִיגֹלִי	luego le luego le
9a. טֹרְנִישְׁטִי טֹרְנִישְׁטִי	torneste tornesti
9b. קִי יו קִי יו	que yo quien
9d. מֹי מֹי	moy poy
9d. טָאֶלִּיטוֹלוֹשׁ טָאֶלִּיטוֹלוֹשׁ	talento los talentolos

10c.	אַנדאַר אַנדאַד	andad andar
11a.	קיראַאיש קיראַאיש	
11b.	פּוּזו פּוּזו	pozo pozu
12b.	פּרִישטו פּרִישטו	presto peresto
13a.	די מוראַבאַן די מוראַבאַן	demoraban de moraban
13d.	entonces <i>se le ha añadido la segunda</i> <i>en la interlínea inferior</i>	
13d.	יהודה יהודה	Yehudah Yihodah
14a.	יהודה יהודה	Yehudah Yehodah
14b.	אובו אובו	ubo ubu
14c.	אַלוש אַלוש <i>hay un punto grande sobre</i> <i>puesto quizás por otra mano, igual que en</i> ישו	
15a.	וַיַּנְדִּירוּנָלִי וַיַּנְדִּירוּנָלִי	vendieronle venrieronli
16b.	שְׂכִינָה שְׂכִינָה	
16c.	שִׂיאָה וַנִּירֶון שִׂיאָה וַנִּירֶון	se avinieron sea vinieron
16d.	נִינְגוּנו נִינְגוּנו	ninguno ninguno
17a.	אַשְׁטָבָה אַשְׁטָבָה	
18a.	con una <i>holem grande sobre la</i>	
18a.	אַי גֶּרֶאן אַי גֶּרֶאן	
18c.	פּוּר פּוּר	
19b.	מְנֻדָּה מְנֻדָּה	menuda menaura
19c.	אַינשנְגֶּרִינְטָאָרֶון אַינשנְגֶּרִינְטָאָרֶון	ensangrentaron ensangerenitaron
20a.	con un <i>punto grande sobre la</i>	
20b.	פִּיזו פִּיזו	fizo fijo
20b.	se le ha <i>puesto un punto grande encima a la</i>	
20c.	con un <i>punto grande sobre la</i>	
20d.	אולְבִּידו אולְבִּידו	olbido olbiro
21a.	רֵי רֵי	de re
21b.	אולְבִּידָבָה אולְבִּידָבָה	ulbidaba iulbiraba
21d.	אַי שְׁפִירָאבָה אַי שְׁפִירָאבָה	esperaba ay seperaba
22a.	לֵיבָבָן לֵיבָבָן	leaban le baban
22b.	רו רו	do ro
22b.	מַאדְרִי מַאדְרִי	madre madare
22b.	con una <i>bet anómala</i> אונְרָאדָב	unrada unradab
22d.	מַאדְרִי מַאדְרִי	madre madare
22d.	רִיו רִיו	Dio rio
22d.	רֹאעִיגֶשׁ רֹאעִיגֶשׁ	
23a.	קוֹאִידָדו קוֹאִידָדו	coidaro coidado
23b.	דוֹנְדִי דוֹנְדִי	donde ronde
23b.	לֵיבָבָן לֵיבָבָן	
23b.	טו טו	tu to

23b.	שִׂירָאשׁ שִׂירָאשׁ	
23c.	שוֹאִינְיוֹשׁ שוֹאִינְיוֹשׁ	
23c.	שִׁי שִׁי	se si
23c.	טו טו	tu to
24a.	אַגִּיבְטוּ אַגִּיבְטוּ	Agibto Agibeto
24c.	קִישְׁטוּ קִישְׁטוּ	quistu quistu
24d.	קוּ קוּ	
24d.	סִיֶּרְטוּ סִיֶּרְטוּ	çierto çiertu
25a.	מַאֲנַפְאָרָדוּ מַאֲנַפְאָרָדוּ	manparado manparadu
25c.	פּוֹר פּוֹר	por pur
25c.	אוּבּוּ אוּבּוּ	uvo uvu
26a.	פּוֹ לוֹרִישׁ פּוֹ לוֹרִישׁ	flores fo lores
26a.	קוֹמוּ קוֹמוּ	
26b.	פְּרִינְדִיֶּירוֹן פְּרִינְדִיֶּירוֹן	prendieron perendieron
26d.	לִי לִי	le li
27a.	קוֹנוֹדְטָאר קוֹנוֹדְטָאר	conortar conodtar
27b.	אַבְרִיאָן אַבְרִיאָן	abrian abrean
27d.	אוֹנוֹרִישׁ אוֹנוֹרִישׁ	
27d.	שִׁי שִׁי	si se
28b.	אֹבִי <i>se le ha agrandado el puntito inferior a la ševa</i>	
29a.	רִישׁוֹיֶגוֹנְסָאָרָה רִישׁוֹיֶגוֹנְסָאָרָה	desvergonçada resvergonçara
30a.	מִוְשְׁטוֹרָה מִוְשְׁטוֹרָה	
30b.	אַיִנְקוֹבִיֶּירְשׁוּ אַיִנְקוֹבִיֶּירְשׁוּ	encobierto encobierso
31a.	שׁוֹרְטִיגָא שׁוֹרְטִיגָא	sortija sorsija
31b.	אַיִשְׁלָה אַיִשְׁלָה	es la esela
31d.	פּוֹר פּוֹר	por pur
32a.	קוֹנְטְרָאַל יוֹשָׁה קוֹנְטְרָאַל יוֹשָׁה	contrallosa contrael yosa
32b.	אַשְׁקוֹשָׁה <i>escosa lectura dudosa, quizás</i>	
32c.	וִינִי וִינִי	
33a.	מַאֲנַדָּאָרוּ מַאֲנַדָּאָרוּ	mandado mandaro
33b.	לִינְאָגִי לִינְאָגִי	
33b.	אַיִנְלָה <i>se le ha añadido la 1 a la interlínea superior</i>	
33c.	אַיִשְׁטְרִילִירָאָה אַיִשְׁטְרִילִירָאָה	estrellería estrellerea
34d.	פֶּאָדְרִי פֶּאָדְרִי	
35a.	פֶּיגוֹרָא פֶּיגוֹרָא	fegura fegora
35b.	דּוֹזִי דּוֹזִי	
35b.	אַפּוֹשְׁטוֹרָא אַפּוֹשְׁטוֹרָא	apostura apostora
35c.	טוּ טוּ	tu to
36a.	וִידוּ וִידוּ	
36b.	אַלְסוּ אַלְסוּ	alçó alçú
36c.	פִּינְשׁוּ פִּינְשׁוּ	pensó pensú
36d.	טִימִיוּ טִימִיוּ	temió temiú

37a.	פּוֹרֵיל פּוֹרֵיל	porel purel
37a.	שִׁנְיֹרָה שִׁנְיֹרָה	señora señura
37b.	טָרַא שְׂרֵיל טָרַא שְׂרֵיל	trasdel tra srel
37c.	דִּישׁוּ דִּישׁוּ	dixo dixu
37d.	לואַיגוּ לואַיגוּ	luego luego
37d.	לִי לִי	
38a.	דִּיו דִּיו	dió diú
37d.	פּאַנְיוּשׁ פּאַנְיוּשׁ	paños pañus
38b.	מאַרִידוּ מאַרִידוּ	
38b.	לואַיגוּ לואַיגוּ	luego luego
39a.	שִׁנְיֹר שִׁנְיֹר	señor señur
39a.	אוקאַשׁיוֹן אוקאַשׁיוֹן	ocasión ucasiún
39c.	דִּינְטֶרוּ דִּינְטֶרוּ	dentro dentru
40c.	לוּ לוּ	lo lu
40c.	אַקִישׁאַשׁ אַקִישׁאַשׁ	
40c.	שאַזֹנִישׁ שאַזֹנִישׁ	sazones sazunes
41a.	טאַלִינְטִישׁ טאַלִינְטִישׁ	talentes talentus
41b.	דוּשׁ דוּשׁ	dos dus
41c.	אַה שאַיוֹנִישׁ אַה שאַיוֹנִישׁ	asayones a sayones
41c.	פֿרִישִׁינְטִישׁ פֿרִישִׁינְטִישׁ	presentes peresentes
41d.	אַיגֶרלוּשׁ אַיגֶרלוּשׁ	
42a.	קאַרְסִיל קאַרְסִיל	
42a.	פֿיאָדוֹרִישׁ פֿיאָדוֹרִישׁ	
42b.	אונאַ <i>seguida de</i> או <i>tachada con dos rayas diagonales</i>	
42b.	נוַךְ נוַךְ	noche nuche
42b.	טִימֹרִישׁ טִימֹרִישׁ	temores temures
42c.	לֵי באַנטאַבאַן לֵי באַנטאַבאַן	lebantaban le bantaban
42c.	שולֶטאַדוֹרִישׁ שולֶטאַדוֹרִישׁ	
42d.	לוֹשׁ לוֹשׁ	los lon
43a.	פֿריגוֹנטאַדוּשׁ <i>con un gran punto sobre la segunda</i> ו	
43b.	אַמִיגוּשׁ אַמִיגוּשׁ	amigos amegos
43b.	אַישטאַרִישׁ אַישטאַרִישׁ	estades estares
44a.	אַיסקאַנסִיאַנֵו אַיסקאַנסִיאַנֵו	
44b.	לִי לִי	le li
44b.	יוּ יוּ	yo yu
44c.	רֵיאַי רֵיאַי	rey ree
44c.	אַלִיאַשׁ אַלִיאַשׁ	ellas eleas
45b.	דִּינְיֶר דִּינְיֶר <i>hay unos signos anómalos debajo de</i> ו ד ו	
45b.	און און	un on
45b.	אונֶראַדוּ אונֶראַדוּ	
45c.	אַטוּ אַטוּ	
45c.	לואַיגוּ לואַיגוּ	loego loegu

- 46c. בּוֹאִינָה | בּוֹאִינָה
 46c. *quizá haya un puntito dentro de la* ד
 47a. קַבֵּינָה | קַבֵּינָה cabeça | cabena
 47a. פּוֹאִישׁטוּשׁ | פּוֹאִישׁטוּשׁ puestos | pue stos
 47b. *se le ha puesto la w final en el margen interior de la hoja, al final de la línea, quizás por otra mano*
 48b. *con un signo de pataḥ debajo del signo de šere*
 48b. אַדאַרְבֵּישׁ | אַדאַרְבֵּישׁ adarbes | adarabes
 49a. לואַגוּ | לואַגוּ luego | luego
 49a. פִּיזוּ | פִּיזוּ
 49b. פּאַנאַדִירוּ | פּאַנאַדִירוּ merecía | medecía
 49b. מִיִּדִּסִּיאָה | מִיִּדִּסִּיאָה escançiano | escançiano
 49c. אִישׁקאַנְסִיאַנִיוּ | אִישׁקאַנְסִיאַנִיוּ
 49c. *lleva un signo sobre la* ו
 49c. אִישׁקאַנְסִיאַנִיאָה | אִישׁקאַנְסִיאַנִיאָה
 50c. אַלִּיגֶרִיאָה | אַלִּיגֶרִיאָה
 50c. אוּבוּ | אוּבוּ ubo | ubu
 51a. שׁוֹנִיאָבָה | שׁוֹנִיאָבָה
 51b. דִּינוֹנִסִּיאָבָה | דִּינוֹנִסִּיאָבָה denunçiaba | renuneçiaba
 51c. לִירָבָן | לִירָבָן le daban | leraban
 51c. אִישׁטֶרֶלִּירוּשׁ | אִישׁטֶרֶלִּירוּשׁ estrelleros | e setrelleros
 52c. גּוּדִיאָוּ | גּוּדִיאָוּ judío | judíu
 53c. סִיִּרְטוּ | סִיִּרְטוּ
 56c. טַרְגָּבָן | טַרְגָּבָן tragaban | taragaban
 56c. וַאֲלִינְטִישׁ | וַאֲלִינְטִישׁ
 57c. בּוֹאִינָאשׁ | בּוֹאִינָאשׁ
 58a. אַקאַבאַדָּאשׁ | אַקאַבאַדָּאשׁ acabadas | acabaras
 58b. אַנִּיבִלְאָדָּאשׁ | אַנִּיבִלְאָדָּאשׁ añubladas | añublaras
 58d. רִי טִי | רִי טִי de ti | re ti
 59b. דִּישִׁשְׁטִי | דִּישִׁשְׁטִי
 59b. אַפּוֹשְׁטוֹרָא | אַפּוֹשְׁטוֹרָא apostura | apostora
 59d. שׁוֹשִׁגָּאדָּה | שׁוֹשִׁגָּאדָּה sosegada | sosegada s
 60a. מַאנְאָרָה | מַאנְאָרָה manada | manara
 61b. מֵרִינוּשׁ פּוֹנְגָּאדִּישׁ | מֵרִינוּשׁ פּוֹנְגָּאדִּישׁ merino pongades | merinos pongares
 61b. שִׂיאָה | שִׂיאָה
 61c. רִי בּוֹנְדָּאדָּאשׁ | רִי בּוֹנְדָּאדָּאשׁ de bondades | re bondares
 61d. פֶּאגָּאדִּישׁ | פֶּאגָּאדִּישׁ fagades | fagares
 62c. רִישׁקוֹנְשׁוֹלָאָדָּה | רִישׁקוֹנְשׁוֹלָאָדָּה desconsolada | resconsolada
 63a. רַאזוֹנִישׁ | רַאזוֹנִישׁ
 64d. פַּאֲלִיאָדִּישׁ | פַּאֲלִיאָדִּישׁ fallades | fallares
 65a. רִישׁפּוֹאִישְׁטָה | רִישׁפּוֹאִישְׁטָה respoesta | respoeseta

- 65c. פאבלאדור] פאבלאדור
 66b. פושיירון] פושיירון pusieron] puiersron
 67. *la copla 74 está fuera de lugar en el ms., transpuesta al final del f. 9r; la hemos restituido al lugar que le corresponde*
 68b. שוי] שו su] sui
 68b. *después de שוביאה en el ms. hay dos puntitos dispuestos verticalmente, como los que indican el final de un verso o un hemistiquio en las ediciones impresas (cf. v. 81b, 290c)*
 68d. ליאמאבה] ליאמאבה
 70d. שופיירה] שופיירה
 70d. *entre יוסף y שאביו hay una ב en el ms. tachada con una raya diagonal*
 72a. לואש] לוש los] loas
 72b. יא] יא
 72c. רישארדוש] דישארדוש desarrados] resarrados
 73b. בוזיש] בוזיש
 73c. סיורה] סיורה
 73d. טאלינטי] טאלינטי
 73d. אירוש] אירוש idvos] ayrvos
 75c. ואיש טרוש] וואישטרוש [v]uestros] ues tros
 76a. יעקב] יעקב
 76b. דיאו] ריאו río] dío
 76b. שי] שי
 77b. וינדין] וינדין venden] venren
 78a. איר] איד id] ir
 78a. נון] נון
 79c. אנטרנדו] אנטרנדו entrando] entarando
 79c. טרידש] שרידש seredes] teredes
 80a. אגינאבאן] אגינאבאן agujaban] aguinaban
 80c. דישרת] דישרת dixera] dixerat
 81b. *después de ישרתו escrito en el ms. hay dos puntitos dispuestos verticalmente, como los que indican el final de un verso o un hemistiquio en las ediciones impresas (cf. v. 68b, 290c)*
 82a. טורה] טורה toda] tora
 82d. שניור] שניור señor] senear
 83d. מיינטיש] מיינטיש mientes] mienetes
 84b. דיזיד] דיזיד dezid] dezir
 84d. די] די de] re
 85b. אומבריש] אומבריש ombres] omberes
 85b. דימוי] דימוי de muy] demuy
 86a. שאביר] שאביר sabed] saber
 88b. סיבדאר אגונטארוש] סיבדאד אגונטאדוש çibdad ajuntados] çibdar
 ajuntaros

- 88c. קי אינטרארו | קי אינטרא[נ]דו que intr[a]ndo | qui intraro
- 90c. פאלאדא | פאלאדא fallada | fallara
- 92a. פאזיר | פאזיר fazed | fazer
- 93-100. *una mancha de humedad en los folios 12v-13r hace la vocalización de estas coplas difícil de interpretar*
- 93d. מירסיריש | מירסיריש merçedes | merçeres
- 95b. קארנאדש | קארנאדש traigades | traigares
- 96c. טראגיריש | טראגיריש juro verdad | judo verdar
- 97b. גודו וירדאר | גודו וירדאר por | pur
- 97b. פור | פור ladrón | larbón
- 97c. לארבו | לארבו *después de קון, al final de la línea, hay un מא (principio de la palabra siguiente) tachado con rayas diagonales*
- 97d. קוידאדו | קוידאדו
- 98a. פאלאבאן | פאלאבאן
- 98b. לנגואג | לנגואג language | leniguage
- 98c. אישטאבאן | אישטאבאן estaban | estakan
- 99b. דישיירטו | דישיירטו desierto | disierto
- 102c. גוזגאר | גוזגאר
- 102d. שאנגרי | שאנגרי sangre | sangere
- 104b. ליש | ליש
- 104c. שאביינטיש | שאביינטיש
- 104c. אגריאה | אגריאה echaría | echadía
- 105a. פריזולי | פריזולי
- 105a. מיינטיש | מיינטיש mientes | mientet
- 105d. מאנדאבה | מאנדאבה mandaba | mandaka
- 106c. קואנדו | קואנדו cuando | cuandu
- 107a. פואירטיש | פואירטיש fuertes | fueretes
- 107d. שירביר | שירביר serbir | serebir
- 108d. *antes de פאלאר פאפארען las letras tachadas con rayas diagonales*
- 109a. פודירידיש | פודירידיש podredes | poderedes
- 109b. די שארמי | די שארמי dexadme | de xarme
- 109c. דאזון | דאזון razón | dazón
- 110c. פויניו | פויניו puño | puiño
- 110d. מאנדאדו | מאנדאדו mandado | mandaro
- 111b. וידי | וידי vi de | vide
- 112c. קונפראבן | קונפראבן conpravan | conpdavan
- 112d. ויאנדה | ויאנדה vianda | vianada
- 112d. די | די dió | deo
- 113a. קונפרדה | קונפרדה conprada | conperada
- 113c. פרינדיירה | פרינדיירה prendiera | frendiera
- 113c. אישי | אישי

114a.	סִיבִּירָה] סִיבִּירָה	
114b.	פְּרִישְׁטו] פְּרִישְׁטו	presto] peresto
114c.	פִּינְשׁוֹלֵן] פִּינְשׁוֹלֵן	
116a.	אֵינְגִינֶדְרוֹשׁ] אֵינְגִינֶדְרוֹשׁ	engendrados] engenedardos
116d.	מֶאָגָדוּרָה] מֶאָגָדוּרָה	majadura] majaduda
117a.	אָה שְׁמֶעוֹן] דִּי שְׁמֶעוֹן	de Šim'on] a Šim'on
117a.	דִּי שׁו פֶּאדֶרִי] אָה שׁו פֶּאדֶרִי	a su padre] de su padre
117b.	רֵיל] דֵּיל	del] rel
117b.	אוֹנָה] אוֹנָה	
117d.	רֵינוֹבָרוֹן] רֵינוֹבָרוֹן	renovaron] denovaron
119a.	לוֹאָגו] לוֹאָגו	
119b.	אַבִּיאַמוֹשׁ] אַבִּיאַמוֹשׁ	
119c.	וִירְדָּאד] וִירְדָּאד	verdad] verdar
120a.	דְּשֶׁמְדִימוֹשׁ] דְּשֶׁמְדִימוֹשׁ	desmedimos] desmerimos
120d.	קוֹמֵו] קוֹמֵו	
122c.	דִּישְׁמַאיַמוֹן] דִּישְׁמַאיַמוֹן	desmayaron] desmayamon
123c.	קִירָאכָה] קִירָאכָה	quedava] querava
123d.	אַגוֹאָרְדֵר] אַגוֹאָרְדֵר	aguardad] aguardar
125d.	קוֹנְטִיסִירוֹ] רִישְׁקִי קוֹנְטִיסִידוֹ דִּישְׁקִי	conteçido desque] conteçiro resque
126a.	דִּישִׁדְלִישׁ] דִּישִׁדְלִישׁ	dixerales] dixedales
126b.	רֵינוֹסִיאַשְׁטִישׁ] רֵינוֹסִיאַשְׁטִישׁ	denuciastes] renauciastes
126c.	לִיבָאד] לִיבָאד	levad] levar
127a.	לִיבָאד] לִיבָאד	levad] levar
127c.	טוֹרְנָאדוֹ] טוֹרְנָאדוֹ	tornado] tornaro
127d.	פּוֹאָשְׁטוֹ] פּוֹאָשְׁטוֹ	
128a.	פֶּרָאָה] פֶּרָאָה	
128b.	אֵיל אֵיל דִּיו] אֵיל דִּיו	el Dio] el el deo
128b.	שְׁאָנְטוֹ] שְׁאָנְטוֹ	
128d.	פּוֹאִישׁ] פּוֹאִישׁ	
129c.	אוֹמִילְרָאד] אוֹמִילְרָאד	omildad] omilrad
130a.	אַפֶּאָרְטֵר] אַפֶּאָרְטֵר	apartar] apadtar
130a.	שְׁוִירְבוֹ] שְׁוִירְבוֹ	
131c.	פֶּאבֶּלָאכָה <i>la primera</i> ב <i>está colocada en la interlínea superior</i>	
132a.	רִישְׁטָא] רִישְׁטָא	d'esta] resta
132d.	סִיבִּירָה] סִיבִּירָה	çivera] çiveda
133a.	לֵגָנְדוֹ] לֵגָנְדוֹ <i>lleva un signo sobre la</i> ל, <i>quizás de otra mano</i>	legando] ligando
133a.	קֶשְׁטֶלֶשׁ] קֶשְׁטֶלֶשׁ	costales] costalas
135a.	מוֹשׁ טְרָאָמוֹשׁ] מוֹשׁ טְרָאָמוֹשׁ	mós traemos] mostrameos
135c.	סִיבִּירָח] סִיבִּירָח	
139b.	קָאָנוֹ] קָאָנוֹ	

- 139c. דִּזִּיר | דִּזִּיד dezid | dezir
- 141a. בְּנִימִין | בְּנִימִין
- 141a. וִידוּ | וִידוּ vido | vidu
- 141b. *çierta en el ms. se le ha añadido la segunda ם en la interlínea superior*
- 141c. *antes de tachadas con אֵישׁ אֵישׁ־אֵישׁ aparecen en el ms. las letras rayas diagonales*
- 142b. אָשׁ | אָשׁ as | a
- 143b. שִׁינְפֶּרִי | שִׁינְפֶּרִי sienpre | sienfre
- 143b. רֹוּאִילוּ | דּוּאִילוּ duelo | ruelo
- 144c. פֵּיאָו | פֵּיאָו
- 144d. וִירוּ | וִירוּ
- 145a. בְּנִימִין | בְּנִימִין
- 145a. אֹמְבֶּרִי | אֹמְבֶּרִי
- 145a. לִינּוּ | לִינּוּ
- 145b. קֹאדִידֹאד | קֹאדִידֹאד
- 145c. דִּיו | דִּיו dio | deo
- 145c. פִּידֹאד | פִּידֹאד
- 146a. לוֹאִיגוּ | לוֹאִיגוּ luego | luigu
- 146a. קֹרְדֹוּשׁ | קֹרְדֹוּשׁ
- 147b. מִישֶׁה | מִישֶׁה
- 147d. קֹמִיד | קֹמִיד comer | comed
- 148b. אֵיל שֹׁלוּ | אֵיל [נא] שֹׁלוּ *con la primera ם corregida sobre otra letra,*
quizás ן
- 148b. סְרוּ | סְרוּ çedo | çero
- 148b. פֶּרְשֶׁנְטִינוּ | פֶּרְשֶׁנְטִינוּ presentino | presentinio
- 148d. וָאשׁוּ | וָאשׁוּ vaso | vasu
- 149c. יְהוּדָה | יְהוּדָה
- 150a. שִׁיגִיָּה | שִׁיגִיָּה seguía | seguea
- 150b. בְּנִימִין | בְּנִימִין
- 150b. אֵי רִמָּאנוּ | אֵי רִמָּאנוּ ermano | e rmano
- 150b. פִּרְדִּידוּ | פִּרְדִּידוּ perdido | peridido
- 151b. דִּי גֵרָאנְדִי | דִּי גֵרָאנְדִי de grande | di grandi
- 151b. אֹנוּר | אֹנוּר
- 151c. קִי | קִי que | qui
- 151d. פֹּר | [אָה שׁוּ] [a su] | por
- 152a. דִּזִּירְטִי | דִּזִּירְטִי
- 152b. אֹבֹנְדוּ | אֹבֹנְדוּ
- 152d. אֹמְבֶּרִי | אֹמְבֶּרִי ombre | ombere
- 153c. מִינּוּר | מִינּוּר
- 153c. שֶׁאֶקְרִיטוּ | שֶׁאֶקְרִיטוּ
- 154b. שֶׁקְרִיטוּ | שֶׁקְרִיטוּ sacreto | saquereto

- 182c. דִּישְׂאִיר | דִּי שְׂאִיר de seer | deseer
- 182d. יְהוּדָה | יְהוּדָה
- 183b. דִּינוֹשְׁטָרוֹשׁ | דִּינוֹשְׁטָרוֹשׁ denostados | denostaros
- 184a. אֵינִיסְטִי אֵיבְרִיטִי | וְאֵשׁ אֵינִסְטוֹ *secuencia de letras sin sentido en el ms., corregida con TS3*
- 184a. וִינְגָאדוֹשׁ | וִינְגָאדוֹשׁ vingados | vinjados
- 184b. סִיבְרָד | סִיבְרָד
- 184d. מְלָרָאד | מְלָרָאד
- 186a. אוּבּוֹ | אוּבּוֹ uvo | uvu
- 186c. *después de אַקִּישׁ hay una ת en el ms. tachada con una raya diagonal*
- 187b. בְּנִימִין | בְּנִימִין
- 188a. אִירִישׁ | אִירִישׁ
- 188a. פִּיאָדוֹר | פִּיאָדוֹר fiador | fuerdor
- 188b. פִּואִישְׁטִי | פִּואִישְׁטִי
- 188c. גּוּאָרְדָּאשְׁטִי | גּוּאָרְדָּאשְׁטִי guardaste | guaridaste
- 189b. בּוֹזִישׁ | בּוֹזִישׁ
- 189c. טִימִירוֹשׁוֹ | טִימִירוֹשׁוֹ
- 191a. מִינְטִישׁ | מִינְטִישׁ
- 191c. שׁוֹ | שׁוֹ
- 191c. גְּרָאן | גְּרָאן gran | garan
- 192b. טוֹשְׁטִי | טוֹשְׁטִי
- 193c. רוֹזִי | רוֹזִי se ha alargado el segmento vertical de la רוֹ doze | roze
- 193c. אוֹנְרָאדָּאשׁ se ha añadido אֵ a la interlínea superior
- 193d. קוֹמִידִיאַן | קוֹמִידִיאַן comedían | comerian
- 194c. שִׁגְרָאשׁ | שִׁגְרָאשׁ seguidas | seguiras
- 194d. פִּיֶּרְדָּה | פִּיֶּרְדָּה pierda | fierda
- 195a. דִּיזִיאַן | דִּיזִיאַן dezían | dizean
- 195c. *falta en el ms. el tercer verso de la copla*
- 195d. *se ha alargado la ה final de forma exagerada hasta rellenar el resto de la tercera línea*
- 197a. גְּרָאנָאדָּשׁ | גְּרָאנָאדָּשׁ granadas | grandadas
- 198a. *entre אֵי y אֵין hay una laguna de —por lo menos— una palabra en el ms.*
- 199a. אַפּוֹאִישְׁטָה con פּ escrita sobre una ל superflua
- 199d. וִידּוֹ | וִידּוֹ
- 200a. אוֹאִיאָה | אוֹאִיאָה
- 200c. אַטוֹדוֹשׁ | אַטוֹדוֹשׁ
- 200d. יְהוּדָה con una וּ añadida en la interlínea superior
- 201a. וָלֶגְמִי | וָלֶגְמִי con qameş escrita sobre la ševa válgame | valegame
- 202b. דִּי מִי | דִּי מִי dime | de mi
- 202c. בְּנִימִין | בְּנִימִין
- 202c. לּוֹז | לּוֹז luz | loz

203b.	דישישטי דישישטי	dexiste dexisti
203b-c.	מאלידאד אי מאלידאד אי	
204c.	רישישטיש דישישטיש	dexistes rexistes
204d.	ריל דיל	del rel
204d.	ניניו ניניו	
205b.	לידיאד לידיאר	lidiar lidiad
205b.	קישירון קישירון	
205d.	אויגירון אויגירון	
207b.	אקישטה אקישטה	
208a.	נין נין	
209a.	אקישטי אקישטי	aqueste aquiste
210b.	אפרישוראדה אפרישוראדה	aprisurada aperisurada
210b.	פאזיאד פאזיאד	fazía faziad
210d.	קלארה קלארה	
211a.	טאלינטש טאלינטש	talentes talenetes
211c.	<i>falta en el ms. el primer hemistiquio del verso</i>	
211c.	<i>antes de בושקאשטיש aparecen en el ms. las letras ב, ו, ק tachadas con rayas oblicuas</i>	
212a.	אישטו אישטו	
212b.	ויגארה ויגארה	vegada vegara
212d.	פאליאמוש פאליאמוש	
213a.	דיל די	de del
213b.	בושקאשטיש בושקאשטיש	buscastes buscastes
213b.	רו דו	do ro
213c.	טרישטיש טרישטיש	tristes trisetes
213c.	טומשטיש טומשטיש	
213d.	קאטשטיש קאטשטיש	catastes catasetes
214a.	פינשארו פינשארו	pensado pensaro
214a.	נואישטרוש נואישטרוש	
214a.	שאביריש שאביריש	
214b.	שידיאה שידיאה	sería sedia
214c.	שיריאה שיריאה	
214c.	אוייריש אוייריש	averes avires
214d.	אפושטארו אפושטארו	apostado apostaro
214d.	אָה יוסף יוסף	Yosef a Yosef
215b.	דיזידימי דיזידימי	
215b.	שו שי	
217a.	קונפאניאה קונפאניאה	compañía confañía
217b.	פזיר פזיר	fazed fazer
217b.	וואישטרו וואישטרו	
217c.	אינישטו אינישטו	
219b.	פראר פראר	parar parah

- 220a. לִיאָמָאדוּ | לִיאָמָאדוּ
 220b. שָׁלָאָקָה | שָׁל אָקָה sal acá | salaca
 220c. טִי | טִי ti | te
 221c. קָאבָה | קָאדָה
 221d. נִינְגוּנִי | נִינְגוּנִי nenguno | neniguno
 222b. וִינְדִידִי | וִינְדִידִי vendido | venedido
 222d. לִיאָנוּ לֹוש פֶּאבֶּלָאבָה | לֹוש פֶּאבֶּלָאבָה לִיאָנוּ los favlava llano | llano los favlava
 224a. אָנְגִיל | אָנְגִיל
 224a. אָקִישָׁאשׁ | אָקִישָׁאשׁ
 224d. *repetida dos veces en el ms.*
 225c. לִיגָאד | לִיגָאד legar | legad
 226b. אַטְדִישְׁטִידִישׁ | אַטְדִישְׁטִידִישׁ atristedes | atdistedes
 226d. אֵילִי | אֵילִי el | eli
 227b. גוּבֶרְנֶר | גוּבֶרְנֶר guvernar | guveranar
 227c. דָּאדֶלִישׁ | דָּאדֶלִישׁ darles | dadles
 227c. סִינִירָה | סִינִירָה
 228d. קָרִיאִיר | קָרִיאִיר
 229c. פֶּרִיסִידִי | פֶּרִיסִידִי
 229d. אֶרְמָנוּשׁ | אֶרְמָנוּשׁ ermanos | eramanos
 230c. קוִידָאדוּ | קוִידָאדוּ
 230c. אִישְׁטֶרְנִיאַשׁ | אִישְׁטֶרְנִיאַשׁ hay una gameş tachada debajo de la tet
 230d. אַבָּאשְׁטִידִי | אַבָּאשְׁטִידִי
 231a. רוּגָאד | רוּגָאד
 231c. אַבּוֹנְדָאדוּ | אַבּוֹנְדָאדוּ abundado | abundaro
 231d. וָאָגֶר | וָאָגֶר vagar | vajar
 232c. לֹו | לֹו
 232d. אִירְמָאנוּ | אִירְמָאנוּ
 233a. סִינִירְטוּ | סִינִירְטוּ
 233c. קוֹנְסִינִירְטוּ | קוֹנְסִינִירְטוּ conçierto | con çierto
 234a. שוּנְאָדוּ | שוּנְאָדוּ
 234b. קִי | קִי
 238a. אָקִישְׁטָאשׁ | אָקִישְׁטָאשׁ
 238b. פֶּוּלְגָאדוּשׁ | פֶּוּלְגָאדוּשׁ
 238c. טָאדוּשׁ | טָאדוּשׁ
 239b. אִישְׁטָשׁ | אִישְׁטָשׁ estas | esta
 239c. סִיבֶרָה | סִיבֶרָה
 239c. מִישְׁוִינִישׁ | מִישְׁוִינִישׁ mesiones | meseuiones o mesviones
 240a. אֶלְהָאנָאשׁ | אֶלְהָאנָאשׁ alhajas | alhanas
 240b. טִינְגָאשׁ | טִינְגָאשׁ [ד]tenga | [d]tengas
 241b. וִישְׁטִירוּשׁ | וִישְׁטִירוּשׁ vestidos | vestiros

- 241c. מודאש | מודאש
- 242a. פאדרי | פאדרי padre | padere
- 243a. בונדאדיש | בונדאדיש bondades | bondadis
- 244b. אקיל | אקיל
- 245b. פאראדו | פאראדו
- 246c. ליבארטי | ליבארטי levarte | levarti
- 249b. פארטיירה | פארטיירה partiera | partieda
- 250c. ריאאע אי | ריאאע אי
- 250c. אליגרי | אליגרי alegre | eligre
- 251b. קונטדו | קונטדו contado | contado
- 251c. אונראדו | אונראדו
- 251d. אה דירסאבה | אה דירסאבה adereçava | a dereçava
- 252a. אש | אש á | as
- 253b. און | און
- 253b. דיוביבו | דיוביבו Dio vivo | diovivo
- 253c. נאָי | נאָי noche | nochi
- 253d. דישיירה | דישיירה
- 254a. אל | אל al | el
- 254b. טאן | טאן
- 254c. פואידין | פואידין pueden | pueren
- 255a. דיסילו | דיסילו reçelo | deçelo
- 255b. טירני | טירני terné | teriné
- 255b. טואגואילו | טואגואילו
- 255d. נאָה | נאָה ve a | vea
- 256d. דיביש | דיביש debes | dives
- 255-256. *se repiten las coplas 255 y 256 dos veces consecutivas en el ms., seguidas de inmediato por las coplas 259-260, con omisión de las coplas 257-258, que reintroduce el copista en el f. 36 signándolas antes y después con dos círculos pequeños*
- 257a. נירדאדירו | נירדאדירו
- 257c. אינביאבה | אינביאבה con una ן escrita sobre la ן (o quizás al revés), ya que la palabra se encuentra dividida al final de la línea
- 257d. גושן | גושן
- 258b. דיסיביר | דיסיביר reçevir | deçevir
- 258b. שאליירה | שאליירה
- 258c. פידיירי | פידיירי
- 259b. אאון | אאון
- 260a. לִי los tres puntitos de la segol están casi alineados
- 260b. דידי | דידי diré | didé
- 260b. נירדאד | נירדאד verdad | veridat
- 262b. אל | אל e | el
- 262c. שו | שו

- 262d. פֿריגנֶטֶכֶה | פֿריגנֶטֶכֶה
 263b. שוואַן | שוואַן
 263c. נאָג | נאָג
 265b. שוואַן | שוואַן
 265d. מואַ | מואַ
 265c. מי | מי
 265d. מאַש | מאַש
 266b. דיאָ | דיאָ
 266b. פֿינֶטֶש | פֿינֶטֶש
 267b. בֶּנֶדִיגֶט | בֶּנֶדִיגֶט
 268c. קי | קי
 268c. פֿלאַט | פֿלאַט
 268c. סִיֶּרֶט | סִיֶּרֶט
 269a. טינֶטֶש | טינֶטֶש
 269b. מי | מי
 269c. אַיִלֶבֶד | אַיִלֶבֶד
 270d. טאַלֶט | טאַלֶט
 271a. טינֶטֶש | טינֶטֶש
 272c. קינֶטֶש | קינֶטֶש
 273b. לי | לי
 274c. אפּאָד | אפּאָד
 275d. מאַג | מאַג
 276d. מואַט | מואַט
 277c. ליבֶד | ליבֶד
 277d. פֿירמֶש | פֿירמֶש
 278b. רו | רו
 278c. קריאָט | קריאָט
 279b. אַלֶמֶש | אַלֶמֶש
 279c. אי | אי
 280b. קינֶטֶש | קינֶטֶש
 280c. אַרֶט | אַרֶט
 281b. און | און
 281c. די שפּאַט | די שפּאַט
 281d. אַטאָד | אַטאָד
 282d. אַמֶבֶד | אַמֶבֶד
 282-283. *el copista reintroduce entre las coplas 282 y 283 las coplas 257-258 antes olvidadas*
 284a. שו | שו
 284d. ויאַן | ויאַן
 285b. גֶינֶטֶש | גֶינֶטֶש
 285d. גֶינֶטֶש | גֶינֶטֶש
 286c. פּוּשֶׁר | פּוּשֶׁר
- soy | moy *corregimos según C*
 me | mi
 río | dío
 bendicho | bendichos
 plata | palata
 çierta | çierata
 tenfades | teneades
 y levad | ilevar
 quintaredes | quintadedes
 apodada | aporada
 maguer | maguere
 levar | levad
 ferme ás | firama
 do | ro
 después | de sepues
 atavod | atavor
 amavan | amava
 ve en | vien

- 287b. עשו | עשו
 287c. פֿאַיִרָה | פֿאַיִרָה
 288a. דִּישׁוּ | עשו 'Esav | dixo
 288c. מִי ו | מִי mi | mi v
 288c. מֵאִיִּרְגָּאָר | מֵאִיִּרְגָּאָר mayorgado | mayorgaro
 288d. לואִיגוּ | לואִיגוּ
 290b. טָלִישׁ | טָלִישׁ
 290c. פֿרובֿאַדִּידִישׁ | פֿרובֿאַדִּידִישׁ provaredes | provadedes
 290c. לואִיגוּ | לואִיגוּ
 290c. *después de פֿאַלשִׁידאָד hay dos puntitos dispuestos verticalmente, como los que indican el final de un verso o un hemistiquio en las ediciones impresas (cf. v. 68b, 81b)*
 291b. וִיטִי | וִיטִי vete | veti
 291b. רִי | רִי de | re
 292d. אָל | אָל al | el
 293b. פֿאַיִרָה | פֿאַיִרָה
 293c. בֵּאַלִּינְטִי | בֵּאַלִּינְטִי
 293d. דִּירָאָר | דִּירָאָר de dar | derar
 294a. אַסאַדוֹן | אַסאַדוֹן açadón | açarón
 294'. *esta copla, ausente en nuestro el ms., está tomada de C*
 294'b. אִי אִי | אִי אִי e i | e a
 294'c. אַנדוּרִירָה | אַנדוּרִירָה anduriera | andudiera
 295a. אַיִנטֶרַאבֿן | אַיִנטֶרַאבֿן
 295b. אַפֿאַרְטאַבֿן | אַפֿאַרְטאַבֿן
 295b. אַקִּישֶׁה | אַקִּישֶׁה aquese | aquesa
 295d. פֿוּזוּ | פֿוּזוּ pozo | fozo
 298a. דִּיזִיאָן | דִּיזִיאָן dezían | dezía
 298b. קול־פֿאַדוּשׁ | קול־פֿאַדוּשׁ culpados | culfados
 299c. לִינִירָה | לִינִירָה
 301b. דִּי | דִּי
 301b. שוּ יוּשׁ | שוּ יוּשׁ suyos | su yos
 301d. צוּאָה | צוּאָה
 302c. גֶּרַאָנאַדוּ | גֶּרַאָנאַדוּ
 303b. דִּישׁ־פֿוּאַישׁ | דִּישׁ־פֿוּאַישׁ
 303c. שאַנּוּשׁ | שאַנּוּשׁ
 304b. דִּי | דִּי
 304c. פּוּ אַיִשֶׁטוּ | פּוּ אַיִשֶׁטוּ puesto | pu esto
 306b. לִיבֵאָדוּ | לִיבֵאָדוּ
 306c. אַטאַוד | אַטאַוד ataúd | ataur
 306c. אַרֹגִירוֹן | אַרֹגִירוֹן adojeron | arojeron
 306c. פֿוּאַי | פֿוּאַי
 306c. אַיִנטֶרַאָדוּ | אַיִנטֶרַאָדוּ enterrado | enterraro

307a.	און און	
307c.	אונגראדו אונגראדו	onrado ondado
308a.	פּרִישׁוּדוּשׁוּ פּרִישׁוּדוּשׁוּ	presuroso presudoso
308b.	לִירִיאָרָה לִירִיאָרָה	lidiará liriará
308b.	אומבֶּרִי אומבֶּרִי	ombre ombere
308c.	אַלְבוּשׁוּ אַלְבוּשׁוּ	
308d.	פִּיזוּ פִּיזוּ	fijo fizo
309c.	טאַן טאַן	tan tean
309d.	פִּרְפִּיטָה פִּרְפִּיטָה	perfeta perveta
309d.	הִרְמוּזוּרָה הִרְמוּזוּרָה	
309f.	דִּי דִּי	
309f.	נוּמְבֶּרֶאדוּ נומבֶּרֶאדוּ	nombrado nomberado
310c.	סוּלִימָאָן סוּלִימָאָן	
310c.	אַמָּאדוּ אַמָּאדוּ	amado amaro
310d.	פּוֹנְסָאדוּשׁ פּוֹנְסָאדוּשׁ	fonçados fonçaros
310g.	וּאָדָר וּאָדָר	

VI. NOTAS AL TEXTO

1a-d (y 2a). Los primeros cinco versos introducen al protagonista como un avatar bíblico de atributos singulares y virtudes heroicas: la sinceridad, la medida, la belleza física, la piedad. Este retrato no figura al comienzo del periplo josefino, pues aunque ya el primer verso nos remite a la Biblia hebrea como su fuente («Según que lo departe la nuestra escritura»), la versificación de *Gén.* 37:2 se posterga para la segunda copla. Este cuadro de virtudes apuntala, con todo, la concepción heroica de José que ha de ejemplificarse a lo largo del relato: el joven patriarca bíblico como *Yosef ha-Šaddiq*.

1b. *avía talante*: s. XIV, ‘tener ganas o deseo de.’ El uso medieval de *talante* con la acepción de ‘voluntad, gana, deseo’ (en contraste con *talento* < lat. *TALENTUM*) parece basarse en el griego *τάλαντον* a través del latín vulgar: cf. *DCECH* 5:386-388; *DME* 1589. Cpse. «Alcorças para el desmaio e amorteçimiento e poco talante de comer» (Minervini 1992: 1:172, texto 15, línea 23). *Talante* figura también con esta acepción en 92d («Fazíaes mal talante»), 111a («de mal talante»), 137b («fazíaes buen talante»), 138c («avíaen buenos talantes»), 141d («De muy buen talante») y 219c («que ya non [é] talante»). *Talento* figura un par de veces en lugar de *talante* —128c («vos moestre boen talanto») y 147d («todos con buen talanto»)— y *talento*, que además de ‘moneda, cantidad de dinero’ llegó a circular con la acepción de ‘deseo, gana’ (e.g. *taliento* en el *L.Alex.* 11c «todos de buen taliento»), también figura cuatro veces en *CY* como su sinónimo: 7b («avíaen mal talento»), 9d («mas de moy mal talento»), 201b («luego avrá mal talento») y 266b («fiziese su talento»). Se recoge incluso la variante *atalento*, un aparente *hápax* (no hemos podido documentar otros paralelos con el *CORDE*) con la acepción ‘a su gusto’: 164a («Los costales catava a todo su atalento»). Sin embargo, la variante predilecta de *talante* en el poema es *talente*: cf. 41a («obo malos talentos»), 66d («de buen talente»), 69c («el Dio a su talente»), 73d («Tomó muy mal talente»), 203d («Yehudah mal talente tenía con Yosef»), 208a («Non avría mal talente»), 210a («en su talente»), 211a («A los judiós fiziera Yosef buenos talentos»), 255d («y ve a tomar talente»), 270d («Faznos buen talente») y 276a («Ya‘aqob a su talente»). También se recoge la forma *atalentes* en 298d («faremos tus atalentes para siempre, Yosef»). De las locuciones verbales aquí documentadas, cabe destacar, finalmente, *tomar talente* / *talante* (73d,

- 255d «y ve a tomar talente con tu fijo Yosef»): cf. González Llubera (1935:3), en su nota al v. 4, la contraparte de 255d en C —«E [ve a] tomar talentos.» Cpse. Juan Manuel, *CL* (Serés 1994: 188): «Et por esta enfermedad que avía, mandávanle los físicos que cada quel tomasse talante de se desengargar de aquellas cosas sobejanas» (en Juan Manuel, claro está, nuestra frase es sinónimo de *aver talante* [‘tener ganas de’], mientras que en 255d parece tener, como arguye González Llubera, la acepción específica de ‘regocijarse’ o ‘deleitarse en’ — véase nuestra nota *ad locum* y cpse. Sachs [1935: 79]).
- 1b. *fegura*: ‘figura, imagen, retrato’ (< lat. *FIGURA*) —cf. *DCECH* 2:894. En *E4*, se usa *figura* como traducción del hebr. תָּצַר en *Gén.* 39:6 (este versículo es la base escriturística para la prosopografía rabínica de José — cf. abajo la nota al verso 1d). *Fegura* también se emplea en los versos 34b-c como referencia *midráshica* al rostro de Jacob y traducción del hebr. *mishnaico* *dioqano* o *iqonin* < griego εἰκών (cf. la nota *ad locum* y el verso 35a). Se da incluso su uso como metonimia del cuerpo en 278b («Tú me ferás jura ... / que entierres mi feg[u]ra do yazen mis agüelos»: cpse. el fragmento C 284b [cf. Ap. I] «De ent[e]rrar mi figura»). Es probable que en la copla 198, se juegue con ambas acepciones como imagen pintada y metonimia del cuerpo: «Y ...en mientes todas vuestras feguras: / oí como fezistes unas buenas pinturas / el día que pintastes las vermejas tinturas, / cuando ensangrentastes la aljuva de Yosef» (cf. la nota a las coplas 196-199 sobre el *midrash* que aquí se reelabora). Nótese, finalmente, el uso de la locución «d’esta fegura» en 175a con la acepción ‘de esta manera’ —cf. *DCECH* 2:894.
- 1c. *sin arte*: ‘sin maña, sin engaño’ (s. xi-xv: *DCECH* 1:363; *DME* 394-395 —2da acepción). Cpse. Juan Ruiz, *LBA* 842d: «ca veo que vos ama e vos quiere sin arte.» Cf. también 219a.
- 1c. *otrosí*: ‘también, asimismo, igualmente’: cf. *DCECH* 4:323-324; *DME* 1460-1461.
- 1c. *de mesura*: Se proyecta sobre José una virtud quintaesencial del héroe en nuestra épica —la *mesura*, esa virtud asociada, según el contexto, con la moderación, el equilibrio, la prudencia, la ecuanimidad, la resignación heroica. Se refiere, sobre todo, a la capacidad para refrenarse de acciones impulsivas y obrar con pleno dominio de sus emociones en momentos de crisis (e.g. su resignación ejemplar a la voluntad divina de cara a la adversidad y a la servidumbre en Egipto, su resistencia admirable ante los intentos de seducción de la esposa de Putifar, su sabio proceder ante el Faraón y como primer ministro de Egipto durante la gran hambruna, etc.). Al igual que con el Cid, nuestro héroe *mesurado* por antonomasia, la *mesura* de José actúa sobre todo «como aglutinante de las dos facetas de un único comportamiento heroico: *fortitudo et sapientia*» (Montaner 1993: 389, nota al verso 7 de *CMC*). Cpse. los siguientes versos: «Ruégote por mesura, como señor onrado» (176b); «Con mucha mesura le favlava a Yosef» (176d); «Luego por mesura jurava Yosef» (278d); «Luego por tu mesura te tornarás Yosef» (284d). En algunos casos, como 176b y 176d, *mesura* podría tener matices semánticos contrastantes: (‘benevolencia’ en 176b vs ‘cortesía, respeto’ 176d). Nótese, finalmente, que sólo se usa *mesura* en rela-

ción con José. Para una amplia bibliografía sobre el tema, especialmente en los estudios cidianos, véase a Montaner, *op. cit.*

- 1d. *apuesto era*: La belleza física del joven patriarca es un motivo popular de la literatura josefina judía e islámica. Por el lado hebraico, su principal fundamento bíblico es *Gén.* 39:6:

וַיְהִי יוֹסֵף יָפֶה-תֹּאֵר וַיְהִי מֵרָאָה

Cpse. su traducción en los romanceamientos cuatrocentistas judíos del *Génesis* (y sobre todo las cuatro traducciones que ofrecen para el hebr. תֹּאֵר): E3 «fermoso de vista»; E4 «fermoso de figura e de hermosa vista»; E7 «fermoso de gesto & esmerado de vista»; E19 «fermoso de forma & fermoso de vista»; Arragel «fermoso de cuerpo e fermoso de vista» (cf. también la glosa de Arragel *ad locum* derivada de Raši: «Dize raby Salamon que como Joseph se vio ya señor, que se peynaua e afeytaua, dixo Dios: calla Joseph, tu padre esta con duelo por ty, yo te adozire a estado que non andes loçano. Luego ataleo la muger de su señor a Joseph e le dixera que durmiese con ella, e ouo ser preso por este achaque»). Estudia a fondo la vertiente judía de este tema James Kugel (1994: 66-93); para el lado islámico, Firestone (2002: 353). Sobre la forma *apuesto* y demás derivados en CY, véanse las notas a los versos 32d, 199a y 214d.

- 1d. *gigante*: Esta rara alusión a su gigantismo tal vez refleje una tradición interpretativa centrada en un versículo hebreo de difícil comprensión. Cuando Jacob bendice a sus hijos en *Gén.* 49, dice en referencia a José «ben porat Yosef» (*Gén.* 49:22 — «un retoño es José» en la *Biblia de Jerusalén*, traducción basada en la acepción primaria del verbo *parah* פָּרָה, ‘crecer, aumentar; fructificar, dar fruto’). La extraña locución suscitó diversas interpretaciones en la tradición exegética (cf. Kugel 1994: 86ss), algunas de probable relevancia para explicar este atributo. Los Setenta, por ejemplo, la traducen como ‘José es un hijo incrementado’ (ὁ υἱὸς τοῦ ἐξῆμμένου Ἰωσὴφ) y en el *Targum Neofiti* leemos «mi hijo que crecerá, José» (בְּרִי דְרַבִּית יוֹסֵף): cpse. la Vulgata: «filius accrescens Joseph»). Estas tres lecturas remiten al sentido primario de *parah*, pero, como observa Kugel (1994: 86ss), podrían hacerse eco de un juego dilógico con la raíz del nombre José, / יספ /, que es también la base del verbo hebreo *yasaf* ‘aumentar, incrementar’ (como le recuerda el copero a José en el auto de Calderón *Sueños hay que verdad son* [Valbuena Prat 1952: 1214]: «COPERO: ¿Tu nombre? / JOSÉ: Josef. / COPERO: Aumento significa. / JOSÉ: Soilo de ansias.»). De ahí conjeturamos que entre las varias interpretaciones de *porat* quizás haya habido una bastante literal: el «crecimiento» de José como referencia a su estatura física. Si estamos en lo correcto, tal lectura podría concordar también con la tradición *midráshica* sobre la fuerza sansonesca que despliegan José y Judá al batirse en las coplas 178-209 (cf. especialmente las coplas 181-182 y las notas *ad locum*). Nótese, por lo demás, que entre las Biblias romanceadas, la única que recoge esta tradición (ya sea por medio del *Targum* o aun de la *Vulgata*) es la de Arragel que reza *ad locum* «fiio cresçiente» (todas las demás ofrecen alguna variante del hijo o la rama florida: E3, E7, *Ajuda* «fijo florido»; E4 «fijo fructifero»; E19 «rramo fermoso»; PC «ramo fruchigoso»; F «hijo fruchigoso»).

2a-d. Romanceamiento perifrástico parcial de *Gén.* 37:2, el primer versículo del periplo sobre José. Allí se nos cuenta que este hijo de Jacob, entonces un joven de diecisiete años, pastoreaba con sus hermanos (los hijos de Bilhá y los de Zilpá) y solía contarle a su padre las maldades que ellos cometían. El poeta recoge el dato básico de su pastoreo con los hermanos paternos, pero omite la edad de José y los nombres de las madres de aquéllos. El verso 2c («allí luego fiziera uno de los pecados») también se hace eco de algunos *midrashim*, según los cuales las vicisitudes que José sufriría como esclavo en Egipto eran el merecido castigo por delatar a sus hermanos (e.g. *MT Va-yešeb* 2 y 7; *BR* 84:7) o por algún otro pecado (e.g. su presunta vanidad y constante acicalamiento —e.g. *BR* 84:7). Para otras referencias *midráshicas* contra José por cizañero, Ginzberg *LJ* 2:5-6 y 5:326, n.8.

2a. *Dio de los fonsados*: Ya en la Edad Media, los judíos españoles comienzan a usar la forma nominativa *Dio* sin la terminación *-s* en vez del aparente plural *Dios*, tal vez, se arguye, para reafirmar con este singular la fe monoteísta en un Dios único. La forma *Dio*, todavía vigente en el judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 149-152), ya figuraba en el fragmento de las *Coplas de Yosef* conservado en el ms. de Cambridge que también contiene la versión aljamiada de los *Proverbios morales* (Šem Tob, interesadamente, sí usaba el presunto *plurale tantum* «Dios» [Alarcos Llorach 1951: 274]). *Dio*, sin embargo, no es la única forma documentada en textos judeoespañoles ni es tampoco, en varios casos, la más común (Minervini 1992: 1:393-394): e.g. el uso preferencial de *Adonay*, o la transliteración del Tetragrammatón, en las Biblias romanceadas. El uso de *Dio* no tiene por qué reflejar necesariamente un escrúpulo judío contra el presunto politeísmo de los cristianos que dicen Dios, dada la forma plural de los nombres bíblicos de Dios en hebreo (Minervini 1992: 1:394) —(*el*) *dio* podría ser incluso un hebraísmo basado en la traducción de frases tales como *ha-qadoš barukh hu'* («el Santo, bendito sea»). Aún así, a partir del siglo xv, se asocia el uso de *Dio* con el habla judío: e.g. la caricatura que hace el Comendador Román de Montoro como judío («sabréis dezir Gerubín / y jurar al Dío sin espanto / en el aljama» — [Ciceri y Rodríguez Puértolas 1990: 192; poema LXIXb, vv. 70-72]).

Fonsados, por su parte, significa ‘huestes, ejércitos’ (< lat. FOSSATUM): cf. *DCECH* 2:936, *DME* 1159. *Dio de los fonsados* es un romanceamiento perfecto del epíteto bíblico *YHVH Šeba'ot* (título divino favorecido, sobre todo, en los libros históricos y proféticos: e.g. *I Sam.* 1:3; *Is.* 1:9; *Jer.* 6:6; etc). Nuestro autor, sin embargo, difiere aquí de las Biblias romanceadas, que ofrecen otras traducciones o transcriben el hebreo: e.g. *Is.* 1:9: *BNM* «Dios delas huestes»; *E3* «Señor Sabaod»; *E4* «Señor de Sabaot»; *RAH* «Adonay Sabaoth»; *Arragel* «Señor de las cauallerias»; *F* «Adonay Zebaoth.» Cf. el verso 310d en el colofón: «de el Dio e sus fonçados.»

2b. *con sus ermanos foera pastor en los ganados*: cf. traducción fiel de un segmento de *Gén.* 37:2:

הָיָה רֹעֶה אֶת-אֶחָיו בְּצֹאן

2d. *cuando los ribolbiera con su padre Yosef*: «cuando hablaba mal de ellos ante su padre» —perífrasis del final de *Gén.* 37:2:

וַיִּבְאֵהוּ יוֹסֵף אֶת־דִּבְתָּם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם

Cpse. *E3* «e traya Josep la su mala fama asu padre» (Raši *ad locum* propone el francés antiguo *parleriz* ‘chisme, habladuría’ como traducción del hebr. דִּבְתָּה). En la literatura exegética se conjetura cuáles son las transgresiones que José le comunica a su padre y por cuya delación («su pecado») fuera castigado (i.e. las tres enumeradas en *BR* 84:7: [1] comer el miembro de un animal vivo; [2] degradar a los hijos de las ex-siervas llamándolos esclavos; y [3] la promiscuidad sexual: cf. Raši *ad locum* y las fuentes rabínicas aducidas arriba en nuestra glosa a esta copla; para una propuesta distinta a la *midráshica*, Ibn ‘Ezra *ad locum*). Sobre *revolver* como ‘meter cizaña, enemistar, chismear’ véase la nota al verso 10c abajo.

3a-d. Perífrasis de *Gén.* 37:3-4: cf. *E3* «E Ysrael amaua a Josep mas que a todos sus fijos, por que era fijo dela vejez; e fizole aljuba de seda. E vieron sus hermanos que a el amaua mas que a todos sus hermanos, e aborresçieronlo, e non pudieron hablar conel paz.»

3a. *querençia muy granada*: ‘un amor muy grande.’ *Querençia*: ‘amor, cariño’ —e.g. *LBA* 622c «nin pueden dar de la dueña el amor e la querençia» (cf. *DCECH* 4:716; *DME* 1536). *Granada*: ‘grande, abundante; notable, señalado’ (cpse. Šem Tob *PM* 67a: «e razón muy granada se diz en pocos versos»): cf. *DME* 1207; *DCECH* 3:196 [*sub* «grano»: 3:196-198]. Nótese, de paso, el uso de la figura etimológica («Su padre lo quería querençia muy granada»).

3b. *una aljuba onrada*: referencia al *ketonet passim* (כֶּתֶנֶת־פָּסִים) en *Gén.* 37:3, la túnica que Jacob manda a hacer para su hijo predilecto —cpse. los versos 12b y 100a (también en *II Sam.* 13:18-19 como descripción del atuendo costoso que se pone Tamar). Si bien no hay duda sobre *ketonet*, el sentido de *passim* no es claro y, por ende, es objeto de atención filológica y exegética en la comentarística rabínica: e.g. Raši, siguiendo a *TB Šabat* 10b, lo interpreta como ‘vestimenta de lana fina’ (כלי־מלח); Ibn ‘Ezra lo traduce ‘bordado, recamado, ornamentado’ (מרוקמת), hecho de distintos retazos o pedazos (del arameo פֶּס en *Daniel* 5:5); en *BR* 84:8 se dice que *passim* se refería a sus mangas largas que le llegaban a ‘las muñecas’ (por asociación con *pas* ‘palma [de la mano o del pie]’); en los Setenta se traduce χιτῶνα ποικίλον, ‘túnica moteada, policromada’ (cpse. San Jerónimo en la Vulgata: «tunicam polymitam»); en *Šabbat* 10b también se ofrece un *midrash aggadah* (citado por Raši) según el cual *passim* es un acrónimo formado por las primeras letras de los cuatro a quienes José habría de ser vendido como esclavo (P: Potifar; S «סוֹחְרִים» comerciantes; Y: Ismaelitas; M: Midianitas) — cf. Ginzberg *LJ* 2:6-7 y 5:326, n. 11. Las Biblias romanceadas se hacen eco de estos comentarios en sus traducciones *ad locum*: *Gén.* 37:3: *E3*, *Ajuda* —«aljuba de seda»; *E7* — «vestidura de seda»; *E4* — «ropa de pedaços, tunica delos pedaços»; *F* — «tunica de seda, tunica de las sedas»; *E19* — «alcandora de seda»; *Arragel* — «rroquete de seda broslado a escaques, rroquete escacado» (cpse. la glosa de *Arragel ad locum* — «El ebrayco

non dize saluo rroquete de pedaços, e Aben Ezdra dize de seda.» glosa 457, p. 148 [f.49b]). Cpse. en la *Historia de Josep* del valenciano Roiç de Corella: «la merlota de gentil brodadura» (Almiñana Vallés 1985: 638). La traducción de *passim* como «seda» en *E3*, *E7*, *E19*, *Arragel*, *Ajuda* y *F* se recoge también en el *Tafsir* de Saadia Gaón (דיבאג / دیباج).

Nuestro poeta, con todo, evade el problema de traducción, limitándose a calificar la *aljuba* de *onrada*, es decir ‘hermosa, de buena calidad,’ el mismo sentido que la antigua *ondrada* (que es forma derivada de *honorar* < lat. *HONORARE*) —cpse. *CMC* 179 «una piel vermeja, morisca e ondrada»; Berceo, *Milagros* 468a, 716a: «Vino sancta María con ábito onrrado»; «Tenié en la cabeza corona muy onrrada» (nótese, en todo caso, que a lo largo de Edad Media, el sentido primario de *onrado* es ‘digno de honra’). Cf. *DME* 1451 (*sub* «ondrado»); *DCECH* 3:383 (*sub* «honor»). Véase también el verso 281b, donde envuelven el cadáver de Jacob «en un paño onrado.»

4a-d. Resumen de *Gén.* 37:5-7, el sueño de las gavillas (José está en el campo atando gavillas con sus hermanos; la suya se yergue y las otras le hacen rueda, inclinándose ante ella).

4b. *Gavillas*: *CY*, al igual que las Biblias romanceadas, traduce así el hebr. אֶלְמִים.

5a-d. Esta copla conjuga dos versículos del *Gén.* (37:8 y 37:18 —se desglosa su contenido a continuación en las notas a 5a, 5b-c y 5d), pero está descolocada en el ms. V (también en P). La hemos restituido a su lugar correcto entre la cuarta y la quinta del mismo (basadas respectivamente en *Gén.* 37:5-7 y 37:9).

5a. *soltar*: *soltar* —‘interpretar, resolver, descifrar’ (< lat. *SOLVERE*). *Soltar* traduce el hebr. פָּתַר. En la Biblia hebrea, este vocablo y sus derivados sólo figuran en los capítulos 40 y 41 del *Génesis*, siempre en referencia más o menos directa a los dotes de José como intérprete de sueños (la Vulgata lo traduce con los derivados correspondientes del deponente *interpretari*: e.g. «haec est interpretatio somnii» [40:12/18] o «misit ad coniectores Aegypti cunctosque sapientes et accersitis narravit somnium nec erat qui interpretaretur» [41:7]; Saadia Gaón, en árabe: *fassara* / *tafsir*). Nebrija recoge en *VRL* «*soltar* sueños: coniecto somnia» y «*soltador* de sueños: coniecto, -oris» (Macdonald 1973: 181). *Soltar* es también el romanceamiento predilecto de *patar* en las Biblias judeoespañolas (figura junto a *declarar* y *absoluer*): e.g. *Gén.* 40:8— *E3* «...sueño soñamos, e non avemos quien lo suelte... de Dios son las solturas»; *E4* «...suenno sonnamos, e non ay quien lo declare ... de Dios son las solturas»; *E7* «...Soñamos sueño; & non tenemos quien nos lo asuelua ... De Dios son los asoluimientos»; *E19* «Sueño soñemos, & non avemos quien nos lo suelte ... Los soltamientos son en Dios»; *Arragel* «...soñamos vn sueño e non fallamos quien nos lo absueluan ... quel señor Dios es el verdadero soluedor.» Esta acepción de *soltar* sigue vigente en el Siglo de Oro, según lo confirma Covarrubias («soltar: Dezir el sueño y la soltura, hablar con libertad, en buena parte y en mala»: *TLC* 943). Cf. *DCECH* 1:23 («soltar el sueño» *sub* «absolver»). Todavía se usa *soltura* en judeoespañol con esta acepción (Nehama y Cantera 1977: 520). Cpse. los versos 7a, 42c, 42d, 44d, 53b, 53c y 72d. Nótese, finalmente, que *soltar* también se

usa en el poema con la acepción primaria de ‘liberar, desatar’: cf. 46a, 54b, 94c y 114b.

5a. *Íbanselo soltar apresuradamente*: ‘se apresuraron a interpretárselo’ (i.e. el sueño). Apenas acaba José de relatar su segundo sueño en *Gén.* 37:7, los hermanos proponen en el versículo siguiente la interpretación que se cita casi *verbatim* en los versos 5b-c.

5b-c. Romanceamiento perifrástico de lo que dicen los hermanos en *Gén.* 37:8.

הַמֶּלֶךְ הַמְּלִיךְ עָלֵינוּ אֶמְצִיחַ שׁוֹל תִּמְשׁוֹל בָּנוּ

Cpse: *E3* «¿sy enreynar cuydas sobre nos, o enseñorear en nos?»; *E4* «¿sy de enregñar has sobre nos e si apoderar te has de nos?»; *E7* ¿sy de enreynar as tu sobre nos, o sy de potestarte as de enpoderar contra nos?; *E19* «¿Sy cuydas que as de rreynar sobre nos, o sy as de poderstar en nos?»; *Arragel* «¿si as de rregñar sobre nos, o si as de auer poder en nos?»

La voz *potestar* (lat. **POTESTARE*) en el verso 5b es una forma verbal de amplia documentación en las Biblias romanceadas (cpse. *potestarte* en *E7* y *potestar* en *E19* arriba). Parece remontarse, según Blondheim (1925: 92, no. 112), a una antigua tradición léxica judeolatina. Todavía sigue en vigor en el judeoespañol moderno (Nehama y Cantera 1977: 441). Cf. §II.5.3.

Nótese, además, el recurso a la conjunción *si* como posible traducción de la partícula interrogativa hebrea הִי (cpse. el caso inequívoco del verso 141b y otro posible en 222c), un fenómeno también documentado en los romanceamientos bíblicos (cf. la sección §II.4.4).

5d. La primera amenaza explícita de muerte contra José por parte de sus hermanos en *Gén.* 37:18 (sólo se añade la razón obvia — por sus sueños — a raíz de lo que pasara un poco antes en el capítulo y que en los dos versículos siguientes se reitera).

6a-d. Esta copla resume el segundo sueño de José (*Gén.* 37:9): el sol, la luna y once estrellas se inclinan ante él. Ahora bien, en el texto bíblico, José le cuenta ambos sueños a sus hermanos, granjeándose su odio (*Gén.* 37:8), pero sólo el segundo a su padre (*Gén.* 37:10), quien lo amonesta. En el poema, se difiere la reacción de los hermanos hasta la próxima copla.

6a. *e non en noche una*: ‘y no en la misma noche’ (el segundo sueño lo tuvo otra noche). Sobre la posposición del adjetivo numeral como posible calco de la sintaxis hebrea, cf. §II.4.4.

6c. *se le encorbavan*: *encorvarse* traduce aquí el hebr. הִשְׁתַּחֲוָה en *Gén.* 37:9 (En *E3*, *E4*, *E7*, *E19* y *Arragel*, se usan variantes de *omillarse*, *humillarse*; sin embargo, el mismo verbo se traduce *encoruauan* [הִשְׁתַּחֲוָה] en referencia al sueño de las gavillas en *E19 Gén.* 37:7).

6c. *diez y una*: calco preciso del hebreo עֶשְׂרִי וְאֶחָד, ‘once’ (lit. ‘uno diez’) en *Gén.* 37:9, en parte para cuadrar la rima (cpse. *E3*, *E19 honze*; *E4*, *E7 onze*).

7a-d. En esta apretada copla se funden elementos de distintos versículos (apenas retocados con un par de motivos exegéticos — véase abajo). Sus fuentes bíblicas son *Gén.* 37:11 (7a-b) y 37:12-14 (7c-d).

7a. *Su padre lo soltaba, sabíalo de cierto*: En Gén. 37:10-11, Jacob reprendió a José (וַיַּעַרְבּוּ) por insinuar a través de ese sueño que su familia habría de pos-trarse ante él, pero lo ‘guarda en la memoria’ (*šamar et-ha-dabar*). El autor de CY asevera que Jacob entendía el sentido de ese sueño y sabía que se cumpliría («*sabíalo de cierto*»), noción avalada por la tradición *midráshica*: e.g. BR 84.12:

ר' לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר כך אבינו יעקב סבר וראה דברים ממשמשין ובאין.
אמר אם נתבקרה פינקסו מה יכול אני לעשות.

Para otras fuentes primarias (Filón *De Josepho* 2; Josefo *Antigüedades* 2.2.3), véase Ginzberg LJ 2:8 y 5:326-7, n. 14-17. Nótese que el poeta no alude al hecho de que Jacob lo reprendiera (e.g. Josefo *Ant.* 2.2.3: «ὁ δὲ ἡσθεὶς τῷ ὀνειράτι, τῷ γάρ πρόρρησιν αὐτοῦ τῇ διανοίᾳ συλλαβὼν καὶ μετὰ σοφίας οὐκ ἄσκόπως εἰκόσας ἔχαιρεν ἐπὶ μεγάλοις τοῖς σημαιομένοις...» —Es a raíz de su interpretación, según Josefo, que los hermanos luego se ensañan contra José [2.2.4]).

7b. *a sus ermanos pezaba, avían mal talento*: versificación perifrástica de la primera mitad de Gén. 37:11 —cpse. E4 «Et ovieron del enbidia sus hermanos...»; E7: «E celaronle sus hermanos...»

7c. *disierto*: referencia un poco confusa a Siquem, donde estaban los hermanos de José apacentando las ovejas de su padre (Gén. 37:12) —cf. 99b. ¿Por qué Siquem se vuelve un *disierto*? Quizás porque más adelante, en Gén. 37:22, cuando José se encuentra con sus hermanos en Dotán, a donde se han ido a pastorear después de Siquem, Rubén sugiere que, en vez de matarlo, lo echen en un pozo que estaba «enel desierto» (בְּמִדְבָּר) — cf. E3, E4, E7 y Arragel (E19 «en el yermo»). El poeta subsume a Siquem y a Dotán bajo la misma descripción. Cpse. las palabras de Rubén a sus hermanos en *La Tragedia Josephina* de Carvajal cuando estaban tramando su delito: «No penseys que porque estays / metidos en vn desierto / que no sera descubierto / quanto bien o mal obrays» (Gillet 1932; 22, vv.401-404).

7d. *vianda*: ‘sustento, alimento, provisiones’ (< fr. *viande* < lat. vg. *VIVANDA* < lat. *VIVERE*): cf. DCECH 5:834, DME 1623. Cpse. en E4 y E7 (Gén. 41:35) el uso de *vianda* como traducción de la segunda instancia del hebr. אָכַל y, sobre todo, en E3, E4, E7 y Arragel (Gén. 42:25 y 45:21) *vianda* como romanceamiento del hebr. צָדָה ‘provisiones.’ El sentido del verso 7d («vianda les mandaba a ellos con Yosef») es claro: Jacob les mandó provisiones a los hermanos de José con este último. Aún no hemos hallado una fuente exegética para esta explicación, por lo demás ausente en la Biblia, de por qué Jacob envió a José por sus hermanos en Siquem. Sin embargo debió originarse, en parte, en una peculiaridad textual del versículo 37:13, típica en cuanto aliciente para la imaginación *mi-dráshica*. Jacob (Israel) le dice ahí a su hijo:

הֲלוֹא אֶחָיִךְ רָעִים בְּשָׂכֶם לָכֵּה וְאַשְׁלַחְךָ אֵלָיִהֶם

El doble mandato de Israel (literalmente: ‘vé y te enviaré a ellos’) podría parecer un tanto redundante. ¿Si Jacob le dice a José que vaya, por qué añade que lo enviará? El verso 7d propone una típica explicación *midráshica* de esta yuxtaposición. El objeto directo de ‘enviaré’ NO es José sino más bien algo concreto y no especificado que José les llevará: es decir, léase ‘les enviaré algo contigo’ en vez ‘te enviaré con ellos.’ ¿Y qué es ese ‘algo’? ... ¡vianda, provisiones! El por qué son ‘alimentos’ precisamente lo que Jacob les envía se esclarece más abajo en *Gén.* 37:25. Tras echar a José en el pozo, los hermanos se sientan a comer tranquilamente (según el texto hebreo וַיֵּשְׁבוּ לֶאֱכֹל-לֶחֶם; E7 «E asentaronse a comer del pan»; cpse. 13a-b: «Del mal que fazían non se demoraban, / sentábanse e comían y sos ojos alçaban...»). La pregunta que resuelve nuestro *midrash* es, en efecto, de dónde proviene esa comida: i.e. ¡la vianda traída por José!, un detalle que pone de relieve la maldad extraordinaria de los hermanos. Interesantemente, el valenciano Roiç de Corella también recoge este motivo en su *Historia de Josep* (Almiñana Vallés 1985: 639-640), si bien le atribuye a José mismo la iniciativa de llevarle *viandes* a sus hermanos: «En los florits e verts camps de la regio de Chichen, bestiars abundants e naturals riques los germans de Josef guardaven, quant Jacob al amat fill Josef diu tals paraules: ‘Amor e sollicitut paterna a la mia cansada penssa gran desig desperta de saber, de tos germans e fills meus, si en prosper estament lur vida reposa.’ No tardà lo mansuet, homil jove a son pare respondre: ‘Delitosa fatigua es a mi, senyor e pare, los manaments vostres, sens tarda obeyint, complaure; e mes, anant a veure mos germans, per l’absència dels quals la mia anima era ja no poch trista. Hire, donchs, ab alegre e delitos treball, çercant dels bestiars les fertils pastures, fins que arribe en los prats hon mos germans reposen; e ab carrech de laugera carregua portar-los he present de algunes viandes, de les quals en lo desert es forçat [que] tinguen fretura.’» Más abajo, Roiç de Corella confirma nuestra sospecha sobre la motivación de este *midrash*: para realzar la crueldad de los hermanos, indica como «menjaven los inichs germans aquella vianda, de la qual Josef ab afeccio fraterna los havia fet present...» (Almiñana Vallés 1985: 642). Cabe notar, por otra parte, que la mención de estos presuntos víveres también establece una correspondencia verbal entre dos viandas distintas: la vianda extrabíblica que aquí les llevaba cuando lo traicionaron en Dotán y la vianda bíblica que ha de enviarle a su padre con ellos desde Egipto durante la hambruna (*Gén.* 42:25 y 45:21 — las únicas dos veces que se usa en el *Génesis* el hebr. צֶדֶה y que las Biblias romanceadas también traducen como *vianda*). Cpse. el verso 112d abajo (que se basa en *Gén.* 42:25): «para la carrera vianda les dio Yosef.» Para otras propuestas *midráshicas* sobre por qué Jacob envió a José a buscar a sus hermanos, Ginzberg *LJ* 2:9-10 y 5:327, n. 21-25.

8-9. El encuentro de José con el ángel Gabriel de camino a Dotán es una *aggadah* muy difundida, basada en *Gén.* 37:15-17. En el texto bíblico, José se encuentra en el campo con un hombre y éste le pregunta a quién busca. José responde que busca a sus hermanos que debieran estar por allí pastoreando y el varón replica que les oyó decir que se irían a Dotán, en donde, en efecto, José los halla. El grueso de la tradición *midráshica* identifica a este hombre misterioso con el ángel Gabriel (e.g. *MT Va-yešeb* 2; *PRE* 38; *Targum Yerušalmi*

Gén. 37:15 — véase también Raši *ad locum*) e incluso con tres ángeles en vez de uno (e.g. *BR* 84:14 — cf. Naḥmánides *ad locum*; para otras fuentes exegeticas, Ginzberg *LJ* 2:10 y 5:327, n. 29 — nótese, por otra parte, que *SY Va-yešeb* [Dan 1986: 188-189] recoge esta *aggadah* pero no identifica al ángel por nombre). Se aducen versos bíblicos como *Dan* 9:21 para avalar esta tradición (e.g. el mismo Raši, según nos lo recuerda Arragel en una glosa *ad locum* [glosa 463, p. 148, f. 49v-a]: «Raby Salamon pone que era el angel Gabriel, e non te marauilles del nonbre de varon, que Daniel dixo: el varon Gabriel»; sólo Ibn ‘Ezra, entre los comentaristas principales, sugiere que no era un ángel). El autor de *CY* empalma aquí con esta tradición.

Por otra parte, la advertencia de Gabriel y la réplica de José en la copla 8 se hacen eco de otra tradición *midráshica* sobre la obediencia ejemplar de José a su padre (cf. Ginzberg *LJ* 2:9 y 5:327, n. 23). En *BR* 84:13, se nos dice, por ejemplo, que Jacob sintió remordimiento al recordar la aquiescencia inmediata de su hijo cuando le pidió que fuera por sus hermanos a sabiendas de que lo odiaban:

ויאמר לו הנני. א"ר חמא בר חנינא הדברים הללו היה יעקב נזכר ומעיו מתחכין. יודע היית
שאח"ך שונאים אותך והיית אומר לי הנני...

En el poema se proyecta este motivo exegetico sobre el diálogo edificante de Gabriel con José.

- 9a. *priado*: variante de *privado* con la acepción de ‘prontamente, de prisa, con rapidez’ (< lat. *PRIVATUS*), usual en los siglos XII-XV: cf. *DCECH* 4:655-656, *DME* 1520. El sentido del verso 8a es «Si rápido has venido, con igual rapidez debes regresarte.» Cf. 262a, 281a, 292a, 294a.
- 9d. *de moy mal talento*: ‘de muy mala gana.’ Cf. la nota al verso 1b arriba.
- 10a-d. El verso 10a reitera el final de *Gén.* 37:17 sin la alusión explícita a Dotán (que aquí se vuelve *yermos* — cf. nuestra nota sobre *desierto* en 7c). Los versos 10b-d reproducen casi por completo *Gén.* 37:18-20. En la Biblia, cuando los hermanos ven de lejos a José el soñador, se plantean matarlo, echar su cuerpo en un pozo y luego decirle a Jacob que un animal feroz se lo devoró. El único detalle bíblico ausente en esta copla es este último: la mentira para el padre.
- 10a. *dor*: el hebr. דור, ‘generación.’ Primer hebraísmo con que topamos en el poema y en posición de rima con vocablos románicos *strictu sensu*. Se usa todavía en el judeoespañol tanto oriental como magrebí: cf. Cantera (1950-1962: no. 74), Nehama y Cantera (1977: 145-146), Bunis (1993: 159-160, no. 958), Armistead (1995: 46).
- 10c. *¡Andad e matemos...!*: traducción fiel del hebreo en *Gén.* 37:20 «לכו ונהרגו» — cpse. *E3* «Dat aca, e matemoslo»; *E4* «... vamos e matemoslo»; *E7* «... vamoslo a matar»; *E19* «... andade e matemos lo»; Arragel «vamos lo amatar». Cf. la sección §II.4.4.
- 10c. *rebulbador*: ‘cizañero, que mete enemistad.’ En su *Vida de Santo Domingo de Silos* (218c), Gonzalo de Berceo se refiere al diablo como «el mal revolvedor» (Dutton 1978: 69). *Rebolvedor* todavía goza de este sentido en el Siglo de Oro (Covarrubias *TLC* 897: «revolver. Es ir con chismeras de una parte a otra y

causar enemistades y quisiones; y a éste llamamos rebolvedor y reboltoso»). Alonso (*DME* 1560) recoge la referencia berceana, pero no la acepción primaria de este vocablo en su contexto. Cf. *DCECH* 5:839-842 (*sub* «volver»). Cpse. las variantes «cuando los ribolbiera con su padre» (2b), «suis de rebuelta» (87b) y «vífanse en rebuelta» (107d).

10d. *En pozo lo echemos*: pequeña variante de la fuente hebrea (*Gén.* 37:20) que dice literalmente «echémoslo en uno de los pozos», i.e. «וְנִשְׁלָכֵהוּ בְּאַחַד הַבְּרוֹת» —cpse. *E3* «e echemoslo en vno destos pozos [Arragel posos]»; *E4* y *E19* «e echemos lo en vno delos pozos»; *E7* «&lancemoslo en vno de los pozos».

11a-d. Los primeros dos versos resumen la súplica de Rubén a sus hermanos en *Gén.* 37:21-22 que no maten a José sino que lo abandonen a su suerte en un pozo. En la Biblia, se añade que Rubén tenía la intención de regresar más tarde a salvarlo y devolvérselo a Jacob (cf. *Gén.* 37:22 en *E3*: «E dixoles Rrauben: non vertamos sangre; echaldo en vn pozo que esta eneste desierto, e mano non toquedes enel. Por que lo escapase de sus manos, e lo leuase asu padre»). El poeta con todo no parece dispuesto a exonerarlo fácilmente: en 11c-d, lo inculpa por no poner mayor resistencia.

11b. *Fazelde con que moera en el pozo estar*: El ms. V reza claramente *moera* (lectura compartida con el fragmento P). En la fuente bíblica, Rubén sólo sugiere que lo echen en el pozo: no dice explícitamente que así sea para que muera allí dentro. Con este retoque, el poeta quizás aspiraba a conferirle mayor verosimilitud al fingimiento de complicidad de Rubén: una forma de disimular su verdadero objetivo que era el rescate eventual de José. No se puede descartar, con todo, que en su versión original, el verbo fuera *poeda* y no *moera*. La *peh* y la *mem* se confunden fácilmente, lo mismo que la *reš* y la *dalet*, y *poeda* es más afín a la letra del versículo.

11c. *rebtar*: ‘culpar’ (< lat. *REPUTARE*): cf. *DCECH* 4:890-1, *DME* 1520.

12a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 37: 23-24 (sus hermanos lo despojan de la túnica y lo echan al pozo), con una acrecencia exegetica (véase nota sobre 12c abajo).

12b. *a manos*: ‘con las manos’ (cpse. el siguiente texto de la *Primera Crónica General* de Alfonso X citado por Alonso *DME* 1355 *sub* «mano»: «E mato otrossi los tres leones a manos»). Cf. el verso 100b abajo: «Su aljuba a manos fuemos desbarat[ar].»

12c. *en pozo lo echaron de sierpes [y] guzanos*: En *Gén.* 37:24 se nos dice que el pozo «estaba vacío, no había agua en él». La aparente redundancia de este aserto (¿si se dice que está vacío, por qué se añade que no tenía agua?) da lugar a la leyenda talmúdica (*TB Šabbat* 22a) de que el pozo estaba lleno de serpientes (נחשים) y alacranes (עקרבים). Esta leyenda es de amplia difusión en la tradición exegetica: *BR* 84:16, *MT Va-yešeb* 2, *SY Va-yešeb* [Dan 1986: 189], *Targum Yerušalmi Gén.* 38:27 y demás fuentes aducidas por Ginzberg *LJ* 2:13 y 5:328-329, n. 41 (cf. también Raši *ad locum* y, en la España cuatrocentista, la glosa de Arragel: «El qual pozo non tenia agua e estaua vazío Veras, amigo, sy este pozo testimonia que estaua vazío, non fazia mester tornar a dezir que non tenia agua; pero quiso tanto dezir que estaua lleno de serpientes e lagartos e de

raptillas» —glosa 466, p. 148, f. 49 v-a). Dejó más huellas, por otra parte, en la literatura hispánica. Por ejemplo, en el romance sefardí *El pozo airón*, traducción de un *tragoudi* griego, figuran por asociación con la tradición josefina las mismas alimañas en el pozo (cuando los siete hermanos bajan al más chico con una cuerda para sacar agua del fondo «por en medio de aquel poço, la cuerda se le rompió./ La agua se les hizo sangre, las piedras culevros son;/ culevros y alacranes, que le comen el corasón» —cf. Armistead, Silverman y Katz [1986: 2:67]; véanse también Armistead y Silverman [1982: 151-168] y Pedrosa [1993]). También desarrolla este motivo con intenso dramatismo Isaac de Matatías Aboab en *El perseguido dichoso* («JOSEPH: Where am I going? LEVI. Straight to hell, where you'll make your abode, if you survive, with mortal basilisks and slimy snakes [...] LEVI. Weeping and wailing, restless and impatient, Yoseph is in the well among venomous snakes...»: traducción inglesa de McGaha [1998: 246-247]). Parece figurar incluso en la vertiente hispanomusulmana de la tradición josefina como sugiere la presencia de esas *fī'erax* en el *Poema de Yūcuf* en aljamiado árabe en la versión editada por Menéndez Pidal (1952: 55, estrofa 34 y la nota a 34c en pp. 104-105): «Ejarōn lo en un pozo kon una ku^werda muy g^arande / a medi^yo obi^yeron la kortada, / kaya en ti^yerra i lax fi^yerax en una irada / Pero de xuxtalle n[o] f[a]lleç^yeron nada.» La única innovación del autor de CY, quizás para preservar la rima, es la sustitución de *gusanos* por *alacranes*. Este motivo se repite en el verso 100b, cuando los hermanos en Egipto admiten entre sí al borde del arrepentimiento que «en pozo de gusanos lo fizimos estar».

- 13a-d. Resumen de *Gén.* 37:24-25, más un verso-puente con *Gén.* 37:26-27. El verso 13a sirve de glosa a la acción en el verso 13b (que remite a *Gén.* 37:24): sin compunción los hermanos se sientan a comer antes de decidir cómo disponen de José. Mientras comen, sin embargo, ven una caravana de ismaelitas que se acerca y a Judá se le ocurre una solución para salvar al hermano —descrita en el versículo siguiente— que mitiga su culpa, haciéndole objeto de encomio.
- 13b. *sentábanse e comían y sos ojos alçaban*: traducción casi *verbatim* del comienzo del *Gén.* 37:25. El segundo hemistiquio calca el hebreo יִשְׂאֹרְעֵינָהּ עֵינָיהֶם cpse. E3, E4, E7 y E19: «alçaron sus ojos» (*Arragel* «alçaron los ojos»).
- 13c. *recua ... de moros*: traducción del hebreo avalada por las Biblias romanceadas:

אַרְחַת יִשְׂמַעֲאֵלִים

Gén. 37:25 —E3 «vna rrecua de Moros»; E4 «vna rrecua de ysmaelitas»; E7 «rrecua de ysmaelitanos»; E19 y *Arragel* «vna rrecua de moros».

- 14a-d. Condensación de *Gén.* 37:26-27: Yehudah le sugiere a sus hermanos que lo vendan a los ismaelitas y así se hace. Cpse. E7 «E dixo Juda a sus hermanos: ¿Que nos aprouecha matar a nuestro hermano & que encubramos la su sangre? Andat & vendamoslo a los ysmaelitanos, & non omiziemos nuestras manos en el; ca nuestro hermano & nuestra carne es. E escucharon del sus hermanos.»

14a. *Yehudah el fuerte como osos e toros*: La fuerza extraordinaria de Yehudah, que aquí se compara a la de un oso o un toro, es motivo difundido en la comentarística rabínica: e.g. las leyendas sobre la guerra de los hijos de Jacob contra los ninivitas (cf. Ginzberg *LJ* 1:404-408 y 5:314-315, n.291) o el altercado entre Yehudah y José por el rescate de Benjamín (véanse las estrofas 178-209 más abajo). Es éste, además, el primero de varios símiles zoológicos que abundan también en obras sefardíes de tema josefino como las *Coplas de Yosef ha-Šaddiq* y que gozan de precedentes en otros poemas castellanos medievales y en los *chansons de geste*: cf. Armistead (1995: 43). Se inicia aquí sobre todo las comparaciones zoológicas que aplica el poeta a los hijos de Jacob (cpse. las coplas 155-156, los versos 182a, 189b, 190c, 194c, 232b y las notas pertinentes *ad loci*); otros símiles de esta índole en 107b-c y 110a-b. Cf. también las secciones §I.6.1 y I.6.2 en la introducción.

14b. *ubo miente*: ‘se acordó de,’ ‘reparó en.’

14b. *questo como oros*: variante de *quisto* (‘querido, deseado’), el antiguo participio de *querer* (cpse. Šem Tob *PM* 271a: «nin ha cosa tan quista como la omildança») —cf. *DCECH* 4:717-721 [*sub* «querer»]. Cf. también en *CY*: «a buen señor lo dieron, donde era muy bien *quisto*» (24c); «Šim‘on luego fuera bien *quisto* de Yosef» (114d); «y bien *questo* fuera de suyos [y] de estraños» (301b) — sólo hemos podido documentar la forma *questo* en este poema. Si nuestra lectura es correcta, *questo* tiene aquí la acepción de ‘valioso, codiciable’ (‘valioso como oro’). Schwab lee la contraparte en P (su verso 10b) como «qu’estó como oros», pero su fuente rabínica sugiere otra lectura. La comparación de José con el oro debió originarse en la interpretación que ofrecen los Targumim del hebr. מִצָּעַע en Gén. 37:26:

מִדְּבָצַעַע כִּי נִהְרַג אֶת־אֶחָיו

Literalmente: ‘¿Qué beneficio habrá si matamos a nuestro hermano...?’ Tanto el *Targum Onqelos* como el *Neofiti* traducen el hebr. מִדְּבָצַעַע como ‘ganancia monetaria’ (cf. Raši *ad locum*) —e.g. el *Targum Onqelos ad locum*:

מָא מְמוֹן נִתְּהֵי לְנָא אֶרִי נְקֻטוּל יֵת אֶחָיוֹנָא

El poeta sugiere que Judá pondera el valor de José como esclavo, por lo que le recomienda a sus hermanos venderlo a los ismaelitas.

14d. *alçaron a Yosef*: cf. Gén. 37:28, cuando los hermanos sacaron a José del pozo (lit: ‘lo halaron y lo alzaron’):

וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר

Cpse. *E3* «e corrieron, e alçaron a Josepe del pozo»; *E4* «e trauaron, e subieron a Josep del pozo»; *E7* «& sacaron a Josep del pozo»; *Arragel* «e echaron sus garauatos e subieron a Joseph del poso». Cabe notar, claro, que hay cierta ambigüedad en este versículo bíblico glosada por nuestro poeta. En la Biblia no se especifica el sujeto de esta acción, complicada además por la aparición de unos mercaderes madianitas que precede a la venta de José a los ismaelitas en el ver-

sículo siguiente (37:29). El poeta especifica que fueron los hermanos quienes lo sacaron (cf. Raši *ad locum*). También omite la complicada referencia a madianitas e ismaelitas, que diera paso a tantas especulaciones entre los rabinos sobre la identidad de los compradores: aquí todos son *moros* y, en la copla siguiente, *mercaderes*.

- 15a-d. Los versos 15a y 15d resumen el *Gén.* 37:28: la venta a los mercaderes que se lo llevan a Egipto. Los versos 15b-c recogen una tradición *midráshica*. Se dice en la fuente bíblica que los hermanos vendieron a José por veinte piezas de plata. ¿Por qué —se preguntan los rabinos— los mercaderes pagaron una cantidad tan exigua para un joven tan apuesto? Los exégetas especulan que, aterrado por las serpientes y los alacranes, sus rasgos físicos se alteraron y la sangre se le fue del rostro, palideciendo («perdió sus colores»): por eso, perdió en valor. E.g. *MT Va-yešeb* 2:

וכי תעלה על דעתך שנער יפה כמותו נמכר בעשרים כסף, אלא כיון שהושלך לבור מתוך פחד נחשים
ועקרבים שבו נשתנה זיו פניו וברה ממנו דמו ונעשו פניו ירוקות לפיכך מכרוהו בעשרים כסף בעבור
נעלים.

Cf. también *PRE* 38, *MHG* 1:564 y demás referencias en Ginzberg *LJ* 2:17 y 5:330, n.51.

- 16a-d. Esta copla invoca una leyenda *midráshica*. Según ésta, en ausencia de Rubén y Benjamín, los nueve hermanos restantes quieren prestar juramento, so pena de excomunión, que nunca revelarían lo que allí había acontecido. Cuando Judá objeta que hacía falta un mínimo de diez testigos para ese voto, deciden conjurar a Dios como el décimo testigo («la *šekhinah* pusieron en so culación»). Ante esta promesa, Dios mismo se ve forzado a no decirle a Jacob lo que en verdad había ocurrido con su amado hijo. E.g. *MT Va-yešeb* 2:

אמרו נחריים בינינו שלא יגיד אחד ממנו ליעקב אבינו. אמר להם יהודה ראובן אינו כאן ואין החרם
מתקיים אלא בעשרה.
מה עשו? שתפו להקב"ה באותו החרם שלא יגיד לאביהם.

Cf. también *PRE* 38, *MHG* 1:564 y demás referencias en Ginzberg *LJ* 2:30 y 5:332, n.68. Véase además la glosa de Arragel al *Gén.* 37:30-34 (glosa 470, p. 149, f. 49, v-b). La ausencia de Rubén durante la venta se colige de *Gén.* 37:29-30 (la fuente de la copla 18 abajo). Nótese, por lo demás, que en dicha copla se reitera que eran nueve los hermanos involucrados.

- 16b. *šekhinah*: designación rabínica para la Divina Presencia (שְׁכִינָה: en hebr. ‘inhabitación’), vigente en judeoespañol como hebraísmo —cf. Nehama y Cantera (1977: 533); Bunis (1993: 428, no.3853). En el breve fragmento editado por Schwab, se substituye por *Dio*.
- 16b. *pusieron en so culación*: ‘[la] incluyeron en el grupo’ (*colación* < lat. *COLLATIONEM* ‘agrupación, juntamiento, reunión’). La acepción que aquí tiene se corresponde con la del latín original, pero no con las dos más comunes que tuvo en castellano medieval: vecindario parroquial y comida o refacción ligera: cf. *DME* 717; *DCECH* 4:632-633.

17a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 37:29: cuando Rubén regresa y no encuentra a José en el pozo, se rasga las vestiduras desconsolado. El único añadido extrabíblico del poeta es la explicación que ofrece para su ausencia: estaba comiendo (presuntamente por su cuenta) mientras sus hermanos tramitaban la venta con los mercaderes. Los comentaristas ofrecen diversas explicaciones para su ausencia (e.g. a Rubén le había tocado el turno para atender a su padre [BR 84:19; citada por Raši *ad locum* y repetida por Arragel en una glosa: «*E torno Ruben al pozo, e como non fallo a Joseph, rronpio sus paños Ruben auia ydo, que le auia ese dia caydo el yr a servir a su padre, que lo seruian a días sus fijos*» — glosa 469, p. 149, f. 49 v-b]; o Rubén estaba absorto haciendo penitencia [BR 84:19, PK 25, 159a-159b y demás referencias en Ginzberg LJ 2:24 y 5:331, n.60]). En *Gén.* 37:25, por su parte, se afirma que los hermanos se habían sentado a comer cuando pasó la caravana. Sin embargo, aún no hemos hallado referencia a por qué se afirma que Rubén se había ido a comer por sí solo.

17c. *fizo grande apellido*: ‘dio un gran grito’ (*apellido* < b. lat. APELLITUM, derivado del lat. cl. APELLARE: cpse. Berceo, *Santo Domingo* 528d: «davan por los corrales los pobres apellidos»); cf. DCECH 1:296-297; DME 335-336 (5ta acepción). Véanse también los versos 20b, 38a y 234a.

18a-d. Expansión dramática de *Gén.* 37:30. Según la fuente bíblica, Rubén se vuelve a los hermanos y les dice «El niño no está, y yo ¿adónde iré?». El poeta nos presenta a Rubén entre llantos, reiterándole en primera persona a los hermanos lo que había hecho, pero omite la pregunta.

19a-d. Romanceamiento exquisito de *Gén.* 37:31-32: los hermanos degüellan un cabrito, tiñen la túnica con su sangre y se la envían a Jacob.

19a. *Cabruto de cabrón*: romanceamiento del hebr. שְׂעִיר עִזִּים: cpse: E3 «vn cabrito de cabras»; E4 «vn cabron delas cabras»; E7 «vn cabrito de las cabras»; E19 «vn cabryto de cabras»; Arragel «vn cabrito».

19b. *menuda la pararon*: ‘la despedazaron’ (lit. ‘la achicaron’) — *menuda* (< lat. MINUTUS, participio de MINUERE) — cf. DCECH 4:38-39 [*sub* «menguar»]; DME 1382; *parar* con la acepción de ‘poner a uno en estado diferente del que tenía’ (cpse. CMC 936: «tierras de Alcañiz negras las va parando») — cf. DCECH 4:393-396; DME 1472 [2da acepción]. Cpse. Calderón de la Barca, *Sueños hay que verdad son* (1670): «despedazado el cadáver / hallamos y en mil menudas / partes la túnica, y...» (Valbuena Prat 1952: 1220).

19c. *bermeja*: ‘rojiza’ (‘bermeja’ < lat. VERMICULUS): cf. DCECH 1:567; DME 516.

20a-d: La fuente bíblica es *Gén.* 37:33: Jacob reconoce la túnica de José, aparentemente devorado por una fiera. El «animal feroz» del hebr. (חֵיָהּ רָעָה) aquí se vuelve una legión de osos y leones.

20a. *en aquellas çazones*: ‘en tal estado, en tales condiciones, en tales circunstancias’; también ‘en tales tiempos’: cpse. «y mocho lo amaba *en aquesas sazones*» (40c); «El rey *esas sazones* obo malos talentos» (41a); «Llamó *en esas sazones* a porteros de Agibto» (75a); «Nós fuemos por çivera *en fuertes sazones*» (118a); también 130a, 155a, 158a, 183a, 186a, 224a y 253a. Cf. DCECH 5:197-

198 (*sub* «sembrar»). Nótese, además, el carácter formulístico del hemistiquio en *aguesas sazones* (cf. §I.6.2).

21a-d. Se resume aquí el duelo desgarrador de Jacob por la muerte de su hijo en *Gén.* 37:34-35: el *planctus* de Jacob fue objeto de exquisito desarrollo en el teatro áureo de tema josefino (cpse. las versiones de Miguel de Carvajal [Gillet 1932: 56-65, vv. 1361-1616], Lope de Vega [Menéndez y Pelayo 1893: 242-244] y Matatías de Aboab [McGaha 1998: 252-254]).

21c. *e non se conortaba*: ‘y no hallaba consuelo’; *conortar* ‘consolar, animar’ (variante de *confortar* < lat. CONFORTARE; se confunde con *conhortar*, voz de etimología distinta —DCECH 2:823 [*sub* «exhortar»]): cpse. PFG 225b: «con estos tales dichos su gente conortada». Cf. DME 758-759; DCECH 2:972 (‘confortar’ *sub* «fuerte»). Todavía se usa en judeoespañol (Nehama y Canteira 1977: 298).

estraños: ‘extraños’ (< lat. EXTRANEUM) figura varias veces en el poema con dos de sus acepciones básicas: (1) ‘extranjero’ o ‘desconocido’ (cpse. Perro Ferruz, CB 304v15 «e di a estraños e a míos / más que todos mis passados»; *Celestina* [Lobera et al. 2000: 202]: «Por que quando los encontrare no hable como estraña») — dos significados distintos, pero a menudo indiferenciables en textos premodernos, y ambos aplicables, además de 21c, a los versos 174d, 230c, 233a, 254b y 301b; (2) ‘poco común, extraordinario, raro’ (e.g. CB 229v3: «al muy alto Rey d’España; / déle Dios gracia estraña») — cpse. los versos 57a, 241b. El adjetivo *estraño* sobrevive en judeoespañol (Nehama y Canteira 1977: 199). Cf. también DME 1101; DCECH 2: 829-830.

22-23. Estas dos estrofas resumen de forma apretada una conmovedora *aggadah* sobre su madre. Según ésta, en el camino a Efrat, donde Raquel fuera sepultada (*Gén.* 35:19), José se arroja a su tumba y le ruega entre gritos y llanto que lo socorra. Conmovida por sus preces, le asegura una voz sollozante desde las profundidades que no tema ni se angustie en Egipto, pues Dios velará por él. He aquí algunos fragmentos pertinentes de la versión extensa del SY *Va-yešeb* (Dan 1986: 192-193)

וילכו האנשים בדרך ויעברו בדרך אפרת אשר עם קבורת רחל ויגיע יוסף עד קבר אמו וימהר וירץ יוסף אל קבר אמו ויפול על הקבר ויבכה ויצעק יוסף על קבר אמו ויאמר «אמי אמי יולדתני עורי וקומי וראי את בנך איך נמכר לעבד ואין מרחם ...
עורי וערכי את טענותיך נגדם לפני האלהים וראי את מי יצדיק האלהים במשפט ואת מי ירשע....»
וישמע יוסף את קול מדבר אליו מתחת הארץ ויענהו בלב מר ובקול בכי ותחנה כדברים האלה «בני בני יוסף שמעתי את קול בכייתך ואת קול צעקותיך ראיתי את דמעתיך ידעתי את צרתך בני ויצר לי ויצר לי עליך ותוסף לי יגון רב על יגוני ועתה בני חכה את ה' והתחולל לו ואל תירא כי ה' עמך הוא יציל אותך מכל צרה קום בני ולך לך מצרימה עם אדוניך ואל תירא כי האלוהים עמך בני»

(Ginzberg LJ 2:21ff recoge esta leyenda pero, por un rarísimo descuido, no ofrece una nota identificando su fuente). Esta *aggadah* reelabora, a su vez, otra sobre por qué Jacob la dejó enterrada en el camino a Efrat. Según ésta, Dios mismo se lo ordenó, asegurándole en tono de profecía que cuando los exiliados judíos pasasen ante su sepultura, Raquel saldría llorando y suplicaría ante Él por ellos: e.g. BR 82:10, citada por Raši en su comentario al *Gén.*

48:7 (cf. Schwab 1910: 326). Recoge también esta leyenda la tradición islámica, como evidencia el *Poema de Yúçuf* est. 45-48 (Johnson 1974: 42ss —citamos la versión del ms. B):

Iba con g(a)ran xente aquel mercadero
 Alli iba Yuçuf, solo y sin compannero.
 Pasaban por un camino, por un fosal sennero,
 Do jazia la su madre açerca de un otero.
 Dio salto del camello donde iba cabalgando.
 No lo sitio el negro que lo iba guardando.
 Fuese a la fuesa de su madre a pedirle perdon doblado.
 Yuçuf a la fuesa a tan a p(i)riesa llorando.
 Diciendo: «Madre, sennora, perdoneddos el Sennor.
 Madre, si me vudieses, de me abrias dolor.
 Voy con cadena al cuello, cativo con sennor,
 Vendido de mis ermanos, como si fuese t(a)raidor.
 Ellos me an vendido, no teniendoles tuerto.
 Partieronme de mi padre, ante que fuese muerto.
 Con art y con falsia ellos me ovieron vuelto.
 Por mal p(e)reço me an vendido, por do voy asado y cueito.

El valenciano Roig de Corella reviste de *pathos* el llanto desgarrador de José que comienza «¡O mort, a Rachel benigne, qui los seus ulls has tancat porque de son fill no mires tanta miseria; hi ara, los meus non tancant, permets que vivint catiu, la sua tomba ab tanta dolor mire!...» (la *aggadah* entera se halla en Almiñana Vallés 1985: 643-644). Por su intenso dramatismo, pasó incluso al teatro josefino del Siglo de Oro: cpse. el planto de José en la *Tragedia Josephina* de Carvajal (Gillet 1932: 45-48, vv. 1067-1136). Por el lado judeoespañol, véase la conmovedora versión de este llanto en las *CY ha-Şaddiq* (Lazar 1990: 194-198, coplas 351-360), esp. las coplas 355-358 que comienzan «Para qué paristeš, madre, / un ijo tal desdichado, / que lo llevan atado / en cadenas aprezado?...» Cabe notar, finalmente, que en el ms. P la estrofa correspondiente a nuestra copla 22 (la estrofa 13 en la numeración de Schwab) aparece transpuesta entre las coplas 16 y 17 de nuestra versión (Schwab 1910: 325, estrofas 12-14 y cf. Apéndice III).

23d. *Loego se le bolbían sos colores a Yosef*: detalle en el que difiere con la versión del *midrash* ofrecida por SY. En SY, José se maravilla por el milagro pero comienza a llorar otra vez granjeándose nuevas vejámenes en manos de sus dueños. El poeta prefiere sugerir que el consuelo de Raquel le restauró su compostura y su belleza.

24a-d. El poeta retoma el hilo de la narrativa bíblica en *Gén.* 37:36 (acción repetida a su vez por el autor bíblico en 39:1): los mercaderes le venden a Putifar, jefe de los guardias del Faraón y pronto se gana su confianza. Omite, eso sí, la digresión de *Gén.* 38 sobre Judá y Tamar. Además, sólo se refiere a Putifar como su *señor* (nunca por su nombre).

- 24b. *según es por escrito*: tras una digresión estrictamente *midráshica*, el poeta mismo observa que ha retomado la fuente bíblica en su relato.
- 24c. *donde era muy bien quisto*: ‘donde era querido’ o ‘apreciado.’ Véase la nota al verso 14b.
- 25a-d. El poeta describe la buena fortuna de José, quien entra al servicio de Putifar y es puesto al frente de su casa por obra de la Providencia divina, según lo relata el *Gén.* 39:2-6. (El verso 25a reescribe con elegancia y concisión el recuento bíblico del favor divino con que goza el israelita).
- 25a. *manparado*: ‘protegido, amparado,’ variante de *amparar* (< lat. vg. *ANTEPARARE) —cf. *DCECH* 4:394-395 [*sub* «parar»]; *DME* 298. La forma *mamparar* todavía es vigente en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 340). Cpse. *Coplas de Yosef ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 106, 11c): «perdidores mamparados».
- 25d. *aver*: ‘propiedad, hacienda, caudal de bienes’; también ‘dinero, moneda’ (cpse. *CMC* 45 «si non perderemos los averes e las cosas»; *CMC* 1217-1218 «en el aver monedado treinta mill marcos le caen, / e los otros averes ¿quién los podrié contar?» —cf. *DCECH* 3:294-296; *DME* 1222). Cpse. los versos 89a, 179b, 214c.
- 26a-d. La base bíblica de esta copla es el final de *Gén.* 39:6 y el comienzo del versículo 39:7: *E3* «E era Josepe fermoso de vista. / E fue despues destas cosas, e alço la muger de su señor los ojos a Josep, e dixole: yaze conmigo.» Esta escueta referencia a la belleza de José y cómo ésta incita a la esposa de Putifar da pie al capítulo más fecundo de la literatura josefina tanto judía como islámica: el loco enamoramiento de la mujer de Putifar (la Zuleikha islámica) y sus intentos infructuosos de seducirlo. Cristaliza en esta historia escriturística un motivo difundidísimo de la tradición folclórica y literaria: la falsa acusación a que da pie este frustrado intento de seducción (el motivo K 2111 [Thompson 1966] y el tipo 870 C [Aarne-Thompson 1964], ambos recogidos bajo la rúbrica «La mujer de Putifar» —cf. Yohannan [1968] y Goldman [1995]; cpse. en el ámbito hispanomedieval, el cuento-marco del *Sendebär* [Lacarra 1995: 63-78, esp. la glosa en 77-78]). La versión bíblica se recoge en *Gén.* 39: 7-20, el episodio josefino más comentado por los exégetas judíos en la literatura *midráshica* (cf. el estudio de Kugel [1994]). El autor de las *Coplas* le consagra trece cuaternas (26-38), pero es muy selectivo con los motivos exegeticos ahí incorporados. No hay referencia alguna, por ejemplo, al consorcio de mujeres que invita a su casa la esposa de Putifar como testigos exculpatorios de su apasionamiento (ésta es la base de uno de los episodios más coloristas de la tradición josefina, como lo evidencian, por el lado hispánico, el *Poema de Yúçuf* islámico y los capítulos pertinentes de la *General estoria*). Las *Coplas de Yosef* sólo se centran en la dolencia de amor de la esposa y la resistencia heroica del joven ante sus asedios eróticos, oscilando, según veremos, entre dos tradiciones josefinas: por un lado, la exaltación de *Yosef ha-Šaddiq*, modelo bíblico en la exégesis temprana de resistencia heroica y virtud insobornable ante la tentación; por el otro, José el penitente de la tradición rabínica que en un momento de debilidad casi cede a sus asedios, pero logra resistirlos por intercesión sobrenatural (en este caso, de su padre).

26a. *Muy apuesto andaba como rosas e flores*: sobre la hermosura de José como acicate a la seducción, véase nuestra nota arriba al verso 1d. Hay otras referencias en la comentarística rabínica para este símil floral de la belleza de José: e.g. en el *Testamentos de los Doce Patriarcas*, José 18.4 (Jonge 1978: 164-165), José mismo afirma que Dios «me dio belleza como una flor» (χαίγε ὡραιότητά ἔδωκέ μοι ὡς ἄνθος; texto citado por Kugel [1994: 67]); y en *MT Vayiggaš* 4 (en un pasaje que remite a *TB Sotah* 36b), cuando Benjamín explica cómo nombró sus diez hijos en honor al hermano que creía difunto, nos dice que al último le puso Arad (ארד):

שירד בגולה שהיו פניו דומה לורד

(‘porque terminó en el exilio y su rostro era como una rosa’). Cpse. *CY ha-Saddiq* (Lazar 1990: 208, v.399): «Yosef, mi cara de flores.» No está de más recordar también que en el jardín metafórico de un poema archiconocido del granadino Moše ibn ‘Ezra —un jardín engalanado como un *ketonet passim*— José se asocia, en cuanto judío de corte y gobernador de Egipto tras su liberación de la cárcel —con una rosa recién florecida que se despoja de su ropa carcelaria:

כְּתַנּוֹת פָּסִים לְבַשׁ הָגֵן וְכִסּוֹת רִקְמָה מְדֵי דָשָׁא
(.....)
אֶדְ לְפָנֵיהֶם שׁוֹשֵׁן עֵבֶר מְלֶךְ כִּי עַל הוֹרֵם כְּסָא
יָצָא מִבֵּין מִשְׁמֵר עָלָיו וַיִּשְׁנֶה אֶת בְּגָדֵי כְלָאוֹ

(Aunque en el último verso se cita a *II Reyes* 25:29, la asociación josefina se corresponde con *Gén.* 41:14 y 41:39-43, fuentes respectivas de las coplas 54 y 67-68 —cf. también la sección §I.8).

Por otra parte, la yuxtaposición de rosas y flores como figura de belleza y metonimia de un jardín o un prado silvestre (al igual que ‘rose e fiore’ en italiano) es moneda corriente en el romancero hispánico. Por ejemplo, en los romances carolingios de *Moriana* y *Galván* y *Julianesa* que perviven en la tradición oral de los sefardíes de Marruecos, una joven (Moriana, Julianesa) es raptada por los moros mientras estaba «cogiendo rosas y flores» en la huerta de su padre (cf. los romances 54 y 55 en el *Romancero* editado por Paloma Díaz-Mas [1994], versos 9 y 8 respectivamente). Las «rosas y flores» también figuran en un complejo migratorio de fórmulas romancísticas que deja huella aún más clara en un par de versos de las *CY ha-Šaddiq*: «ande ay rozas y flores / Alhavaca y clavinas» —Lazar (1990: 142-143, 152a-b); véanse los paralelos romancísticos en Armistead (1995: 42).

26b-c. *tan mal que le aquexaban aquellos sus amores*: La enfermedad de amor (el amor *hereos* o *heroico* de Occidente, el *išq* de la medicina árabe) es un concepto médico de raíces griegas (Hipócrates, Aristóteles) y de amplia divulgación en la Europa bajomedieval a través de los árabes (sobre todo, Avicena y su *Qanūn fi-l-tibb* en la traducción latina de Gerardo de Cremona, el *Canon medicinae* de la segunda mitad del siglo XII). Sobre este concepto, véanse, entre tantos otros, Giffen (1971), Ciavolella (1976), y, por el lado hispánico específicamente, Cátedra (1989) y Márquez Villanueva (1993: 30-34 y ss), quienes

estudian a fondo su proyección literaria. En la literatura josefina judía, también se invoca este lenguaje patológico para describir la pasión amorosa que avasalla a la esposa de Putifar. Compárese, por ejemplo, el lenguaje de *CY* con lo que dice el *SY Va-yešeb* (Dan 1986: 201):

וזליכה חלטה מאד מתאוות יוסף ויכבד עליה חוליה מאהבתו....
ותוסף זליכה לחלות מאהבת יוסף ותלך הלך ודלה עד כי לא היה בה כוח לעמוד.

27a-d. Expansión exegética de *Gén.* 39:7 («Tiempo más tarde sucedió que la mujer de su señor se fijó en José y le dijo: ‘Acuéstate conmigo’»). Las tradiciones *midráshicas* sobre el enamoramiento de la esposa de Putifar tienden a remachar las penas de amores que la afligen y los extremos en los que incurre delirante por su dolencia. El poeta pone en labios de la enamorada tales quejas de amor, si bien de forma condensada (en contraste con las reelaboraciones rabínicas). Compárese, por ejemplo, con la versión de su requisitoria amorosa en el *SY Va-yešeb* (Dan 1986: 201-202) —ésto sucede después que intentara arrojarle sobre él y José repulsara su intento de seducción:

ותבכה עליו זליכה מהתאוה אשר בלבבה אליו ותתחנן לפניו בבכיה ודמעויה יורדות על פניה ותדבר אליו
בקול תחינה ובמר נפש לאמר «הראית או השמעת או הידעת אשה יפה כמוני או טובה ממני אשר אדבר
אליו יום יום ואדל מאהבתך ואעש לך את כל הכבוד הזה ולא שמעת בקולי ואם על אשר יראת מאדוניך פן
ייסר אותך חי המלך אם יקרר עון בדבר הזה מאדוניך»
ועתה שמע נא אלי ועשה נא למען הכבוד אשר כבדתיך והסר מעלי את המות הזה ולמה אמות בעבוריך?

28a-d. Comienza una reelaboración condensada de la negativa de José en *Gén.* 39: 8-9.

28a. *razón muy afeitada*: ‘una razón bien hecha, bien concebida’ (*afeitar* < lat. *AFFECTARE*) —cf. *afeitado* y formas afines en *DME* 155-156; también *DCECH* 1:5 y *DEM* 2:227-229.

29-30. Amplificación *midráshica* en forma de diálogo de *Gén.* 39:10 («Ella insistía en hablar a José día tras día, pero él no accedió a acostarse y estar con ella»). Según la tradición exegética, la mujer de Putifar insiste en que se acuesten, advirtiéndole que no hay forma de que alguien los vea, pero (con una cita del *Ps.* 48:2) José le recuerda sutilmente que Dios lo ve todo: e.g. *BR* 85:7

«מתיירא אני מה'»
אמרה לו «איננו»
אמר לה «גדול ה' ומהולל מאד»

En otra anécdota relacionada, la mujer lo persigue por la casa y lo arrincona en su recámara, pero al tapar el rostro de un ídolo que estaba sobre su cama, José le recuerda que no hay nada oculto a los ojos de Dios: e.g. *BR* 85:7 (la cita bíblica puesta en sus labios es *Zac.* 4:10):

«א"ר אבין הכניסה אותו מהדר להדר ומקטון לקטון עד שהעמידה אותו על מטתה והיתה עבודת כוכבים
שלה חקוקה למעלה הימנה ונטלה סדין וכסתה פניה»
«א"ל יאות הדין אפה כסי מי שכתוב בו 'עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ' עאכ"ו»

Cf. Ginzberg *LJ* 2:49 y 5:339, n. 113.

29c. *non sea misturada*: ‘que nadie se entere, que nadie lo sepa, que no sea descubierta.’ *Mesturar* en la Edad Media tiene la acepción principal de ‘revelar, denunciar, descubrir un secreto’ (*DCECH* 4:10, [*sub* «mecer»]; *DME* 1389 —cpse. Berceo, *Milagros* 375d: «a bonos e a malos so fecho los *mestura*»). Tiene este mismo sentido en el verso 153d abajo («en el costal lo pornás del menor, muy sacreto./ Non lo *mesturarás*»). Más abajo, en el verso 30a, también se usa el sustantivo *mestura* (< lat. MIXTURAM) con la acepción de ‘denuncia, delación’ («Aunque fuese cierto de non aver *mestura*, / sabe lo encobierito el Señor del altura»). Cf. *DME* 1389 para otras acepciones de *mestura* y sus derivados: e.g. ‘mezcla’; ‘linaje’; ‘mentira.’ En su glosa a *PFG* 642d («del buen rey don García non sea *mesturado*»), Juan Victorio (1990: 160) propone leer *mesturar* como ‘impedir,’ lectura que también podría cuadrar con nuestro verso (‘yace conmigo ahora, que no sea impedida’), pero creemos, sin embargo, que tanto en *PFG* como aquí el verbo *mesturar* debe leerse según el sentido primario que tuvo en la Edad Media. Véase, finalmente, la glosa de Menéndez Pidal sobre el uso de *mesturar* con el sentido de ‘retratar’ en el *Poema de Yúçuf* (1952: 92) y el pasaje que lo inspira: «Porque eran *mesturados* de *mestura* con natura» (B.78d —Johnson 1974: 55). Cpse. *L.Alex.* 327d «... tenié cada sepulcro suso su escritura, / e dizié, cada uno qui fuera, su *mestura*».

30b. *el Señor del altura*: epíteto bíblico de Dios, quizás basado en el hebr. ‘*elyon*’ (עֶלְיוֹן), «el Altísimo». El hebr. ‘*elyon*’ figura tanto solo (e.g. *Núm.* 24:16, *Deut.* 32:8, *Ps.* 18:14...) como acompañado con otras designaciones de la divinidad (e.g. אֱלֹהִים-עֶלְיוֹן en *Ps.* 57:3, *Ps.* 78:35). Las Biblias romanceadas tienden a traducir ‘*elyon*’ «el alto» (e.g. *Núm.* 24:16 en *E7* «el saber del Alto»; *Ps.* 18:14 en *Arragel* «el muy alto dio la su voz») o alguna variante (e.g. *Núm.* 24:16 en *Arragel* «la çiençia del suberano Dios»). En frases, topamos, por ejemplo, «el Dios alto» (*Ps.* 57:3 en *E3*), «Dios ensalçado» (*Ps.* 57:3 en *BNM* 10288) y «al-tyssimo Dios» (*Ps.* 78:35 en *Arragel*). Por otra parte, *altura*, como derivación de *alto* (siglos xiv-xv), también se usa en referencia a los cielos en cuanto morada de los bienaventurados (e.g. Alfonso Álvarez de Villasandino, *CB* 85, v.9: «Este Jhesu Christo, Señor del altura»; Juan Ruiz, *LBA* 1681g —en referencia a la Virgen María!— «Señora del altura»), sobre todo el plural *alturas* (e.g. Nebrija, *Gramática castellana* [O’Neill 1995: f. 2r]: «los angeles cantan Gloria en las alturas a dios»). Cpse. los versos 101a y 116c («Dio de la altura»).

30c. *dale mala majadura*: ‘lo castiga duramente’; *majadura*, derivado de *majar* (< b. lat. MALLEARE, derivado del lat. MALLEUM) con la acepción de ‘castigar, afligir’ (Berceo, *Santo Domingo* 430a: «Judicio fo del Cielo ésta tu *majadura*»); cf. *DCECH* 3:775-776 [*sub* «majar»]; *DME* 1339. Cpse. 116d.

30d. *riebto*: ‘culpa’ —cf. nota al verso 11c.

31-32. Expansión de un motivo *midráshico*. En *MT Va-yešeb* 8, cuando la mujer le recuerda que está casada y que nadie sospecharía que había algo entre ellos, José le responde: «Si vuestras vírgenes nos están vedadas, ¿cuánto más una mujer casada?»

אמרה לו למה אין אתה שומע לי הלא אשת איש אני אין אדם יודע בנו. אמר לה השתא הפנויות שלכם
אסורות לנו. ביותר שאת אשת איש..

Cpse. el discurso de José contra el adulterio en el *De Josepho* de Filón (IX, 42-8). En estas coplas, José le recuerda a la esposa de Putifar que es una mujer consagrada en matrimonio (31a-b), pero a ella no le importa (31c-d). Su réplica (32a-c) recoge casi *verbatim* la cita del *midrash*. Según ésta, tres son las prohibiciones enumeradas por José. Las primeras dos —el contacto sexual con las casadas (32a) y las vírgenes (32b)— se dan en nuestra cita de *MT*. El poeta pone en labios de José una prohibición adicional (32c) para remachar su integridad moral y su acatamiento a la observancia judía en este terreno. Se hace eco de la injerencia rabínica, basada en *Levítico* 18:19, que le prohíbe al judío todo contacto sexual con su esposa durante el período menstrual (la *niddah*, «cuando le viene su rosa»). Las leyes de pureza familiar extienden este periodo de separación siete días más después de cesar la menstruación y sólo lo dan por acabado cuando la mujer se purifica con un baño ritual por inmersión en una *miqvah* («otro, si non es vañada»).

Nótese, finalmente, la estructura tripartita de la réplica en los versos 32a-c:

«La mujer casada a nós es contrallosa
si non es güerdada el tiempo que es escosa,
otro, si non es vañada cuando le viene su rosa.»

El sentido de estos versos NO es que «la mujer casada» es «contrallosa» si es virgen (un contrasentido) o durante su periodo, sino más bien: «La mujer ... a nós es contrallosa»

- (A) «casada»
- (B) «si non es güerdada ...»
- (C) «otro, si non es vañada ...»

31a. *Con sortija apuesta e bendición granada*: Se evoca aquí la boda judía con una referencia impresionista a dos de sus componentes. El primer hemistiquio alude al desposorio (*qiddušin*), rito en el que el novio coloca un anillo en la mano de la novia mientras dice en hebreo las palabras de consagración (el *mequddešet*). El segundo hemistiquio, por su parte, de no referirse al *mequddešet* mismo, podría aludir a las siete bendiciones (las *šeba' berakhot*) que se pronuncian sobre la pareja mientras están parados bajo el palio nupcial —la *huppah*— durante la consumación de los esponsales (la boda misma o *nišsu'in*).

32a. *contrallosa*: 'contraria, opuesta,' forma derivada de *contrallo* (< lat. CONTRARIUM) —cf. *contralla/o* y formas afines en *DCECH* 2:182-183 [*sub* «contra»]; *DME* 775-776. Cpse. Alfonso X, *Libro de las cruces* «Que estonçes es mala figura e contrallyosa» (Kasten y Kiddle 1961: 80, 2da. col.), citado por Alonso bajo *contrallo*. Véase abajo la nota al verso 187c (y 188c); también 287b y 293d («contrallo»).

32b. *escosa*: ‘virgen’ (< lat. EXCURSAM). La voz *escosa* se documenta con esta acepción en las Biblias romanceadas (cpse. *Éx* 22:16 en *E3*: «E sy non quisiere su padre dargela, plata le peche como las donas delas escosas [הַבְּחֻלָּה]» — *PC ad locum escosas*; *E7* *es<c>osa*; *E4*, *E19*, *F* *virgenes*; Arragel *virgines*). También consta en un amplio repertorio de fuentes iberomedievales (e.g. *Fuero de Navarra* 1300-1330 [Sánchez-Prieto Borja 2004 — citamos por el *CORDE*]: «Como casa infançon su fija por escossa. et a que prueua la deue poner et aqui la puede desheredar si non fuere fayllada escossa...»; *Calila e Dimna*, que recoge la misma voz con la acepción ‘infructuosa, desperdiciada’: «Et quando ha andado en este mundo, torna viejo et a escosa et desabrida vida» [Cacho Blecua y Lacarra 1987: 118; cf. p. 379 ‘seca, árida’]). *Escosa* pervive aún en judeoespañol moderno como sinónimo de *virgen*: cf. Séphiha (1973: 353; 1977: 260-261); Amigo Espada (1981: 23); *DCECH* 2:708-709; *DME* 1069; Nehama y Cantera (1977: 190); Armistead (1995: 45).

32c. *quando le viene su rosa*: variante del eufemismo ‘venirle la flor’ para la menstruación. Ya el *Diccionario de Autoridades* (3:766) recoge «flor» para «la purgación menstrual de las mugeres», acepción derivada ahí del latín *flos muliebris* y remachada con una cita del Tostado (*Quaestiones* cap. 7, f.8: «Otra cerimonia es ... de las fembras que tienen fluxo de sangre ... è de la muger en el tiempo de su flor»). También figura en Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 103]: «*flor de la muger*: menstruum, -i» — cf. *DCECH* 2:917-919 [*sub* «flor»]. La sustitución de *rosa* por *flor* permite la rima.

32d. *apuestada*. variante singular del adjetivo *apostado/a* (‘adornado, esmerado, bien hecho’) que se recoge en los versos 214d y 215a (véase la nota a 214d y también la glosa al verso 199a sobre la forma afín *apuesta*). No hemos podido documentar ningún otro ejemplo de esta variante con diptongación de la ‘o’ pretónica (e.g. éste es el único ejemplo documentado en el *CORDE*).

33a-d. Tradición *midráshica*. En *BR* 85:2 se afirma que la esposa de Putifar malentendió un vaticinio astrológico según el cual habría de darle un descendiente a José.

דא"ר יהושע בן לוי רואה היתה באסטרוֹלוגין שלה שהיא עתידה להעמיד ממנו בן ולא היתה יודעת אם
ממנה אם מבתה

La predicción no se refería a ella misma, sino a su hija Asnat con quien José habría de casarse y tener hijos (*Gén.* 41:50-52; cf. Ginzberg *LJ* 2:44 y 5:339, n.109 — debe decir *BR* 85:2, no 85:1).

33c. *estrellería*: ‘horóscopo, astrología’ (cpse. López de Ayala, *Rimado* 22c [Orduna 1987: 123]: «Contra esto pequé, Señor, de cada día, / creyendo en agüeros con grant malicia mía, / en sueños e estornudos e otra estrellería»).

33d. *Non lo avía escosado de fazerlo Yosef: excusar* tiene aquí la acepción de ‘evitar, precaver, impedir que una cosa perjudicial se ejecute o suceda’ (cpse. Berceo, *Los signos* 76c-d: «mejoremos las vidas, penitencia tomemos, / ganaremos la Gloria, el mal escusaremos») — cf. *DCECH* 1:47 [*sub* «acusar»] y *DME* 1108.

34-36. Motivo exegetico de gran divulgación en la comentarística rabínica. En un momento de vacilación, José está a punto de ceder al deseo que le invade, pero tiene una visión de Jacob que se le aparece *in situ* y le conmina a resistirse, no vaya a quedar su nombre excluido entre los nombres de los doce hermanos representados por las piedras preciosas engastadas en el pectoral del juicio (Éx 28:15-21). José se arrepiente en el acto. El *locus* clásico de esta versión de la *aggadah* está en *TB Sotah* 36b:

ותתפשוהו בבגדו לאמר וגו' באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון אמר לו «יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות דכתיב ורועה זונות יאבד הון מיד» ותשב באיתן קשתו

(Cpse. *TJ Horayot* 2, 46d). Distintas variantes de la aparición de Jacob figuran en la comentarística rabínica y posterior: e.g. *BT* 87:7 y 98:20, *MT Va-yešeb* 8, *Targum Yerušalmi* Gen 49:24, *PRE* cap. 39—cf. Ginzberg *LJ* 2:53-54 y 5:340, n.121. Figura también en la literatura josefina islámica entre las interpretaciones de la locución *burhana rabbihi* en el *Corán* 12:24, la «prueba de su Señor» que le impide ceder al deseo:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ

Estudia a fondo la etiología y sentido de este *midrash* James Kugel (1994: 94-124, esp. 106-112). Para una perspectiva alterna sobre la poética cultural subyacente en esta *aggadah* talmúdica Seeman (2004: 11-14).

34b-c. La *fegura* de Jacob se refiere a su rostro, perfecta traducción del hebr. mishnaico *dioqano* o *iqonin* (< gr. εἰκών): e.g. en el texto de *TB Sotah* 36b citado arriba

דיוקנו של אביו

(Cf. Kugel 1994: 110-111). Desde un ángulo estilístico, nótese, por lo demás, la perfecta estructura paralelística de estos versos yuxtapuestos (cf. nuestro comentario *ad locum* en §I.6.1).

35b. *apostura*: ‘buen orden y arreglo de las cosas’ —cf. *DME* 346-347; *DCECH* 4:607-609.

37a-d. El poema retoma otra vez el hilo de la fuente bíblica en *Gén.* 39:11-12. En la versión bíblica, la esposa de Putifar arrincona a José, lo ase de la ropa y le exige que se acueste con ella, pero él se zafa y huye, dejándola con su vestido en la mano. El poema sigue esta línea pero la esposa no se queda tan sólo con la ropa en la mano, sino que en efecto la rasga al salir él corriendo.

37c. *azía*: de *asir* ‘agarrar’ —cf. *DME* 411; *DCECH* 1:377-379. Confirma la pronunciación sonora de su sibilante la rima *brasa* / *asa* / *rasa* en Juan Ruiz, *LBA* 1350 («Tomóla en la falda e levóla a su casa, / pusóla cabe el fuego, çerca de buena brasa: / abivó la culebra; ante que la él asa, / entró en un forado d’esa co-zina rasa») y demás ejemplos aducidos en *DCECH*.

37c. *¡A mi vernás agora!*: Así reescribe el poeta el mandato un poco más explícito de la mujer de Putifar en *Gén.* 39:12 («¡Acuéstate conmigo!»). Además de

cuadrar con la rima, ese *agora* también remacha que aquí culminan los varios intentos fallidos de seducirlo hasta el momento.

38a-d. La fuente bíblica es el *Gén.* 39:16-18: la esposa de Putifar le dice a su marido que José trató de violarla. El poeta, sin embargo, omite los tres versículos que preceden al diálogo con su esposo. En *Gén.* 39:13-15, ella sale gritando a los de la casa sus falsas acusaciones contra el siervo hebreo, calumnias que luego repite ante su esposo. El poema omite las vociferaciones iniciales, brincando directamente del griterío que monta (36a) a la llegada del esposo (36b-d).

38a. *Ella dio apellido y foé alburuçada*: ‘ella rompió a gritar y se alborotó.’ *Al-borozar* (*alborozo* < ár. and. *alburúz* < ár. cl. البروز ‘salir en gran pompa a recibir a alguien’: cf. Corriente [1999b:126]). Cpse. *Gran Conquista de Ultramar* (Cooper 1979: 2:64, libro 11, cap. 67, fol. 155ra): «E al gran ruydo de las bozes de aquellos que matavan e ferían, fue toda la villa de Antiocha alboruçada, e otrosí la hueste de los cristianos» (citado en *DEM*). Para esta acepción negativa de *alborozado* como ‘agitado, alborotado; rebelde, amotinado,’ véanse *DEM* 3:71-72, *DCECH* 121 y *DME* 211

39a-d. El encarcelamiento injusto de José comienza en el *Gén.* 39:19-20.

39d. *doze años estobo en la cárcel Yosef*: Según una tradición *midráshica*, José fue sentenciado originalmente a diez años de presidio por las quejas que le llevara a Jacob contra sus diez hermanos de padre (el cómputo numérico de diez figura en *MT-Buber* 1:180; *MT Va-yešeb* 7 reitera la misma justificación para todas sus tribulaciones, pero sin especificarlas: cf. Ginzberg *LJ* 2:58 y 5:341, n.136). Otro *midrash* sugiere que el jefe de los coperos y el jefe de los panaderos en la corte del Faraón también pasaron diez años con José en la misma cárcel (*MHG* I, 594-595: cf. Ginzberg *LJ* 2:61 y 5:342, n.145). El total de doce años se basa en los dos años adicionales que permaneció José en la prisión después que ejecutaran al panadero y el copero saliera libre (*Gén.* 41:1). Nótese, finalmente, que algunas tradiciones josefinas islámicas también recogen este cómputo, quizás por influencia judía, como dato extra-coránico (e.g. en nuestro *Poema de Yúçuf*, B102 «Alli jazi dieç annos como fuera cordero, / daquia que mando el rrey a un su portero / ejjar en la p[e]resion dos onb[e]res y el, terzero: / el uno su escañiano y el ot[o]ro un paniçero» y B113 «Olvidosele al escañiano de dezir el su mandado, / y no le menb[o]ro por dos annos, ni le fue acordado, / fasta que sonno un suenno el rrey apoderado. / Doze annos estuvo, yesto a mal de su g[a]rado» [Johnson 1974: 60, 62] —cpse. la alternativa de siete años, en vez de diez, desde el encarcelamiento de José hasta los sueños del panadero y el copero que recoge Alfonso X, via al-Bakrī, y que también se aduce en la súplica inicial de un devocionario morisco preservado en un manuscrito aljamiado de Ocaña:

General estoria [Solalinde 1930: 214] «e echaron le en la cárcel del rey e los otros presos yazien, e yogo y siete annos»

Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* [Tulbah 2003: 2:129]

Súplica morisca en el manuscrito de Ocaña: «Señor الله yo te demando por las rrogaryas que a ty fiço Yuçuf, alahy çalem, en el poço que le exaron sus ermanos en la cárcel que estuvo syete años e sacastelo del poço e de la cárcel e le enseñoreaste en tierra de Myçre» [Ruiz 1976: 338]).

40a-d. En *Gén.* 39:21, la base bíblica de esta copla, se describe cómo Dios asiste a José, granjeándole el favor del alcaide de la cárcel. En los dos versículos siguientes (22-23) se añade que el alcaide hasta le encomendó los detenidos y la administración del presidio, pero esto se omite en el poema.

41a-d. Su fuente inmediata es *Gén.* 40:1-3: el rey de Egipto hace encarcelar a dos de sus servidores en la misma prisión que José. El texto bíblico también especifica las funciones que desempeñaban en la corte faraónica (copero y panadero). El poema relega su identificación para más adelante. También omite la encomienda de estos dos detenidos al cuidado de José (*Gen* 40:4).

41c. *asayones*: *sayón* (< gótico *sagjis* < germánico *sagjan*): «En la Edad Media, ministro de justicia que tenía por principal oficio hacer las citaciones y ejecutar los embargos» (*DRAE* 2033). Cf. *DCECH* 5:182-184; *DME* 1574.

42a-d. *Gén.* 40:5-6. En una misma noche, ambos detenidos tienen sueños perturbadores cargados de sentido.

42a. *fiadores*: ‘autoridades judiciales,’ usado aquí con el sentido de ‘centinelas’: cf. *DME* 1140. No hemos hallado una fuente exegética clásica para la aseveración de que no había *fiadores* en la cárcel donde estaban, pero podría ser quizás una conclusión derivada del versículo previo. En *Gén.* 40:4 se nos dice que «encomendolos el mayoral delos verdugos a Josep» (lit. ‘encomendó a José con ellos’):

וַיִּפְקֹד שָׂר הַשְּׂבָחִים אֶת־יוֹסֵף אִתָּם

Quizás se sugiere que en la noche de los sueños, José en efecto estaba a cargo de ellos y nadie más los velaba.

42c. *soltadores*: ‘intérpretes de sueños’ (véase arriba la nota al verso 6a).

43a-d. La base bíblica es *Gén.* 40:6-8: José les pregunta qué les perturba, ellos le confiesan que han tenido sueños y no hay quien los interprete, pero él les pide que se los cuente. Sólo se omite la respuesta de los detenidos a su primera pregunta y la garantía implícita de poder ayudarles cifrada en la pregunta retórica «¿No son de Dios los sentidos ocultos?» (40:8).

43b. *Amigos, ¿cómo estades atán desmayados?*: este verso parafrasea la pregunta de José en *Gén.* 40:7:

מִדַּע פְּנִיכֶם רָעִים הֵי־ם

Desmayados también traduce atinadamente el hebr. וַעֲפִים en *Gén.* 40:6. Compárese la traducción de וַעֲפִים (40:6) y רָעִים (40:7) en las Biblias romancesadas: *E3* «tristes»; «vuestros gestos tristes oy»; *E4* «desmayados»; «vuestras fazes oy malas»; *E7* «tristes»; «oy tristes vuestras caras»; *Arragel* «tristes e trimiendo»; «mal talente e tristes»; *E19* «tristes»; «façes demudadas». Cpse. también 45a abajo. Nótese, por otra parte, que el segundo hemistiquio es hipométrico.

- 43d. *puridades*: ‘secretos’ (cpse. *Sendebbar* [Lacarra 1995: 75]: «que solía hablar sus poridades conmigo, lo que non fazía con ninguna de las tus mugeres») —cf. *DCECH* 4:698-689 [*sub* «puro»]; *DME* 1510. Se ha argüido que *poridad* pudo tomar este sentido ajeno al de su raíz latina (< lat. PURITATEM, ‘pureza’) por calco semántico de los derivados del árabe خلص (Lapesa 1986: 153). Véase también el verso 193a abajo.
- 44a-d. Versión simplificada del sueño del copero en *Gén.* 40:9-11. En la Biblia, el escanciador ve en sueños una cepa con tres sarmientos cuyas yemas florecen de inmediato: éstas se convierten en las uvas maduras y de ellas obtiene el vino que ha de servirle al Faraón en su copa. El poeta remite directamente a los racimos de uvas con que exprime el vino para su señor.
- 44a. *eşcañiano*: perfecta traducción del hebr. מִשְׁכָּן (coincide aquí con *E3*, *E4*, *E7*, *E19* y *F*: sólo difiere *Arragel*, que prefiere *copero*). Cpse. también *CY ha-Şaddiq* (Lazar 1990: 214, v.419d): «escañiano y panadero».
- 45a-d. La interpretación de José en *Genésis* 40:12-13 —el escanciador saldría libre y habría de ser reinstalado al servicio del Faraón (sólo difiere el poeta en no especificar el día [«á de venir un día»]; el copero, según José, saldría de la cárcel en tres días, representados por los tres sarmientos en la cepa de su sueño).
- 46a-d. *Gén.* 40:14-15 —José le pide al escanciador que interceda por él ante el Faraón cuando salga, pues fue raptado de Canaán y sentenciado injustamente a la cárcel: *E3* «Ca sy nenbrares contigo quando ouieres bien, e faras agora comigo bien, e menbraras a Faraon, e me sacarás desta carçel. Ca furtar me furtaron de tierra delos Ebreos, e avn aquí non fize cosa por que me pusieron enla carçel.»
- 46b. *dirás de mi ocasión*: *ocasión* tiene aquí la acepción específica de ‘caída, desventura, daño grave’: cpse. *L.Alex.* 2434c-d «si este vençiere lo que cuida cunplir / de la tu ocasión avremos qué dezir». Cf. *DME* 1444. Cpse. el verso 109a y la nota *ad locum*.
- 47a-d. Resumen fiel del sueño del panadero en *Gén.* 40:16-17 —el panadero lleva tres cestas con pan candéal en la cabeza, pero unos pájaros se están comiendo los alimentos en la cesta más alta destinados para el Faraón. A diferencia de la copla 44, no se omite aquí ningún detalle del sueño (incluso se especifica el número de cestas).
- 47a. *canastillos*: traducción del hebr. כַּל en כַּל־יְהוּרִי. Cpse. *Gén.* 40:16: *E3* (y *Ajudá*) «çestillas de tortas»; *E4* «çestas blancas»; *E7* «canastillos foradados»; *E19* «canastillos foracados»; *Arragel* «canestos de verga blanca foradados».
- 47b. *manjares*: *manjar* (< cat. *menjar* < lat. MANDUCARE) es un perfecto romanceamiento del hebr. מֵאֵכַל en *Gén.* 40:17 («todo lo que come el Faraón») —cpse. *E3* «manjar»; *E4* «manjares»; *E7* «todo cuanto comia»; *E19* «todo los comerés»; *Arragel* «todo lo que suele comer».
- 47c. *sin asmamientos*: ‘sin temor, sin cautela.’ *Asmamiento* es derivado del antiguo *asmar* (< lat. vg. *ADAESTIMARE, derivado del lat. AESTIMARE) ‘estimar, evaluar; apreciar, juzgar’ —*DCECH* 2:789.

- 47d. *panadero*: traducción del hebr. אֶפְחָן, una de dos favorecidas en las Biblias romanceadas: cf. *E4*, Arragel, *F* y *PC*; la otra es *zaticuero* (*E3*, *Ajuda* *çatiquero*; *E7*, *E19* *çatiquero*): derivado de *zatico* < vasco *zatico*, de *zati* ‘porción’ —cf. *DCECH* 6:103-104; *DME* 1635.
- 48a-d. La interpretación del sueño del panadero en *Gén.* 40:18-19. Según el texto bíblico, José le explica al panadero el significado de las tres cestas: en tres días, el Faraón lo impalaría y habría de colgarlo en lo alto de una estaca, a la merced de los pájaros que vendrían a picotearlo. El poeta omite el detalle de los tres días, pero añade con toque dramático lo inevitable de la triste fortuna que le depara («Aunque te ençierres non te será escusado» —i.e. ‘no hay escapatoria’).
- 48b. *adarbes*: ‘muros de una fortaleza’ (< ár. and. *addárb*, del ár. cl. درب < neopersa *darb* ‘puerta’: Corriente [1999b: 94]) —cf. *DCECH* 1:51; *DME* 130-131; *DEM* 1:693-696.
- 49a-d. El cumplimiento de ambos sueños según los interpretara José —*Gén.* 40:20-22.
- 50a-d. *Gén.* 40:23: El jefe de los escanciadores echa al olvido la promesa que le hiciera a José (el poeta añade como nota explicativa que «con la alegría úboselo olvidado»).
- 51a-d. El poeta salta directamente a *Gén.* 41:8-9 —el Faraón ha tenido dos sueños premonitorios que ninguno de sus sabios ha podido interpretar, y es entonces que el escanciador se recuerda de su promesa. Los siete versículos anteriores (41:1-7) describen el contenido de los dos sueños, pero el poeta lo posterga hasta más adelante cuando se da la reunión de José con el Faraón y la Biblia repite *verbatim* la descripción de ambos sueños en labios de éste (41:17-24). Cf. la sección §I.4.1 en la introducción.
- 51a. *El rey Par’oh soñaba soñeros*: Esta figura etimológica calca muy bien la locución hebrea que se da, por ejemplo, en 41:15 cuando el Faraón dice en primera persona: הָלוֹם הָלַמְתִּי.
- 51b-c. *fechezeros ... sabios nin estrelleros*: En *Gén.* 41:8 se nos dice que Faraón «envió a llamar a todos los magos y a todos los sabios de Egipto»:

וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא אֶת־כָּל־חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם וְאֶת־כָּל־חֲכָמָיָהּ

- Cpse. *E3* (y *Ajuda*) *megos* / *sabios*; *E4* *nigromanticos* / *sabios*; *E7* *astrologos* / *sabidores*; Arragel *estrolagos* / *sabios*; *E19* *monjes* / *sabios*; *F* *magos* / *sabios* (*Saadia* *חכמה* / *עלמה*) Sobre el vocablo *estrelleros*, véase la nota al verso 33c.
- 52-53. Resumen de *Gén.* 41:9-13: el escanciador le cuenta al Faraón lo que transpiró en la cárcel con José cuando interpretó sus sueños.
- 52a. *parósele delantero*: ‘se le puso enfrente.’ *Delantero* ‘que va o está delante’: cpse. Berceo, *Los signos* 49c «con su processión rica, pero El delantero, / entrará enna gloria del Padre verdadero». Cf. *DME* 872; *DCECH* 2:437-438; Minervini (1992: 1:388).
- 52c. [y] *uno que se llamaba judío falaguero: falaguero* (de *falagar* que parece derivar del ár. and. *xaláq* ‘palomo ladrón’ [Corriente 1999b: 99; *sub* «afagar»]) tiene dos acepciones básicas en la Edad Media, una generalmente positiva, la

otra casi siempre negativa: (1) s. xiv-xv: ‘agradable, halagüeño, lisonjero’ —cpse. Santillana, *Coronación de Mossén Jordi de Sant Jordi* vv. 99-100: «e muy manso razonava / e con vulto falaguero»; (2) siglo xiii-xv: ‘halagador’ (con la connotación de mentiroso o hipócrita) —cpse. Alfonso X, *Siete Partidas* (citado por Alonso DME 1120): «Porque muchos son que parescen amigos de fuera e son falagueros de palabra.» Cf. DCECH 3:305-306; DME 1120 y la nota al verso 300b sobre *afalagava*.

Estas acepciones del adjetivo *falaguero* implican dos posibles lecturas del verso 52c. Según Gén. 41:12, el jefe de los coperos se refiere a José como un «moço ebreo, siervo del alguazil mayor» (E7):

נַעַר עֶבְרִי עֶבֶד לְשֵׁר הַטֶּבְחִים

Si *falaguero* tiene aquí una acepción negativa, el poema podría hacerse eco de una tradición *midráshica* según la cual la intención del escanciador al caracterizar a José como joven, hebreo y siervo era claramente despectiva: e.g. BR 89.7 (citado por Raši *ad locum*)

אֲדָר שְׂמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן אֲרוּרִים הָרָשָׁעִים שְׂאִין עוֹשִׂים טוֹבָה שְׁלִימָה נַעַר שׁוֹטֵה עֶבְרִי שׁוֹנֵא עֶבֶד שֶׁכֵּן מוֹכֵחַ
בַּסְקִרְדִּין שֶׁל פֶּרַעָה שְׂאִין עֶבֶד מוֹלֵךְ וְלֹא לֹבֵשׁ כְּלִידִים

Sin embargo, si *falaguero* se usa aquí con una connotación encomiástica, casi seguramente se hace eco de Gén. 39:21 (fuente de la copla 40), donde se dice que Dios estaba con Yosef...

וַיְהִי אֵלָיו חֶסֶד וַיִּתֵּן חֲנוּן בְּעֵינֵי שֵׁר בֵּית־הַסֵּהֶר

Según Raši *ad locum*, «dotarle de ‘agrado’ (חֶסֶד)» significa que Yosef «era agradable a todos»: aduce al respecto un paralelo mishnaico (*Ketubot* 17a):

וַיְהִי אֵלָיו חֶסֶד שֶׁהָיָה מְקוּבֵּל לְכָל רוֹאֵיו לִשְׁוֹן כְּלָה נָאָה וְחֶסֶדָּהּ שֶׁבַּמִּשְׁנָה

En el contexto de esta copla (el copero no parece hacer ningún otro comentario despectivo sobre José), estamos inclinados a favorecer esta segunda lectura.

53c. *a mós*: Si esta lectura es correcta, *mós* sería aquí la variante vulgar de nosotros, nos que sobrevive en el judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 369) —cf. DCECH 4:239-240 *sub* «nos» (cpse. el ladinamiento del *Sefer ha-Yašar* del siglo xvii, cuyos capítulos josefinos reproduce Lazar [1990]: «Si mos enbías a nuestro ermano con moztotros...»: p. 297). Cpse. el verso 135a y la nota *ad locum* (otro uso probable de *mós*) y véase la sección §II.3.1. Al mismo tiempo, si unimos ambas partes, otra lectura admisible sería *amos*, la forma común de *ambos* en el castellano antiguo, por lo menos hasta mediados del siglo xv (cpse. CMC 2319 «Amos hermanos apart salidos son» —cf. DME 296-297; DCECH 1:238-239)

54d. El que el copero se acordara el nombre de José no se afirma explícitamente en la fuente bíblica.

54a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 41:14 —Faraón manda a llamar a José, a quien acicalan rápidamente (lo afeitan y lo visten) antes de sacarlo del calabozo para comparecer en su presencia.

54b. y *fuese a afeitar*: *afeitar* aquí podría ser traducción precisa del hebr. אָזַל (אָזַל: ‘se rasuró, se cortó el pelo’: cpse. E3 *tresquilo*; E4 *afeytose*; E7 *afeytaronlo*; E19 *afeytose*; Arragel *afeitaronlo*): DEM 2:230-4.

55-56. Recuento del primer sueño del Faraón —las siete vacas gordas devoradas por las siete vacas flacas— según *Gén.* 41:17-21. Se omite aquí la nota preliminar de José sobre cómo es Dios, y no él, quien ha de intervenir en favor del Faraón. Hay, por otra parte, dos añadidos de corte *midráshico* (véanse las notas a los versos 55b y 55c abajo).

55b. *lo que el rey non sabía Yosef le enmendaba*: Según una tradición rabínica, al contarle su sueño a José, el Faraón omitió detalles y cometió errores deliberados con miras a probarlo. José pasa la prueba con éxito, corrigiéndolo atinadamente a cada paso: cf. MT *Mikkez* 3 y demás fuentes citadas por Ginzberg LJ 2:70 y 5:34, n.174. Así comienza la versión de MT:

אמר פרעה חלום חלמתי כשבא לומר לו את החלום בקש לבדוקו והיה מהפך לו את החלום
אמר ליה «הנה מן היאור עולות שבע פרות» אמר יוסף «לא כך ראיתי אלא יפות מראה ובראות בשר»
אמר ליה «הנה שבע פרות דלות ורעות» א"ל «לא כך ראית אלא רעות מראה ודקות בשר»

55c. *En la mar veía*: En el texto bíblico, las vacas del sueño suben desde el río (hebr.: הַיָּאֵר), identificado por la tradición exegetica como el Nilo. En el poema, el Faraón se refiere a éste como «el mar»: quizás se haga eco de una tradición *midráshica* según la cual, al contarle su sueño, el Faraón no hizo referencia al Nilo ya que este río era venerado por los egipcios —cf. Ginzberg LJ 2:70 y 5:344, n.176— cpse. MHG 1:612 (glosa a *Gén.* 41:1):

אבל פרעה הרשע שהיה משתחוה לנילוס הוא עומד ומתקיים עליו דכתיב וְהָיָה עֵמֶד עַל-הַיָּאֵר

55d. *para mientes*: ‘observa, nota, se percata.’ *Parar mientes* tiene la acepción básica de ‘prestar atención a una cosa, considerarla’: cf. DME 1394; DCECH 4:393 (*sub* «parar»). Cpse. los versos 124c («Pararedes mientes que non vos era sano»), 191a («Ermano para mientes todo lo que te digo»), 193a («Ermanos, pará mientes...»), 221c («cada uno parava mientes a los ri[n]cones»), y 298a («Non pares mientes, Yosef, noestros pecados»). En 193a y 298a, *parar mientes* carece de preposición antes de su objeto (cpse. el texto citado por Grünbaum [1896: 97] que aduce González Llubera [1935: 33] en su nota al verso C 305a correspondiente con nuestro 298a: «e los sabios entienden esto; que paran mientes sus postrimerias»).

57-58. Recuento del segundo sueño del Faraón —las siete espigas lozanas que brotan en la misma caña, consumidas por siete espigas secas y flacas— según *Gén.* 41:22-24. Romanceamiento perifrástico muy fiel a la fuente bíblica.

57c. *todas de una maña*: ‘todas iguales, todas de una misma manera’ (i.e. las siete espigas que crecían del mismo tallo eran todas igual de buenas y lozanas). Además de ‘astucia, stratagema’ y ‘costumbre, manera de ser,’ *maña* (< lat.

vg. *MANIA, del lat. MANUM) tiene también en la Edad Media la acepción aquí documentada: ‘manera, modo y forma con que se ejecuta o acaece una cosa’ (cpse. López de Ayala, *Rimado de Palacio* 636d: «si de otra maña fuere, todo irá errado»). Cf. DME 1358; DCECH 3:831-833.

58b. *añubladas*: enfermas con añublo, «hongo parásito que ataca las cañas, hojas y espigas de los cereales, formando glóbulos pequeños a manera de postillas de color oscuro, que luego se hacen negras, sin dar mal olor» (DRAE 173): cf. DCECH 4:241 [sub «nube»]; DME 325. Cpse. Nebrija, VRL [Macdonald 1973: 24]: «añublo del trigo: rubigo sive robigo». Más tarde, cobra la acepción generalizada de ‘marchitas, mustias.’ En Gén. se nos describen las espigas consumidoras como «flacas (דָּקוֹת) y abrasadas por el viento solano (וְשָׂדוּפֶת-קָדִים)» (41:6) o «secas (צְנֻמֹּת), flacas y abrasadas por el viento solano» (41:23): cpse. E3 «menudas e fynchadas de solano... vazias e menudas, e fynchadas de solano»; E4 «delgadas e desecadas de solano ...pequennas, e delgadas e dessecadas de solano»; E7 «vazias fenchidas de viento solano... finchadas, menudas & abuchornadas de viento»; E19 «menudas & finchadas de viento solano ... añubladas & finchadas de viento solano»; Arragel «delgadas que las abochornó viento solano...menudas e delgadas, abochornadas de solano» Sólo en E19 (Gén. 41:23), topamos con *anubladas* como traducción del *hapax* צְנֻמֹּת para ‘secas, marchitas, agostadas.’

59a-d. Romanceamiento perifrástico de Gén. 41:26: José explica cómo las siete vacas buenas y las siete espigas lozanas de los sueños representan siete años de abundancia.

59c. *furtura*: perfecta traducción del hebr. שָׁבַע en Gén. 41:29 en referencia a los siete años de abundancia (igual en E3, E4, E7, E19 y Arragel).

60a-d. Perífrasis de Gén. 41:27, donde José explica cómo las vacas macilentas y las espigas asoladas de los sueños predicen siete años de hambruna que han de seguir a los siete de abundancia.

60a. *manada*: ‘hato de ganado’ (cf. DME 1348). Cabe preguntarse si tenemos aquí un raro caso de hipérbaton («la manada de vacas que viste»), una pequeña laguna (e.g. «vacas que viste [en] manada») o incluso una aposición («vacas que viste, manada»).

60a. *secas como madera*: metáfora expresiva ausente en la fuente bíblica, típica del autor (véase §I.6.1).

60b. *vegada*: ‘vez’ (< lat. vg. *VICATA[M]): cf. DCECH 5:796-797; DME 1617.

60b. *çivera*: ‘grano que se muele para harina’ (cpse. Alfonso X, *Siete Partidas*: «o las espigas de que sacan la cibera» citado por Alonso DME 687). *Cibera* (< lat. CIBARIA ‘víveres, alimentos’) es la traducción preferida de nuestro autor para los términos hebreos אֵכָל (‘alimento’) y בָּר (‘cereal, grano’) que recurren a lo largo de la fuente bíblica: e.g. en Gén. 41:35 (אֵכָל ... בָּר ... אֵכָל) —E3 «çivera / trigo / mantenimiento»; E4 «el comer / trigo / vianda»; E7 «ciuera / ciuera / vianda»; E19 «pan / çiuera / çiuera»; Arragel «çiuera / çiuera / çiuera». Cf. DCECH 2:8-9 [sub «cebo»].

61a-d. El poeta recuenta la primera recomendación que José le hace al Faraón en *Gén.* 41:33-34: el nombramiento de un hombre entendido y sabio a cargo de Egipto para coordinar las obras de recolección y almacenamiento de alimentos a ser descritas en la próxima copla. Se omite aquí la porción específica de comestibles (un quinto) que ha de exigírseles a los egipcios; también la referencia a la necesidad de ‘encargados’ en 41:34 (en 41:33, habla en singular de «un hombre inteligente y sabio ... al frente de Egipto» —véase abajo nuestra glosa sobre *merino* versus *merinos*). Nótese, finalmente, que en *Gén.* 41:28-32, José reitera y condensa la interpretación de ambos sueños, añadiendo cómo la voluntad manifiesta de Dios se ve confirmada por el hecho mismo de que el Faraón tuviera dos sueños distintos con idéntico sentido: todo esto también se omite.

61b. *merino pongades que sea sabidor*: *merino* (< lat. MAJORINUM) ‘autoridad puesta por el Rey o un gran señor para ejercer funciones fiscales, y posteriormente judiciales y militares, sobre cierto territorio’ (cpse. Juan Alfonso de Baena en *CB* 366v9: «Señor, sin ayuda de juez nin merino») —cf. *DCECH* 4:50-51; véase también *DME* 1386 y Minervini (1992: 1:431). A pesar de que V y TS1 comparten la lectura *merinos*, aceptamos la eliminación de la -s propuesta por Lazar: se hace aquí referencia al tipo de persona recomendada por José para regentar a Egipto durante la hambruna (i.e. el *sabidor* del segundo hemistiquio y el *onbre de bondades* del próximo verso, ambas en singular), no a los supervisores [מְקַדְּרִים] que se mencionan en el versículo siguiente (41:34 —E3 *encomendados*; E4 *encomenderos*; E7, E19, Arragel *mayordomos*; pudo ser este versículo el que dio pie al plural *merinos*). *Merino* figura en las Biblias romanceadas como traducción del hebr. מְקַדְּרִי (e.g. *Jueces* 11:11 en E7: «E fuese Ybta con los viejos de Guilad, & alçolo el pueblo sobre si por cabdillo [שֹׂרֵר] & por merino [מְקַדְּרִי]»; E3, E4, E19, Arragel *merino*; F *señor*).

62a-d. *Gén.* 41:35-36 —José explica que durante los años de abundancia hay que almacenar todo el grano posible para los siete años de hambre que afligirán a Egipto. Fiel a su fuente, el poeta añade con todo un toque de patetismo al evocar la visión preclara que tiene José de la gente *desconsolada* y *demudada* durante la hambruna.

63-67. Interpolación *midráshica* basada en *Gén.* 41:37-41. En dichos versículos, el Faraón y sus servidores se muestran satisfechos con la propuesta de José (41:37); el Faraón se dirige a ellos brevemente y les pregunta «¿Acaso se encontrará otro como éste que tenga el espíritu de Dios?» (41:38). De inmediato le dice a José que no hay nadie «entendido ni sabio» como él (41:39), encomendándole su casa y su reino (41:40ss). A los exégetas les intriga que no se incluya en la Biblia la respuesta de los servidores a la pregunta del Faraón. Según la *aggadah* que aquí se recoge, el Faraón se reúne aparte con ellos —predispuesto a favor de José— para pedirles su consejo, pero los servidores le proponen, recelosos, que lo ponga a prueba. La ley egipcia —arguyen— requiere que el rey domine todas las lenguas y el prisionero sólo habla hebreo. Esa misma noche, sin embargo, un ángel le enseña a José las setenta lenguas de la humanidad y pasa la prueba con éxito al día siguiente, granjeándose el apoyo incondicional del Faraón que reconoce su

sabiduría y le endilga su reino. Se recoge una versión elaborada y extensa de esta *aggadah* en *SY Mikkez*. Antes que compareciera José ante el Faraón, el autor explica una supuesta costumbre de la corte egipcia que apuntala hacia esta *aggadah* de forma proléptica (Dan 1986: 215):

והכסא אשר ישב עליו המלך מצופה זהב וכסף עם אבני השוהם ולו שבעים מעלות...
ויהי משפטם עוד כל איש אשר יבין לדבר בכל השבעים הלשונות ועלה שבעים מעלות ועלה עולה ודבר...
עד געתו לפני המלך
ומשפט מצרים היה בימים ההם אשר לא ימלוך עליהם איש כי אם איש אשר ידע לדבר בשבעים לשון

Esta noción de que sólo un hombre que supiera setenta lenguas podía subir los setenta escalones que llevaban al trono de Faraón sirve de base para la escena que nos atañe (Dan 1986: 218 —citamos tan sólo un fragmento a partir del consejo de sus servidores):

ויענו כל השרים את המלך ויאמרו «והלא כתוב בדתי מצרים ולא יעבור אשר לא ימלוך איש במצרים ולא משנה למלך כי אם היודע בכל לשון בני האדם ועתה אדוני המלך הנה האיש העברי הזה לא ידבר כי אם לשון עברית ואיך יהיה עלינו למשנה איש אשר לא ידע גם את לשוננו אך שלח נא אליו ויבא לפניך ונסו נא אותו בכל דבר וכאשר תראה עשה»
ויאמר המלך להעשות כן למחר וטוב הדבר אשר דברתם ויצאו כל השרים מלפני המלך ביום ההוא ויהי בלילה ההוא וישלח ה' מלאך אחד ממלאכיו והמשרתים לפניו ויבא ארץ מצרים אל יוסף ויעמוד מלאך ה' על יוסף והנה יוסף שוכב במשכב הלילה בבית אדוניו בבור כי השיבהו אדוניו אל הבור מפני אשתו ויעירוהו המלאך משנתו ויקם יוסף ויעמוד על רגליו והנה מלאך ה' עומד לנגדו וידבר מלאך ה' את יוסף וילמדוהו כל לשון האדם בלילה ההוא ויקרא את שמו יהוסף וילך מלאך ה' מאתו...
ויהי בבקר וישלח המלך אל שריו ועבדיו ויבואו כולם וישבו לפני המלך ויצו המלך להביא את יוסף וילכו עבדי המלך ויביאו את יוסף לפני פרעה ויצו המלך ויעל יוסף על מעלות הכסא וידבר יוסף אל המלך בכל הלשונות ויעל יוסף עלה ודבר אל המלך עד געתו לפני המלך במעלת השבעים וישב לפני המלך וישמח המלך על יוסף מאד

La versión de *SY* remite a su vez a fuentes más antiguas (cf. Ginzberg *LJ* 2: 72-73 y 5:344, n.182).

Se recoge un motivo afín en la tradición islámica, como confirma el *Poema de Yūçuf* B146 (Johnson 1974: 67):

Y con setenta fablajes el rrey le ovo hablado,
Y rrespondiole Yuçuf a cada guno p(i)rivado.
Y fablo Yuçuf al rrey otro hablado, yel rrey no supo dar rrecaudo,
Y maravillose el rrey de su saber g(a)ranado.

63c. *tres entinções*: *entinções* es variante medieval de *intenciones* (cpse. *Rimado* 918c [Orduna 1987: 302]: «e cates, por tu graçia, mi pura entinção» —cf. *DCECH* 5:459-461; *DME* 1043). Puede tener también la acepción de 'idea, opinión, parecer, creencia' (cpse. Juan Manuel, *CL* [Serés 1994: 77] «Et por cosa que fizieron, nunca desta entención le pudieron sacar» —cf. *DME* 1040, 5ta acepción). *Entinções* parece figurar aquí con esta acepción, en referencia a los consejos que José le había dado al Faraón sobre cómo proceder. El que sean tres remite, en tal caso, a las tres propuestas hechas, respectivamente, en los

versículos 41:33, 41:34 y 41:35: (1) nombrar un regente sobre todo Egipto; (2) nombrar varios supervisores que lo asistan; (3) almacenar grano para los años de hambruna (nótese, como observamos en las dos coplas anteriores, que el poeta omite la segunda recomendación). Es posible también que *entinçiones* tenga aquí el sentido de ‘atributos, cualidades’ (¿quizás los tres atributos que debiera tener la persona a cargo de Egipto según la copla 61?: *sabidor*, *onbre de bondades*, y *que tema al Creador* —en *Gén.* 41:33, José sólo dice que debe ser *entendido* [נְבוֹן] y *sabio* [חָכָם]). Nótese, finalmente, que *entinçiones* figura también en el verso 160b con el sentido de ‘encomienda’ o ‘mensaje’ («el siervo corría con sus entinçiones»).

64d. *asmaba*: véase la nota al verso 47c.

66a. *albalás*: *albalá* o *albará* (ár. and. *albará* < ár. cl. *al-barā'a* البراءة ‘dispensa; recibo, carta de pago’ —cf. Corriente [1999b: 118, *albarà*]): siglos XIII-XV «carta o cédula real en que se concedía alguna merced, o se proveía otra cosa; documento público o privado en el que se hacía constar una cosa» (*DRAE* 87: cf. *DCECH* 1:113; *DME* 203-204; *DEM* 3:6-14). La idea subyacente en la copla es que le trajeron setenta albalás en lenguas distintas para ver si podía leerlas.

66c. *refiarta*: derivado de *refertar* (< b. lat. *FERITARE*, del lat. *FERIRE* ‘herir’): ‘de-saire, mala razón’ —cf. *DCECH* 4:902-903; *DME* 1551; *llévalas sin refiarta*, i.e. «lleva [la cuenta de] las albalás sin problema». Otro caso de palabra a final de verso que sólo cuadra bajo la rima homoioteleuton (setenta / cuenta / refiarta).

67a-d. Se retoma aquí el hilo de la narrativa bíblica en *Gén.* 41:39-41, pero se omite el *caveat* faraónico de que sólo su trono quedaría por encima de él.

68a-d. Resumen de *Gén.* 41:42-43 —el Faraón hace que vistan a José finamente, le da su anillo y lo hace montar una carroza para llevarlo ante el pueblo que lo aclama. Se omite lo del anillo (y el collar de oro que le ponen al cuello).

68a. *Paños de sirgo*: En *Gén.* 41:42, el Faraón hace vestir a José con ‘ropas de lino’ (בְּגָדֵי שֵׁשׁ). Según Ibn ‘Ezra, en su comentario mayor al *Éxodo* 25:4 (texto aludido, a su vez, en la nota *ad locum*), describe el *šeš* como una tela blanca hecha con un tipo de lino que se da en Egipto:

וְשֵׁשׁ הוּא הַבֵּד מִיֵּן מִמִּינֵי פִשְׁתִּים מִצָּא בְּמִצְרַיִם לְבָדוֹ רָק הוּא לְבָן וְאֵינוֹ צָבוֹעַ

El poeta, por su parte, nos dice que las ropas de José eran de *sirgo* (< lat. *SERICUM*, ‘seda’), ‘seda torcida’ (cpse. Villena, *Traducción y glosas de La Eneida I-III* [Cátedra 1994: 546]: «los paños de sirgo e de lino en que eran embueltas» —cf. *DCECH* 3:507-8 *sub* «jerga I» y 5:258-60 *sub* «sirga»; *DME* 1584). La traducción de *šeš* como «seda» está avalada por algunas de las Biblias romanceadas: cpse. *E3* «paños de seda»; *E4* «vestimentas de purpura»; *E7* «paños de lino»; *Arragel* «paños de seda» (*stola visina* —cf. en la Vulgata, «*stola byssina*»). Por otra parte, la mayoría de los traductores distinguen claramente entre שֵׁשׁ o שֵׁשִׁי (*šeš*, *šeši*: lino) y מֶשִׁי (*meši*: seda o sirgo) —e.g. en *Ezequiel* 16:13, Dios le dice a Jerusalén que ella ‘se vestía de lino y seda’:

וּמְלִבוֹשָׁךְ שֵׁשִׁי וְנֶמֶשִׁי

Cpse. *E3* «tu vestido era lino e seda»; *BNM 10288* «tu vestimenta de lino e sirgo»; *RAH 87* «tu uestimenta de lino e sirgo»; también *Ez 16:10* (שש / משי): *E3* lino / seda; *BNM 10288* y *RAH 87* *purpura / sirgo* (la única excepción de interés es *Arragel: Ez 16:10 seda / sirgo; Ez 16:13* «tu vestido fue de seda e cortapisa e de purpura»). Al mismo tiempo, hay por lo menos un traductor (el de *E7*) que considera al *sirgo* el *šeš*: cf. en *Éxodo 35:25*, *E7* traduce *šeš* como *sirgo*, mientras que las otras Biblias (*E3, E4, E19, CP*) lo traducen como *lino*. *Arragel* oscila confusamente entre traducir *šeš* como *sirgo* o como *lino* con otras especificaciones (en el último ejemplo, una glosa sugiere que *sirgo* es en efecto un tipo de *lino*):

Éx. 25:4 «lino de lana de cabra [וְעִזִּים]» (¿«lino» = וְשֵׁשׁ?)

Éx. 35:6 «sirgo[וְשֵׁשׁ] e lino torcido e cabruno [וְעִזִּים]»

Éx. 35:23 «sirgo [וְשֵׁשׁ] e cabruno [וְעִזִּים]»

Éx. 35:25 «lino (*sirgo*) de seys filos torcido [וְאֶת־הַשֵּׁשׁ]»

De todo esto se coligen dos posibilidades: (1) el autor de *CY* se alinea con los traductores que pensaban que las ropas que le puso el Faraón a José eran de seda (*E3, Arragel*) y se refiere a la seda como *sirgo*; o (2) el poeta concuerda con Ibn ‘Ezra que *šeš* es un tipo de lino pero, al igual que el traductor de *E7* (y *Arragel* en *Éxodo*), también piensa que ésa es la acepción de *sirgo*.

68c. *la gente lo miraba tan bien les parecía*: pincelada de corte *midráshico*.

Cpse. *SY Mikkez* (Dan 1986: 219):

וכל הנשים והנערות עלו על הגגות ותצבנה בחובות משחקות ושמוחות ביוסף ותראנה בתואר יוסף וביופיו

68d. *cada uno llamaba señor a Yosef*: En *Gén. 41:43*, el pueblo lo aclama gritando *¡Abrej!* (אַבְרֵי: vocablo hebreo de sentido oscuro, podría ser de origen egipcio o quizás está relacionado con el hebr. *barakh* [בָּרַךְ] ‘arrodillarse’ —cf. el comentario de Ibn ‘Ezra *ad locum*, también Raši haciéndose eco de *Sifri, Debarim* 1). Pero el poeta se asocia con la tradición exegética que concibe *¡Abrej!* como designación honorífica de un superior: e.g. la traducción del *Targum Onqelos* «éste es el padre del rey» (וְדִין אֲבָא לְמֶלֶכָא). Cf. también Raši *ad locum*.

69a-d. La fuente bíblica es *Gén. 41:45* y 50 —el Faraón le cambia el nombre a José y le da por esposa a una egipcia con la que tiene dos hijos. Sólo se omiten aquí el nombre misterioso que recibe («*Šafenat Paneah*») y el nombre e identidad de la esposa («*Asnat*, hija de *Poti Fera*, sacerdote de On»).

70a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén. 41:48-49* —José recolecta grano en abundancia durante los siete años de hartura. Se omiten los versículos 41:46 (sobre la edad de José cuando comienza a regentar a Egipto) y 41:47 (una referencia explícita a los siete años de abundancia). Sin embargo, el grueso de la copia (70b-d) es sumamente fiel al versículo 41:49:

וַיִּצְבֹּר יוֹסֵף בָּר כְּחוֹל הַיָּם הָרַבָּה מְאֹד עַד כִּי־חָדַל לְסַפֵּר כִּי־אֵין מִסְפָּר

Cpse. *E4* «Et ayunto Josep çiuera como la arena dela mar, mucha demás, fasta que se non pudo contar; ca non auia cuenta.»

70a. *Cuando fartura viniera verés amontonar*: El carácter deíctico del verbo *verés* podría interpretarse como un raro ejemplo de apóstrofe épico-juglaresco (cf. §1.6.2).

71a-d. Interpolación *midráshica* según la cual los egipcios también trataron de almacenar grano en sus silos durante los años de abundancia, pero al abrirlos encontraron que se había pudrido: e.g. *SY Mikkez* (Dan 1986: 222 —basado probablemente en *PRE* 39):

ויפתחו כל מצרים את כל אוצרות הבר אשר להם כי חזק עליהם הרעב וימצאו את כל האוכל אשר
באוצרותיהם מלא סם ועש ולא יצלה לאכול

Cf. Ginzberg *LJ* 2:78-79 & 5:345, n.194.

72a-d. Romanceamiento perifrástico muy fiel del grueso de *Gén.* 41:53-54 —los siete años de abundancia dan paso a siete años de carestía y el hambre cunde por todas partes, según José lo había predicho. Los versos 72a, 72b y 72d se corresponden casi verbatim con el locus escriturístico:

ותכלינה שבע שני השבע אשר היה בארץ מצרים ותחלינה שבע שני הרעב לבוא פאשר אמר יוסף ויהי
רעב בכל הארצות
ובכל ארץ מצרים היה לחם

Cpse. *E3* «E acabaronse los siete años dela fartura que fueron en tierra de Egipto. E començaron los siete años dela fanbre a venir, como dixo Josep; e auia fanbre en todas las tierras, e en toda la tierra de Egipto {auia pan}.» Incluso la serie de correspondencias verbales entre los versos 72a y 72b (*fartura* / *rincura* ~ *pasados* / *començados*) reproducen la estructura paralelística de su fuente bíblica.

72b. *rincura*: ‘pena, aflicción’ (cf. *CMC* 2862: «en los días de vagar, / toda nuestra rincura sabremos contar»); cf. *DCECH* 4:767 [*sub* «rancio»]; *DME* 1555. Cf. 116a, 175b (siempre *rincura*, no *rencura*).

72c. *desarrados*: derivado del lat. *ERRARE* (cpse. el inglés *disarray*) ‘desconsolados, descorazonados, tristes, aturdidos, consternados’ (e.g. Berceo, *San Millán* 229c: «Víolos desarrados, la color amariella») —cf. *DCECH* 2:659-660 [*sub* ‘errar’]; *DME* 899. En el verso 73c, ayuda a que amplifique el cuadro de las angustias de las muchedumbres hambrientas. Este término también tiene cierta resonancia en la literatura judeocastellana del momento: e.g. la glosa de un rabino anónimo a la traducción cuatrocentista del *Moreh ha-Nebukhim* de Maimónides por Pedro de Toledo en la que se propone *desarrado* como perfecta traducción del hebreo נָבוֹן (cf. Márquez Villanueva 2004).

73a-d. Un romanceamiento versificado de *Gén.* 41:55 sobre el clamor de los egipcios hambrientos a los pies del Faraón, quien los envía a José. Esta copla está fuera de orden en el ms. V (la no. 68 en Lazar [1990]).

73d. *Tomó muy mal talente, dixo: «¡Idvos a Yosef!»*: El malhumoramiento del Faraón al enviarlos donde José es un toque caracteriológico ausente de la fuente bíblica, pero podría estar vinculado con el motivo *midráshico* del grano podrido en la copla 72 arriba —en la versión del *SY Mikkez* (Dan 1986: 222), cuando

los egipcios claman ante él acuciados por el hambre, el Faraón los regaña (presumimos que molesto) por no haber almacenado grano y es entonces cuando ellos le comunican lo que había pasado.

74-78. Estas cinco estrofas recogen dos tradiciones exegéticas, una de fácil rastro (véase la nota a la copla 75 abajo), otra cuyo origen nos elude y que hemos estudiado con detenimiento en otra ocasión (Girón-Negrón 2006). Se nos cuenta aquí que José echó unas espigas de trigo en las aguas de un río y que éstas flotaron milagrosamente hasta llegar a Canaán, dándole a entender a Jacob, como deseaba aquél cuando éste las viera, que había grano almacenado en Egipto y que podía enviar a sus hijos para comprar alimentos. Esta *aggadah* no figura en las fuentes *midráshicas* clásicas que hemos consultado hasta ahora (e.g. *BR*, *MHG*, *MT*, *SY*), ni le hemos hallado paralelo en fuentes josefinas islámicas o cristianas (cf. Girón-Negrón 2006), aunque, por el lado hispánico, el motivo del río como portador de un mensaje —e incluso el uso de paja flotante para expresarlo— se documenta en versiones modernas de las leyendas medievales sobre *La condesa traidora* en la tradición oral de Burgos (Pedrosa 2001: 72, 94-95). Aún más problemático, tampoco hay ningún río, auténtico o *midráshico*, que corra ininterrumpidamente desde Egipto hasta Canaán (algo muy extraño para un exégeta judío que debiera estar familiarizado con la geografía local). Sin embargo, la leyenda parece concebida para desentrañar un problema textual típicamente *midráshico*. *Gén.* 42:1 reza:

וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יֵשׁ שֶׁבֶר בְּמִצְרַיִם

«Vio Jacob que había grano en Egipto» (cpse. *E3* «E vido Jacob que auia çiuera en Egipto»). ¿Pero, si Jacob está en Canaán, como pudo ver de tan lejos el grano que se repartía en Egipto? ¿Qué fue exactamente lo que vio? Ese *ver* del padre de José ya había captado la atención de los comentaristas rabínicos y medievales, que lo interpretan de diversas maneras: e.g.

- (I) *MT*, *Mikkez* 4 y 9 y *MHG* (*ad locum*): Jacob vio el grano en Egipto por medio de una visión profética (*ru'ah ha-qodeš*: cf. *Targum Neofiti Gén* 42:1).
- (II) *BR* 91.6: Tras la venta de José, Jacob perdió el don de la profecía («se quedó sin el *ru'ah ha-qodeš*») y por ende, «lo que debiera ver no ve y lo que debiera oír no oye»: lo que *ve* en el «espejo» es la «esperanza» que le deparaba en Egipto (asociación basada en la paronimia en hebreo entre 'grano' y 'esperanza,' *šeber* vs. *seber*):

ד"א וירא יעקב כי יש שבר במצרים. וכי במצרים היה יעקב שראה תבואה במצרים
 שאמר הכתוב וירא יעקב כי יש שבר במצרים והלא אמר לבניו ויאמר הנה שמעת.
 אלא מיום שנגב יוסף נסתלקה רוח הקודש ממנו ורואה ואינו רואה ושומע ואינו שומע.
 ומפני מה לא נאמר יש אוכל במצרים שאמר הכתוב כי יש שבר במצרים והלא כבר נאמר
 ותרעב כל ארץ מצרים ומה ת"ל יש שבר אלא אל תהי קורא יש שבר אלא יש סבר
 שראה באספקלריא שסברו במצרים ואיזה זה זה יוסף.

Raši *ad locum* se hace eco de *BR*:

וירא יעקב כי יש שבר במצרים. ומהיכן ראה? והלא לא ראה אלא שמע, שנאמר
שמעתי וגו' (לקמן מב:ב).
ומהו וירא? ראה באספקלריא של קדש, שעדין יש לו שבר במצרים. ולא היתה
נבואה ממש להודיעו בפרוש שזה יוסף.

- (III) Ibn 'Ezra *ad locum*: *ver* aquí significa *oír*: la coalescencia mental de los sentidos da pie a locuciones bíblicas como «mira, el aroma de mi hijo» (*Gén.* 27:27), «dulce es la luz» (*Ecl.* 11:7) o, en el caso que nos atañe, «*ver*» con la acepción de «oír» en el próximo versículo:

וירא יעקב בעבור היות ההרגשות נחברות במקום אחד, יחליפו זו בזו, כמו ראה ריח
בני (כז כז) ומתוך האור (קהלת יא ז) וכן וירא יעקב, כי אחריו כתיב הנה שמעתי (ב)

Interesantemente, tanto San Agustín como San Jerónimo, por el lado cristiano, también interpretaban ese *ver* como *oír*: e.g. *Gén.* 42: 1-2 en la Vulgata: «*Audiens autem Iacob quod alimenta venderentur in Aegypto descendite dixit filiis suis quare neglegitis: 'Audiui quod triticum venundetur in Aegypto...'*»; San Agustín, *Locutionum in Heptateuchum* (Agustín 1958: 396-7), «CLXIII. *Videns autem Iacob, quia est uenditio in Aegypto, dixit filiis suis: quare segnes estis? Ecce audiui, quod est uenditio in Aegypto: notandum, quia id, quod audisse se dicit, uidisse eum scriptura dixerat.*»

- (IV) David Qimḥi, por su lado, conjetura que Jacob debió ver a unos hombres con trigo y al preguntarles de dónde lo habían traído, le dijeron que lo habían comprado en Egipto (así explica, de paso, la yuxtaposición de los versículos 1 y 2: Jacob primero vio el trigo y luego oyó que era de Egipto).

וירא יעקב כי ראה אנשי הארץ באים עם תבואה ושאלם מאין יביאו התבואה ואמר
ממצרים והו שאמר הנה שמעתי

Nuestro *midrash* sigue la línea interpretativa de estos comentarios con una respuesta perfecta, aunque rebuscada, a la misma interrogante. ¿Qué vio Jacob desde Canaán? ... ¡la paja flotante en el río! Cabe notar, finalmente que, fuera cual fuera su origen, esta *aggadah* circuló en el siglo xv entre los judíos españoles. Moše Arragel la recoge, junto a otras, en una glosa a su romanceamiento de *Gén.* 42:1: «*E vio Jacob que hauia çiuera en Egipto, ... Otros dizen que vn rrio de Egipto a Chanaan yua, e Joseph, sintiendo que sus hermanos e padre en persecucion de pan serian, que echara por el rio pajas con espigas e que llegaron a Chanaan. El Jacon, como las vio, luego el dixerá: por aqui veo yo que es çiuera en Egipto, e que por tanto dixo el testo: vio Jacon que auia çiuera en Egipto (folio 52, v.a [Paz y Meliá 1922: 154, glosa #519]).*» Pasa, a su vez, al teatro religioso de tema josefino en el Siglo de Oro: e.g.

- (1) Miguel de Carvajal, *La Tragedia Josephina* (1ra ed. 1535) JOSÉ «...Y pues es rio caudal / esse nilo y tanto alcança / en señal de la abundan[ç](i)a / de aquesta casa real / todo hombre con su costal / eche paja en esse nilo / porque sepan teng[o] silo / de pan para cada qual» (Gillet 1932: 117, vv.

2983-2990 —ésta es la única referencia que hemos hallado al motivo de las pajas en el río cuya explicación no remite al episodio de Jacob: quizás un desarrollo tardío que lo vincula con el Nilo para soslayar la inexistencia de ese río *midráshico* entre Egipto y Canaán).

- (2) Lope de Vega, *Los trabajos de Jacob* (1670) «JACOB: ... Y entre tanta confusión, / me han dado nuevas que Egipto / está todo su distrito / fértil en esta ocasión. / Partid, hijos, a comprar / trigo; partid, aunque sienta / vuestra ausencia, que a la cuenta / allá debe sobrar, / pues acá nos traen señales / los ríos que de allá vienen» (Menéndez y Pelayo 1893: 3:247).
- (3) Calderón de la Barca, *Sueños hay que verdad son* (1670) «CASTIDAD: Pues ven conmigo a lo alto / del monte de la visión, / patrimonio hereditario / de José, pues si en él fue / Isaac, su abuelo, retrato / de quien también él lo ha sido, / justo es que convenga en ambos / el mirar desde su cumbre / cómo se pueblan los campos / de racionales hormigas, / que pródidas, tras el rastro / de la paja que se lleva / el Nilo, buscan el grano / en cuya distribución / verás que hasta sus hermanos / socorre, sin acordarse / de que le fueron ingratos. / Pues subiendo de Canaán / de Egipto; mas no perdamos / tiempo, ven conmigo» (Valbuena Prat 1952: 1225).
- (4) Sor Juana Inés de la Cruz, *El cetro de José* (¿ca. 1680?): «JACOB: ¿Qué es esto, Hijos? ¿No escucháis / estos míseros lamentos / de nuestra pobre familia, / que entre lastimosos ecos / perece, al duro cuchillo / de la sequedad del tiempo? / Pues ¿por qué tan negligentes / habéis de ser que sabiendo / que venden Trigo en Egipto, / no iréis allá y con dinero / redimiréis la desdicha / de la falta de sustento? / Pues demás de la noticia, / tenemos indicio cierto / en las corrientes del Río / que viene de pajas lleno» (Méndez Plancarte 1955: 229-230).

74a. *sobrecata*: ‘supervisor.’ Aunque el sentido de la palabra es bastante claro, aún no hemos encontrado precedente medieval entre los derivados de *catar* (cf. *DCECH* 1:920-921). Sí hallamos un paralelo sugerente en *sobreguarda*: (‘oficial sobre guardas’ —véase Nieves Sánchez [2000: 401-402]; cpse. *Libro del cavallero Zifar*: «Otrosí vos digo & vos consejo que sobre aquel que pusiéredes en guarda de vuestro tesoro que no le pongáis sobreguarda ninguna, que vos contecería lo que conteció a un rey moro»). También hemos podido consignar, gracias al *CORDE*, el uso de *sobre cata* en un romance de Lorenzo de Sepúlveda (Rodríguez-Moñino 1967): «Lope de Arena creyo / lo que contado le auia / de aquel día en adelante / gran auer le prometia / sobre cata era mayor / de las velas que el tenia ...» Cf. los versos 127b (*sobrecata*) y 149c (*sovrecata*).

74c. *farta*: ‘mucha’ (< lat. *FARTAM*): cf. *DCECH* 3:323; *DME* 1128 [2da. acepción].

75a-d. Según una tradición *midráshica*, José, en presunta espera de que lleguen sus hermanos, le ordena a los que vigilan las diversas entradas a Egipto que lleven una nómina de los que vienen a comprar de su trigo. Esta *aggadah* consta, por ejemplo, en *SY Mikkez* (Dan 1986: 223):

וישם יוסף שומרים בשערי מצרים ויצום לאמר. כל איש אשר יבא לשבור אוכל אל תתנוהו לבא עד כתבו שמו ושם אביו ושם אביו אביו. ואשר תכתבו בכל יום ושלחתם את שמותם אלי בערב וידעתי את שמותם ויפקד יוסף פקידים בכל מצרים ויצום לעשות את כל הדברים האלה. ויוסף עשה את כל הדברים האלה וכל החוקים למען אשר ידע בבוא אחיו מצרימה לשבור אוכל.

La alusión en *SY* se remonta a su vez a fuentes más antiguas (e.g. *BR* 91.4 y 91.6, *MT Mikkez* 8, *Targum Yerušalmi Gén.* 42:5 y las *Antigüedades* de Josefo, II.6.2 —cf. Ginzberg *LJ* 2:80-81 & 5:347, n.202). Se hace eco de este *topos* incluso en la literatura profetológica islámica: e.g. el *Qiṣāṣ al-anbiyā'* de Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i del siglo xi (Eisenberg 1922-1923: 168):

وكان يوسف قد سأل ربه أن يرثه أخوته وهم لا يشعرون فاجاب الله دعوته وكان قد جعل على الطريق خراسا واعوانا فلا يمر بهم أحد إلا وسألوه من أين اقبل والى أين تريد ثم يخبروا بذلك يوسف عم قبل قدومه

75a. *Llamó en esas sazones*: ver nota a 40c.

75b. *mercar*: s. xiii-xv 'negociar, comprar' (< lat. MERCARI, basado en el lat. MERCEM 'mercancia'): cf. *DME* 1384; *DCECH* 4:48-49 [*sub* 'merced']. Pervive en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 359). Cpse. 80b, 89a, 112b y 135c.

75c. *padrones*: *padrón* (< lat. PATRONUM) 'nómina de los vecinos o moradores de un pueblo' (*DRAE* 1646): cf. *DCECH* 4:335-337 [*sub* 'padre']; *DME* 1463, 2da acepción. Cpse. Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 148]: «*padrón de nombres*: en griego 'catalogus'».

76-78. En estas coplas, el *midrash* del trigo flotante en el río empalma con su fuente bíblica en *Gén.* 42:1-4: al ver Jacob que había grano en Egipto, manda a diez de sus hijos a comprar alimento pero no deja que Benjamín los acompañe por miedo a otra desgracia (sólo se omite en las coplas su razón para no enviarlo).

76b y 76d. *fuera / fuera*: caso de rima interna entre homónimos en los primeros hemistiquios (*fuera* como forma derivada de los verbos *ir* y *ser* respectivamente). Cf. §I.6.1.

78a y 78d. *fuera / fuera*: otro caso de rima interna entre homónimos y con el mismo significante (*fuera*) pero esta vez como preposición y como derivado del verbo *ser*. Cf. §I.6.1.

78a. *baldíos*: 'ocioso, desocupado, vagabundo' —cf. *DME* 484-485, 3ra acepción; *DCECH* 1:473 (3ra acepción). Corominas también recoge *baldía* para «ociosidad» en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 78).

79a-d. Divulgadísima tradición *midráshica* según la cual Jacob le aconseja a sus hijos que al llegar a Egipto no entren todos juntos por la misma entrada ni se congreguen en público en el mismo sitio, no les vaya a caer un mal de ojo, עייהרע (el *midrash* está concebido para explicar la pregunta que les hace en *Gén.* 42:1 «¿Por qué os estais ahí mirando?»). Cf. *BR* 91.6:

ויאמר לבניו למה תתראו. אמר יעקב לבניו אתם גבורים אתם נאים אל תכנסו בשער אחד ואל תעמדו במקום אחד שלא תשלוט בכם עין הרע.

También *MT Mikkez* 8, *SY Mikkez* [Dan 1986: 224], *MHG* 1:635 y demás fuentes citadas por Ginzberg *LJ* 2:80 & 5:347, n.201. La recoge incluso el Corán (12:67).

79c. *aojados*: de *aojar* (< lat. ADOCULARE) ‘hacer mal de ojo, desgraciar’ (e.g. Juan Ruiz, *LBA* 1417b-c: «El ojo de aquésta es para melezina / a moças aojadas o que han la madrina»); cf. *DCECH* 4:273 [*sub* «ojo» 4:272-275]; *DME* 325.

80a-d. Los primeros tres versos parafrasean *Gén.* 42:5 —los hijos de Jacob van a Egipto a comprar alimento. El verso 80c se hace eco del *midrash* en la estrofa anterior. El que también estuvieran buscando a José (80d) es otro tópico *midráshico* que figura en las mismas fuentes aducidas arriba en la nota a la copla 75 (*BR* 91.4 y 91.6, *SY Mikkez* [Dan 1986: 224], etc.) para la *aggadah* sobre los preparativos de José en espera que ellos llegaran: cf. *MT Mikkez* 8 (en esta versión, el *midrash* sirve para explicar por qué en *Gén.* 42:3 se dice «los diez hermanos de José» y no «los diez hijos de Israel»):

וירדו אחי יוסף וגו' היה לו לכתוב בני ישראל אלא שבתחילה לא נהגו בו אחזה ומכרוהו ולבסוף היו
מתחרטין ואומרים מתי נרד למצרים ונחזיר את אחינו לאבינו וכשאמר להם אביהם לירד למצרים נתנו כלם
דעה אחת להחזיר

80a. *aguijaban*: de *aguijarse* (< lat. vg. *AQUILIARE) ‘correr, apresurarse, acelerar el paso’ —cf. *DCECH* 1:83-84; *DME* 183; *DEM* 2:503-506.

80b. *legaban*: ‘llegaban’ (*DME* 1299, 2da acepción). Cpse. los versos 84c, 87a, 106a, 109b, 110b, 129b, 133a, 137d, 184c, 225b, 234d, 297a, 308a y véase la sección §II.2.4.

81-82. En estas dos estrofas, continúa —de forma elíptica— el motivo *midráshico* de la copla 75. Según las fuentes principales allí aducidas (*BR* 91.6, *MT Mikkez* 8, *SY Mikkez* [Dan 1986: 224-225], etc.), todas las noches, los «padrones» le traían a José las listas de los que habían venido a comprar grano. Al toparse finalmente con los nombres de sus hermanos, manda cerrar todos los graneros salvo uno y ordena que los traigan a su presencia cuando allí lleguen. Pasan unos días, ellos no aparecen y los manda a buscar de nuevo, siendo hallados por fin en el barrio de las prostitutas (según algunos *midrashim*, al ser interrogados, los hermanos explican que cómo José, a quien buscaban, era muy apuesto, quizás podía estar en algún lugar de prostitución masculina —lit. ‘en una tienda de campaña’: el poema omite aquí esta explicación, pero en las coplas 213-214, antes que José se les revele a sus hermanos, éstos le confiesan que buscaban allí al hermano perdido porque pensaban «que sería covdiçado de malas mugeres» — 214b). He aquí la versión de *BR* 91.6:

אמר רבי יהודה בר סימון אף יוסף יודע היה שאחיו יורדין למצרים לשבר אוכלמה עשה? הושיב
שומרים על כל הפתחים ואמר להם ראו כל מי שנכנס לשבור אוכל כתבו שמו ושם אביו. לערב הביאו
פתקים. ועשו כך כיון שבאו בני יעקב כל אחד ואחד נכנס בשער שלו וכתבו את שמותם. לערב הביאו
לו הפתקים. זה קורא ראובן בן יעקב ואחד קורא שמעון בן יעקב ואחד לוי וכן השוערים כל אחד שלו.
מיד אמר להם יוסף סתמו את האוצרות ופתחו אוצר אחד. ונתן שמותם לבעל האוצר ואמר לו ראה
כשיבואו האנשים אלו לידך תפוש אותם ושגר אותם לפני. עברו שלשת ימים ולא באו. מיד נטל יוסף
שבעים גבורים מבית המלך ושגר בשבילים לבקש אותם בשוק הלכו ומצאו אותם בשוק של זונות. ומה

טיבן בשוק של זונות? אלא אמרו אחינו יוסף יפה תואר ויפה מראה שמא בקובא הוא. ותפשו אותו והביאום לפני יוסף.

Se omite en el poema el detalle del granero dejado abierto.

82b. *calle*: en hebreo bíblico, שוק ‘calle, callejuela’ (cf. *Prov.* 7:8; *Ecl.* 12:4-5; *Cantar* 3:2); en hebreo rabínico, este sema adquiere el sentido adicional de ‘mercado, zoco’ (cpse. el árabe سوق, de donde deriva el castellano *zoco*) que es el que tiene en las fuentes *midráshicas* citadas en las notas a las coplas 81-82, 87-91 y 190-193 (cf. también 90b, 191b y 213d). En 212c, se usa *barriada* como traducción alterna.

82b. *mugeres de maldad*: su traducción del hebreo זונות (‘prostitutas’).

83a-b. Esta copla conjuga varios detalles extraídos de tres versículos bíblicos con una alusión *midráshica*. Se nos dice que los hermanos de José llegaron y se postraron ante él (*Gén.* 42:6), pero no lo reconocieron (42:8), acordándose éste de sus sueños (42:9). Se añade además que «non lo coneçieron tan apuesto andaba»: los *midrashim* sugieren que se inclinaron ante él conmovidos precisamente por su hermosura (cf. *SY Mikkez*, p. 143 y demás referencias en Ginzberg *LJ* 2:82 & 5:347, n.204). He aquí el texto de *SY*:

ויראו בני יעקב את יוסף ויפלא בעיניהם מאד תאר וטוב יופיו והדר פניו וישתחוו לו עוד אפים ארצה

83c. *se omiliaban*: ‘se postraban.’ Entre las variantes antiguas de *humillar* (<lat. tardío HUMILIARE), además de *omillarse* (e.g. *CMC* 2052: «Essora se le omillan los ifantes de Carrión»), se dan también *humiliar* (e.g. Juan Fernández de Heredia, *Libro de actoridades* [Cacho Blecua 2003: fol. 170r]: «pues ninguno no.s’ deue leuantar en alto en tal elecçion, mas deuese humiliar») y *omiliar*, *omiliarse* (e.g. *Poema de Yúçuf* B156c [Johnson 1974: 68]: «Y mando el rrey a la jente delante del omiliar»; *RAE* 87 *Dan.* 3:15: «en la hora que oyredes la uoz del cuerno siluante, ... e todos los instrumentos del tañer, cayeredes e omiliar uos edes al ydolo que yo fize»). Cf. *DCECH* 3:426 [*sub* «humilde»], *DME* 1245, 1450.

84a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 42:7 —tan pronto ve a sus hermanos, José los reconoce pero finge no hacerlo y les pregunta con dureza de dónde vienen; ellos replican que vienen de Canaán para comprar alimento (en la Biblia se especifica «El nombre de su tierra»).

84a. *Yosef como los viera d’él fueron preguntados*: raro caso de anacoluto (el autor intenta reproducir la secuencia de eventos en *Gén.* 42:7 —e.g. *E3* «E vido Josep asus hermanos e conosçiolos; ... e dixoles...»).

84b. *ajuntados*: ‘juntos’ (*ajuntar*: s. XII-XIV, < lat. ADIUNTARE): cf. *DCECH* 3:539-540; *DME* 196; *DEM* 2:664-666.

85a-d. Se conjugan aquí dos referencias bíblicas: José les habla con dureza (42:7), acusándolos de espionaje (42:9).

85c. *esculcar*: ‘espíar, inquirir’ (de *esculca* < lat. tardío SCULCAM): cf. *DCECH* 2:718-719, *DME* 1072. En *Gén.* 42:9, José los llama espías (מְרַגְלִים, *meragge-lim*): cpse. *E3* *enculcas*; *E4* *esculcas*; *E7* *esculcas*; *Arragel*, *E19* y *PC* *escul-*

cas; *AJ enculcas*; *F espías*. Todavía se usa en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 191).

86a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 42:13 —tras negar insistentemente las acusaciones de José, los hermanos explican que son hijos de un mismo padre y que tienen dos hermanos más, uno que se quedó con el papá y otro que murió (el poeta omite el primer intercambio de acusaciones y negativas en *Gén.* 42:10-12, suplantado por un *midrash* en las dos coplas siguientes; el detalle sobre la muerte de José cuando era joven tampoco figura en este versículo).

87-91. El intercambio dramático entre José y sus hermanos se cierne sobre la secuela a la *aggadah* recogida en la copla 79. Según los *midrashim* pertinentes (*BR* 91.6, *MT Mikkez* 8, *SY Mikkez* [Dan 1986: 225-226], etc.: Ginzberg *LJ* 2:83-85 & 5:347, n. 207, 209, 211 y las fuentes aducidas arriba en la nota a la copla 79), José les hace varias preguntas y asertos clarividentes a sus hermanos, algunas de las cuales se reproducen aquí:

- ¿Por qué entraron a Egipto por una puerta distinta? (copla 87)
 — Por la admonición de Jacob contra un mal de ojo (copla 88)
 ¿Por qué se fueron entonces a un barrio de prostitutas? (copla 89)
 — Buscaban algo allí que se les había perdido (copla 90)
 ¡Pero dos de ustedes destruyeron a toda una ciudad! (copla 91)
 (Se empalma en las coplas siguientes con *Gén.* 42:15ss)

Cpse. los pasajes relevantes en la versión más corta de *MT Mikkez* 8:

נטל את הגביע והקיש בו אמר לדן אני רואה בגביע שלי כי מרגלים אתם.
 אמרו לו כנים אנחנו אלא כך צונו אבא אל תכנסו בשער אחד.
 אמר להן בשוק של זונות מה טיבכם לא הייתם מתיראין מן העין היכן צוואת אביכם.
 אמרו לו אבידה נאבדה לנו והיינו מבקשין אותם שם.
 אמר להן איזו אבידה אני רואה בגביע ששנים מכם ההריבו כרך גדול של שכם.

La versión más extensa en *SY* omite el detalle de la copa mágica con la que José finge valerse para hacer sus preguntas en *MT* y *BR*. Sobre la predicción en la copla 91, véase *Gén.* 34 (Simeón y Leví matan a toda la población de Siquem para vengar el rapto de Dina).

87b. *que suis de rebuelta*: cf. la nota al verso 10c arriba.

89c. *Para [v]uestra manera non abredes poderes*: ‘no podrán salirse con vuestros engaños.’ *Manera* parece referirse a la forma (presuntamente) engañosa de proceder de los hermanos. *Aver poderes* por su parte es, casi seguramente, perífrasis de ‘tener la capacidad de, poder.’

91d. Se le ha añadido ese *[non]* a la luz del contexto: José no se ha dado a conocer aún a sus hermanos, ninguno de los *midrashim* indica que fingiera adivinar a quién o qué buscaban en un prostíbulo, el verso es hipométrico y la presencia de ese *non* se sugiere por paralelismo con el verso 90d.

92-93. Se retoma la historia bíblica con un romanceamiento versificado muy fiel de *Gén.* 42:15-16: José les exige, como prueba de su inocencia, que escojan a

uno de ellos que vaya en busca del hermano menor, mientras permanecen encarcelados bajo su custodia.

92a. *sin arte*: véase nota al verso 1c.

92a. *de mano*: ‘de inmediato, al momento, de pronto’ (cpse. *LBA* 719c «de mano tomad pellote e id, no.l dedes vagar»). Cpse. 119a, 139a, 217a, 222a, 291b.

94a-d. Según *Gén.* 42:17, los hermanos estuvieron tres días en la cárcel. La tradición *midráshica* suple el por qué de este encarcelamiento, del que se hace eco en el verso 94a: por desacatar la orden de ir por Benjamín («Porque non se pençaban de fazer sus mandados») —cf. Ginzberg *LJ* 2:85 & 5:347-348, n.211.

95a-d. Los primeros dos versos remiten a la segunda mitad de *Gén.* 42:19 (José los manda a llevar grano a Canaán) con un toque del versículo 42:25 (donde el narrador bíblico nos dice que pusieron sobre sus burros el cargamento de grano que José ordenó a los suyos que les fuera dado; en el verso 95a, es José quien les instruye que carguen sus bestias con el alimento). El verso 95c recoge, por su parte, la profesión de José en *Gén.* 42:18 de que también teme a Dios y por eso les ofrece ayuda: אֶת-הָאֱלֹהִים אֲנִי יָרֵא

95a. *Aliñedes*: de *aliñar*, ‘preparar, disponer’: cf. *DME* 243; *DCECH* 3:661-662 [*sub* «línea»]. Todavía se usa en judeoespañol como sinónimo del moderno *alignear* (Nehama y Cantera 1977: 27).

96-97. La fuente bíblica es *Gén.* 42:19-20 —José les instruye que se quede uno en la cárcel y los demás se vayan y traigan al menor para probar que no mienten. Para enlazar con *Gén.* 42:15-16 (cuando por primera les exige que hagan traer al hermano pequeño para demostrar que no son espías), también se inserta en el verso 97b el juramento que allí hiciera *verbatim* «pur la vida de Farón» (חַי פְּרֵעָה).

96a. *Preso de mi tenor*: ‘preso a mi disposición, bajo mi cuidado’ o ‘preso a mi gusto, según lo deseo.’ *Tenor* (< lat. TENOREM, de TENERE) figura tres veces en el poema, en cada instancia con un matiz semántico singular. En el verso 141a («A Binyamin el fuerte vido en buen tenor»), la locución adverbial *en buen tenor* podría significar, refiriéndose a Benjamín, ‘en buen estado, en buena condición’ (i.e. ‘José vio que Benjamín el fuerte estaba en buen estado’: la acepción más cercana al sentido primario de este cultismo: ‘constitución u orden firme y estable de algo’: cpse. Álvarez de Villasandino en *CB* 201v20 «señor, si non acorredes / con pecunia e con merçedes / por que torne a mi tenor»); sin embargo, también podría tener la acepción ‘de buen agrado, complacido, con gran placer’ (así lo interpreta Herman en su traducción inglesa [Lazar 1972: 97]: «With pleasure he saw Benjamin the strong»). En *buen tenor* podría tener un sentido parecido en el verso 151a: «De todos pensava Yosef en buen tenor» —‘de todos cuidaba José gustosamente’ («Of all of them Joseph thought with great pleasure» [Lazar 1972: 99]), pero también podría leerse ‘de todos cuidaba José de buena manera’ (cpse. Manuel de Lando en *CB* 67v16: «ca rey nin emperador / ... / non reparte sus thesoros / en tan superno tenor»). En nuestro verso («Uno de vós dexedes preso de mi tenor»), *de mi tenor* podría significar ‘bajo mi cuidado’ (i.e. José exige que uno de los hermanos se quede de rehén bajo su custodia), pero también quizás ‘según lo deseo’ (i.e. que se quede de

rehén ‘porque así quiere que sea’). *Tenor* tenía otras acepciones en el castellano medieval (e.g. ‘contenido literal de un escrito u oración’ —cpse. *L.Alex.* 709a «Mandó fer unas letras que avién tal tenor»). Sin embargo, aún no hemos encontrado paralelos premodernos para las diversas acepciones que, según el contexto, nuestro autor parece conferirle a lo largo del poema tanto a la locución *en buen tenor* como a la frase *de mi tenor* (no cabe descartar, por supuesto, que pudiera tener en mente alguna locución hebrea: e.g. una frase con algún derivado de *ḥefets*, חֶפֶץ ‘voluntad; deseo, anhelo; placer, gusto, agrado’).

96d. *Todas sus velu[n]tades les volvía Yosef*: ‘José les cambiaba todos sus planes’ (i.e. Jacob los había enviado a comprar grano, pero no quería que Benjamín los acompañara, lo que José ahora les exige, además de dejarle un rehén).

98a-d. Su fuente bíblica es *Gén.* 42:23 (los hermanos hablan entre sí sin pecararse que José los entiende).

98c. *non sabían mas que un canto*: frase colorista para describir la presunta ignorancia del hebreo que tenían José y los suyos. *Canto* tenía varias acepciones en castellano medieval: e.g. ‘piedra’ (cpse. Berceo, *Duelo* 180b: «que ixcades de so el canto, eya velar»); también ‘extremidad, esquina, punta o remate de alguna cosa’ y por extensión ‘pedazo, porción’ de algo como el pan (cpse. *LBA* 1031d «un canto de soma» —i.e. un pedazo de pan de salvado). De una u otra forma, «non sabían mas que un canto» parece tener el mismo sentido general: ‘no sabían [más hebreo]’ que una piedra u otro objeto inanimado, es decir ‘no sabían nada de hebreo.’ Sobre las diversas acepciones premodernas de *canto* y su historia etimológica, *DCECH* 1:817-819 (cf. también *DME* 610-611).

99-101. Expansión dramática del lamento de los hermanos en *Gén.* 42:21. En la fuente bíblica, los hermanos admiten su culpa por el maltrato a José y reconocen que están pagando ahora por haber desoído sus ruegos en aquel momento. El poeta amplifica esta angustiada confesión, haciéndoles rememorar exactamente lo que hicieron contra su hermano (rasgarle la túnica, arrojarlo al pozo, etc).

99b. *disierto*: véase la nota al verso 7c.

99c. *¡Muera, el soñador secreto!*: Se hace eco de lo que dijeran los hermanos en *Gén.* 37:19-20 (véase la copla 10 arriba y la nota *ad locum*). Allí se referían a José con desprecio como el «señor [בַּעַל] de los sueños»: i.e. el que conoce su sentido oculto. Lo de *secreto* en 99c, además de cuadrar con la rima en *-to*, acarrea la connotación original de dicho epíteto en *Gén.* 37:20.

100b. *en pozo de gusanos*: véase la nota al verso 12c.

101a. *Señor del altura*: véase la nota al verso 30b.

101c. *por esto nós vemos en esta apretura*: romanceamiento perifrástico del final del versículo 42:21:

עֲלֵינוּ בָּאָה אֱלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת

Cpse. *E3* «...e por ende nos vino esta angustia.»

102a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 42:22 —Rubén les recuerda a sus hermanos que había tratado de disuadirlos y lo desoyeron y ahora la sangre de José clama al cielo.

102b. *que vos dixera vagar*: uso raro de *vagar*. *Vagar* se usa en castellano desde su período de orígenes con la acepción ‘holgura, ocio, reposo, tiempo libre’ (e.g. el 2do hemistiquio de CMC 434 [que se repite como fórmula en 650 y 1823]: «andidieron de noch, que vagar non se dan»; también LBA 867c: «‘Señora,’ dixo la vieja, ‘cras avremos buen vagar’»); así mismo figura, más abajo, en el verso 169b («que él entendía que non avría vagar»). Se usa, sobre todo, en combinaciones fraseológicas como las locuciones adverbiales *de vagar* y *a vagar* (‘holgadamente, en un momento de ocio’: e.g. LBA 55a «Levantóse el griego, sosegado, de vagar») —cpse. más abajo, el verso 131c («cada uno favlava con el siervo a vagar»); también en la construcción verbal *darse vagar* en el verso 231d («non se dé mucho vagar»: i.e. ‘no se dé mucha tregua, no se demore,’ perifrasis en 3ra persona del hebr. אֶל-הַתְּעוּמָה [Gén. 45:9] —cpse. CMC 2920-2921: «Salién de Valencia e andan cuanto pueden, / no.s’ dan vagar los días e las noches»; también L.Alex. 1110ab: «Démossles todos priessa, quisquier por su lugar, / de noche nin de día non les demos vagar» y Ay, Iherusalem 3b [Díaz-Mas 2001: 50]: «lloros e sospiros non me dan vagar»). Sólo se usa en época más tardía como verbo con la acepción ‘estar ocioso’ (uno de dos sentidos que le da Nebrija —cf. VRL [Macdonald 1973: 193]: «*vagar* andar vagando: vagor, -aris, evagor, -aris; *vagar* estar ocioso: vaco, -as, -i»), pero *avagar* todavía figura en judeoespañol como adverbio que significa ‘ociosamente, holgadamente, despacio’ (Nehama y Cantera 1977: 68 —también se usa como interjección: e.g. «*Avagar no te kaygas!* ‘Prends garde à ne pas tomber’»; y con el sentido ‘a voz baja’: e.g. «*favlava avagar*: ‘parle sans crier...’»). Cf. DCECH 5:728-729; DME 1612-1613.

Aunque aún no hemos hallado un paralelo exacto, el sentido de *vagar* en este hemistiquio parece ser ‘inútilmente’: i.e. ‘Sabeis que os dije inútilmente: ¡No matéis a José!...’ Se extraña, por otra parte, la ausencia de la preposición *a* en la esperada construcción adverbial (quizás un error de amanuense en la cadena de transmisión). Nótese, finalmente, que en CY, al igual que en LBA y en el L.Alex., *lugar* y *holgar* figuran casi siempre en posición de rima con *vagar*.

103a-d. En Gén. 42:24, José se aparta de ellos y se va a llorar. El poeta aquí sugiere que llora al recordar las desgracias que había sufrido por culpa de ellos (difiere en esto de otros exégetas: e.g. Raši *ad locum*, según el cual llora José al escuchar que sus hermanos se habían arrepentido de su pecado).

103a. *cordojos*: *cordojo* (< lat. CORDOLIUM ‘dolor, pena’) tiene tres acepciones principales en la época: 1. ‘compasión’ (s. XIII-XV); 2. ‘aflicción’ (s. XIII); 3. ‘ira’ (s. XIV) —cf. DME 787; DCECH 2:191 (*sub* «corazón» 2:189-192). Dos de estas acepciones dan pie a lecturas muy distintas del verso. Si leemos *cordojos* como ‘compasión, pena’ y *malos* como un adjetivo intensificador, el poeta nos daría a entender que José se apiadó de sus hermanos y por eso lloró (ésta es la lectura adoptada por Herman [Lazar 1972: 92] y McGaha [1997: 299] en sus respectivas traducciones inglesas de 103a-b «Yosef que esto oía, tomó malos cordojos, / y miente le venía de todos sus enojos»: «Joseph when he heard this with anguish was filled, / And in his mind memories of his sufferings milled» / «When Yosef heard that, he was deeply concerned, / remembering how by his brothers he’d been spurned.»). Esta lectura se ve avalada por algunas tradicio-

nes exegéticas, si bien la presencia del adjetivo *malos* hace que parezca un tanto rebuscada. Desde una perspectiva lingüístico-histórica, también podríamos leer *cordojos* como ‘ira, indignación’ acorde a la acepción que adopta, por ejemplo, el Arcipreste de Hita en *LBA* 61c-d («d’esto ove grand pesar e tomé grand enojo, / respondíle con saña, con ira e con cordojo»: nótese la rima *enojo* / *cordojo*). La próxima vez que llora José (después de ver a Benjamín), el poeta usa una formulación casi idéntica («Yosef luego tumava muy grandes cordojos, / él se acordava de todos sus enojos, / luego se apartava llorava de sus ojos, / tan presto se alinpiava sus lágrimas Yosef» —vv. 146a-d): la única diferencia reveladora es que allí se califican sus *cordojos* de *grandes* y no de *malos*, con un valor intensificador inequívoco que, a la luz del contexto, sí respalda la lectura ‘Yosef se sobrecogió de emoción’. Cpse. también 108c «cruxeran sus dientes, tomaban cordo[jo]s»: *cordojos* en «tomar cordojos» tiene el sentido de ‘dolor, aflicción’ —i.e. ‘sus dientes crujían, estaban adoloridos’) y 299a-c (se repite aquí por tercera vez la yuxtaposición de *ojos* / *cordojos* / *enojos*, pero esta vez Yosef le dice a los suyos «Non tomedes cordojos, / que en esta tierra non abredes enojos»: estos *cordojos* no son ni *malos* [103a] ni *grandes* [146a]; «Non tomedes cordojos» aquí significa ‘no os acongojeis’).

103c. *luego se escondía*: cpse. *Gén.* 42:24 «וַיֵּסֶב מִצְּלֵיהֶם» —cf. *E3* «E tirose de çerca dellos»; *E4* «Et boluio se dellos»; *E7* «E apartose de cerca dellos»; *E19* «E arredrose de çerca dellos.» La mayoría de estas traducciones, como Raši sugiere *ad locum*, glosan el hebr. וַיֵּסֶב (lit. ‘y se dio la vuelta’) como ‘alejarse’ de los hermanos para que no lo vieran llorar:

נתרחק מעליהם שלא יראוהו בוכה

103c. *llorava de los ojos*: ‘lloraba silenciosamente’ (i.e. sin los ademanes histriónicos —gritos, sollozos, gemidos, rasgarse las vestiduras— que tienden a acompañar a los plantos medievales —Pascual [1984]; Montaner [1993: 386] nota a *CMC* 1 con extensa bibliografía). Este hemistiquio se repite *verbatim* en el verso 146c. Cpse. el ejemplo clásico de nuestra literatura, *CMC* 1: «De los sos ojos tan fuertemiente llorando.»

104-111. Larga interpolación *midráshica*. Su punto de partida es la segunda mitad de *Gén.* 42:24: después de irse a llorar, vuelve donde sus hermanos, toma a Simeón y lo hace amarrar a la vista de todos. En la comentarística rabínica, se nos describe la resistencia inicial de Simeón a ser maniatado y su eventual sujeción por Manasés. Según esta *aggadah*, cuando Simeón se resiste al arresto, José manda a llamar a sus sirvientes para que ayuden a prenderlo. Apenas se le acercan, pega Simeón un grito feroz y caen de boca en el suelo, rompiéndoseles los dientes. Manasés, sin embargo, no se inmuta: de un golpe al cuello lo derriba, lo encadena y lo echa en la prisión a instancia de su padre. Simeón se dice a sí mismo que ningún egipcio habría podido subyugarlo así, sólo un miembro de su propia casa. He aquí la versión de *SY* (Dan 1986: 227) que citamos por extenso:

וירחץ פניו ויצא אליהם ויקח מאתם את שמעון ויאמר לאסרו ולא אבה שמעון לעשות כן כי היה גבור חיל
 מאד ולא יכול יוסף לאסרו ויקרא יוסף אל גבוריו ויבואו לפניו שבעים איש גבור חיל וחרבותם שלופות
 בידם ויבהלו כל בני יעקב מהם
 ויאמר אליהם יוסף «תפשו את האיש הזה ואסרתם אותו בבית הסוהר עד בוא אחיו אלי» וימהרו גבורי
 יוסף ויחזיקו כולם בשמעון לאסרו אותו ויצעק עליהם שמעון צעקה גדולה מאד ומרה ותשמע הצעקה
 למרחוק ויבהלו כל גבורי יוסף מקול הצעקה ויפלו על פניהם וייראו מאד וינוסו להם וגם כל האנשים אשר
 היו את יוסף נסו כי יראו מאד לנפשותם וישאר אך יוסף ומנשה בנו שם
 וירא מנשה בן יוסף את גבורת שמעון ויחר אפו מאד ויקם מנשה בן יוסף ויגש אל שמעון ויכה מנשה את
 שמעון באגרופו מכה רבה בעפרו וינח שמעון מחמתו ויאחז מנשה בשמעון ויחזיק בו ויאסור אותו וידחהו
 אל בית הכלא ויתמהו כל בני יעקב ממעשה הנער
 ויאמר שמעון אל אחיו «איש מכם אל יאמר כי מכת מצרי זאת אין זאת כי אם מכת בית אבי»

Cf. *MT Va-yigaš* 4 y demás fuentes citadas en Ginzberg, *LJ* 2:86-87 y 5:348, n.219. La versión del poeta es muy fiel a la tradición *midráshica*: recoge tales pormenores como el grito de Simeón (106c), los dientes rotos de los sirvientes (108c) y el golpe que le asesta Manasés «en el su çelebro» (110c). Con todo, retoca y amplifica la leyenda con fino sentido de su potencial dramático y poético. Se explyea en la resistencia inicial de Simeón antes que José traiga a más sirvientes y pone en labios de Manasés la solicitud de permiso para socorrer a los súbditos. Le imparte, además, colorido épico con símiles abundantes, vívidos y concretos (sobre todo zoológicos) para la fortaleza casi sobrenatural de Simeón, Manasés e incluso los hombres de José que con aquél miden fuerzas: eran «rezio[s] como saeta, brabos como leones» (107b), pero Simeón hace cuenta de ellos «como de gurriones» (107c), los somete «como dolientes» (108a), los espanta «cumo si fuera culevro» (110a), huyen de él «como braza» (106c), a cada cual «se lo sobaba cumo quien soba masa» (106b), sólo Manasés «fuerte como un zebro» (110b) lo derrota finalmente. Sobre los símiles animales en la literatura judeoespañola, véanse la nota al verso 14a arriba y la sección §I.6.1 en la introducción.

104a-b. *eran ... de buen sezo: ser de buen seso*: 'ser prudente, discreto, cuerdo, juicioso' (cpse. Berceo, *Milagros* 161a «Era de pocco seso, facié mucha locura» —cf. *DME* 1581; *DCECH* 5:208-209). Sobre la vacilación entre las grafías <s> y <z> (*seso* vs. *sezo*), véase la sección §II.2.4 del estudio lingüístico. *Sezo* todavía se usa en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 511).

104b. *mucho eran temientes porque les era seso*: Aunque *seso* (< lat. SENSUM) es un vocablo polisémico de amplia diseminación (sus acepciones incluyen 'cerebro,' 'idea,' 'consejo,' 'entendimiento,' 'mayoría de edad,' 'prudencia' y —plural— 'los sentidos' —cf. *DME* 1581), la locución medieval *ser seso* es poco común. En los casos que hemos documentado con el beneficio del *CORDE*, parece significar 'hacer sentido' y, por inferencia, 'ser prudente, ser sensato' o 'inferirse, ser claro, ser obvio':

- (1) *Gran Conquista de Ultramar*: «e como él era entendido e sabido, vió que tenía mejoría aun allá. Mas aunque le fue bien, assí como havéys oýdo, dixo que por aquello que *no sería seso* de meter su fecho en aventura de batalla; que bien sabía él que los cristianos mejores eran» (Cooper 1979: 2:295, libro

III, cap. 361, fol. 112ra); «Quando el Prinçep don Rinalt sopo que Saladin tenie çercada la cipdat del craque. comme era omne de grant coraçon cometio un fecho que *non era seso* de fazer. El asmo que defendrie ell arraua. & mando alos pobladores que non metiessen ninguna cosa de lo suyo enel alçaçar» (Cooper y Waltman 1995: fol. 193v).

- (2) *L.Alex.*: «señor, lieva tu cosa a maña e a tiento: / lo al non *será seso* por mi conoçimiento» (928d); «‘Rëy’ —diz—, ‘*seriá seso* e consejo muy sano...’» (2089c).
- (3) Fernández de Heredia, *Vidas paralelas de Plutarco* (Cacho Blecua 2002: f. 197v): «Porque a Mario pareçia que *era seso* de dezir algunas uegadas mentiras & no curaua de lo qu’el prometia a los gentiles hombres.»
- (4) *Gran crónica de Alfonso XI* (Catalán 1976: 1:293): «E seyendo el ynfante don Pedro en tierra de Huete, tomo a don Joan hijo del ynfante don Manuel castillos e logares que avie en esa tierra; e don Joan viendo que *no era seso* de lo atender fuese para Alarcon.»
- (5) Fernández de Madrigal, «El Tostado» *Libro de las paradojas* (Herrera 2000 —citamos el texto obtenido con el CORDE): «et ansi *es seso* que los claustrros virginales de nuestra Sennora non fueron abiertos en alguna manera»; «Et ansi lo grande en lo pequenno seer ençerrado es impossible, ca dezir seer ençerrado grande en pequenno *es seso* que...»; «si se tomasse aqui la segunda persona divina diziendo ... *era seso* que era predestinado que la segunda persona de la Trinidad fuesse fijo de Dios; et esto es falso»; «*non era seso* que Dios non era cognosçido, ca todas las gentes cognosçen aver Dios».

En este verso, el objeto directo de *les era seso* (y la razón por la que temían lo que haría con ellos el primer ministro) parece ser el reconocimiento de lo mal que habían obrado con José, según lo confiesan en las coplas 99-102. El sentido de estos dos versos podría ser: ‘aunque eran muy fuertes y juiciosos, tenían razón de sobra para temer.’

Nótese, finalmente, que los versos 104a-b ofrecen un buen caso de rima paronomástica: *de buen sezo / les era seso* (la plurivalencia semántica de *seso* se prestaba fácilmente a la *traductio*, como lo demuestra el espléndido proverbio de Juan Manuel en *El Conde Lucanor* III.5 [1994: 244]: «Por seso se mantiene el seso. El seso da seso al que non ha seso. Sin seso non se guarda el seso»).

105a. *Šim‘on a quien cataba para prezo le echó mientes*: ‘viendo a Simeón, [José] consideró apresarle.’

106c. *Šim‘on se lo sobaba cumo quien soba masa*: Se juega aquí con dos acepciones de *sobar* —por un lado, ‘pegar, golpear, azotar,’ su acepción más divulgada en textos medievales (cpse. Berceo, *Milagros* 478d «Empezóli a dar grandes palancadas ... non ovo en sus días las cuestas tan sovadas»); por el otro, ‘amasar (el pan),’ su acepción moderna pero que ya circula por lo menos desde el siglo xv (cpse. Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 182]: «*sovar la massa*: depso, -is, condepso, -is»; «*sovar cualquier cosa*: subigo, -is»; *TLC* 946: «SOVAR. *Vide supra* sobar, del verbo latino *subigo, gis*. Sóbase la masa, bolviéndola lo de arriba abaxo muchas vezes; y de allí se dixo pan sobado, el muy apretado, y sovajar»). Cf. *DCECH* 5:273-275.

- 107c. *gurriones*: ‘gorriones’ (cpse. Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 107]: «*Gorrion*: ave conocida: passer, -eris») —cf. *DCECH* 3:182-183; *DME* 1202.
- 108a. *Šim‘on como dolientes los tenía en sus ojos*: ‘Simeón los hacía llorar como si estuvieran de luto.’
- 108b. *ante él fueron cayentes, fincaron los inojos*: ‘ante él cayeron, puestos de rodilla.’ Cpse. *CMC* 53: «fincó los hinojos, de corazón rogava». Véase la sección §I.6.2.
- 108c. *cordojos*: véase la nota al verso 103a.
- 109a. *Non podredes castigar, señor, tal ocasión: ocasión* se refiere aquí el daño y mal que Simeón ha causado (cpse. Juan Ruiz, *LBA* 1670g: «tú me guardas de lición / de muerte e de ocasión»; López de Ayala, *Rimado* 288a [Orduna 1987: 176]: «Quien del rey o del rregno entendiere ocasión / luego le aperçiba e muestre su rrazón» —cf. *DME* 1444). Cf. el verso 46b arriba y la nota *ad locum*.
- 109c. *d’él me quiero vengar por sola una razón*: El inexplicado motivo podría ser el estropicio causado por Simeón. También podría estar sugiriendo que Manasés quería vengarse pues sabía lo que Simeón y sus hermanos habían hecho con su padre, o por lo menos la razón por la cual José decidió apresarse a Simeón en particular (los *midrashim* clásicos ofrecen varias razones al respecto: e.g. Simeón y Leví aconsejaron a los otros hermanos que mataran a José; José quería separar a Simeón de Leví; de los hermanos, Simeón era el menos favorecido por Jacob; Simeón fue el que metió a José en el pozo; etc. —cf. las fuentes rabínicas aducidas por Ginzberg *LJ* 2:86 y 5:348, n. 215-217). Con todo, aún no hemos hallado un *midrash* en el que se especifique explícitamente la presunta razón de Manasés para vengarse de su tío.
- 110b. *zebro*: ‘onagro, asno salvaje’ (cf. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media* [Castro 1936: 257b]: «Onager: zebra [T 342], enzebro [P 46], asnos monteses [E 1566]») —no es «macho de cabra» como sugiere *DME* 661 a pesar de la cita anterior que incluye).
- 111d. *A Šim‘on vino miente lo que fizo a Yosef*: Esta coletilla final sobre cómo Simeón recuerda entonces lo que se le había hecho José no forma parte necesariamente de la extensa *aggadah* que aquí se interpola.
- 112-113: Recuento perifrástico de *Gén.* 42:24-25. Tras meter a Simeón en la prisión, José ordena que les llenen sus envases de grano, que pongan su dinero de vuelta en sus sacos sin que se enteren y que les den provisiones para el camino. El poeta describe la compra de alimento que hicieran los hermanos después de encarcelar a Simeón. También sugiere que el mismo que les vendió el trigo metió el dinero en sus talegas. Omite, por otra parte, quizás por economía narrativa, lo que se añade en *Gén.* 42:26 —que los hermanos pusieron el cargamento de grano sobre sus burros y se marcharon de allí.
- 112a. *De que prezo fuera sus ermanos aprisavan*: ‘[Simeón] fue apresado a la vista de sus hermanos.’ Versión perifrástica del final de *Gén.* 42:24:

וַיִּקַּח מֵאֲתָם אֶת־שְׁמֹעוֹן וַיֹּאסְרוּ אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם

Aprisavan es aquí pretérito imperfecto de *aprender* con la acepción etimológica de ‘percibir, ver’: capta el sentido del hebreo ‘a la vista [de ellos].’ Es muy poco probable que *aprisavan* aquí se base en un *hápax* ‘aprisar’ derivado del adverbio ‘aprisa.’ Aunque Alonso (*DME* 353-354) recoge bajo *aprisar* numerosas formas afines en fuentes medievales, Corominas las considera derivaciones netamente romances de *aprender*, negando categóricamente que existieran los verbos *aprisar* o *prisar*: cf. *DCECH* 4:638-642 [*sub* «prender»; esp. 4:638 y 640 *sub* «aprender»] y 4:653-654 [*sub* «prisa»]. El mismo Alonso tampoco documenta ejemplo alguno que quiera decir ‘apresurarse’ (todos los testimonios que aduce son sinónimos de *aprender*).

112b (también 113a-b). *plata*: traducción calco del hebr. כֶּסֶף (que significa ‘plata’ y ‘dinero’) en *Gén.* 42:25 (cpse. *E4* y *E19* *plata*; *E7* y *Arragel* *dineros*: en *E3* falta la frase, pero en 42:27 *plata*).

112d. *vianda*: véase la nota al verso 7d arriba.

113b. *costales*: En *Gén.* 42:25-28 se usan tres palabras hebreas para designar dos recipientes distintos: el grano fue puesto en unos envases (42:25 כְּלִיָּהֶם), mientras que el dinero fue depositado en la alforja de cada uno (42:25 y 27 שָׁקוֹ), donde también llevaban forraje para sus burros de carga y que es llamada por un sinónimo hebraico más abajo (42:27 y 28 אֲמִתְחָתוֹ). Los *costales* de esta copla se refieren a las alforjas: cpse. *E3* *costales* vs *saca*; *E4* *vasyjas* vs *saco* o *costal*; *E7* y *Arragel* traducen las tres como *costal*; *E19* las traduce como *saco*.

114a-d. Difundida tradición *midráshica* según la cual, después de partir los hermanos, José ordenó que soltaran a Simeón y atendieran a sus necesidades con esmero. He aquí, por ejemplo, *BR* 91.8 (después de citar *Gén.* 42:24):

ר' חכי בשם רבי יצחק אמר «לעיניהם אסרו כיון שיצאו להם היה מאכילו ומשקו מרחיצו וסכו»

También *MT-Buber* 1:184; *Zohar* 1:198b y 200b y demás fuentes aducidas en Ginzberg *LJ* 2:87 y 5:348, n.220. Esta *aggadah* está concebida para explicar por qué se dice en *Gén.* 42:24 que hizo amarrar a Simeón a la vista de todos (¡claro, para luego soltarlo cuando no estuvieran presentes!).

115-116. La base bíblica es *Gén.* 42:27-28: al caer la noche, uno de ellos abre su alforja para darle forraje a su burro y encuentra el dinero; se lo comunica a sus hermanos y comienzan a mirarse entre sí aterrados, temblorosos, lamentándose por lo que Dios está haciendo con ellos. La única interpolación *midráshica* es la identificación del hermano que abre la talega con Leví (el *Génesis* no lo especifica): e.g. *MHG* I, 640:

וַיִּפְתַּח הָאֶחָד

אֵיזָה זֶה לִּי שְׁנֵעֶשֶׂה יְחִידִי בְּזֶמֶן שְׁנֵאֲסֵר שְׁמֵעוֹן

y Raši *ad locum*:

וַיִּפְתַּח הָאֶחָד הוּא לִי שְׁנֵאֲסֵר יְחִידִי מִשְׁמֵעוֹן בֶּן זִוְגוֹ

Cf. Ginzberg *LJ* 2:87-88 y 5:348-349, n.221 (Ginzberg explica ahí por extenso las tres razones principales por las cuales se identifica a este hermano con Leví).

- 116a. *¡Mala fuemos engendrados!*: *mala* tiene aquí el sentido adverbial ‘en mala hora’ (cpse. Berceo, *Milagros* 419a: «Los qe mala nazieron, falsos e traïdores»). También se usa con esta acepción en el verso 184c («¡En mala fuemos legados!»). Cf. *DME* 1340.
- 116c. *Dio de la altura*: véase la nota al verso 30b.
- 116d. *en la mala majadura*: ‘mal trato.’ Cpse. 30c (también en posición de rima con *altura*). Tomando la inicial por *tet* en vez de *mem*, Lazar lee *tajadura* de *tajar* ‘cortar’ (< lat. vg. TALEARE), voz que, como explica Corominas, «tiene un uso mucho más amplio que hoy en la Edad Media, en que asume (como hoy en otros romances) todas las acepciones del verbo *cortar*» —cf. *DCECH* 5:381-382; también *DME* 1589. Sin embargo, la lectura *majadura* se ve confirmada por el fragmento TS2.
- 117-121. Reelaboración perifrástica del parlamento de los hermanos en *Gén.* 42:29-34. En la fuente bíblica, los hermanos le explican a su padre las acusaciones que José les hiciera, cómo se identificaron y la prueba que entonces les exigiera de que no eran espías para soltar a Simeón: que le trajeran a Benjamín. El poeta retoca el encuentro inicial, evocando la reacción de Jacob al contarle cada uno lo que le había acontecido («al padre que lo favlavan luego se demudava»). También hace en la copla 120 que narren con detenimiento el primer encarcelamiento que sufrieron.
- 117a. *De Šim'on le negaron a su padre do estava*: En el ms. V, este verso reza «A Šim'on le negaron de su padre do estava» (lectura coincidente con la del fragmento TS2). La versión que ambos ofrecen es un tanto confusa a la luz del contexto. No hace ningún sentido interpretarlo como ‘a Simeón le negaron el paradero de su padre.’ A primera vista, parece decir que los hermanos le ocultaron al padre dónde estaba Simeón (asumiendo, claro está, que la preposición *a* tenga aquí una extraña función ablativa y *de* una función dativa: i.e. ‘en cuanto a Simeón, le negaron a su padre dónde aquél estaba’). Sin embargo, los hermanos, en efecto, le explican a Jacob el encarcelamiento de Simeón en el verso 121b. El verso 117a podría significar que al principio se lo ocultaron a Jacob, dejándolo para el final de la explicación, una vez supiera todo lo que había ocurrido. No cuadra, en todo caso, con la tradición *midráshica*, según la cual el padre inquiere por qué Simeón no viene con ellos y es entonces que proceden con el relato de sus adversidades: e.g. *SY Mikkez* [Dan 1986: 228]:

ויצא יעקב וביתו לקראת בניו וירא יעקב והנה אין שמעון אחיהם אתם ויאמר יעקב אל בניו «איפה שמעון
אחיכם אשר לא ראיתיו אתכם» ויגידו לו בניו את כל הקורות אותם במצרים

A pesar de que discrepa con el *midrash* antes citado, nuestra corrección tentativa se basa en esta segunda propuesta: los hermanos esperan hasta el final para darle a su padre las malas nuevas de Šim'on. Cabe considerar, finalmente, aunque sea algo estrictamente hipotético, alguna otra deturpación textual reproducida en V (e.g. si el *nun* de *negaron* hubiera sido un *dalet* [*dejaron*] y si *De su* fuera *dixo* [tanto la *s* como la *x* se representan con *šin*] con la interpolación de un ‘el’ podría leer: «A Šim'on le dejaron. Dixo [el] padre ‘¿do estava?’ »).

- 117c. *se demudava*: En el siglo xv, cobra auge la forma reflexiva *demudarse* para ‘cambiarse repentinamente el color, el gesto o la expresión del semblante’ (Nebrija, *Vocabulario español-latino* [seguimos a Alonso que cita de la edición salmantina de ¿1495?]: «*Demudarse por miedo*: expalleo, expallesco; *Demudarse por vergüenza*: erubeo, erubesco»: cf. *DME* 881; *DCECH* 4:178-179 [sub «mudar»]). Cf. también el verso 62d y la nota *ad locum*.
- 118c. *maltruxera*: pluscuamperfecto indicativo del antiguo *maltraer*, ‘maltratar, injuriar’ (cpse. *L.Alex.* 430a «Maltrayélos a firmes, dávalas bastonadas») —cf. *DCECH* 5:575-576 (sub «traer» 5:575-578); *DME* 1346.
- 120a. *desmedimos*: En V, se lee *desmerimos*, un *hápax* que podría ser forma vulgar de *desmerecer* con el sentido de ‘tratar injustamente.’ Sin embargo, hemos optado por leer la *reš* como *dalet*: *desmedimos*. Según puede corroborarse con el *CORDE*, *desmedido* cobra auge como sinónimo de *desmesurado* en la segunda mitad del siglo xv (cpse. *Cuaderno de las Cortes de Ocaña del año de 1469* [Madrid: RAH 1866] p. 780: «lo peor es que esto se ha dado tan desmedida e ynmodera mente»; fray Iñigo de Mendoza, *Coplas de Vita Christi* 181f: «¡O pena tan desmedida»; *La Celestina* [Lobera et al. 2000: 230] «o desmedido apetito»; Rodrigo Fernández de Santaella, *Vocabulario eclesiástico*, ed. Gracia Lozano [Madison: HSMS 1992] párrafo 4: «Immodicus. ca. cum. adiectiuo. desconcertado o destenplado o desmedido o desmoderado»). En el ms. P del *L.Alex.* (874) 856c (Willis 1934: 156), se lee «que la muerte de Menona le auje de[m]medido» (en O: «e[smaydo»). Si esta lectura es correcta, el «desmedimiento» de los hermanos podría contrastarse con la *mesura* de José (cf. la nota pertinente a 1c). Hasta ahora, no hemos podido documentar ninguna otra derivación verbal de *desmedir* en textos medievales.
- 120a. *por malos de pecados*: ‘por culpa de [nuestros] pecados’ —cpse. *Libro de Apolonio* 100c «mourá sobre nos huestes por malos de pecados» (González Llubera 1935: 11, n.42) y *Poema de Yúçuf* A-19d (Menéndez Pidal 1952: 53): «aki lax pagarax todax por malox de tux pekadox» (para esta construcción gramática, basada en cierta vacilación primitiva entre la aposición y el genitivo, véase Hanssen [1913: 181-182; #473]). También 271b.
- 120b. *esquibos*: Su acepción moderna, ya documentada en el siglo xv, es ‘arisco, huraño’ (e.g. Álvarez Gato [Artiles Rodríguez 1928: 151, poema 87]: «sy meres esquivo / perdido sere»), pero aquí tiene el sentido antiguo de ‘sinistro, malo, horrible’ (e.g. Berceo, *Milagros* 799[754]d [Dutton 1980: 218]: «non me querrá oír, ca es de mí sannosa, / porque la denegué, fiz tan esquiva cosa») —cf. *DME* 1091-1092; *DCECH* 2:763-764.
- 120c. *todos bien conplidos*: ‘todos sin excepción, todos juntos.’ *Conplido* tiene aquí la acepción ‘entero, completo’ (e.g. *CMC* 664: «toviérongela en cerca conplidas tres semanas») —cf. *DCECH* 2:290 [«cumplir»]; *DME* 736-737. Cps. la glosa al verso 267c.
- 120d. *así fuemos comidos como era Yosef*: Además de aludirse a la mentira original de los hermanos, cabe notar la asociación implícita de la cárcel con el pozo de José como devoradores de hombres.

- 122a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 42:35 —cuando abren sus alforjas ante el padre, cada uno encuentra el dinero en la suya y se espantan todos.
- 123a-d. El poema salta directamente a *Gén.* 43:1-2: el hambre arrecia, se les acaba el pan y Jacob los manda de vuelta a Egipto a comprar más grano. Se omite, sin embargo, toda la escena entre Jacob y sus hijos después de abrir las alforjas, cuando Jacob lamenta su situación y Rubén jura por sus dos hijos que si llevarán a Benjamín lo traería de vuelta (*Gén.* 42:36-38).
- 123d. *aguardad: aguardar* con la acepción de ‘cumplir, respetar [una ley, un mandato]’ (cpse. Alfonso X, *General estoria*: «E desi dixol queles mandasse que esto aguardassen ellos siempre. E dize maestre Pedro que esta manera de sacrificar e de offrescer aguardaron los iudios fasta que uino ell Euangelio» citado en *DEM* 2:474-483 [sección 11.1, p.480]). Cf. *DCECH* 3:246-248 [sub «guardar»]; *DME* 180.
- 124-125. Estas coplas se basan en *Gén.* 43:6 y 42:36 respectivamente. En la primera, Jacob deplora que sus hijos le dejaran saber al mandatario ‘egipcio’ sobre la existencia de Benjamín; en la segunda, lamenta la triste fortuna de José, Simeón y —probablemente— Benjamín. Hay, sin embargo, aparentes lagunas y demás errores en esta secuencia.

- (A) La pregunta de Jacob en el versículo 43:6 es en respuesta a Judá: cuando el padre les pide que vayan a Egipto a comprar más grano, Judá le recuerda que no pueden ir sin llevarse a Benjamín como lo había ordenado el prepotente (*Gén.* 43:3-5). Pero el poeta salta la intervención de Judá por completo, que bien podría situarse entre las coplas 123 y 124 como nexo transicional.
- (B) La copla 125 también podría colocarse incluso entre la 122 y la 123, a la par con el relato bíblico en el lugar que le corresponde. Después de todo, la copla 125 es una traducción casi *verbatim* de *Gén.* 42:36, mientras que 42:35 es la fuente inmediata de la copla 122.
- (C) Aún más, después de responder Jacob en el versículo 43:6, se da un intercambio de cierta intensidad emotiva entre los hermanos, Judá y su padre, durante el cual Judá le ruega que deje ir a Benjamín bajo su protección (43:7-10) y Jacob acepta su palabra (43:11). El poeta, sin embargo, parece omitir este intercambio y en el verso 126a que sigue de inmediato («Dixérales Yisra’el: ‘Faré lo que dexistes...’ »), retoma la respuesta del padre en 43:11 sin su antecedente lógico (¿cómo puede decir Jacob que hará lo que sus hijos pidieron si nunca se dice qué fue?).

Estas lagunas y confusiones apuntalan casi seguramente a la existencia de coplas perdidas y otras deturpaciones introducidas en la cadena de transmisión. Cpse. el episodio correspondiente (de estricta fidelidad a la secuencia narrativa de su fuente bíblica) en las *Coplas de Yosef Ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 236-237, est. 502-508).

Pasó tienpo en la conseja,
 El trigo se va apocando;
 Ya les pica la moleja.
 «Ah, los ijos, asta quando?»

«Tenemos gran juramiento
 De no ir sin el pequeño;
 Que no yevemos turmiento
 Ansi tenemos diseño;

Que el varon es entendido
 Y un grande endevino;
 No le vensa algun diavlo
 A traerselo a tino.»

Dixo Ya'udāh al padre:
 «Entregámelo en mi mano;
 Lyo te lo traeré delante,
 A él y a su ermano.

Seré pecador encuentro
 En este mundo y en el otro,
 Si a este si al otro
 A tí si no te lo amostro.»

«Siendo que el tiempo es tadre,
 Llevalde este presente
 De tu siervo nuestro padre,
 Aquel viejo descontente,

Y a Binyāmin el cuytado,
 Que es la lus de mis ojos.
 Y el grande Poderozo
 Diga abasta a mis enoños.»

Mientras no aparezcan nuevos testimonios, el problema de las coplas 124 y 125 seguirá insoluble.

124c. *Pararedes mientes que non vos era sano*: 'caeréis en cuenta que no os convenía.' Cf. la nota al verso 55d arriba.

126-128. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 43:11-14 — Tras acceder a sus ruegos y permitir que Benjamín vaya, Jacob les manda que le lleven a José de regalo una cesta con los productos más finos de su tierra y que también lleven el doble de la plata, para devolverle el dinero que habían encontrado en las alforjas, todo con la esperanza de que Dios los favorezca.

126a. *Dixérales Yisra'el*: El poema recoge el hecho de que a partir de *Gén.* 43:6 (y ciertamente 43:11, la fuente inmediata), la Biblia se refiere a Jacob como Israel.

126c. *levad çera e miel e otros presentes*: En *Gén.* 43:11, se enumeran seis regalos:

	I	II	III	IV	V	VI
<i>Hebreo:</i>	צָרִי	דָּבַשׁ	נִכְאָת	לֵט	בְּטָנִים	שְׁקָדִים
<i>Vulgata</i>	resinae	Mellis	Styracis	Stactes	terebinthi	amigdalorum
<i>BJ:</i>	sandáracā	miel	Almáciga	ládano	pistachos	almendras
<i>E3:</i>	balsamo	miel	Espeçeria	bellota	piñones	almendras
<i>E4:</i>	balsamo	miel	Çera	castannas	pinñones	almendras
<i>E7:</i>	fruta de cera	miel	Atriaca	vellotas	piñones	almendras
<i>E19:</i>	atryaca	miel	Çera	abellotas	piñones	almendras
<i>Arragel:</i>	çera	miel	Atriaca	vellotas	piñones	almendras
<i>Ferrara:</i>	goma	miel	Espeçias	almaciga	piñones	almendras
<i>PC:</i>	triacā	miel	Çera	vellotas	piñones	almendras
<i>Saadia</i>	תריאק	עסל	כרנוב	לוט	בים	לוח

La *miel* del poema se refiere claramente al segundo regalo, pero ¿cuál es la *çera*? *E4*, *E19* y *PC* traducen el hebr. נִכְאָת como *çera*, siguiendo la pauta de *BR* 91.11 (שעורה) y el *Targum Onqelos ad locum* (araméo: שָׁעִיר). Raši y Qimhi también avalan esta traducción en sus glosas *ad locum*, si bien el primero traduce la misma palabra en *Gén.* 37:25 como un conjunto de especias aromáticas —cf. su glosa *ad locum*, la explicación que respalda Ibn ‘Ezra (*Gén.* 37:25) y en la que se fundamentan *E3 espeçeria* y *F espeçias*. Sin embargo, *E7* y *Arragel* traducen נִכְאָת como *atriaca* (‘antídoto, contraveneno’ < ár. and. *tiryáq* < ár. cl. تِرْيَاق < griego θηροιακή [Corriente 1999b: 241]; *Arragel* añade que *atriaca* = *storacis*) y ambas Biblias coinciden en su traducción del hebr. צָרִי como *çera* (o *fruto de cera*). Difieren aquí de *E3* y *E4*, que traducen צָרִי como *balsamo* (y de *F* que lo traduce como *goma*), referencias a la resina aromática de algunos árboles según la explicación avalada por Raši («el שָׁרֵף que gotea los árboles de «הקטף») e Ibn ‘Ezra (שָׁרֵף) en sus comentarios a *Gén.* 37:25 y por *BR* 91.11 (בלסם-קטף), pero que se remonta al *TB* (*Keritot* 6a; *Šabbat* 26a). ¿Por qué discrepan tanto *E7* como *Arragel*? En el caso de *Arragel*, es posible que concibiera *çera* como sinónimo de *balsamo*, según lo sugiere la nota lexicográfica que lo identifica con la *resina* latina de la *Vulgata* («E leuad a este omne presente alguna çera [*resine*]...»). La locución *fruto de cera* en *E7* parece reflejar, por su parte, otras tradiciones lexicográficas que interpretaban el hebr. צָרִי como un tipo de fruta (cf. las opiniones alternas recogidas por Ibn ‘Ezra en su comentario a *Gén.* 37:25). En resumen, la *çera* de nuestras *Coplas* puede referirse a cualquiera de estas dos opciones (נִכְאָת o צָרִי). Nótese, finalmente, que la *triacā* de *PC* y la *atryaca* de *E19* parecen aludir a la traducción árabe de Saadia Gaón (תריאק) y cuya explicación también recoge Ibn ‘Ezra (*op. cit.*).

127a. *Levad fruta abasta e muy bien abonado*: Se refiere aquí de forma colectiva a los frutos enumerados entre los demás presentes de *Gén.* 43:11 (véase nota al verso 126c arriba). *Abasta*: ‘suficiente, en abundancia’: *DEM* 1:54-56 (*sub* «abastado»), *DH* (1960: 1:59-60) —cf. *abasto* en 147b «saquedes pan abasto» (en ambos casos, tiene función adjetival); *abonado*, ‘cuantioso, bien abastecido’ pero también ‘de buena calidad, espléndido’ (en ambos casos, probablemente por contaminación con *abondado*: cf. *DEM* 1:124-131 [*sub* «abondado»] vs. 1:119-22 [*sub* «abonado»]; también *DME* 40-41 y *DH* [1961: 1:121-122]).

El segundo hemistiquio parafrasea la locución bíblica מְזִמְרֵת הָאָרֶץ ('de lo más fino del país') —cf. Ibn 'Ezra *ad locum*:

מְזִמְרֵת הָאָרֶץ כָּל דָּבָר מְשׁוּבָּח מִגִּזְרֵת זְמִירוֹת

Cpse. *E3* «de la nobleza de la tierra» y *Arragel* «de lo mejor que en la tierra ouiere.»

127b. *sobrecata*: ver nota al verso 74a arriba.

128b. *el Dio bibo*: En *Gén.* 43:14, Jacob invoca a Dios bajo los nombres 'El-Šadday (וְאֵל שַׁדַּי). La mayoría de las Biblias romanceadas, cuando no lo transcriben tal cual, suelen hacerse eco de la explicación recogida por Raši, según el cual significa que Dios es 'suficiente' (דִּי) para toda su Creación: e.g. su comentario al *Gén.* 17:1:

אֲנִי־אֵל שַׁדַּי אֲנִי הוּא שִׁישׁ דִּי בְּאַלְהוּתִי לְכָל בְּרִיָּה

Cpse. los siguientes romanceamientos de 'El-Šadday en *Gén.* 43:14: *E3* «Dios abastado»; *E4* «el Saday»; *E7* «el Abastado»; *E19* «E Dios que es Abondador a todo el mundo»; *Arragel* «aquel Dios abondoso (*poderoso*)» (Salvo por el añadido en esta última, ninguna de las Biblias consultadas recoge en su traducción la propuesta alternativa ofrecida, por ejemplo, por Ibn 'Ezra y Naḥmánides, para los cuales este nombre designa el poder de Dios sobre su creación, su omnipotencia —cf. sus respectivas glosas al *Gén.* 17:1). El poeta, en todo caso, sustituye esta designación por otra también de raíces bíblicas. *El Dio bibo* es perfecta traducción del hebr. אֱלֹהִים־חַי (e.g. 2 *Reyes* 19:4 en *E3* «Dios biuo»); también אֱלֹהִים־חַיִּים (e.g. *Deut.* 5:23 en *E3* «Dios biuo»; *Arragel* «Dios biuos»). Cpse. el verso 253b («Dio vivo»): en la fuente bíblica correspondiente (*Gén.* 46:1), Jacob le ofrece un sacrificio al «Dios de su padre Isaac».

128d. *faleçiera*: de *falecer* (siglo xiv 'faltar': cpse. *Poema de Fernán González* 100a: «Nos a Dios falesçiendo, ha nos el falesçido») —cf. *DME* 1120-1121. Por extensión, también adquiere el sentido moderno de *fallecer*: cpse. el verso 150c: «y yo ermano avía, úvoseme faleçido». También es posible que esta forma sea de proveniencia gallegoportuguesa: cf. §II.5.6.

129a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 43:15 —los hermanos se traen a Benjamín y al llegar a Egipto se presentan ante José. La mirada compasiva que le echan al hermano menor en el verso 129a es una pincelada emotiva ausente en la Biblia. Cf. nuestra glosa sobre su estructura semi-paralelística en la introducción (§I.6.1).

129c. *a Agivto legavan, la fermosa çibdad*: La designación de Egipto como ciudad no es bíblica, pero sí se documenta en fuentes *midráshicas* tardías: e.g. en *SY Mikkez* [Dan 1986: 224], cuando Jacob le dice a sus hijos que al «ir a la ciudad» (בְּבֹאֲכֶם הָעִירָה) no entren todos por la misma puerta (cpse. la traducción judeoespañola publicada por Lazar [1990: 292]: «quando veniš en la sifdad de Mišrāyim...»). Se hace eco casi seguramente de la designación del Cairo antiguo, sobre todo Fustat, como *mišr* (مصر, Egipto en árabe), sinécdoque adoptada por los judíos egipcios en hebreo (Goitein 1967-1993: 4:11). La misma se recoge en otras fuentes hebreas medievales: e.g. el *Sefer massa'ot* de Benjamín

de Tudela. A lo largo de su crónica, *Miṣrayim* (מצרים) no es sólo el nombre bíblico de Egipto, mas también referencia metonímica al viejo Cairo: e.g.

היא מצרים העיר הגדולה היושבת על נהר נילוס הוא פישון והוא אל ניל

«Es El Cairo [lit. Egipto], la gran ciudad asentada sobre el río Nilo, (que) es el Piṣon, (que) es Al-Nil» —cf. Adler (1907: 62heb. [סב] / 98heb. [צח] de Asher); traducción española en Benjamín de Tudela (1994: 195). Cf. también el texto de Tudela citado en §I.1, en el cual localiza los graneros de José en el viejo *Miṣrayim*. Como bien explica Adler, al margen del Cairo *stricto sensu*, el recinto amurallado fundado en 969 y sede oficial del califato, «the civil population — more particularly the Jews — dwelt in the old Kasr-esh-Shama quarter round the so-called Castle of Babylon, also in the city of Fostat, founded in 641, and in the El-Askar quarter, which was built in 751. These suburbs went under the name of Misr or Masr, but are called by Benjamin ‘Misraim’» (Adler 1907: 70). Nuestro autor se aúna aquí a los judíos medievales que ubican en dicha ciudad la saga egipcia del patriarca. Cpse. 191b, 192b, 193b y 197a (i.e. referencias varias ya sea a las *calles* de *Agivto* o a las *calles* de la *çivdad*).

130a-d. El referente bíblico es Gén. 43:16 —cuando José ve a sus hermanos llegar con Benjamín, le pide a su mayordomo que se mate algún animal y sea preparado para darle a ellos de comer. La Biblia, sin embargo, no identifica el animal a ser degollado, como hace nuestro poeta («gallinas e capones» — cf. nota a 130b abajo): i.e. וְטִבַּח טֶבֶח וְהָכֵן. Hasta ahora no hemos encontrado ninguna referencia *midráshica* al animal mismo (si bien algunos *midrashim* aquí no evocados añaden que José hizo preparar los animales a la vista de los hermanos para que vieran que se había acatado a las prescripciones *halákhicas* —cf. *TB Hullin* 91a y demás referencias en Ginzberg *LJ* 2:94 y 5:350, n.237). Las «gallinas e capones», en cuanto alimentos exquisitos y apreciados por la nobleza medieval (cf. la cita de *La bella malmaridada* abajo), representan aquí un bello toque anacrónico por parte del autor, que nos describe a José como rey-anfitrión agasajando a sus hermanos a la usanza caballeresca.

130b. *gallinas e capones: capón*, «pollo que se castra cuando es pequeño y se ceba para comerlo» —*DRAE* 440 (cpse. Juan Alfonso de Baena en *CB* 403v13: «señor, nunca coma capón nin gallina»; el romance *La bella malmaridada* [Díaz-Mas 1994: 320, vv. 11-12]: «yo te guisaré la cena / como a caballero gentil, // de gallinas y de capones / y otras cosas más de mil»; también esta antigua canción [Frenk 2003: 819-820, no.1197B]: «Canta la gallina / responde el capón: / ‘¡mal aia la casa / donde no ai barón!’»). Todavía se usa en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 267). Cf. el verso 205b y §I.6.2.

130c. *yantar*: ‘comer’ —cf. *DCECH* 6:11-12; *DME* 1631. En judeoespañol, todavía se usan *yantar* y la menos rara *yentar* (Nehama y Cantera 1977: 599 y 601, resp.).

131-137. Romanceamiento perifrástico de Gén. 43:18-23. En la fuente bíblica, los hermanos temerosos se preguntan si lo de la plata devuelta es una trampa que se les ha tendido para reducirlos a la esclavitud (43:18). Le explican al mayordomo de José (43:19) cómo encontraron el dinero en sus talegas, que vienen

a devolverlo (43:20-21) y han traído dinero adicional para comprar más víveres, pero desconocen el responsable de lo otro (43:22). El mayordomo para tranquilizarlos les asegura que fue su Dios quien les puso ese tesoro en las alforjas y que ya había recibido su dinero: luego suelta a Simeón (43:23).

El poeta reelabora la fuente bíblica con gran cuidado. Pasa por alto el intercambio entre los hermanos en *Gén.* 43:18, pero incorpora en los versos 131a-135c (lo que le cuentan al mayordomo) la sospecha allí profesada de que alguien quiere inculparlos (el temor de los hermanos se verbaliza en la copla 134; los demás versos recogen la esencia de *Gén.* 43:19-22). Los versos 135d-136c recogen casi *verbatim* la réplica apaciguadora del mayordomo. En el resto del pasaje, el autor se explaya imaginativamente describiendo la buena disposición que ahora tiene el mayordomo hacia los hermanos mientras libera a Simeón. El poeta, incluso, altera un poco la secuencia de esta recepción. En *Génesis*, José los recibe en su corte y los despacha con su mayordomo a su casa (43:15-17). La conversación entre ellos parece darse de camino a la casa, no en la casa misma (43:18-23), si bien difiere Raši difiere al sugerir que entraron dos veces a la casa y que, para hablar con el siervo, lo empujaron hacia fuera hasta llegar a la puerta (cf. comentario a *Gén.* 43:24; cpse. *BR* 92:4). Una vez llegan y entran (o —de estar ya dentro— al ser llevados hacia el interior de la casa), se lavan, alimentan a sus burros y preparan los regalos, esperando a que José llegue para almorzar con ellos al mediodía (43:24-25). De una u otra forma, el poeta ubica toda la acción dentro del palacio de José, donde éste los dejara para *folgar* mientras juzgaba *pleitos* (131a-b). En todo caso, el poeta omite lo que pasa en los versículos 43:24-25; después de salir Simeón, trae a José de vuelta a su palacio, empalmando con el comienzo del versículo 43:26.

131c. *a vagar*: ‘holgadamente, en un momento de ocio.’ Véase la nota al verso 102b.

132b. *posada*: traducción del hebr. נָחַל en *Gén.* 43:21 (cf. *E19 posada*; *E3, E4, Arragel meson*; *E7 mesnada*).

134a. *varruntar*: *barruntar* ‘descubrir espiondo’ (cpse. Berceo, *Milagros* 379b: «oviéronlo un día solo a varruntar; / echáronli celada ca queriénlo matar»); cf. *DCECH* 1:530-533; *DME* 501.

134c. *non avemos manera de andar a furtar*: Si *furtar* tuviera aquí su sentido primario de *robar*, el verso en su forma original quizás habría significado que no había forma de que los hermanos hubieran podido robar el dinero hallado en sus talegas. Pero el tiempo verbal de «non avemos manera» (el presente de indicativo) dificulta esta lectura. Otra lectura más viable podría ser ‘no tenemos forma de intentar salir de este aprieto.’ *Furtar* (de *furto* < lat. FURTUM), además de ‘hurtar,’ tiene también en castellano antiguo la acepción ‘huir, escaparse’ y, por extensión, ‘salir de un aprieto’ (cpse. *L.Alex.* 2033a-b: «Naves avié e barcas en que podién passar, / mas por ninguna guisa non se sopo furtar»; Berceo, *Milagros* 777[732]b: «furtóse de sus omnes, issió de su posada» —cf. *DME* 1179; *DCECH* 3:432-433). «*Andar* + prep. *a* + verbo X en el infinitivo» quiere decir aquí ‘tratar de X, intentar X.’

135a. *mós traemos*: *mós* podría ser la variante vulgar de *nosotros*, *nos* que sobrevive en el judeoespañol —cf. la nota al verso 53c. Pero *mos-traemos* también

- podría ser una deturpación escribal de *mostra[r]emos* que también hace sentido en el contexto y con la cual se evitaría la repetición de *traemos* en posición de rima. Cf. la sección §II.3.1.
- 136c. *yo la puse en recaudo*: *poner en recaudo* tiene aquí la acepción de ‘custodiar, proteger’ (cpse. CMC 3098: «la barba avié luenga e prísola con el cordón / por tal lo faze esto que recabdar quiere todo lo suyo») — cf. DCECH 4:817-819 (sub «recaudar»); DME 1546.
- 138a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 43:26 — al entrar José, los hermanos le dan sus regalos y se postran ante él.
- 139a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 43:27 — José inquires por su padre (en la Biblia, si todavía vive; aquí, si goza de salud).
- 139b. *Vuestro padre el cano*: traducción-calco del hebr. הָזֶקֶן אָבִיכֶם — cpose. E3 y Arragel «el vuestro padre viejo»; E4, E7 y E19 «vuestro padre, el viejo» (*cano* como sinónimo de *anciano*, *viejo*: más arriba, en *Gén.* 44:29, figuran algunas *canas* en los romanceamientos bíblicos del hebr. שֵׁיבִתִּי, «mi vejez» — E3 «mi fyn»; E4 «mis canas»; E7 «mi vejez»; E19 «ami senecha»; Arragel «la postremeria e canas»). Cinco veces más se alude al padre *cano* o *viejo* en referencia a Jacob, tres de ellas, igual que aquí, con el adjetivo apositivo precedido por un artículo: i.e. los versos 86b («padre viejo»), 119b («padre cano»), 143b («mi padre el cano»), 202b («mi padre el viejo») y 244c («mi padre el cano»). Cf. §I.4.1 y §II.4.4.
- 140a-d. Romanceamiento amplificado de *Gén.* 43:28 — en la fuente bíblica, los hermanos afirman escuetamente que su padre vive y se vuelven a postrar; el poeta alarga la versificación de esta réplica para abarcar toda la copla.
- 141a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 43:29 — José reconoce a Benjamín y les pregunta si es él el hermano menor de quien hablaban. En la Biblia, José se apresura a bendecirlo sin esperar respuesta de los hermanos, mientras que en esta copla, los hermanos responden afirmativamente (un detalle ausente en el *Génesis*).
- 141a. *vido en buen tenor*: véase la nota al verso 96a.
- 142-144. Reelaboración abreviada de un diálogo *midráshico* entre José y Benjamín. Según esta tradición ampliamente difundida, José le pregunta a Benjamín si tiene familia y éste le responde que tiene esposa y diez hijos. Luego le pide sus nombres, Benjamín se los da y al preguntarle qué sentido tenían esos nombres tan raros, le explica cada uno y cómo sus hijos habían sido nombrados para conmemorar la pérdida y sufrimientos de José, su querido hermano de padre y madre que tanto extrañaba. Describe finalmente, en una nota conmovedora, el duelo incesante de su padre que desde su desaparición dormía en el suelo, y lo mucho que le afligía a él mismo la falta de José cuando, sentado aparte, veía a sus otros hermanos: cf. *MT Va-yigaš* 4:

אמר ליה יוסף לבנימין «יש לך אשה?» א"ל «הן»

א"ל «יש לך בנים?» א"ל «יש לי עשרה»

«ומה שמם?» א"ל «בלע ובכר ואשבל וגו'»

א"ל יוסף «מי שמע שמות כאלה?» א"ל «כלם על אחי בן אמי שהיה גדול ממני קראתי להם אלו השמות»

.....

«ומיום שגלה יוסף אחי ירד אבי מעל המטה וישב על גבי קרקע שוכב ולא עוד אלא בשעה שאני רואה את אחי כל אחד יושב לו אצל אחיו ואני יושב לבדי זולגין עיני דמעות»

Cf. también *TB Sotah* 36b, *BR* 94.8, *MT-Buber* 1:206-207, *MHG* 1:683-684 y demás fuentes citadas por Ginzberg *LJ* 2:97 y 5:351, n.251 (de estos *midrashim*, hemos optado por citar *MT* porque recoge no sólo la exégesis de los nombres de los hijos de Benjamín en *Gén.* 46:21, sino también la descripción del duelo de Jacob en labios de este hijo —ausente en los otros— incluso el detalle de que dormía en el suelo). Véase también Raši *ad locum*.

143d. *coita*: ‘dolor, cuidado, preocupación’ —cf. *DCECH* 2:285-286; *DME* 835.

145a-d. El poema empalma con la segunda mitad de *Gén.* 43:29: José bendice a Benjamín (en este caso, conmovido por las palabras de su hermano).

146a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 43:30-31 —conmovido por ver a Benjamín, se le hace un nudo en la garganta y al entrar a su cuarto rompe a llorar (compárese con la copla 103 arriba y véase nuestra nota sobre el par «cordojos / enojos» *ad locum*).

146c. *llorava de sus ojos*: véase glosa a 103c arriba.

146d. *alinpiava*: *alimpiar* (< lat. ELIMPIDARE) es variante antigua de *limpiar*: i.e. ‘se enjugaba las lágrimas’ (cpse. *LBA* 792d «alinpiat vuestras lágrimas, pensad qué fagades» —cf. *DME* 242-243). Todavía vigente en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 27, *sub* «alimpyar»).

147a-d. Su referente bíblico es *Gén.* 43:31-32: después de lavarse la cara (para enjugar sus lágrimas), manda que sirvan la comida y se sientan a comer. El poeta sólo omite la nota bíblica sobre cómo los egipcios y los hebreos se sentaban a comer aparte, pues lo contrario les resultaba detestable a aquéllos.

148-150. Tradición *midráshica* basada en *Gén.* 43:33 según la cual José golpea su copa frente a los hermanos y finge usarla para adivinar sus edades, el orden de nacimiento, sus dignidades (Rubén es el primogénito, Judá era el líder...) y de quién son hijos. Les asigna su asiento acorde a estos criterios (la sustancia del versículo bíblico que este *midrash* pretende explicar), pero coloca junto a sí a Benjamín ya que, como él, había perdido a un hermano y también era huérfano de madre. Véase, por ejemplo, la versión de *SY Mikkez* [Dan 1986: 233]:

ויך יוסף בגביע ההוא לעיני אחיו בשבתם לאכול אתו. ויאמר יוסף אל האנשים «ידעתי בגביע הזה כי ראובן הבכור. ושמעון ולוי ויהודה ויששכר וזבולון בני אם אחד שבו לכם לאכול כאשר יולדתם. ויושב גם את האחרים כתולדותם. ויאמר «ידעתי כי אחיכם הקטן הזה אין לו אח ואני כמוהו אין לי אח: ישב נא אתי לאכול»

Cf. también *BR* 92.5, *MT Va-yigaš* 4, *Targum Yerušalmi Gén.* 42.33 y demás fuentes aducidas por Ginzberg *LJ* 2:96, 5:351, n.248 (Ginzberg identifica el pasaje de *MT* erróneamente como *MT Va-yešeb* 4): cpse. Raši *ad locum* y véase además Kugel (1998: 480-482). Entre las fuentes consultadas, cabe notar que sólo *BR* puntualiza el que Judá sea rey y por eso lo sienta primero que Rubén; los otros *midrashim* lo acomodan en cuarto lugar por su edad (nuestro poeta indica que Judá era «la sovrecata» y que los sentó por orden «por regla»: pode-

- mos asumir que los acomodó en ese orden, aunque —de atenernos a la letra— no se especifica si entre Rubén y Judá, los dos primeros que trajo a su mesa, prevaleció la primogenitura de aquél o la dignidad de éste). Nótese que, a pesar de que en dos versos previos (74a, 127b), *sobrecata* se refería a José y de que *la sobrecata* es teóricamente admisible como referencia a éste en la copla 149, el trasfondo *midráshico* del pasaje y la yuxtaposición paralelística de los segundos hemistiquios en los versos B y C respaldan aquí la aplicación a Judá del epíteto *la sobrecata*. Cpse. la versión que ofrecen las *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 238-241, coplas 517-518): «Yōsēf l[o]]s está mirando, / se aze del ende-vino. / ‘Rě‘ubēn, qué estás mirando! / Tú, el mayor, desparte el vino. // Y Šim‘ōn, que es segundo, / aséntese a su lado.’ / Y ansi los fué ordenando. / Entre ellos fué alavado.» También nótese, por último, que la copa de plata aquí descrita remite a *Gén.* 44:2 (véase abajo).
- 148b. *el [va]so lo tomava*: lectura corregida del hemistiquio que en V reza «El solo tomava» (cpse. la enmienda propuesta por Lazar [1990: 48-49] «El su [va]so (lo) tomaba»).
- 148b. *moy çedo e muy presentino*: *cedo* ‘presto, al instante’ (< lat. CITO) —cf. *DCECH* 2:14; *DME* 662; *presentino* (aparente *hápax*) podría ser derivado de *presente* y sinónimo de *cedo*, ‘presto’ (i.e. ‘muy rápida y velozmente’) —cpse. 153a, 181b y véanse §I.6.2, §II.5.7.
- 149a. *Fazía que adevinava en el su vaso de plata*: Nótese que este verso repite casi *verbatim* el verso final de la estrofa anterior, raro caso de *leixa-pren* popular (¿o de *enchaînement* épico? —cf. Rychner 1955: 74-80), a menos que no sea indicio de que se ha sustituido algún verso perdido. Cf. Pedrosa (1998), quien destaca la exigua cantidad de desarrollos paralelísticos en *leixa-pren* en la poesía sefardí.
- 149c. *asemejava*: *asemejar* (< lat. ASSIMILIARE) ‘comparar, parecer’ —cf. *DME* 406; *DCECH* 5:198 [*sub* «semejar»]. Cpse. estas anotaciones cuatrocentistas a la traducción de Pedro de Toledo, el *Mostrador de los turbados* (Lazar 1989: 61, nota g y 71, nota u, resp.): «e delos enxemplos claros en nuestra ley es asemejar la sçiençia ala agua ...» «alcançaras la que se sigue apues my, e se asemeja amy, e se sigue de my voluntad»; *Diario del primer viaje de Colón*, 1492-1493 (ed. Consuelo Varela y Juan Gil [Madrid: Alianza, 1992] —texto recuperado con el *CORDE*): «Verdad es que algunos árboles eran de la naturaleza de otros que ay en Castilla; porende avía muy gran diferençia, y los otros árboles de otras maneras eran tantos que no ay persona que lo pueda dezir ni asemejar a otros de Castilla.» En este verso, José afirma que «Judá le parecía ser el líder del grupo». Se usa aún en judeoespañol —cf. Nehama y Cantera (1977: 60) *sub* «asemežar».
- 151a-d. En *Gén.* 43:34, se nos dice que le sirvieron porciones (מִשָּׂאָה) a todos y que la porción de Benjamín fue cinco veces mayor que la de cualquier otro. La tradición *midráshica* citada arriba (la nota a las coplas 148-150) explica que además de la porción original, José, Asnat y sus hijos le pasaron las suyas para un total de cinco (e.g. *BR* 92.5, *MT Va-yigaš* 4 etc). El poeta, sin embargo, sigue aquí una tradición exegética según la cual el hebr. מִשָּׂאָה realmente significa מנות ‘presentes’

(Raši e Ibn 'Ezra *ad locum*). Lo que José le dio a sus hermanos después de la cena fueron unos regalos espléndidos («joyas de grande onor») y a Benjamín le dio cinco veces el número de presentes. Muchas de las Biblias romanceadas también recogen esta interpretación: cpse. E3 *dadiuas, dadiua, donadia*; Arragel, F y PC *presentes, presente, presentes* vs. E7 *rracion, parte, rraciones*; E19 *rraçiones, rraçion, rraçiones* y E4 *yguarias, yegueria, yegueria* ('manjar exquisito' relacionado con el portugués *iguaría* y el castellano antiguo *gollería* —cf. DCECH 3:167-170; Malkiel [1944]). Cpse. SY Mikkez [Dan 1986: 233]:

ויתן להם מתנות ומנות בעת ההיא ויוסף יוסף לבנימין מנה אחת ויראו מפניהם את מעשה
אביהם ויתנו לו גם הם את מנותיהם וגם אסנת נתנה לו מנה אחת ותהיינה ביד בנימין חמש מנות

151a. *De todos pensava Yosef en buen tenor*: 'de todos cuidaba José gustosamente' o '...de forma apropiada.' Para *pensar* con la acepción de 'cuidar de, ocuparse por,' cpse. CMC 3251 «sos omnes las tienen e d'ellas pensarán» (cf. DME 1486-1487; DCECH 4:503-504); para *en buen tenor*, véase la nota al verso 96a.

152a-d. La fuente bíblica es Gén. 44:1 —José ordena a su mayordomo que llene las alforjas de los hermanos con grano y que ponga en cada una el dinero que habían pagado.

152a. *abondo*: s.xiii-xv: 'En abundancia, copiosamente' (cpse. Alfonso X, *Partidas I*. Prólogo «Por el suelo que soltó al rey Faraón de los siete años de mengua et de los siete de abondo» citado por Alonso DME 43) —cf. también DCECH 4:283-284 [*sub* «onda»] y DEM 1:150-151. Cpse. el uso de *abondado* en 231c.

152b. *a buelta de*: 'juntamente, junto con' (cpse. Elena y María, vv. 199-200 [Alvar 1991: 170]: «¿Por qué dices tal maldat / abuelta con torpedat?»: cf. DCECH 5:839-842 [*sub* «volver»]; DME 1628 [*sub* «vuelta»].

153a-d. La fuente bíblica es Gén. 44:2 —José también le manda a su sirviente que ponga su copa de plata en el costal de Benjamín.

153a. *aína*: 'aprisa, presto' —cf. DCECH 1:88-89; DME 192; DEM 2:606-617. Como muestra Armistead (1995: 41), el binomio de sinónimos *muy aína e presto*, junto con sus variantes (e.g. *moy çedo e muy presentino* en 148b, *muy presto y muy çedo* en 181b) se vuelve frase formulística en la poesía tradicional judeoespañola: cf. CY *ha-Şaddiq* (Lazar 1990) «muy presto y muy aína» (55d), «muy aína y muy luego» (87b), «presto me vengan aínas» (152); cpse. «que venga presto y aína» en un romance *marroquí* (Larrea 1952: no. 36.16). Cf. §I.6.2.

153b. *vaso*: su traducción del hebr. גִּבְיָע (cpse. E3, E4 *vaso*; E7, E19, Arragel *copa*).

154a-d. Al final de Gén. 44:2, se nos dice que el mayordomo «hizo conforme a lo que había dicho José». Con cierto sentido de dramatismo, el poeta reitera ahora en tercera persona las acciones emprendidas por mandato de José.

155-156. Se refleja en parte una tradición *midráshica* sobre Gén. 44:3 según la cual José le pide a sus hermanos que partan para Canaán en la mañana porque temía que se desatara una pelea entre ellos y sus sirvientes —aquéllos eran

fuertes como animales salvajes y llevaban las de ganar si peleaban de noche. Cf. *MHG* 1:651 (las dos citas bíblicas son de *Ps.* 104:20 y *Gén.* 49:9,17,21):

הבקר אור והאנשים שלחואמי יוסף אם אני משלח אותן בלילה אין כל בריה יכולה להן מפני שהן משולין
בחיות שאין שולטין אלא בלילה דכת' «תשת חשך ויהי לילה בו תרמש כל חיתו יער» ומנין שמשולין
בחיות יהודה «גור אריה» דן «נחש עלי דרך» נפתלי «אילה שלוחה»

También *MT Mikkez* 10 y *Ginzberg LJ* 2:99 y 5:352, n.254.

155a. *comedia*: ‘pensar, premeditar o tomar las medidas para algunas cosas’ (cpse. *CMC* 1932: «Cuando lo oyó mio Cid el buen Campeador, / una grand ora pensó e comidió»; Álvarez de Villasandino en *CB* 7bis v.19 «Non puedo ál comedir / sinon es en vos servir») —cf. *DCECH* 4:17; *DME* 726.

155b-c. Echando a un lado por el momento el sentido de *olía*, se nos presentan dos posibles lecturas de estos versos tan confusos.

- (I) El sentido de estos versos podría ser que José (un león) reconoce en sus hermanos (esa *fuerte alimaña*) la fuerza del león (e.g. Judá) y la ligereza de un ciervo (e.g. Neftalí), valerosos de día o de noche (sobre la ligereza de Neftalí, véanse las coplas 190-192). La descripción que hace José de sus hermanos en la copla siguiente (fuertes como *alimaña* y livianos como *çiervos*) favorece esta lectura. Sin embargo, el león se identifica con Judá, no con José (véase la nota a las coplas 187-189) y el que José hable de sí mismo en tercera persona como el león también es problemático.
- (II) También es posible que en 155b, José se refiera ya a Judá como el león que puede discernir fácilmente quién es valiente (como él) y quién es cobarde (como el ciervo que huye). En cambio, en 155c, José habla en términos más generales sobre los hermanos, meditación continuada en la copla siguiente.

En cuanto al verbo del verso 155b, tal y como se transcribe en el texto aljamiado es *olía*. Podría ser *oler* con el sentido figurado de ‘discernir, reconocer.’ Pero también cabe especular si el «lamed-yod» debiera leerse como una palatal —una grafía hipercorrecta como indicio de yeísmo— dando la forma *oía* del verbo *oír* (ésta es la lectura sugerida por la traducción inglesa de Herman [Lazar 1972: 99] «Joseph was dining and at that time could hear / The lion’s roar or the cry of the deer,» si bien se yerra al confundir la forma *comedir* con *comer*; cpse. McGaha [1997: 306]: «At that time Yosef did gravely meditate. / He heard a lion’s roar, saw a deer run by his gate»). Cpse. también el verso 200b abajo.

156b. *fuertes son de sus manos*: ‘tenían fuertes manos.’

157a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 44:3 (y el comienzo de 44:4): cuando alumbra el día, salen de la ciudad los hermanos de José con sus jumentos cargados.

157c. *adereçava*: *aderezar* de *derezar* (< lat. vg. *DIRECTIARE, del lat. DIRIGERE) ‘disponer, preparar, aprestar’ —cf. *DCECH* 1:54; *DME* 135; *DEM* 2:10-16; *DH* (1965: 1:696-703). Cpse. los versos 251d y 285a abajo.

157d. *reçelava: recelar* ‘sospechar, presentir’ —cf. *DCECH* 2:18-19 [*sub* «celar II»]; *DME* 1547.

158-159. La fuente bíblica es *Gén.* 44:4-5: José instruye a su mayordomo que salga tras sus hermanos, les dé alcance y los acuse de haberle pagado mal por bien, robándole la copa que usaba para beber y para sus adivinaciones. También podría haber quizás un eco de los *midrashim* en el verso 159a: cf. *MT Mikkez* 10:

והשגתם הוי שוגג אותם בדברים אחת קשה ואחת רכה

Cpse. *MHG* 1:652, *MT-Buber* 1:197-198 y Ginzberg *LJ* 2:99 y 5:362, n.255.

158c-d. y *él les argüía muchos males razones, / en esto él fazía lo que le mandó Yoçef*: A pesar de que estos versos (en la forma en que nos han llegado) cuadran con la rima, su ubicación en el poema es problemática. En 158a-b, José le dice al siervo que vaya tras los hermanos y en 158c-d parece como si el siervo ya estuviera acusando a los hermanos, haciendo lo que José quería. Sin embargo, es en la copla 159 que José le explica al siervo qué decirles y en la copla 160 así lo hace. Es muy probable que estos versos estén trastocados. Además están deturpados. Nótese, sobre todo, los problemas de concordancia en el segundo hemistiquio de 158c: «muchos males razones» (¿quizás «muchas malas razones»?).

160a-d. Se amplifica su fuente bíblica que es *Gén.* 44:6 («Él les alcanzó y les habló a este tenor») con algunas de las palabras con las que José instruye a su siervo para que los acusara.

160a. *Indo*: *indo* parece ser variante del gerundio *yendo* (cpse. Alfonso X, *Estoria de España* [eds. Lloyd Kasten y John Nitti, Madison: HSMS, 1995, fol. 5v]: «E en tornandosse dalla & yndo pora Narbona; mataron le sus omnes a traycion ...»); cf. §II.3.2. Se documenta en época moderna tanto en judeoespañol como en portugués, aragonés y murciano: cf. §II.3.5.

160c. «*¡Mal pagastes gualardones!*»: Si bien se recoge en el verso 159b la primera acusación que José pone en labios de siervo («¿Por qué fizistes tamañas maldades?»), su recreación dramática en este verso recoge un aspecto fraseológico del hebreo ausente en aquél. El hebreo (44:4) reza literalmente «¿por qué habeis pagado mal por bien?»:

למה שלממתם רעה תחת טובה

(Cpse. *E7* «¿por que pechastes mal por bien?»). *Galardón*: ‘premio o recompensa de los méritos o servicios’ —cf. *DCECH* 3:29-30; *DME* 1183.

161a-d. Se continúa la amplificación dramática de *Gén.* 44:6 con el resto de las palabras con que José instruyera a su siervo: se acusa explícitamente a los hermanos de haberse robado la copa de su amo. Es sólo después de esta acusación que hace sentido el que los hermanos lo renieguen en la copla 162 (copla que está descolocada en el ms. V).

162a-d. Su fuente bíblica es *Gén.* 44:7-8 —los hermanos aseveran que la plata la habían devuelto y que nunca se robaron dicha copa.

- 163a-d. Perífrasis retocada de *Gén.* 44:9-10. En la fuente bíblica, los hermanos se ofrecen a que pague con su vida aquél en cuya talega se encuentre la copa y el resto, con la servidumbre; pero el mayordomo sólo exige la esclavitud para el culpable y el perdón para los otros. En esta copla, se ofrecen todos a la esclavitud si entre ellos se hallara la copa.
- 163a. *mosneles*: Por el contexto debe referirse a las alforjas o costales que acarreaaban, pero no hemos documentado hasta ahora otra instancia de lo que parece un *hápax*. Cabe especular si el ms. nos transmite una forma deturpada de otro vocablo, incluso alguna forma derivada de *asno* (los animales que cargaban las talegas).
- 163c. *siervos çeviles*: ‘viles esclavos.’ Para *civil* con la acepción de ‘mezquino, vil,’ véase *DCECH* 2:93-94 [*sub* «ciudad»] y *DME* 700 (cpse. Lope del Monte en *CB* 273v22: «Sofrir non me cumple sus dichos çeviles»). También Covarrubias *TLC* 413: «*Cevil*: El hombre apocado y miserable...»
- 163d. *Mal eran afincados*: ‘mal quedaban, se veían apremiados’; *afincados* con la acepción de ‘apremiados, apurados; acosados’ (cpse. *Poema de Alfonso XI* 563a: «Muy afincados están, / que non saben qué fazer») —cf. *DCECH* 4:363-365 (*sub* «hincar»); *DME* 160; *DEM* 2:556-562 [*sub* «ahincado» secciones 20 y 21].
- 164a-d. Resumen de *Gén.* 44:11-12 —el mayordomo inspecciona las alforjas y encuentra la copa en la de Benjamín.
- 164a. *a todo su atalento*: ‘a su gusto’ —cf. la nota al verso 1b.
- 165a-d. En *Gén.* 44:13, los hermanos se rasgan las vestiduras al ser hallada la copa, cargan sus jumentos y los arlean de vuelta a Egipto. En la copla, los hermanos palidecen de temor («todos se tomaban como color de çera») —cf. §I.6.1.
- 166-168. Se recoge una tradición *midráshica* según la cual los hermanos comienzan a injuriarlo, llamándole ladrón e hijo de ladrona: e.g. *BR* 92.8 (no 102.8 como en Ginzberg):

כיון שנמצא הגביע אמרו לו «מה גנבא בר גנבתא»

También *MT Mikkez* 10, *MHG* 1:653, *MT-Buber* 1:198 y demás fuentes en Ginzberg *LJ* 2:100 y 5:352, n.256. Cpse. *CY ha-Şaddiq* (Lazar 1990: 244-245, vv.533b-d): «En Binyāmin se topó. / ‘O, iño de una ladrona, / commo aqui ya se encanpó!’.» La acusación contra Raquel en estos *midrashim* parece hacerse eco de *Gén.* 31:32 donde le roba los *terafim* a su padre Labán. Sin embargo, no hallamos en estos pasajes la autodefensa de Benjamín y el juramento que hace por José (en algunos *midrashim*, él sólo les recuerda que tal robo no sería peor que el haber vendido a su propio hermano; en otros se observa que por haber sufrido en silencio estos insultos, la *Šekhinah* moraría «entre sus hombros» [*Deut.* 33:12] —cf. además de las fuentes citadas arriba, Ginzberg *LJ* 2:101 y 5:32, n.259). Parece darse aquí una confluencia de tradiciones sobre Benjamín. En *MT-Buber* 1:206, cuando José los confronta a todos, Benjamín jura por el hermano que había perdido que es inocente del robo y es entonces, según esta *aggadah*, que finalmente José se revela a sus hermanos:

כיון ששמע בנימן כך אמר «לא הם נתנו לי עצה ולא אני נגעתי בגביע» אמר לו «השבע לי» התחיל לישבע לו ובמה נשבע לו «בפרישותו של יוסף אחי ממני לא נגעת בו»

אמר יוסף «מי יודיע לי שאתה נשבע על אחיך באמת» א"ל «משמותן של בני אתה יכול לידע כמה אני מחבב»

Como nota Ginzberg (*LJ* 2:110-111 y 5:354, n.279), esta tradición difiere de otra más divulgada, según la cual José ya se había dado a conocer a Benjamín durante la cena que tuvieron en su palacio la primera vez que se vieran. El poeta funde aquí dos tradiciones exegéticas sobre Benjamín para establecer su inocencia ante los demás hermanos antes de regresar a Egipto.

166a. *bal dona*: ‘desprecia, desdeña, injuria’ (cpse. Šem Tob *PM* 101a: «non es buena cordura que a su dueño baldona») —cf. *DCECH* 1:476-477 [*sub* «baldón»]; *DME* 485.

167c. *ni menos endenava*: ‘ni siquiera me digné, ni siquiera me tomé la molestia de’ (*endenar/deñar*, ‘dignarse’ —cpse. *Libro de Apolonio* 656b: «Él nos denye guiar») —cf. *DCECH* 2:494-495; *DME* 884-885.

169a-d. La base bíblica es *Gén.* 44:14 —los hermanos comparecen ante José en su casa— pero se añade un toque extrabíblico de raigambre *midráshica*. Se nos dice aquí que José no fue a la corte ese día a presidir como suele: según una *aggadah*, así lo hizo pues no quería avergonzar a sus hermanos en público cuando regresaran. Cf. *MT Mikkez* 10:

וַיָּבֹא יְהוֹדָה וְאֶחָיו בֵּיתָה יוֹסֵף מֵהוּ בֵּיתָה יוֹסֵף? וְהֵלֵא כָל יוֹם וַיּוֹצֵא לָדוֹן בְּבִימָה?
אֵלֶּא אוֹתוֹ הַיּוֹם לֹא יֵצֵא. אָמַר «אֵינִי מִבְּיִישׁ אֶת אֶחָי בַּפְּנֵי הַמַּצְרִיִּים»

También *MT-Buber* 1:198 y Ginzberg *LJ* 2:101 y 5:352, n.261.

169b. *que él entendía que non avría vagar*: ‘pues él sabía que no tendría ni un momento libre’ —véase la nota al verso 102b.

170a-d. En *Gén.* 44:15, los acusa del robo y añade que obviamente habría de enterarse. El versículo es un tanto complejo:

וַיֹּאמֶר לָהֶם יוֹסֵף מַה־הַמַּעֲשֶׂה הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם הֲלוֹא יָדַעְתֶּם כִּי־נִחַשׁ יָנַחֵשׁ אִישׁ אֲשֶׁר כָּמֵנִי

(lit. «José les dijo: ¿Qué es esto que habeis hecho? ¿No sabeis que un hombre como yo lo podía adivinar?»): cpse. *E3* «E dixoles Josep: ¿Que obra fue que fezistes? ¿Sy non sabiades que vn varon tal comme yo, que adeuinar adeuinava yo con el?» Este verso suscita algunos problemas exegéticos (e.g. si se afirma en *Gén.* 44:5 que José usaba la copa para sus vaticinios, ¿cómo podía saber sin ella que ellos se la habían robado? —cf. los comentarios *ad loci* de Raši, Ibn ‘Ezra y Nahmánides con sus respectivas soluciones y Kugel [1998: 480-482]).

La copla 170 no se hace eco de este problema exegético. En 170a (verso casi idéntico al 161a), José se limita a afirmar, siguiendo la farsa y sin explicaciones, que él ya sabía lo del hurto que habían cometido. Sin embargo, en los tres versos siguientes, el poeta amplifica y reelabora la fuente bíblica para infundirle un toque de ironía a la acusación de José. En 170b, José finge saber que los hermanos siempre aborrecieron a «todo ombre adevino» (alusión a sí mismo como intérprete de sueños al principio de la historia). En 170c, José describe sarcásticamente la huida de los presuntos ladrones: «por eso vós estorvastes

de ir [v]uestro camino». El poeta remata las palabras de José con su propia apostilla irónica en 170d: «Aquestos presentes les presentava Yosef» —los presentes a los que se refiere el autor son, a nuestro parecer, las falsas acusaciones que José hace para probar a sus hermanos (discrepamos, por tanto, con Herman y con McGaha, quienes sugieren en sus respectivas traducciones que este verso forma parte del parlamento de José: «Therefore were you anxious to hasten away / After receiving your presents, the gifts of Joseph.» [Lazar 1972: 101]; «You thought you would go home, but I thought otherwise. Is this then how you prize the benevolence of Yosef?» [McGaha 1997: 308]).

170c. *por eso vós estorvastes de ir [v]uestro camino*: ‘por eso os tomasteis la molestia de ir.’ Cpse. «Toda vía se metía el viento más fuerte, tanto que por fuerza ovieron de dexar la tierra e bolver a la mar. Ansí se estorvó de non tomar tierra en Oriola» (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán Llavador [Madrid: Taurus, 1994] 428).

171a-d. *Aggadāh* basada en *Gén.* 44:15, según la cual José asevera que Benjamín se robó la copa para adivinar con ella el paradero de su hermano. Cf. *MT Mikkez* 10:

אמר להם אני אומר לכם מפני מה גנבו הנער הזה...לקסום בו ולידע היכן אחיו

También *MT-Buber* 1:198 y *SY Mikkez* (Dan 1986: 234 —en *SY*, José asevera que todos ellos querían averiguar el paradero del otro hermano, no sólo Benjamín —cf. Ginzberg *LJ* 2:101 y 5:353, n.262). El verso 171d empalma con *Gén.* 44:16: Judá toma la palabra.

172-174. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 44:16 —Judá admite que los hermanos no tienen excusa pues Dios mismo los ha hallado culpables; ahora han de pagar con la esclavitud junto a aquél en cuyo poder apareció la copa (*E3* «E dixo Juda: ¿que diremos ami señor? ¿Que fablaremos, o que nos justificaremos? Dios fallo el pecado en tus sieruos; henos sieruos de mi señor, tanbien nos como el que fue fallado el vaso en su poder»). Nótese que la traducción de este versículo abarca tres estrofas. Además, tanto en las coplas 169 y 170 que las anteceden como en las dos siguientes, el autor aletarga el ritmo de la narración a una estrofa por versículo bíblico. Este acompasamiento del flujo narrativo sirve de puente prologal a la interpolación *midráshica* más extensa de todo el poema. Cf. §I.4.1.

173a. *Sienpre anduviera tras nós el pecado*: Obviamente, el *pecado* se refiere, por un lado, a la maldad que cometieron contra José y por la cual ahora están pagando: cf. *Gén.* 44:16 «Dios ha descubierto la culpa (אֶת־עוֹן) de tus siervos» (cpse. *E3*, *E4*, *E7*, *E19* *pecado*). Al mismo tiempo, la personificación del *pecado* que anda tras ellos y los encuentra en la carrera (173b) adquiere un cariz casi demonológico, confirmado por el verso 174c, donde se afirma explícitamente que «el diablo sus manos puso sobre los trivos». En español medieval, *pecado* servía incluso como sinónimo del diablo (cpse. Berceo, *Milagros* 790[745]d: «si li vinié por Dios o si por el Peccado»; Juan Ruiz, *LBA* 873b: «¡vedes, vedes cómo otea el pecado carboniento!» —cf. *DME* 1480).

- 173c. *será entregado*: ‘será satisfecho [el pecado].’ *entregar* (< lat. INTEGRARE) tiene también la acepción ‘satisfacer, resarcir, restituir’ —i.e. satisfacción en pena del pecado cometido (cpse. *L.Alex.* 704c: «amos eran cansados e fartos de contienda; / bien prendié uno d’otro entrega e emienda»; Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 92]: «*Entregar*, in integrum restituo»). Cf. *DME* 1046; *DCECH* 2: 642-643 (*sub* «entero»). La frase aplica a las dos acepciones de *pecado* discutidas arriba: el pecado cometido contra José será ahora resarcido y el pecado que los persigue también será satisfecho.
- 174a. *cuando seremos bivos*: ‘mientras vivamos.’ Se usa el futuro de indicativo *seremos bivos* como un subjuntivo (cpse. *CMC* 316: «cuando los gallos cantarán» —Lapesa [1981: 216, §57.4]). *cuando* tiene el sentido ‘mientras, siempre que’ (cf. *DME* 822, 4ta acepción).
- 174c. *los trivos*: ‘las tribus [de Israel]’ (nótese que se usa aquí como masculino —cpse. Alonso de Palencia, *Vocabulario* 225d: «Non del tribu de Juda»; citado por Alonso *DME* 1604). Cf. *DCECH* 1:405-406. Todavía se usa en judeoespañol como sustantivo masculino (Nehama y Cantera 1977: 567 — «los doḡe trivos de Israel»).
- 174d. *Palavras de estraños favlavan con Yosef*: Se nos ofrecen dos posibles lecturas de este verso hipométrico: (1) los hermanos hablaban con José en su calidad de extranjeros que se ofrecen en servidumbre al gobernante egipcio; o (2) los hermanos hablaban con José sobre materias que él presuntamente desconocía (i.e. el *pecado* por el cual estaban ahora pagando), osea, que le hablaban como si fueran desconocidos por él. (Para las acepciones de *estraño* a lo largo de *CY*, véase la nota al verso 21c). También es plausible, aunque menos convincente desde un ángulo morfológico, la lectura de la locución ‘de estraños’ con una función adjetival como sinónimo de ‘raras, extrañas,’ la lectura implícita en la traducción inglesa de Herman (Lazar 1972: 102): «Strange things such as these they did say to Joseph» (cpse. la lectura de McGaha [1997: 309]: «This humble reply they then gave unto Yosef»).
- 175a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 44:17 —José le dice que sólo piensa apresar al que se robó la copa; los demás pueden regresarse con su padre.
- 175a. *d’esta fegura*: ‘de esta manera’ —cf. *DCECH* 2:894.
- 176a-d. La fuente bíblica es *Gén.* 44:18 —Judá le pide permiso a José para dirigirle la palabra, rogándole que no se ofenda. El poeta hace que Judá le ruegue de plano a José no hallar culpable al hermano menor, puntualizando en tercera persona la deferencia con que le hablaba.
- 176b y d. *mesura / mesura*: Posible caso de rima paronomástica basado en dos acepciones relacionadas de *mesura*: ‘benevolencia’ (176b) y ‘cortesía, respeto’ (176d). Véase también la nota al verso 1c.
- 176c. *non la des en errado*: Aunque aún no hemos hallado un paralelo medieval exacto para la locución *en errado*, su sentido es claro: ‘no le achagues ninguna culpa’; ‘no la tengas por culpable.’ Para las diversas acepciones de *errado*, -da, *DME* 1054.

177a-d. En *Gén.* 44:33-34 (final de capítulo), Judá se ofrece a sí mismo como esclavo a cambio de la libertad de Benjamín, por compasión hacia su anciano padre que tanto sufriría de otra manera. El autor anónimo añade con dramatismo atinado que Judá se echó al suelo para suplicárselo. Por otra parte, se omite por completo el largo recuento que le hace Judá en *Gén.* 44:19-32 de lo que transpiró con Jacob cuando le hiciera saber su deseo de hacer venir a Benjamín. Se agiliza así la narrativa en preparativo para una interpolación *midráshica* que ha de postergar el reenlace con *Gén.* 45 (lo que de otra forma seguiría de inmediato) cuando José se dé a conocer.

178-180. Comienza una larga secuencia extrabíblica sobre el combate casi mitológico entre Judá y José por el arresto de Benjamín. Según una tradición *midráshica* sobre la segunda mitad de *Gén.* 44:18 («pues tú eres como el mismo Faraón»), cuando José no cede ante los ruegos de Judá, éste lo acusa de ser como aquél, que codiciaba no sólo a las mujeres sino incluso a los hombres, y que era precisamente por una atracción homosexual que no quería liberar a Benjamín. Cf. *MT Va-yigaš* 5:

כִּי כְמוֹדֵךְ כְּפָרְעָה כָּשֵׁם שְׁפָרְעָה רֶבֶךְ אוֹהֵב נָשִׁים וּמַחֲמֵדֵן כִּךְ אַתָּה רֹאֵית לְבִנְיָמִן שְׁהוּא יָפֵה וְתוֹאֵר וְאַתָּה מַחֲמֵד
לְהִיּוֹת לְךָ לְעֶבֶד

y *BR* 93.6:

מֵה פָּרְעָה לְהוֹט אַחֵר הַזִּכְרִים אִף אַתָּה כֵּן

También *MHG* 1:663 y *MT-Buber* 1:205 (cf. Ginzberg *LJ* 2:103-104 y 5:353, notes 268-270). El poeta recoge la invectiva sin aludir a la comparación con el Faraón. La acusación de injusticia en el verso 180a («eres dayyan sin justicia») también recurre en los parlamentos *midráshicos* de Judá: e.g. *MT Va-yigaš* 5:

דָּבָר אַחֵר יִיגָשׁ אֵלָיו יְהוֹדָה שֶׁנִּגְשׁ בְּתוֹכָהֶן «בִּי אֲדוֹנִי אַל תַּעֲבוֹר עָלֵינוּ מִדַּת הַדִּין»

179d. *merdoso* y 180d. *mirdoso*: ‘miedoso, temeroso’ —variantes de *medroso* producida por metátesis de la *d* y la *r*, fenómeno recurrente en el judeoespañol: cf. §II.2.4. El adjetivo *medroso* (< lat. vg. *METOROSUM, derivado de METUM e influenciado por PAVOROSUM) con el sentido de ‘temeroso, pusilánime, miedoso’ ya se usaba en la baja Edad Media — cpse. *LBA* 1080a-b («Las cartas resçe-bidas, Don Carnal arguloso / mostró en sí esfuerço, pero estava medroso») o el título del *exemplo* XLVII del *CL* «De lo que contesció a un moro con una su hermana que dava a entender que era muy medrosa» (la joven fingía que «se quería mortecer de miedo de aquel sueño que fazía» una tarrazuela al beber agua pero se mostraba «sin miedo e sin duelo» al descoyuntar la cabeza de un muerto para removerle unos vestidos valiosos que tenía puestos). También se usa *medroso* con la acepción relacionada ‘pavoroso, lo que da miedo’: e.g. *Danza de la muerte* vv. 221-222, «agora la muerte con su mano dura / tráeme en su dança medrosa sobejo». En judeoespañol, pervive *medroso* pero con la acepción ‘meticuloso, minucioso’ (Nehama y Cantera 1977: 353).

180a. *dayyan*: hebr. דַּיָּן, ‘juez.’ También en judeoespañol —cf. Nehama y Cantera (1977: 116), Bunis (1993: 161, no. 969).

180b. *acuçioso*: ‘diligente, afanoso’ (cpse. Juan Ruiz *LBA* 457b: «Dezirte he la fazaña de los dos perezosos / que querian casamiento e andavan acuziossos»): cf. *DCECH* 1:44-45, *DME* 123; *DEM* 1:618-622.

181-182. Conflación de tradiciones *midráshicas* sobre la fuerza descomunal de ambos hermanos. En una versión de esta *aggadah* (*MHG* I:664-665 que remite parcialmente a *MT Va-yigaš* 3 y *BR* 93.6 y 7), se nos dice que para soliviantar sus propios ánimos, Judá solía pulverizar con los dientes monedas de cobre que acarreaba en su alforja; al ver José este indicio de su fuerza y su ira, decide mostrarle que no se dejaría amilanar y hace añicos con un puntapié el pedestal de mármol sobre el cual estaba sentado:

וכשהיה יהודה מבקש שתעלה חמתו היה ממלא אפונדתו אפונין שלנהשת ונוטל מהן ומכסכס בשניו וחמתו
עולה כיוון שראה יוסף כן אמי' עכשו תאבד מצרים מה עשה נטל עמוד שלשיש מלפניו ועשאו גל צרורות
מיד תמה יהודה ואמי' זה גבור כמוני

Cf. Ginzberg *LJ* 2:107 y 5:354, n.277 (en la versión de *BR* 93.6, lo que tritura con los dientes son barras [«עששיות»] de hierro [«ברזל»], más afín a la versión de nuestro poema [y en *MT-Buber* 1:207: «monedas de hierro»]). En otra *aggadah*, el mismo Judá, enfurecido ahora por las palabras hirientes de José, levanta una piedra enorme y pesada, la arroja a los aires con una mano, la recoge con la otra, se sienta sobre ella y la destruye: cf. *SY Va-yigaš* (Dan 1986: 237):

וישמע יהודה את הדבר הזה ויתר אפו מאד וחמתו בערה בו ותהי לפניו במקום ההוא אבן אחת משקלה
כארבע מאות שקל ויחר אף יהודה ויקח את האבן בידו האחת ויזרקה השמימה ויקחנה בידו השנית
השמאלית ויתן אותה אחרי כן תחת רגליו וישב עליה בחמת כוחו ותהי האבן לעפר מכוח יהודה

(En esta versión, José manda a llamar a su hijo Manasés y es éste quien despliega una fuerza equiparable a la de Judá al levantar otra piedra —cpse. las *CY ha-Šaddiq* [Lazar 1990: 252-253, est. 565-570] donde es Ḥušim ben Dan el que arranca «dos montañas» al oír el grito de Judá y viene corriendo con ellas a Egipto —cpse. las fuentes citadas por Ginzberg *LJ* 2:106 y 5:354, n.275). Nuestro poeta recoge los dos motivos de la roca alzada y el metal pulverizado por Judá (otros como el de los pelos de su pecho parados de punta que rasgan su ropa no figuran aquí [*MT Va-yigaš* 3; *BR* 93.7 —en ésta última, es esto lo que induce a José a deshacer la columna de mármol con un puntapié]— cpse. también *CY ha-Šaddiq* [Lazar 1990: 250-251, vv.562c-d]: «que quando él se ensaña / le corre sangre de sus pestañas»). Sin embargo, a diferencia de la secuencia en *MHG*, las acciones de Judá se nos presentan como *respuesta* al desafío de José y no como incentivo previo. (La copla 182, por razones inexplicadas, también se omite en la traducción inglesa de Herman [Lazar 1972: 103]). Tampoco hemos hallado hasta ahora paralelo en los textos *midráshicos* consultados para la prueba de fuerzas de José: la molienda de los granos de trigo con su mano como si fueran higos. Por lo demás, cabe notar que este episodio

extrabíblico también circuló en fuentes islámicas y así mismo lo recoge el ms. B de nuestro *Poema de Yûçuf* aljamiado, estrofas 285-286 (Johnson 1974: 89):

«Judás se ensanno del, una sanna muy airada.
El tomo una muela, mujjo g(a)ran y pesada,
Y ejjola por ençima del muro, como a una mançana.
Y mandolo volver el rrey a su lugar sitiada.

Allegose el rrey a la muela p(i)rivada;
Y puso el pieda en el ojo, y ejjola muy irada
Muy alta por encima del muro, y la falda no arromangada,
Que por el no era pesada»

181a. *ma[n]sedo*: En el texto aljamiado, leemos מַסְדֵּוֹ (*masedo*). La contraposición con *saña* en el mismo verso nos sugiere que debe ser una variante de *mansedo*, forma adjetival de *mansedad* ‘mansedumbre’ (cpse. Šem Tob *PM* 135a: «Por la gran mansedad a omre follarán / e por la crueldat todos lo aborreçrán») —cf. *DCECH* 4:819 *manso* [*sub* «mano»: 4:817-822]; *DME* 1355. La lectura de Lazar («mas [ç]edo») nos resulta insatisfactoria.

181b. *çedo*: véase nota al verso 148b arriba.

182a. *çerro*: ‘cerro, monte’ (la piedra gigantesca que levanta).

182c. *temían de seer en yerro*: ‘temían estar perdidos’ (i.e. *yerro* de ‘errar’ [‘extraviarse, perderse’] pero con la acepción figurada de ‘peligrar, no hallar salida de un aprieto’). Aunque el sentido del hemistiquio es claro a la luz del contexto, no le hemos hallado paralelo o precursor premoderno. La rima interna con *fierro* presagia, con todo, un juego conceptista con las dos acepciones de *yerro* (‘error’ / ‘hierro’) que se documenta, por ejemplo, en el autosacramental calderoniano sobre José *Sueños hay que verdad son* (1670): «SUEÑO: ... Mortales, que en la cárcel / del mundo vivís presos / no tan sólo los hierros arrastrando, mas también arrastrándoos los yerros» (Valbuena Prat 1952: 1216).

182d. *sogar de fierro*: Aunque esta frase es obviamente una metáfora para la fuerza de Judá, el sentido del hápax *sogar* (¿*soga* con la acepción de *cadena*?) nos elude por completo, probable error de amanuense. Nótese, al mismo tiempo, la proximidad de los *hápax legómena* que hemos consignado en un número reducido de coplas: *presentino* (148b), *mosneles* (163a), *ma[n]sedo* (181a), *sogar* (182d) —cf. §II.5.7.

183-186. Los hermanos se aúnan con Judá y, capitaneados por éste, se disponen a destruir a Egipto (e.g. *MT-Buber, Introduction* 131); José les recuerda que ya habían destruido una ciudad anteriormente (*Gén.* 34 —cf. copla 91 arriba), y tornándose a Judá, lo acusa de ser más hablador que sus hermanos: e.g. *MT Va-yigaš* 5

א"ל יוסף יהודה «למה אתה דברן מכל אחיך ואני רואה בגביע שיש באחייך גדולים ממך ואתה פטיט»

También *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 235 y 240] y demás fuentes citadas en Ginzberg *LJ* 2:105 y 5:353, n. 271.

184a. *Si te [vas en tu] maldad*: Hemistiquio ininteligible en V, que hemos completado con el fragmento TS3 (véase el aparato crítico *ad locum*).

184c. *en mala*: ‘en mala hora’ — véase la nota al verso 116a.

186b. *deslenguado*: ‘parlanchín, hablador, charlatán’ — perfecta traducción del hebr. פטט. Cpse. *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 248-249, v.552b): «Te veo muncho charlón.»

186d. *Fízose maravillado*: ‘se maravilló’ (por la osadía y amenazas de Judá y los demás hermanos).

187-189. En *MT Va-yigaš* 5, cuando José acusa a Judá de hablador, éste responde que así tenía que ser por haberse comprometido como garante o fiador de Benjamín; José aprovecha para preguntarle por qué no hizo lo mismo con el hermano que vendió y Judá rompe entonces a gritar, transido de dolor:

א“ל «כל זאת שאתה רואה בשביל הערבות שערבתי אותי»
א“ל «מפני מה לא ערבת את אחיך כשמכרתם אותי לישמעאלים בעשרים כסף...»
כיון ששמע יהודה כך צעק ובכה בקול גדול

Cf. las demás fuentes en Ginzberg *LJ* 2:105-106 y 5:353-354, n.272, 274. El grito sobrenatural de Judá que aterroriza a los egipcios (y que en algunas fuentes *midráshicas* llega a causar otros estragos, derribando muros, ciudades, dientes e incluso al Faraón de su trono) es un motivo exegetico que figura en numerosas *aggadot* josefinas y en diferentes momentos de la narrativa: e.g. algunos pasajes de la versión de *SY Va-yigaš* (Dan 1986: 239):

וימהר יהודה וישלוף חרבו ויצעק צעקה גדולה...
וינוסו כולם מקול הצעקה והפחד ויפלו איש על רעהו וימותו מהם הרבה בנפלים...
וינהום עליו כאריה ויצעק עליו צעקה גדולה ומרה מאד ותשמע הצעקה ההיא עד למרחוק וישמעוה כל יושבי סוכות ותרעש כל מצרים מקול הצעקה

También *MT Va-yigaš* 5, *BR* 93.7 y demás fuentes en Ginzberg *LJ* 2:106 y 5:354, n.275 (en *MT*, el grito forma parte del ataque de los hermanos contra José ... ¡después de reconocerlo! cpse. las coplas 223-224 abajo). Su comparación con el rugido de un león feroz en los *midrashim* conjuga hábilmente distintos *loci* bíblicos: además de la antedicha referencia a Judá como «cachorro de león» (*Gén.* 49:9), véanse *Job* 4:10 («Ruge el león, brama la leona, mas los dientes de los leoncillos quedan rotos»), *Deut.* 33:7 («Escucha, YHWH, la voz de Judá») y, el pretexto inmediato, *Gén.* 45:16 («En el palacio de Faraón corrió la voz...»). Cpse, finalmente, el siguiente pasaje de las *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 252, coplas 563-564):

«Echó Ya‘udāh un grito
Y le calyeron los dientes,
Y en la tierra de Ayifto
Unos [sesientos] valientes.
Se escondían en albadra
Y rasgaronse los paños,
Que esta voz no es de bondad
Ni de truenos ni de rayos.»

187c (y 188c). *contrallador*: ‘contrariador, opositor, adversario’ (*DME* 775, *DCECH* 2:182-183; véase arriba la nota al verso 32a; también «contrallo» en 293d). Como observa González Llubera (1935: 25, nota al verso 106), el uso de este sustantivo en referencia a Esaú (nuestro verso 287b: «‘Esav [su] ermano contrallador le era») sirve para traducir el hebr. עָשָׂו: cf. *SY Va-yehi* (Dan 1986: 252):

ויעמוד עשו וכל בניו ואנשיו על יוסף ואחיו לשטן במערה

188b. *percurador*: variante de *procurador* ‘defensor, abogado; guardián, custodio’ (< lat. PROCURATOREM): cf. *DME* 1523; *DCECH* 2:295-297 [*sub* «cura»]. Subsiste en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 428-429).

190-193. Según la tradición *midráshica*, Judá llama a Neftalí y le pide que vaya rápidamente a contar los zocos de Egipto; Neftalí así lo hace y cuenta unos doce. He aquí la versión de *SY Va-yigaš* (Dan 1986: 238) que recoge incluso la comparación de Neftalí con un ciervo ligero y liviano en los versos 155b, 190c y 192b:

ויפן יהודה אל נפתלי אחיו ויאמר אליו «לך נא וספור את שווקי כל מצרים ובוא והגד לי...»
ונפתלי הלך כאשר צוהו יהודה כי נפתלי קל ברגליו מאד כאחד הצבאים הקלים והלך על שבלי הזרע ולא
ישברו תחתיו
וילך ויספור את כל שווקי מצרים וימצא בהם שנים עשר ויבוא מהרה ויגד אל יהודה

Cpse. *MT Va-yigaš* 5 (versión más abreviada) y el recuento de Ginzberg *LJ* 2:108-109 (que no incluye nota al calce).

190d. *a escoso*: variante rara de *a escuso*, ‘a escondidas, secretamente’ —e.g. *Libro de Apolonio* 369a: «Asmaua que la fiziese a escuso matar»; Juan Ruiz, *LBA* 472c: «non se pagan de disanto en poridat nin a escuso» (*escuso* es forma del antiguo participio de *esconder*); cpse. también la forma *en ascoso* en el *Fuero Juzgo* (Jonxis-Henkemanns 1992: fol 92v— recuperado con el CORDE): «nin en ascoso nin en manifiesto». Cf. *DCECH* 2:704-705 (*sub* «esconder»).

191d. *oy faremos suertes*: *fazer suertes* parece ser aquí sinónimo de *echar suertes* (cf. Nebrija *VRL* [Macdonald 1973: 183]: «*suertes echar*: sortior, -iris»), usado, como ésta, metafóricamente con el sentido ‘intentar, procurar, tratar de’: i.e. ‘hoy nos lanzaremos a la búsqueda de José’ (desafortunadamente, los pocos ejemplos de la construcción *fazer suertes* que hemos recabado con el *CORDE* sólo tienen la acepción más técnica de dividir y asignar una porción de tierra o una propiedad (incluso artefactos como la lana): e.g. un documento notarial de 1320 editado por José María Lacarra [Pamplona 1986] p. 206: «e que no ayades poder de partir ni de fazer suertes en la dicha pieça» —cf. *DCECH* 5:330-332).

192b. *toste*: ‘presto, pronto’ (cpse *Danza de la muerte* v. 60: «fazerle he venir muy toste parado»). Cf. *DME* 1600 (también *DCECH* 2:286 en una nota a su artículo sobre *cuita*).

193d. *comedían*: Véase nota al verso 155a.

194-195. En las fuentes *midráshicas* (*MT Va-yigaš* 5, *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 238]), cuando Judá recibe el informe de Neftalí, se ofrece a destruir tres de los zocos él sólo y les encomienda el resto a los demás hermanos: e.g. la versión de *SY*

«יאמר יהודה «הנני אחריב את שלושה שווקים בכוחי ואתם כולכם יחריב מכם איש שוק אחד»

Se añade aquí el mandato explícito de rescatar a Benjamín para que no sufra la misma suerte de su hermano José (194d). Cpse. también nuestras coplas 190-195 con el episodio correspondiente en las *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 250-251, coplas 557-560).

195b. *ellos se tenían de aquellos cavalleros: tenerse* quizás tiene aquí la acepción ‘defender’ (cpse. CMC 468 «los que la tienen, cuando vieron la rebata / ovieron miedo, e fue desenparada» —cf. DME 1594, la décimo-octava acepción).

196-199. En la tradición *midráshica* (*MT Va-yigaš* 5, *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 237]), cuando Judá amenaza con ensangrentar las calles de Egipto, José inquiere en tono sarcástico si era su afición teñirlo todo con sangre, como lo hicieran sus hermanos con la túnica de José para engañar a su padre. He aquí la versión de *MT* (en *SY*, esta bravuconada de Judá viene antes de su pedido a Neftalí):

א"ל יהודה «עכשיו אני אצא ואצבע כל שווקים שבמצרים בדם»
א"ל יוסף «צבעים הייתם מימיהם שצבעתם כתונת אחיהם בדם ואמרתם לאביכם טָרַף טָרַף»

El poeta, por su parte, amplifica con dramatismo la evocación del engaño perpetrado contra Jacob (cf. coplas 19-20).

196a. *atemava: atemar* ‘terminar, acabar’ (cpse. *CY* 257a, 269a, 270c, 280a y 282a). *Atemar* con esta acepción debió circular entre los judíos españoles por su asociación paronomástica con el verbo hebr. *tam* (תָּם). Figura así en los romanceamientos bíblicos cuatrocentistas (e.g. *Gén.* 47:15, *Arragel*: «E asi como fue atamada [תָּם] de dar la plata de tierra de Egipto...»); también en la versión aljamiada de los *Proverbios morales* en el ms. C (Díaz-Mas y Mota 1998: 203, verso 479b «que plazer que so çierto que se ha de atemar»), el mismo ms. que contiene el fragmento de *CY* editado por González Llubera (cf. nota de Díaz-Mas y Mota *ad locum*). Se han propuesto diversas etimologías: para algunos, un lusismo (García Calvo 1974: 202; Shepard 1985: 162); para otros, lo más probable, un arabismo (cf. *atamar* en *LBA* 857d «los plazer de la vida perdedes si non se atama» como derivado de la raíz árabe *tamm* [T-M-M], ya sea del andalusí *atamma* [تَمَّمَ] o del participio *tamm* [*A(D) + *tamm* + ÁR]: cf. Corriente [1999b: 238]; también *DCECH* 5:491-492 *sub* «timar»). En todo caso, la similitud de *atemar* con el hebr. *tam* y su uso recurrente en los romanceamientos bíblicos bajomedievales como traducción de este último y de sus sinónimos hebreos (e.g. *Gén.* 47:15-16, *E3* «Et atemose [תָּם] la plata en tierra de Egipto... pues se atamo [תָּם] la plata») avalaron su acogida con la acepción de ‘terminar’ en el judeoespañol de la diáspora sefardí hasta el día de hoy (Díaz-Mas y Mota 1998: 203, nota a 479b; Nehama y Cantera 1977: 66). Cf. §II.5.3.

199a. *Esa aljuva apuesta*: Entre las varias acepciones medievales del adjetivo *apuesta*, la que mejor parece aplicar aquí es como sinónimo de ‘hermosa, ataviada, adornada, arreglada’ (cpse. Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 25]: «*apuesta* cosa: *ornatus*, -a, -um; *compositus*, -a, -um» [también recoge la acepción «*depositum*, -i; *sequestratum*, -i»]; Juan Manuel, *CL* prólogo [Serés 1994: 12]: «fiz este libro conpuesto de las más apuestas palabras que yo pude»; Pero Ferruz, *CB* 305v224 [aquí tiene más el sentido moderno de *apuesto* ‘galante, atractivo’]: «tal virtud ha la moneda: / cara triste faze leda / e apuesto el muy

feo» —cf. *DME* 356-357; *DCECH* 4:608 *sub* «poner»): i.e. *aljuva apuesta* es afín a *aljuva onrada* en el verso 3b— tanto *apuesta* como *onrada* son adjetivos que traducen el oscuro vocablo hebreo *passim* (véase la nota al verso 3b). Cf. también la forma *apostado* en la nota al verso 214b (cpse. 32d y 215a). Es probable, con todo, que *apuesta* tenga también la connotación adicional de ‘preparada, dispuesta’: i.e. un calificativo referente a lo que hicieron los hermanos para que pareciera destrozada por una fiera salvaje.

- 199b. *él la vido sangrienta y bien acuchillada*: La referencia extrabíblica al acuchillamiento de su túnica remite a un motivo exegético recogido por Nahmánides y David Qimḥi en sus comentarios respectivos a *Gén.* 37:32. Según el texto bíblico, después que los hermanos la tiñeran de sangre, «enviaron (וַיִּשְׁלְחוּ) la túnica de manga larga, haciéndola llegar hasta su padre» (así en *Arragel*: «E enbiaron el rroquete escacado que lo lleuasen a su padre»). Ambos comentaristas aluden a una explicación alterna del hebr. וַיִּשְׁלְחוּ (*va-yešālhu* ‘enviaron’) según la cual los hermanos acuchillaron la túnica con una ‘espada’ (שֶׁלַח *šelaḥ*: cf. *Job* 36:12) para crear la impresión de mordeduras animales: cf. Nahmánides *ad locum*

ויש מפרשים וַיִּשְׁלְחוּ שתקעו בה השלח לקרעה במקומות רבים כדמות שיני חיות מלשון בַּשֶּׁלַח יַעֲבֹרוּ

Esta glosa exegética también dejó huella en varios romanceamientos cuatrocenistas de *Gén.* 37:32: e.g. *E3* «E acochillaron la aljuba de seda...» (también *Ajuda*, *E19* y, ya en el siglo xvi, *Ferrara*; en *E7* «E rronpiaron la vestidura de seda»).

- 199c. *vuestro padre de cuent[a] lloró esa vegada: de cuenta* aquí podría significar ‘a continuación, en el acto’ o quizás ‘sin cesar, ininterrumpidamente.’ Aún no hemos hallado un paralelo para esta locución (ni siquiera con el *CORDE*).
- 200-202. Reelaboración dramática de *Gén.* 44:30-34 — Judá se lamenta al pensar cómo su padre, tan apegado a Benjamín, moriría de dolor si regresara a Canaán sin él. Parece haber una copla perdida entre las estrofas 202 y 203: en la copla 202, Yosef le pide consejo a Judá y en la copla 203 lo reprocha por su respuesta, pero falta ésta.
- 200b. *moillava*: Como notara Armistead (1995: 38), la forma recogida en el ms. es una variante del verbo *maullar* (de la onomatopeya *mau* por influjo de *aullar*) que ya se usaba en el siglo xv (cpse. 1ra documentación [ca. 1400]: «mahullar como gato» [Castro 1936: 122, E2484, *sub* «catelo»] y también el refrán recogido en la colección de *Refranes que dizen las viejas tras el fuego* que se le atribuía a Santillana: «Gato mahullador: nunca buen caçador» [Bizzarri 1995: 92, #335]: cf. *DCECH* 3:889-890; *DME* 1368). Según Armistead, su uso aquí evoca «for Castilian speakers at least, the delightful misapprehension that wolves and dogs normally mew». *Moillar* (y su variante *muyllar*) también se documentan a partir del siglo xv como traducción del hebr. מַיּוּל (‘rugir, bramarse’) en las Biblias romanceadas: e.g. (I) *Is.* 5:29 en *RAH* 87 («El muylo del commmo leon, e muyllara commmo leones, e rruyra...») y *Arragel* («El su muylo e royo es como el leon, muyllara como leonçetes, e rugira...») —cpse. *E3* «Gemido / bramara / gemira»;

BNM 10288 «Bramido / bramara / balara»; *F* «Moyllo / moyllara / rugira»; (II) También en *F* la traducción de *Job* 4:10 — versículo con que se apoya el tópico *aggádico* del león de Judá y su grito aterrador (cf. las coplas 187-189 y la nota *ad locum*): «Moyllo [heb: מַיִלּוֹ] de leon y boz de leon, y dientes de leoncillos son arrancados» (cf. *E3* «gemido del leon»; *BNM* 10288 «Bramido de leon»; Arragel «Roydo de leon»); (III) *F Jer.* 2:15 «moyllaron cadillos» (cpse. *Salonica* [1568]: «mo.ilian kadilios» —cf. Séphiha [1970: 79]). Es éste el sentido preciso que mantiene *maulyar* en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 351): «‘hurler, aboyer’ (en parlant de certaines bêtes: le loup, le lion, le tigre, le chien criant à la mort. Se dit seulement des cris [des bêtes] qui inspirent la terreur)». Cpse. finalmente cómo describe Dina el llanto de su padre tras la desaparición de José en las *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 188, vv.325a-b): «Lya me se cortan las tripas / de ver tanto meollar.» *luego moillava, como león olía*: Tal cual, el verso parece decir que Judá olía a león (i.e. exudaba el olor típico de ese felino), pero a la luz del primer hemistiquio y de lo que postulamos en la nota a los versos 155b-c, el autor también pudo haber querido decir que al gemir de dolor, Judá se parecía a un león (i.e. rugía como un león, sonaba como tal: *oía* en vez de *olía*).

201a. *rebto*: ‘culpa,’ cf. nota a 11c.

202c. *por luz y por espejo*: bella locución afectiva para describir el cariño particular que siente Jacob hacia su hijo menor (como decir ‘la luz de sus ojos’ o ‘las niñas de sus ojos’). Cpse. la rúbrica del 1er decir de Alfonso Álvarez de Villasandino en *CB* («Alfonso Álvarez de Villasandino, el qual, por graçia infusa que Dios en él puso, fue esmalte e luz e espejo e corona e monarca de todos los poetas e trovadores que fasta oy fueron en toda España»); también el encomio del rey que hace Villasandino en *CB* 207v8 («Muy grant príncipe famoso, / luz e espejo e claridat / de toda la christiandat / acorred a mí, cuitoso»). El poeta recurre a estas metáforas para ‘traducir’ la expresión idiomática con la cual describe Judá el amor entrañable de Jacob por Benjamín en *Gén.* 44:30 (lit. ‘su alma está ligada al alma [de su hijo]’):

וְנִפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנִפְשׁוֹ

Cpse. *E3* «e su alma atada con su alma.»

203-205. Los *midrashim* clásicos también recogen la respuesta de José a Judá, recordándole a éste cómo lo vendieron a unos mercaderes para luego venirle a su padre con la patraña cruel de la bestia que se lo devoró: cf. *MT Va-yigaš* 5 y demás referencias en Ginzberg *LJ* 2:105-106 y 5:353-354, n.274. He aquí la versión de *MT*:

אֲלֵךְ מִפְּנֵי מָה לֹא עָרַבְתָּ אֶת אַחִיךָ כְּשֶׁמְכַרְתָּם אוֹתוֹ לִישְׁמֵעָאֵלִים בְּעֶשְׂרִים כֶּסֶף וְצִעַרְתָּ אֶת אֲבִיךָ הַזֶּקֶן וְאָמַרְתָּ לוֹ טָרֶף טָרֶף יוֹסֵף וְהוּא לֹא חָטָא לָךְ אֲבֵל זֶה שְׁחָטָא וְגַבֵּעַ אָמַר לְאֲבִיךָ הֵלֶךְ הֵהָבֵל אַחֵר הַדְּלִי»

Fuera cual fuera el acicate, los *midrashim* también concuerdan en que los hermanos capitaneados por Judá y sin miedo alguno estaban dispuestos a lidiar hasta la muerte contra José y los egipcios. El poeta añade que estaban desarmados.

205b. *luego lidiar quisieron más que comer capones*: Además del toque colorista y popular que le confiere a esta copla, cabe notar lo bien que resume—en un registro anacrónico—el *ethos* caballeresco de los hermanos al favorecer la lucha valerosa contra el enemigo a los lujos de la vida nobiliaria ejemplificados por los *capones* (cf. la nota a la copla 130 *ad locum* y la sección §I.6.2).

205c. *lanças ni lorigones*: bello toque anacrónico. Los hermanos de José se nos presentan listos para pelear sin lanzas ni lorigas («especie de túnica o camisión de mallas metálicas entretejidas»): dos elementos emblemáticos de la indumentaria militar de un caballero medieval. (Asumimos que el poeta usa *lorigones* y no *lorigas* para mantener la rima: los *lorigones stricto sensu* eran lorigas cortas de media manga y sin almófar usados por peones, no caballeros—cf. Montaner 1993: 451-452, nota al verso 578 de *CMC*). Cabe notar, por otra parte, que en *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 238], muchas de las tropas egipcias también estaban dispuestas a luchar contra los hermanos «sin mallas ni lanzas sino con las manos y su fuerza»:

יוכלו להלחם בלא חרם ובלא חנית כי אם בידיהם ובגבורתם

Cf. de nuevo la sección §I.6.2 de la introducción.

206-209. Los *midrashim* que hemos citado sobre este episodio concuerdan en que José decide revelar quién es para evitar que sus hermanos destruyan a Egipto (*MT Va-yigaš* 5, *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 239ss]). En cuanto a su deseo de que no ser enterrado en Egipto, véase *Gén.* 50:25 y la nota a las coplas 302-303.

206c. *gentes de sus paganos*: *paganos* ('gentiles, no judíos') se refiere aquí a los egipcios que estaban al servicio de José.

206d. *arrinconava*: El poema recoge tanto esta derivación del verbo *arrinconar* (todavía vigente) como el sustantivo plural mucho más raro *arrincones* (cf. los versos 224c y 225b). Ambos vocablos se derivan de *rincón* que es, a su vez, una variante bajomedieval alterada de los antiguos *rencón*, *rancón* y el catalán *racó* (< ár. and. **rak(k)ún*, «variante metanalizada como aumentativo de *rukán*», del ár. cl. *rukṇ* —cf. Corriente 1999b: 417). *Arrinconar* y *arrincon* figuran en las Biblias romanceadas cuatrocentistas:

- (1) *Josué* 18:12 en *E7*: «el arrincon de septentrion» (cpse. *E3 rrincon*; *F rincon*): *arrincón* es aquí traducción del hebr. רָצוֹן, 'lado' pero que también tiene en hebr. bíblico la acepción 'esquina, ángulo, rincón' (e.g. *Éx.* 25:26: *E3, E7 rrencones*; *F rincones*).
- (2) *Éx.* 27:2 en *Arragel*: «E faras sus angulos, a los quatro arrencones de ella mesma sean sus angulos, e engastonarla as de aranbre» (cpse. *E3, E7 rrencones*; *F, PC cantones*): estos *arrencones* traducen el hebr. רְנוֹן.
- (3) *Deut.* 32:26 en *E7*: «E dixe: 'Arrinconarles he...'» (cpse. *E3* «acabar los he»; *F arrinconarloshe*; *PC renkonarlose*) — *arrinconar* traduce el *hápax* bíblico אֶפְצִיָהֶם, vocablo de sentido incierto, según la interpretación de algunos gramáticos hebreos para los cuales significa 'los dispersaré por todos los rincones': אפיצם בכל פאה (cf. Ibn 'Ezra *ad locum*; Qimḥi, *Sefer ha-Šorašim*).

- (4) Núm. 3:35 en PC: «sobre arrincon [רֶנְחָה; lit. ‘lado, costado’] del *miškan*» (cpse. E7 *rrencon* vs E3 *lado*; E4 *costanera*; E19 *parte*).

Cpse. *Siddur Tefillot*, f. 62r («de quatro arrincones de toda la tieria») y 207v («arrincones de tierra») —cf. Lazar (1995: 44-45 y 146-147, resp.); PC Lev. 19:9 «non atemes arrincon de tu canpo por segar»; *Sefer Hešeq Šelomo*, citado por Bunis (1997: 226). La forma *arrincón* pervive en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 56).

208c. *mas que aquí non me dexten, non me dexten enterrado*: La repetición de *non me dexten* debió ser un error de amanuense, ya que su primera aparición rompe con la rima interna entre los primeros hemistiquios.

209c. *yo les quiero tañer cantares de alegría*: El autor parece hacerse eco del lenguaje de los Salmos (e.g. la traducción de רָנָה como *cantar* y *alegría* y נָגַן como *tañer* en las Biblias romanceadas) —cpse. Ps. 126:2 E3 «estonçe se fenchira de rreyr nuestra boca, e nuestra lengua de cantar [רָנָה]» y E4 «estonçe se finchio la nuestra boca de gozo & nuestra lengua de alegría [רָנָה]»; Ps. 67:1 y 68:26 E3 «El que esfuerça, con tañeres[בְּנִינִת]», «adelantarons los cantores e despues los tañedores[בְּנִינִים]».

210. Se retoma aquí el hilo del relato bíblico en Gén. 45:1: José manda a salir al resto de su corte para descubrirse ante sus hermanos.

211-212. Estas estrofas recogen un tema *midráshico* muy divulgado que ya hemos visto según el cual los hermanos de José trataron de buscarlo en Egipto la primera vez que fueron: e.g. BR 91.6:

וַיֵּרְדוּ אֶחָיוֹסֵף בְּנֵי יִשְׂרָאֵל צָרִיךְ הַמִּקְרָא לומר אלא בתחלה לא נהגו בו אחוה ומכרוהו ולסוף מתחרטין
ואומרים אימתי נרד למצרים נחזיר את אחינו לאביו וכשאמר להם אביהם לירד למצרים נתנו כולם דעת
אחת להחזירו

Cf. también BR 91.4, MT Mikkez 8, SY [Dan 1986: 224], MT-Buber 1:194, *Targum Yerušalmi Gén.* 42.6, las *Antigüedades* de Josefo II.6.2 (cf. Ginzberg LJ 2:81 y 5:347, n. 202). Véanse además las coplas 87-91 y la nota *ad locum*. En aquellas coplas, José les pregunta por qué andaban por el barrio de las prostitutas y ellos explican que buscaban algo que habían perdido («perdida muy granada»), pero no especifican el objeto de la búsqueda. Con perfecta atención a la continuidad narrativa, el poeta hace ahora que —en tono de confesión— los hermanos precisen, a instancia de José, a quién buscaban (‘Non te negaremos de todo esto nada...’).

212c. *barriada*: parte de un barrio (< ár. *barrī*). En este contexto, una traducción alterna del hebr. שִׁיב (véase la nota a 82b).

213-214. Se repite un tema *midráshico* que ya vimos en las coplas 82 y 89-90: la presunta búsqueda de José en el barrio de las prostitutas (véanse las fuentes citadas en las notas *ad loci*).

213a. *aferes*: ‘negocios, asuntos’ (cpse. Santillana *Proverbios* #73 [OC 255]: «Que quanto más adquirieres, / más querrás; / pues piensa cuál vale más, / si bien sintieres, / poseer grandes averes / con tormento / que pocos, ledo e con-

- tento, / sin afferes»; también Arragel en *Gén.* 39:11: «E vn día entrando en casa a faser sus aferes [מְלֹאכְתּוֹ]»): cf. *DCECH* 3:297-301 [*sub* «hacer»]; *DME* 156-157; *DEM* 2:238-243.
- 213c. *tristes non fallastes*: ‘no estabais tristes, no os hallabais tristes.’ Para *fallar* como sinónimo de ‘hallarse, estar’ (s. xiv), véase *DME* 1123 (7ma acepción).
- 213d. *catastes*: *catar* tiene aquí la acepción específica de ‘buscar una persona o una cosa’ (cpse. Juan Manuel, *Libro de los estados*, ed. J. M. Blecua [Madrid: Gredos, 1981] p. 230: «Et lo que a mi paresçe que deuiades fazer [es] que catasedes algun omne muy letrado et muy entendido») —cf. *DME* 649-651 (esp. p 650, #6).
- 214c. *y non sería dexado Yosef por averes*: ‘Yosef no carecería de clientes dispuestos a pagar por sus servicios sexuales.’ *averes* aquí se refiere al pago monetario por los servicios del prostituto (cpse. los versos 89a-b arriba, cuando José insinúa con sarcasmo que los hermanos se habían ido a despilfarrar con prostitutas el dinero que traían presuntamente para comprar grano: «Si a mercar çibera venistes *por averes*, / dezid si se vendiera do las malas mugeres»).
- 214d. *apostado*: ‘apuesto, adornado, arreglado’; ‘esmerado, bien hecho’ (cpse. Álvarez de Villasandino en *CB* 113v53: «mi amigo desposado / ... / non saldredes denodado / mas vestido e apostado»): cf. *DCECH* 4:607-610 [*sub* «poner»]; *DME* 344. También se recoge en el verso 215a («Pues aver non podistes ese moço apostado»), además del aparente hápax *apuestada* en 32d. Véase, finalmente, la glosa al verso 199a sobre la forma *apuesta*.
- 215-222. Amplificación dramática de otra *aggadah* josefina sobre una última burla antes de auto-descubrirse: José les hace creer a sus hermanos que al que daban por muerto había ido a parar a sus manos; se pone a llamarlo en voz alta, ellos miran a todos lados en espera de que aparezca y es entonces cuando se revela. He aquí la versión sucinta de *MT Va-yigaš* 5:

אמר להן יוסף «לא כך אמרתם שאחיו של זה מת? אני קניתי אקראנו ויבא אצלכם» התחיל קורא «יוסף בן יעקב בוא אצלי יוסף בן יעקב בוא אצלי ודבר עם אחיך שמכרוך» והיו הושאין עיניהם בארבע פנות הבית.
א"ל יוסף «למה אתם מסתכלין לכאן ולכאן? אני יוסף אחיכם»

Cf. también *BR* 93.8 y *SY* (Dan 1986: 241): Ginzberg *LJ* 2:111 (pero sin nota). El poeta le añade sustancia al diálogo entre José y sus hermanos para aumentar el suspense, poniendo de realce la emoción de éstos y el histrionismo burlón de aquél (cf. nuestro análisis de este pasaje en §I.6.4). Cpse. también la versión más concentrada de este episodio en las *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 254, coplas 575-577):

«En luego Yōsēf mandó
Su ġente que salgan afuera;
Los ermanos están mirando
Si tal grande coza fuera.

«Yōsēf, iġo de Ya‘aqoḇ,
Te asperan la señoría;
Si te vendian a Samaqof,
El Dio de alli te riġmía.

!Yōsēf, sal, no te espantes!
 Ven, [y] bezales las manos.
 ¿Qué mirás las quatro partes?
 !Lyo só Yōsēf güest[r]o ermano!»

215d. *Muy grandes merçedes mandavan a Yosef: mercedes* (*merced* < lat. MERCEDEM, ‘paga, recompensa’) se refiere aquí obviamente a la gracia o el favor que un rey o señor hace a un vasallo (cpse. CMC 2030: «¡Merced vos pido a vós, mio natural señor!» —cf. DME 1384). Por otra parte, ya que el sujeto de *mandavan* sólo puede ser los hermanos, *mandar* aquí no hace mucho sentido (los hermanos en estas coplas no le estaban ‘confiriendo’ ni ‘enviando’ merced alguna a José; tampoco hace sentido que le estuvieran ‘ordenando’ grandes mercedes como si fuera un inferior). Lo más probable es que *mandar* se esté usando aquí como equivalente o forma sincopada de *demandar* (‘suplicar, rogar, pedir’ —cf. DME 877-878): i.e. ‘un gran favor le pedían,’ que es precisamente lo que hacen los hermanos en la próxima copla.

216c. *¿está vivo y sano?*: *vivo y sano* es variante común en español antiguo de la locución *sano y salvo* (lat. *sane sarteque*, prov. *sas e saus* —Marcabré [Riquer 1992: 1:207, v.14] «domentre q’el es sas e saus», inglés *safe and sound*, etc.: cpse. *Calila e Dimna* [Lacarra y Cacho Bleca 1993: 266]: «et falló al niño bivo et sano et al culebro muerto et despedaçá»; *Zifar* [Wagner 1929: 242] «e ellos fueron ende mucho marauillados de commo ende escapara biuo e sano»; *Amadís* [Cacho Bleca 1991: 1553]: «Es bivo y sano, y más alegre que lo nunca fue»). Esta construcción binaria tiene un cariz casi formulario en el habla cotidiana y, de hecho, se documenta tanto en la épica castellana como en las *Coplas de Yosef ha-Šaddiq*: e.g. CMC v.7 «si convusco escapo sano o bivo»; CMC Preliminar (Montaner 1993: 102, líneas 9-10) «e nunca vos falleceremos en quanto seamos bivos e sanos»; *CY ha-Šaddiq* (Lazar 1990: 104, v.6a) «y seáß bivos y sanos» —cf. Armistead (1995: 41) y §I.6.2.

216d. *amanzillado*: ‘avergonzado, apabullado, vencido’ (cpse. *Poema de Alfonso XI* 351c: «Don Ozmín fue arrancado / e su seña quebrantada: / entró muy amancellado / por las tierras de Granada»); cf. DCECH 3:796-797; DME 279. Pervive en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 33ss). Para otra acepción de *mancilla* y sus derivados, véase la nota al verso 240b y compárese con el verso 302b.

220a. *color de flores*: véase la nota a 26a.

221c. *ri[n]cones*: traducción de רִינָן (véase, por ejemplo, el texto hebreo de MT citado arriba en la nota a 215-222).

222a-d. Su auto-revelación en esta copla empalma con el relato bíblico en Gén. 45:3: José se da a conocer a sus hermanos e inquires por su padre.

222a. *Yosef luego de mano favló como ombre adevino*: No hace sentido que hablara como adivino en el momento mismo en que deja de fingirlo. Remacha esta inconsistencia el hecho de que *adevino* rompa la rima en *-do* de *vendido* y *querido* (cpse. *adevino* en 148c y 170b: en el 1er caso, *adevino* rima con *pre-sentino* y nos permite conjeturar que 148a acaba en [vino]; en el 2do, rima con

camino y es el *sabido* del verso 170a el que descuadra). El sentido de este hemistiquio todavía nos elude.

222d. *Los favlava llano*: La versión del ms. V («Llano los favlava») rompe con la rima interna en *-no*. La hemos corregido transponiendo la palabra *llano* después del verbo («Los favlava llano»), no empee la ruptura que supone con la ley Tobler-Mussafia (el no comenzar una frase con un pronombre enclítico átono antepuesto a su verbo), ya que en un par de ocasiones el poeta mismo no la respeta: e.g. 153d «le dixera Yosef»; 280b «y les consejava.» Cf. la sección §II.4.1.

223-224. Los versos 223a-c recogen lo que acontece en el segundo hemistiquio de *Gén.* 45:3: los hermanos estupefactos ante José no atinan a responderle. El verso 223c («muy torvados fueron, non tornaron respuesta») podría leerse, de hecho, como un romanceamiento del hebreo:

וְלֹא־יָכְלוּ אֶחָיו לְעֹנוֹת אוֹתוֹ כִּי יִבְהִלּוּ מִפְּנֵיו

Cpse. *E7* «E non le pudieron sus hermanos rresponder, ca se conturbaron antel.» Sin embargo, la cita bíblica da paso a una *aggadah* josefina en los versos 223d-224d: los hermanos estremecidos tratan de matarlo, pero un ángel se interpone y los arroja a los cuatro rincones de la sala. E.g. *MT Va-yigaš* 5:

כִּי־ן שֶׁחִירוּהוּ בִקְשׁוּ לְהַרְגוֹ יָרַד מֵאֶלֶךְ וּפִזְרָם בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת

Cf. Ginzberg *LJ* 2:112 y 5:354-355, nota 281 (en *MT*, a diferencia del poema, la aparición del ángel da paso al grito arrollador de Judá— véase la nota a las coplas 187-189). La tradición *midráshica* aducida por Ginzberg procede aquí con diversas explicaciones sobre cómo José les demostró a sus hermanos que él era quien decía (e.g. les habla en hebreo, se desnuda y les muestra que es circunciso, etc.): sin embargo, ninguna de estas *aggadot* se recoge en el poema (a diferencia, por ejemplo, de las *CY ha-Šaddiq* [Lazar 1990: 254-257, coplas 578-579]).

Sobre las asociaciones folclóricas del tema *midráshico* con el carácter mágico-liminal de los cuatro rincones y el conjuro de su protección angélica contra la muerte que acecha *súpitamente* (223d) —un tema de amplia proyección en un conjunto de oraciones de arraigo tradicional tanto hispanocristiano como judeoespañol— véase Pedrosa (1995) y la enjundiosa bibliografía por él aducida. Para las correspondencias del verso 223d con el tema de la *muerte sopitaña* véase Armistead y Silverman (1990-1991).

224b. *despartiera*: de *despartir*, variante popular de *departir* ‘separar, apartar’ (cpse. Juan Ruiz *LBA* 691d: «el amor, do está firme, todos los miedos departe»); cf. *DCECH* 4:414-415 [*sub* «parte»]; *DME* 933. Todavía vigente en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 130).

224c. *arrincones*: véase la nota al verso 206d

225-227. Comienza el soliloquio de José tomado de *Gén.* 45:4-8: José le dice a sus hermanos que no se entristezcan ni se reprochen a sí mismos por haberlo vendido pues Dios así lo había dispuesto desde un principio para que llegara a regir en Egipto y así poder salvarlos cuando llegara el momento.

225b-c. *Ermanos, ¿por qué vades a los arrincones?*: En Gén. 45:4, José les dice a sus hermanos que se le acerquen. El *midrash* del ángel que los tira a los cuatro rincones (véase la nota a las coplas 223-224) debió servir en parte para explicar porqué José les pide ahora que se le arrimen. Sobre el vocablo *arrincones*, véase la nota al verso 206d.

226b. *Non vos atristedes porque me vendistes*: romanceamiento parcial del primer hemistiquio de Gén. 45:5:

וַעֲתָה אֶל־תַּעֲצָבו וְאֶל־יָחַר בְּעֵינֶיכֶם כִּי־מָכַרְתֶּם אֹתִי

atristedes ‘entristecerse’: Cpse E3 «E agora, non vos atristedes nin pese enlos vuestros ojos por que me vendistes aqui.»

228-231. Estas coplas entrelazan su fuente bíblica con una tradición *midráshica*. Por un lado, se recoge el pedido de José en Gén. 45:9-13: José le pide a sus hermanos que vayan por su padre y le rueguen que se venga a Egipto de inmediato con su familia y sus posesiones para asentarse en la región de Gošen bajo su protección (vv. 228a-d y 230b-231d). Se hace, por otra parte, breve referencia a una *aggadah* josefina en los versos 229a-230a. Para allanar cualquier duda que pudiera tener Jacob sobre su supervivencia, José les pide, según el *midrash*, que le recuerden a su padre la sesión de estudios que tuvieran, justo antes de mandarlo por ellos, sobre un problema *halákhico*: la ley de la becerra desnucada en un pasaje de la Torá (*Deut.* 21:1-9). E.g. BR 94.3:

ר' לוי בשם ר' יוחנן בר שאול: אמר להם «אם יאמין לכם הרי מוטב ואם לאו אתם אומרים לו 'בשעה שפרשתי ממך לא בפרשת עגלה ערופה הייתי עוסק'».

Cf. también BR 95.3 (dónde se añade que Jacob mismo le pidió a sus hijos que le preguntaran a José sobre el pasaje que habían estudiado a manera de señal) y las demás fuentes citadas en Ginzberg LJ 2:116-117 y 5:357, n.296. Las CY no especifican el pasaje bíblico discutido, pero cifran la alusión *midráshica* en el verso 229c (véase abajo la nota *ad locum*). Nótese, finalmente, que esta *aggadah* fue concebida para explicar cómo persuadieron los hermanos a Jacob de que realmente era José quien los enviaba: cf. Gén. 45:27 «Entonces le repitieron todas las palabras que José les había dicho, vio las carretas que José había enviado para transportarle, y revivió el espíritu de su padre Jacob» (de hecho, lo que trata de explicarse es cómo el ver las «carretas» convenció a Jacob, una explicación basada en la palabra ‘*agalot*’ para ‘carretas’ en cuanto homónimo también del hebreo para ‘becerras’ —cf. Kugel [1994: 102-105] y §I.4.2). El poeta retoma este motivo exegético en la copla 249 que antecede al romanceamiento de este versículo (copla 250).

229b. *espartiôme: espartir* es variante de *despartir* (véase la nota al verso 224b arriba). También se usa en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 194).

229c. *estonses con él meldava en un livro muy preçiado: meldava*, de *meldar*—una voz románica antigua (< lat. tardío MELETĀRE < griego μελετᾶν ‘estudiar’) que ha perdurado en el judeoespañol con la acepción de ‘leer o estudiar textos religiosos hebraicos’: cf. DCECH 4:20; DME 1374; Nehama y Cantera

- (1977: 355) y Minervini (1992: 1:429). Figura en otros textos bajomedievales, siempre en asociación con los judíos: e.g. *Danza de la muerte* v.568 —«Venid vos rabí; acá meldaredes.» El *livro muy preñado* es la Biblia.
- 231c. *abondado*: s. XII-XV: ‘abundante, copioso’; ‘que tiene o posee abundancia de cosas’ (cpse. Berceo, *Sto. Domingo* 283c: «seredes de reliquias ricos e abondados»; Alfonso X, *General estoria*: «Que es arcadia tierra muy abondada de toda cosa» citado por Alonso en *DME* 41-42) —cf. también *DCECH* 4:283-284 [*sub* «onda»], *DEM* 1:124-129 y *DH* (1961: 1:125).
- 231d. *non se dé mucho vagar*: ‘no se de mucha tregua, no se demore’ (perífrasis en 3ra persona del hebr. *לֹא יִפְּזֹל* en 45:9) —véase la nota al verso 102b.
- 232-233. Estas coplas empalman con *Gén.* 45:14-15: José y sus hermanos se funden en abrazos entre besos y llantos (sólo se omite la observación bíblica de que primero abraza a Benjamín y luego a los demás hermanos, que por fin se recuperan de la sorpresa). Además, en el verso 233a se nos recuerda lo que ya se había indicado en *Gén.* 45:1: que sólo estaban allí los hermanos (cf. la copla 210).
- 233c. *les dava ... buen conçierto*: bella forma de expresar cómo José se aunaba al coro de risas de sus hermanos, llorando de alegría (*concierto* en la baja Edad Media tiene la acepción básica de ‘acuerdo, convenio’ —cf. *DME* 744).
- 234-235. Romanceamiento amplificado de *Gén.* 45:16 (con un toque de *Gén.* 45:2). En la fuente bíblica, el Faraón escucha los llantos, luego se entera de que los hermanos de José habían llegado y se regocija con sus siervos. El poeta le da al escueto versículo un pequeño giro dramático: cuando el Faraón escucha el vocerío, le pregunta a sus siervos lo que pasa y ellos se lo explican. Nótese, además, el uso de *paganos* desde la perspectiva de los egipcios en referencia a los judíos.
- 236-238. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 45:17-20: el Faraón le ordena a José que envíe a sus hermanos a Canaán avituallados y con carretas para traerse a Egipto a su padre y a sus familias. Sólo se omite la oferta del Faraón en *Gén.* 45:20, que el poeta pasa a labios de José en la copla 240 (véase abajo).
- 237c. *carros de buena tanda*: *carros* es aquí traducción del hebr. *עֲגָלוֹת* (*E3, E4 carretas; E7, Arragel carros*) —cpse. los versos 238a y 257b. Se añade que las carretas tenían que ser «de buena tanda»: i.e. carretas fuertes, resistentes, aptas para llevar cargas pesadas u otras arduas tareas. *Tanda* (posible arabismo de etimología disputada) es aquí rara muestra de un vocablo que se documenta en catalán desde el siglo XIII y en aragonés a partir del XIV, pero sólo desde el XV en castellano y navarro— sólo a fines de los cuatrocientos comienza a gozar de una difusión más general (*DCECH* 5: 401-405; *CORDE*; Covarrubias *TLC* 953 «TANDA: ... Tanda algunas vezes sinifica lo mesmo que tarea, y lo que se señala de labor o trabajo en un día»). Interessantemente, su documentación más antigua en aragonés, bajo las formas *tanda* y *tanta*, nos la ofrecen las ordenanzas de la *Cofradía de los cavafuesas* de la aljama judía de Huesca, escritas con caracteres latinos en 1323 (Baer 1929: 236; Assis 1997: 250). Para su probable derivación del árabe *damdah* a través del andalusí [*ḍ** *damda*?], véase a Corriente (1999b: 451-452). Cf. §II.5.4.

- 238c. *nados*: ‘infantes, recién nacidos’ (< lat. NATOS) —cf. *DCECH* 4:201-204; *DME* 1425. Se traduce aquí el hebr. *taf* en *Gén.* 45:19 (לִטְפָּחַם): cpse. *E3* *crianças*; *E4* *criaturas*; *E7* *petrechos*; *E19* *conpañia*; *Arragel* *familias*; *F* *familia* (Saadia: לִאֲטַפְּאֵלָם).
- 238d. *consejados*: ‘asistidos, socorridos, cuidados’ (cpse. *Fuero Juzgo* [c.1260]: «Nos fazemos servicio a Dios quando conseiamos aquellos que an de nacer» —citado por Alonso *DME* 762 *sub* «consejar,» 3ra acepción; *CMC* 632: «Si non das consejo, a Teca e a Terrorer perderás» — citado también en *DME* 763 *sub* «consejo,» 5ta acepción). *Consejo*, *consejar* y sus derivados figuran varias veces más en el poema, pero con su acepción principal: cf. los versos 61d, 64c, 202a, 203c, 261a, 280b.
- 239-240. En *Gén.* 45:21, se nos dice que José hizo lo que el Faraón le había pedido. El poeta dramatiza nuevamente lo que asevera el versículo, poniendo parte del pedido en labios de José. En la copla 239, José les ofrece a sus hermanos los víveres prometidos para el viaje. En la copla 240, José reitera lo que el Faraón prometiera en *Gén.* 45:20: que no tenían que traer sus cosas, pues serían provistos con lo mejor de Egipto.
- 239c. *mesiones*: corrección tentativa del ms. que reza *meseuiones* (¿*mesviones*?), casi seguramente una deturpación de *mesones* ‘posadas’ (*mesón* < lat. MANSIONEM): cf. *DCECH* 3:812-814 [*sub* «manido»]; quizás se haya dado un cruce con el cultismo *mansión* (lo cual podría explicar el femenino *vuestras*). Este verso reescribe como mandato de José lo que asevera *Gén.* 45:21 en tercera persona: *E3* «e dioles vianda para el camino (לִדְרֹךְ).»
- 240a (y 244d). *alhajas*: derivado del árabe الحاجات, lit. ‘cosas necesarias’ a través del andalusí *alhájah*: cf. Corriente (1999b: 152, *alfaia*). Como observa Armistead (1995:37), *alhajas* preserva aquí la acepción original del árabe, ‘enseres, artículos, utensilios, cosas de la casa’ (cpse. Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 19]: «*Alhaja de casa*: supellex, -ectilis»; *Celestina*, acto 15: «Pasa a mi casa tu ropa y alhajas») y no el sentido particular de «joyas» que adquiere tardíamente en castellano (incluso Covarrubias en el siglo xvii recoge esta segunda acepción como más desusada: «El padre Guadix dize que alhaja vale presea o joya» [TLC 87]) —cf. *DME* 238; *DCECH* 1:164. *Alhajas* en el verso 240a es traducción del hebr. כֶּלִים en *Gén.* 45:20 (‘enseres, utensilios, ajuar, menaje’; la Vulgata lo traduce como *supellex* «ne dimittatis quicquam de supellecti vestra»; Saadia también lo traduce con precisión como אֵינְתְּכֶם —del ár. cl. *inā* اِنَاء, pl. اِنِيَة). En 244d, *alhajas* podría referirse tanto a los regalos que le envía José a su padre como a los vestidos que le dio a sus hermanos (véase abajo). Las Biblias romanceadas abarcan todo este repertorio semántico en sus traducciones *ad locum*: *E3* *alfajas*; *E4* *vasyjas*; *E7* *joyas*; *E19* *alfajas*; *CP* *atuendos*; *Arragel* «preseas de casa.»
- 240b. *non tenga[d]es por ellas manzilla*: romanceamiento del hebreo:

וְיִנָּחֶם אֶל־תַּחַם עַל־כְּלִיָּם

- ‘no tengáis pena de vuestras cosas’ (*E3, E4 y E7* traducen el hebr. טָּן con alguna variante de *apiadarse, tener piedad de*). El autor de *CY* concuerda aquí con Moše Arragel, quien traduce «e non ayades mansilla de las preseas de casa.» La acepción principal de *manzilla* (< lat. MANCELLAM) es ‘mancha, deshonra’ (de ahí, *amancillado* para ‘avergonzado, apabullado’ en el verso 216d —cf. la nota *ad locum*), pero también se usa con el sentido figurado de ‘lástima, compasión’ por lo menos desde el siglo XIII (cpse. *CB* 450v1: «Señor Juan Alfonso, pesar e manzilla / avrés de mi mal sin más detenencia» y, finalmente, el verso 302b abajo).
- 241a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 45:22 — José comienza a proveer a sus hermanos con víveres y regalos; a cada uno de los diez hermanos paternos les da mudas de ropa; a Benjamín le da trescientas piezas de plata y cinco mudas de ropa. El poeta sólo menciona los vestidos que recibe cada uno; añade que José finalmente les habla sin *ensaños* y que amaba mucho a Benjamín.
- 241a. *Plasero*: con sentido adverbial ‘sinceramente, sin ocultaciones, sin rebozo’ (cpse. Šem Tob *PM* 437b: «ya es pleito placero: sábelo toda res»; y Nebrija, *VRL* [Macdonald 1973: 155]: «*Placeramente*: palam. Publice. Vulgo.»): cf. *DCECH* 4:576-577 [*sub* «plaza»]; *DME* 1501.
- 241a. *ensaños*: Aun con el *CORDE*, sólo hemos podido hallar una referencia más al sustantivo *ensaño* como sinónimo de ‘saña, ensañamiento’: la descripción de unas criaturas demoníacas en los siguientes versos de Diego Hurtado de Mendoza (1535-1575) —«En vedijas torcidas y leonadas / sintieron sus gargantas asconder, / y en los dedos las uñas encorvadas, / los hombros en espaldas extender; / todo el peso en los pechos y pisadas, / por la tierra las colas revolver, / en el rostro la ira y el *ensaño* / y, en lugar de la voz, bramido extraño» (*Poesía*, eds. Luis F. Díaz Larios y Olga Gete Carpio [Madrid: Cátedra, 1990] 190). Nótese que, al igual que en nuestro poema, Hurtado de Mendoza la hace rimar con *extraño*.
- 241b. *vestidos ... muy estraños*: *estraños* parece tener aquí la acepción ‘extraordinarios, poco comunes’ (i.e. ‘de gran calidad’), incluso ‘exóticos’ (cpse. Martínez de Medina en *CB* 339v14 «ant’el su poder mirable, estraño» e Imperial también en *CB* 248v6: «una donzella señera / luego conosci que era / de muy estraña partida / segund venía vestida»): cf. *DCECH* 2:829-830; *DME* 1101. En cuanto a la diversidad de vestidos, véase el comentario de Ibn ‘Ezra sobre la locución plural «mudas de ropa» en *Gén.* 45:22:

הַלִּיפּוֹת שְׂמִילַת מַלְבוּשִׁים אֵין זֶה כְּמוֹ זֶה וְהַפְחוֹת שְׂתִים

«*Mudas de ropa*: dos vestiduras diferentes, siendo dos el mínimo plural.»

- 242a-d. En *Gén.* 45:23, se nos dice que José le envió a Jacob «diez burros cargados de lo mejor de Egipto y diez asnas cargadas de trigo, pan y víveres para el viaje de su padre.» El poeta hace de las diez asnas cargadas con alimentos diez *asnos* con *frutas*, complementando la acción con una interpolación rabínica de corte exegetico en el verso 242c. ¿Qué es «lo mejor de Egipto» que le envía a Jacob en los diez jumentos?: según *TB Megillah* 16b (tradición recogida por

Raši *ad locum* que citamos a continuación), un «vino añejo, en el cual las mentes de los ancianos se gratifican»:

מְטוֹב מִצָּרִים מְצִינוּ בְּתַלְמוּד שְׁשָׁלָה לוֹ יֵין יֶשֶׁן שְׁדַעַת זְקֵנִים נוּחָה הֵמָּנָה

Cpse. la glosa de Arragel *ad locum* («Dizen algunos vino ser signa del sacrificio santo del templo» — glosa 548 [A cada uno un par de paños], p. 156, f. 24, v-b).

243a-d. En Gén. 45:24, José le ordena a los hermanos que no se peleen por el camino:

אַל־תִּרְגְּזוּ בַדֶּרֶךְ

Cpse. E3 «non vos conbatades enel camino»; E4 «non vos detengades enel camino»; E7 «Non barajedes por el camino»; E19 «Non peleedes enel camino»; Arragel «conuiene que non tomedes question vnos con otros en el camino disiendo: tu lo vendieste, mas tu lo vendieste.» El poeta recoge el mandato en el verso 243b (con algunas ampliaciones en los versos 243c-d), pero no abunda en las diversas razones ofrecidas para el mismo en la tradición exegetica (véanse al respecto los comentarios bíblicos *ad locum* y las fuentes aducidas por Ginzberg LJ 2:115 y 5:356, n. 292).

244a-d. Se recoge aquí una tradición *midráshica* no tan divulgada, según la cual Benjamín permaneció con José mientras los otros diez iban a buscar a Jacob y a sus familias (de ahí, presuntamente, el total de diez jumentos para llevar la carga —uno por cada hermano paterno). Cf. *Midraš Leqaḥ Tob* sobre Gén. 45:23:

וְלֹאֲבִיו שָׁלַח כְּזֹאת עֲשֶׂרָה חֲמוּרִים וְעֶשֶׂר אֹתוֹנוֹת נָתַן לַעֲשֶׂרֶת הַשְּׁבָטִים מִשָּׂא חֲמוּר וּמִשָּׂא אֹתוֹן לְהַבִּיא מִנַּחֶה לְאֲבִיהֶם

מִזֶּה לְמַדְנוּ כִּי בְנִימִין לֹא הִחְזִירוּ יְהוּדָה אֶל אֲבִינוּ יַעֲקֹב אֲלָא נִשְׂאָר עִם יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם שְׂאֵלֻמְלִי כֵן הָיָה נוֹתֵן גַּם בֵּיד בְּנִימִין מִשָּׂא חֲמוּר וּמִשָּׂא אֹתוֹן אֲלָא לְמַדְנוּ כִּי נִשְׂאָר לִשְׁם

(Cf. Ginzberg LJ 2:115 y 5:356, n. 291).

245-246. Variante simplificada de una tradición *midráshica*. Según la versión más común, los hermanos de José instruyen a Serah, hija de Aser, que vaya con un arpa a ver a su abuelo y a cantarle que José todavía vive. Así lo hace varias veces hasta que revive en Jacob el espíritu de la profecía y se da cuenta de que es cierto. Conmovido, Jacob bendice a su nieta, deseándole que la muerte no tenga poder sobre ella por haber hecho que reviviera su espíritu y, en efecto, llegado su momento, según otras fuentes, Serah entra viva al Paraíso sin haber conocido la muerte. Cf. *SY Va-yigaš* (Dan 1986: 242-243):

וַיְבֹאוּ עַד גְּבוּל הָאָרֶץ וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ «מָה נַעֲשֶׂה בְּדַבָּר הַזֶּה לִפְנֵי אֲבִינוּ כִּי אִם נָבֹא אֵלָיו פֶּתְאוּם וְגַדְלוּ הַדְּבָר וְנִבְהַל מְאֹד מִדְּבָרֵינוּ וְלֹא יֵאָבֵה לְשִׁמוּעַ אֲלֵינוּ» וַיֵּלְכוּ לֵהֶם עַד קֶרֶבָם אֶל בְּתִיהֶם וַיִּמְצְאוּ אֶת שֶׁרָה בַת אֲסֵר אֲשֶׁר יוֹצֵאת לְקִרְאָתָם וְהַנְּעָרָה טוֹבָה עַד מְאֹד וְחִכְמָה וַיּוֹדַעַת לִגְדֹל בְּכָנוּר וַיִּקְרָא אֵלֶיהָ וַתְּבֹא אֵלֶיהָ וַתִּשָּׂק אֵלֶיהָ וַיִּקְחָהּ וַיִּתֵּנוּ לָהּ כְּנוֹר אֶחָד לֵאמֹר «בּוֹאִי גַּלְיָה אֲבִינוּ וַיִּשְׁבַּת לִפְנֵינוּ וְהָךְ בְּכָנוּר וְדִבְרַת וְאִמְרַת כְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים לִפְנֵינוּ» וַיִּצְווּ אוֹתָהּ לֵלְכֵת אֶל בֵּיתָם וְתִקַּח הַכְּנוֹר וְתִגָּן וְתִאֲמַר בְּנוּעַם דְּבָרֶיהָ «יוֹסֵף דּוּדִי חַי הוּא וְכִי הוּא מוֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וְלֹא מָתָה» וְתוֹסֵף וְתִגָּן וְתִדְבֹר כְּרַבְרִים הָאֱלֹהִים וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶת דְּבָרֶיהָ

ויערב לו וישמע עוד בדברה פעמים ושלש ותבוא השמחה בלב יעקב מנועם דבריה ותהי עליו רוח אלהים
 וידע כי כל דבריה נכונה
 ויברך יעקב את שרה בדברה הדברים האלה לפניו ויאמר אליה «בתי אל ימשול מות בך עד עולם כי החיית
 את רוחי אך דבר נא עוד לפני כאשר דברת כי שמחתני בכל דברך»

- También *MHG* I.672 y demás fuentes citadas en Ginzberg *LJ* 2:115-116 y 5:356, n. 293 (sobre el ingreso *ante-mortem* de Serah al Paraíso, véanse además las fuentes en Ginzberg *LJ* 2:116 y 5:356-357, n.295). El poeta, como se ve, omite la estratagema de los hermanos: cuando la joven parada en la puerta ve las carretas, anuncia que José vive (245), y ésto da pie a la bendición de Jacob (246).
- 246c. *giuerta*: La *huerta* es el Paraíso edénico (i.e. traducción del hebr. גן —e.g. *Gén.* 2:8).
- 247-248. Expansión dramática de *Gén.* 45:25-26: los hermanos llegan a casa de Jacob y le dicen que José todavía vive y que ahora gobierna a Egipto, pero con el sobrecogimiento al anciano le cuesta creérselo (cf. *E7* «E salieron de Egipto, & vinieron a tierra de Canaan, a Jacob su padre. E fizieronle saber, diciendo: Avn es biuo Josep, & ha grant poderio en tierra de Egipto. E salto su coraçon, & non lo pudo creer»). En contraste con la fuente bíblica, el poeta nos pinta a Jacob añorando al hijo ausente cuando llegan los hermanos. Amplifica también con cierto patetismo la confusión inicial del padre ante las buenas nuevas. Nótese, por otra parte, cómo su profesión de incredulidad no compagina con la experiencia profética de inspiración *aggádica* evocada en las coplas 245-246 arriba (¿si ya sabía que José vivía gracias a Serah, cómo es que ahora no lo quiere creer?). Parece que el apego del poeta a la leyenda *midráshica* lo lleva a incorporarla a este episodio bíblico, no empee la ruptura que supone en coherencia narrativa.
- 247a. *Ya‘aqob tenía cuita por Yosef e cuidado*: Nótese la ruptura de «cuita e cuidado» y su hábil desplazamiento para cuadrar ambas rimas.
- 247b-c. *Entrando por puerta, de su fijo amado / tal cosa como ésta le uvieron favlado*: Raro caso de encabalgamiento. Los que entran por la puerta de la casa son los hermanos. «Tal cosa como ésta» se refiere a lo que le dicen a Jacob «de su fijo amado» en el verso siguiente (247d: «Sepas por nueva çierta que es vivo Yosef»). No concordamos con la lectura propuesta por Herman en su traducción inglesa (y que parece avalada por la puntuación de la copla en la transcripción de Lazar) según la cual Jacob entra por una puerta al cuarto de José y es entonces que llegan los hermanos y le traen sus nuevas: «Jacob for Joseph was filled with great longing / And he entered the room of his beloved son. / Then the brothers did greet him, speaking as one ...» (Lazar 1972: 112, copla 245 en su numeración). Tampoco creemos que la *cuita* y *cuidado* que aquí siente puedan referirse a un presunto temor suscitado por la inesperada llegada de sus otros hijos, la lectura propuesta por McGaha (1997: 319, copla 248 en su numeración): «Ya‘akob struggled his emotion to subdue. / Seeing his sons there his terror did renew, / but they said: ...»
- 248a. y *fuera desmaído*: Se traduce aquí la locución hebrea וַיִּפְגְּלֻבּוּ (45:26): ‘pero su corazón dio un vuelco’: cpse. *E3* «E afloxose la su voluntad»; *E4* «e desma-

yose su coraçon»; *E7* «E salto su coraçon»; *E19* «E contoruose su coraçon»; *Arragel* «detouosele el mouimiento del coraçon e de la calentura rredental; et quedo asi como muerto.» En la Edad Media, la voz *desmaído* tiene la acepción básica de ‘desfallecido, desalentado’ (cpse. *L.Alex.* 874c: «ca la muerte de Memnona le avié desmaído» —cf. *DCECH* 2:468-469; *DME* 926), pero podría prefigurar aquí su sentido moderno de ‘desvanecerse, perder los sentidos’ —la acepción que adquiere a partir del Siglo de Oro. Tal lectura parece avalada por la comentarística judía e.g. Ibn ‘Ezra y Nahmánides que en sus comentarios *ad locum* la interpretan como ‘se desmayó’ (lit. ‘se le paró el corazón’). *Arragel* sigue a éstos en su farragosa traducción, pero todos discrepan con Raši, para quien la locución significa que «su corazón sufrió un cambio y dejó de creer [porque] no prestó atención a las palabras [que le decían]» (cpse. en el *Tafsir* de Saadia: «lo puso en duda [שָׁכַח] su corazón»).

249a-d. Se reitera el tema *midráshico* discutido arriba en las notas a las coplas 228-231 (el motivo de la prueba de identidad que José le ofrece a su padre —la alusión al texto bíblico que estudiaban antes de partir— se recoge en los versos 229a-230a). Véase la discusión pertinente en nuestra introducción.

250-251. El *midrash* anterior fue concebido para explicar los versículos aquí romanceados, *Gén.* 45:27-28 —cuando Jacob oye el relato de sus hijos y ve las carretas que le fueran enviadas, se revive su espíritu, se da cuenta de que José vive y se dispone a ir a verlo antes de que muera. La copla 251 también recoge un motivo exegético. En la frase final del versículo 45:27, se nos dice que «revivió el espíritu de su padre Jacob» («וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אָבִיהֶם»): cpse. *E3* «e rreboluio el espíritu de Jacob su padre»; *E4* «abeuigose el spiritu de Jacob su padre»; *E7* «& rresucito el spiritu de Jacob su padre»; *Arragel* «e torno a rrebeuir el spiritu de Jacob su padre.» Las fuentes *midráshicas* sugieren que *espíritu* aquí se refiere a la inspiración profética que de él se había alejado por el pesar de haber perdido a José y que le es devuelta por el gozo de saberlo vivo: e.g. *MT Va-yešeb* 2 (recogida en el comentario de Raši *ad locum*):

וכתיב וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אָבִיהֶם וכי מתה היתה אלא שחיתה מן החרם ושרתה בו רוח הקדש שנסתלקה הימנו

Sobre la revivificación de su espíritu profético por el gozo que le produce el canto de Serah (las coplas 245-246 arriba), véanse las numerosas fuentes citadas en Ginzberg *LJ* 2:116 y 5:356, n.294. Por último, he aquí la glosa de *Arragel ad locum*: «*E torno a rrebeuir el spiritu de Jacob su padre*: Jacob ouo dos signas violentas en que Josep era biuo: vna, los carros e grande presente de las mejores joyas de Egipto, diziendo que sy non fuese asy verdat, imposible es que tan grand presente troxiesen sy non fuera por aquella via. Iten, se le çertifico ser biuo Joseph en que con el rrencor de Joseph se partio del el Spiritu Santo, que non auia ya Spiritu Santo, e vnas de las primissas publicas en posar Spiritu Santo es que non asienta, saluo con gozo e non con pesar, e por ende Jacob auia se partido el Spiritu Santo, e agora, como vio a sus fijos e los carros, tornole la profeçia; por tanto dixo: torno a rrebeuir el spiritu de Jacob, su padre (glosa 550, p. 156-157, f. 24, v-b).»

250c. *Ya'aqob se reía e alegre fuera*: El poeta le confiere viva expresión a la alegría que siente Jacob, a la par con la glosa que hacen los comentaristas medievales sobre lo primero que dice Jacob en *Gén.* 45:28 («רַב עוֹד־יוֹסֵף בְּנִי הִי»). ¿A qué se refería ese elíptico *rab* ('mucho, demasiado') de Jacob? Según Raši, quería decir «Me da mucha alegría y regocijo ya que 'mi hijo José vive aún'»:

רַב רַב לִי עוֹד שְׂמֵחָה וְחִדּוּהָ הוּאִיל וְעוֹד יוֹסֵף בְּנִי הִי

(Cpse. Ibn 'Ezra *ad locum*). El toque de la risa, además de cuadrar con la rima, traduce la emoción de Jacob en un lenguaje gestual dramatizable.

250d. *la gloria*: romanceamiento del hebr. *kabod* (כְּבוֹד), designación bíblica de la divina Presencia (e.g. *Éx.* 33:22 en *E3*: «E sera quando pasare la mi *gloria*» —cf. Gesenius [1951: 458-459]).

251d. *adereçava*: véase la nota al verso 157c arriba.

252a-d. Los dos primeros versos se hacen eco del final de *Gén.* 45:28: Jacob se dispone a ver a José antes de que muera. 252c recoge un motivo *midráshico* desarrollado abajo en las coplas 253-256 y que pretende explicar un aspecto de *Gén.* 46:3 —Dios le dice a Jacob que no tema ir a Egipto. ¿Por qué habría de temerlo? Según algunos *midrashim*, él teme dejar la tierra de sus padres, donde se honra a Dios, e irse a un país impuro y malvado— cf. *PRE* cap.39:

שמע יעקב על יוסף שהוא חי והלך ומהרהר בלבו ואמר
«איך אעזוב ארץ אבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ שכנינו של הקב"ה בתוכה ואלך אל ארץ טמאה לתוך
העבדים בני חם בארץ שאין יראת שמים ביניהם»

Cpse. *MHG* 1:713-714, *Leqaḥ Gén.* 46:3 y demás fuentes citadas en Ginzberg *LJ* 2:117 y 5:357, n. 300.

252b. *maguer lo avía dexado*: 'aunque ya había perdido [la esperanza de verlo]' (el motivo de las señas descritas en la copla 249 era precisamente despejar las dudas de Jacob, que ya se había resignado a su ausencia: «que nunca más pensava de veer a Yosef» [248d]).

253a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 46:1-2: Israel emprende un viaje a Beršeba y allí ofrece un sacrificio a Dios, que se le aparece en una visión nocturna.

253b. *alsaçiones*: un calco basado en el hebr. עֹלָה ('*olah*) 'holocausto, ofrenda de elevación' que es, a su vez, una forma nominal de אָלָה ('*alah*) 'subir, alzarse, elevar' (vocablo aún vigente en judeoespañol —cf. Nehama y Cantera [1977: 31]). Este calco cuadra con la rima, si bien a costa de cierta imprecisión. El término correspondiente en *Gén.* 46:1 no es '*olot* —sacrificios en los que se quemaba a toda la víctima— sino más bien *zebaḥim*, זְבָחִים, sacrificios en los que, a la víctima, se le consumía (cf. el comentario de Nahmánides *ad locum*). Los romanceamientos cuatrocentistas traducen este último consistentemente como *sacriçijos* (*E3* «sacrefico sacrefiçijos»; *E4* y *E19* «sacrifício sacriçijos»; *E7* «sacrifício sacrificio»; *Arragel* «fiso ende sacrefiçijos»). Sin embargo, también recogen en otras partes el calco *alsaçión*, que alterna con *sacriçijo* e incluso *holocausto* (*holocaustum* en la Vulgata) como traducción de '*olah*: e.g.

E3 Gén. 22, donde se oscila entre *sacrefição* (v.2), *sacrefiços* (v.3) y *alsaçion* (v.6, v.7, v.8, v.13: en esta última, «alçolo por alsaçion»); también en *Lev. 1* («sacreficare sacrefiço» en v. 1; *alsaçion* en v. 3, 4, 9 etc.). Aunque en *E4 Gén. 22* se traduce ‘*olah* como «holocausto,» en *E7 Lev. 1* se alterna de nuevo entre *sacrificio* y *alsacion*. En esta copla, el uso de *alsaçiones* quizás se impuso por la rima. (Nótese, finalmente, que Saadia Gaón también recurre a un calco árabe parecido: *ša’ida* [صَاعِدَة] — Blondheim [1925: 20, no. 11], cree que las variantes judeorromances de *ALTIATIO se derivan de la árabe de Saadia). Cf. §II.5.3.

254-256. La copla 254 reitera los temores *midráshicos* de Jacob que viéramos arriba (la nota a la copla 252). Las coplas 255-256 reelaboran las palabras de Dios a Jacob en *Gén. 46:2-4*, entrelazadas con la *aggadah* susodicha: Dios le dice que no tema, reitera la promesa hecha a Abraham de que sus descendientes formarían una gran nación (46:3) y le promete también que lo acompañará a Egipto y de allí lo librará (46:4). El poeta omite el intercambio entre Dios y Jacob en 46:2 (Dios lo llama por su nombre y él responde); también omite la promesa final de que José le cerraría los ojos. Elabora, sin embargo, la explicación de sus temores: Jacob teme a los egipcios porque odian a los judíos, pero Dios lo apacigua. En algunos *midrashim*, se sugiere que Jacob los temía porque preveía la servidumbre que padecerían los descendientes de Abraham en Egipto: Dios promete apiadarse de ellos y liberarlos (cf. *Targum Yerusalmi Gén. 46:4* — Ginzberg *LJ* 2:118 y 5:357, n. 304). Más adelante (*Gén. 46:33-34*), también se nos dice que los egipcios aborrecían a todos los pastores y que el pastoreo había sido el oficio de toda la familia de Jacob.

Nótese que la copla 255 es la primera coincidente con la inicial del fragmento C.

254c. *en juego nin en saña*: locución popular (cpse. la moderna «ni en broma ni en serio»). Aunque no hemos hallado otro ejemplo idéntico, su sentido es claro y afín al de la frase «en juego njn en veras» recogida, por ejemplo, en los *Castigos y Documentos de Sancho IV* (1293): «E por eso dize la palabra del prouerbio antiguo ‘en juego njn en veras con tu señor partas peras’» (Ms. Escorial Z.III.4 editado por John Zemke [Madison: HSMS, 1995] página folio 47R); también es afín a la locución «en juego ni en burla» —e.g. «Diz: ‘Dexat toda mentira e non la digades en juego nin en burla, mas todavía fablad verdat con vuestro próximo’» (San Vicente Ferrer, *Sermones* [Cátedra 1994: 307, f. 34v]) y la frase «en juego ni en risa» —e.g. «Mi flaco juizio, señor, vos devisa / que non la querades en juego nin risa / con ropa ninguna, maguer su envisa / ca yo con simpleza en esto me cayo» (Álvaro de Cañizares en *CB* 416v17-21). Podría reflejar un contagio de otro doblete de sinónimos: e.g. *CY ha-Şaddiq* (Lazar 1990: 128, v.99a) «El rey con ira y con saña.» Cpse. finalmente el uso de «en juego» como sinónimo implícito de «en saña» en un pasaje sacado de una fuente fechable entre 1400 y 1425: «la uerdad es el medio entre dos stremjdades yes A saber del poco e del muyto e aquel que tiene el medio logar entre dos cosas es clamado uerdadero e aquel que se desmesura yes clamado uentolano e aquel que tiene el medio en juego o en solaz o alegría o Rixo o sanya es clamado noble» (Anónimo, *Libro del Tesoro. Girona Catedral 20a5*, ed. Dawn Prince [Madison: HSMS, 1990] —citamos el texto obtenido con el *CORDE*).

255c. *De ti sacaré gente como estrellas del cielo*: la promesa divina a Abraham en Gén. 15:5.

255d. *y vé a tomar talente con tu fijo Yosef*: ‘vé y regocíjate con tu hijo José.’ González Llubera, en su glosa al verso 4 del fragmento C —la contraparte de éste (1935: 3 y 39), sugiere que aquí quizás se haga eco de otro motivo *midráshico* según el cual Jacob se regocija al saber que su hijo nunca perdió el temor de Dios (cf. *SY Va-yigaš* [Dan 1986: 245]):

ויאמר יעקב אל לבו «אלכה לי ואראה את בני העוד יראת אלהיו בלבו בין כל יושבי מצרים»
 ויאמר ה' אל יעקב «אל תירא מיוסף כי עודנו מחזיק בתומתו לעבדני כאשר ייטב בעיניך»
 וישמח יעקב מאד מאד על בנו

256c. *horro y quito*: ‘libre y exento.’ *Horro* deriva del ár. and [al]ḥurr < ár. cl. ḥurr, ‘libre’: cf. Corriente [1999b: 165, (al)forreo / horro]; DCECH 3:399; DME 1240-1241. *Quito* (< lat. QUIETUS) ‘libre, exento’ (cpse. CMC 1370 «de mí sean quitos» o Juan Manuel, CL, exemplo 45: «et librólo de la prisión, et fue quito» [Serés 1994: 185 —cf. nota *ad locum* en p.401]): cf. DCECH 4:735-738. Véase también el verso 303b abajo. La expresión, como observa González Llubera (1935: 5, n.4), equivale al *libre e quito* de los documentos legales. El doblete de sinónimos *libre y quito* también se da en otros textos poéticos bajomedievales: e.g. Álvarez Gato (Artiles Rodríguez 1928: 35, no. 32): «Y nunca espero quexarme, / y vos, mi padre bendito, / quieredes ser libre y quito, / yo ni libre ni quitarme.»

257-258. Estas dos coplas aparecen transpuestas en el ms. V en el folio 36a, entre las coplas 282 y 283. Las hemos restituido a su lugar correcto (el mismo que ocupan sus contrapartes —las coplas 263 y 264 del fragmento C [1935: 5-6]).

257a-d. Los primeros dos versos condensan Gén. 45:5: Jacob parte con los suyos a Egipto en las carretas que envió el Faraón. En los versos 257c-d, el poeta salta directamente a Gén. 45:28 (Jacob manda a Judá por delante para que los guíe a Gošen), omitiendo la larga enumeración de los que descendieron a Egipto con Jacob en Gén. 45:6-27.

257b. *carro de madero*: Se especifica que el carro era *de madero* casi seguramente para cuadrar la rima. Sobre *carro*, véase la nota al verso 237c.

258a-d. Adaptación hispano-medieval de su fuente bíblica. En Gén. 45:29, José se dirige a Gošen y, al ver a Jacob, lo abraza al cuello y llora sobre él por largo rato. En la tradición *midráshica*, José y los suyos se postran ante Jacob en acto de deferencia antes de abrazarlo: e.g. *SY Va-yigaš* (Dan 1986: 246):

ויקרב יוסף לפני אביו וישתחו לאביו וישתחו עמו כל אנשי המחנה אל יעקב ארצה

El autor de CY convierte la postración *midráshica* en un besamanos caballeresco: rito esencial de vasallaje en la sociedad feudal y gesto de deferencia o gratitud del vasallo a su señor (cf. la nota de Montaner sobre los besamanos en CMC [1993: 476-477, nota al verso 879] y nuestra sección §I.6.2). Cpse. finalmente el tratamiento medievalizante que también recibe esta escena en la versión catalana de Roig de Corella (Almiñana Vallés 1985: 667): «Tramés Judas

al visrey embaizada, denunciand-li de Jacob la prospera venguda; segué Josef en lo seu carro ab noble trihunfo e de gran exçellencia, acompanyat de magnifica companyia, vench a reçebir son pare, al qual, tocant ab lo genoll en terra, besà les mans, com a fill homil de gran obediència. Abraça Jacob e besà Josef, son fill, que sobre totes les coses del mon mes amava. Llagremes habundants de gran amor la cara dels dos banyant regaven.»

258a. *Yosef el ensalçado*: En el fragmento C, 264a (cf. Ap. I), el hemistiquio reza «Yosef muy privado» (*privado* con la acepción de ‘rápidamente’ —e.g. CMC 89: «Por Rachel e Vidas vayádesme privado»).

259a-d. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 46:30: Israel le dice a José que puede morir en paz pues ha visto con sus ojos que todavía vive. No hace falta aducir ninguna fuente *midráshica*, como hace González Llubera (1935: 39, n.18, 2do verso de la copla 265 en el fragmento C, p.7), pues el poeta se ciñe aquí a la Biblia (la cita que ofrece de SY apenas retoca el texto hebraico del *Gén.*).

260-261. Resumen de *Gén.* 46:31-34: José le explica a los suyos que le va a notificar al Faraón su llegada—ha de presentarlos a todos como pastores de ovejas y así deben presentarse cuando se les pida.

260d. *linage de Yosef*: *linaje* (< prov. *linhatge*) ‘descendencia’: en C, 266d (cf. Ap. I): «ermanos de Yosef.»

261c. *de ovejas pastores*: en C, 267c (cf. Ap. I): «çierto omres pastores.»

262-263. Resumen de *Gén.* 47:1-4: José notifica al Faraón que Jacob con los suyos ya estaban asentados en Gošen; luego le presenta a cinco de sus hermanos, el Faraón les pregunta sobre su oficio y ellos responden que son pastores de ovejas, como les instruyera José. Nótese que hay una laguna de seis coplas en C, correspondientes a las estrofas 262-267 de V.

264-265. Pasando por alto la respuesta del Faraón a José ante el pedido de sus hermanos (*Gén.* 47:5-6), el poeta procede con un resumen de *Gén.* 47:7-9: Jacob es presentado ante el Faraón, éste le pregunta la edad y aquél le responde que ha vivido afanosamente por ciento treinta años.

264b. y *le bendezía*: Dos veces en *Gén.* 47, antes (v.7) y después (v.10) de que Jacob hablara con el Faraón, se nos dice:

וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה

El verbo *berek* (בָּרַךְ), cuya acepción primaria es ‘bendecir,’ tiene aquí el sentido particular de ‘saludar’ tanto a la llegada como en la despedida. Los comentaristas ponderaron el significado de estas bendiciones. Raši, por ejemplo, distingue entre el primer gesto (47:7), que considera el saludo dado a un rey (sinónimo del francés antiguo *saluer*) y el segundo gesto (47:10), la bendición que suele darse a un rey al pedir su venia para retirarse.

וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה הִיא שְׂאִילַת שְׁלוֹם כְּדֹרֶךְ כָּל הַנִּרְאִים לִפְנֵי הַמְּלָכִים לִפְרָקִים שְׁלוֹאִי”ר בִּלְעֻז
וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת־פַּרְעֹה כְּדֹרֶךְ כָּל הַנִּפְטָרִים מִלִּפְנֵי שְׂרִים מְבָרְכִים אוֹתָם וְנוֹטִלִים רְשׁוֹתָם...

El autor de CY traduce ambas con algún derivado de *bendecir* (véase la copla 266 abajo y la nota *ad locum*). Cpse. Gén. 47:7: E3, E4, E7 *bendixo*; E19 *bendizio*; Arragel «saluo e bendixo Jacob a Faraon.»

265c. *en ellos soy corrido*: Se nos ofrecen dos posibles lecturas de *corrido* en este hemistiquio. Por un lado, dice Jacob en Gén. 47:9 que los años que ha vivido han sido «pocos y malos» (מְעַט־וְרָעִים: cpse. E3, E4, E7 y E19). Si tomamos *corrido* bajo la acepción tardía de ‘confuso, avergonzado, maltratado’ (cpse. Lope del Monte en CB 349v14: «e somos corridas de nuestros maridos» —cf. DME 794), este hemistiquio glosa la descripción de sus años malos, complementada con la segunda mitad del verso, donde añade que se ha «visto en cuita.» Por otra parte, en la primera mitad del versículo-fuente se describen sus años de vida como «los años de mis andanzas (מְגוּרִי): i.e. los años que ha vivido de nómada (el hebr. *gar* ‘morar, habitar’ puede tener, como explica Raši *ad locum*, la acepción específica de habitar en un lugar como extranjero). Si *corrido* fuera aquí el participio de *correr* bajo su acepción primaria, el primer hemistiquio podría leerse como forma abreviada de ‘en ellos [i.e. esos años] mucho [he] recorrido,’ ‘durante esos años me he afanado.’ Favorecemos esta segunda lectura.

266a-d. Glosa rabínica sobre Gén. 47:10. Como viéramos arriba en la nota al verso 264b, Jacob también bendice al Faraón al despedirse. Según una tradición *midráshica*, su bendición consistió en rogarle a Dios que el Nilo se desbordara y regara las tierras de Egipto para que dieran fruto, deseo que se cumple puntualmente. Citamos del comentario de Raši *ad locum* (la continuación del texto que ya incluimos arriba en la nota al verso 264b):

ומה ברכה ברכו? שיעלה נילוס לרגליו לפי שאין מצרים שותה מי גשמים אלא נילוס עולה ומשקה ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא על נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ.

El comentario de Raši remite a fuentes *midráshicas* antiguas (MT Naso 26, *Bemidbar Rabbah* 12.2) y coincide con otras antologías medievales de *aggadot* (MHG 1:692, *Aggadat Berešit* 42.85) —cf. Ginzberg LJ 2:124 y 5:360, n.329. Véase, finalmente, la glosa de Arragel *ad locum*: «*Saluolo e bendixo Jacob a Faraon....*e algunos dizen que la bendiçion que Jacob le diera fue que quando quisiere yr al Nilo, que pujase e cresçiese a su rrescibo. Otros dizen que escuso la fanbre» (glosa 558, p. 157, f. 55, vA-vB).

266c. En el ms. V leemos «y el Dio mío quiera que suva encuentro.» TS2 suple una pequeña laguna en el segundo hemistiquio: «y el Dio mío quiera que suva a tu encuentro.» La lectura de este fragmento hace mayor sentido. *Encuentro*, con todo, rompe la rima homoioteleuton en *-to* en los versos finales (*çierto / talento*). Cabe preguntarse si pudo haber una deturpación textual en la transmisión manuscrita del poema (e.g. «que suba en cuento» con la acepción ‘que suba en cantidad el agua’ [*cuenta y cuento* en DME 829-830]). Sea cual fuere el caso, no nos convence la lectura de *suva* como deturpación del hebr. *tešuvah* propuesta por Michael McGaha (1997: 221, n.37 —cf. su traducción inglesa de 266c «and [may] my God of pardon give me a full share»).

267a-d. Resumen de *Gén.* 47:11-12 —a Jacob y a su familia les es cedido un predio maravilloso en Ramsés (región de Gošen: cf. Raši *ad locum* e Ibn ‘Ezra sobre *Gén.* 47:1) y allí se asientan al cuidado de José.

267b. *ese lugar bendicho*: En V, reza *bendichos*. Hemos eliminado la desinencia plural del adjetivo para mantener la concordancia de número con el sustantivo *lugar*. Esta corrección rompe la rima básica en שִׁיחַ —en los versos 267a/b/c (*fijos / bendicho / fijos*). Aún así, puede apreciarse visualmente el esquema (imperfecto, pero fuerte) de rima en el texto aljamiado.

267c. *conplido [con] sus fijos*: En V, el hemistiquio hipométrico reza «conplido sus fijos.» Se nos ofrecen dos posibles lecturas de *conplido*. En ambos casos, la añadidura de la preposición *con* rectifica la hipometría, además de mitigar la falta de concordancia de número entre el singular *conplido* y el plural *fijos*:

- (I) *conplido* podría ser aquí participio con la acepción ‘abastecer, proveer’ (cpse. Juan Manuel, *Libro del cavallero et del escudero*, cap. 44 [Ayerbe-Chaux 1989: 58]: «Et la rrazón que yo tengo [por] que Nuestro Sennor Dios tovo por bien que fuessen todos estos arboles, [fue] para *conplir* et apostar la tiera en que se crían; et por [que] se aprovechen dellos los omnes para las cosas que los ovieren mester, tan bien los árboles commo de los fructos») —cf. *DME* 736-737 (2da acepción *sub* «complir»). Esta lectura concordaría con lo que se afirma en *Gén.* 47:12: *E7* «E bastecio Josep a su padre & a sus hermanos, & a la casa de su padre de pan a pedir de boca, al chico commo al grande» (*estava conplido* sería aquí, como *bastecio*, traducción del hebr. וַיִּכְלֵל). En tal caso, cabría imaginar quizás alguna laguna que pudiera subsanar el participio en singular: e.g. si fuera «conplido [con] sus fijos,» el participio incluiría tanto a Jacob como a su prole, en línea con la fuente bíblica.
- (II) *conplido* también podría ser, al igual que en 120c, sinónimo de ‘completo, entero’ (i.e. Jacob estaba allí «[con] todos sus hijos» —cf. la nota a 120c), lo cual se referiría no sólo a los hermanos de José, mas a toda la descendencia de Jacob, según sugerido en los comentarios exegéticos sobre el final de *Gén.* 47:12:

וְאֵת כָּל-בֵּית אָבִיו לָחֵם לְפִי הָטָף

Por ejemplo, el final (lit. ‘conforme a los niños’), en aposición con «toda la casa de su padre,» es interpretado por Raši como referencia a «todos los miembros de sus casas»:

לְפִי הָטָף לְפִי הַצֵּרִיךְ לְכָל בְּנֵי בֵּיתָם

Algunas de las Biblias romanceadas incorporan esta exégesis a su traducción de la cláusula final: *E7* «...al chico commo al grande»; *E4* «para sy e para sus criaturas»; *E19* «segun que era la compañía» (cpse. las traducciones más literales de *E3* «alas bocas

delas criaturas»). Esta lectura también admite la añadidura de la preposición *con*.

268a-d. Resumen de *Gén.* 47:13-15: el hambre cunde en Egipto y en Canaán, pero José ya había recolectado todo el dinero que tenían en ambas tierras en cobro por el grano que repartía, así que los egipcios acuden a José pidiéndole ayuda.

268a. *La fambre era fuerte*: *fuerte* es aquí traducción del hebr. כָּבֵד en *Gén.* 47:13 (cpse. *E3* «que era muy fuerte la fanbre»; *E4* «quese agrauio la fanbre mucha»; *E7* «ca era muy grande la fanbre»; *E19* «ca era fuerte la fanbre mucho»; *Arragel* «ca era fuerte fanbre»). Se repite este hemistiquio en el verso 73a, pero es allí traducción perifrástica del hebreo.

269a-d. Hay una diferencia notable entre la variante de esta copla preservada en el ms. V y la del fragmento C (cf. Ap. I). Ambas variantes remiten a una fuente común: *Gén.* 47:16-17 (José les ofrece a los egipcios venderle alimento a cambio de ganado si se les acabara el dinero y así lo hace, manteniéndolos por un año). Así reza la perífrasis de estos versículos en el fragmento C:

«La plata que tenedes, si era atemada,
los caballos me dedes e dar vos é çevada.»
Dixeron: «¡Vos los tomedes!» la gente dese[s]ada,
entendían que merçedes les fazía Yosef.

Çevada aquí se refiere al pan que José le vende a los egipcios a cambio de sus caballos: los egipcios, ‘enloquecidos’ por el hambre (el sentido de *dese[s]ada* según González Llubera [1935: 41]), le agradecen tales *merçedes*. En V, sin embargo, se le da un giro extrabíblico a este episodio para el cual aún no hemos hallado precedente *midráshico*. Según ésta, la *çevada* se refiere al pienso con el cual se alimenta al ganado («los cavallos me dedes, que vos comen la çevada»: aunque no se habla de cebada [חֵצֵרָה] en el relato del *Génesis*, sí se hacen referencias dispersas al forraje [קֶסֶדָּא] con que alimentaban los hermanos sus bestias de carga al ir y venir de Egipto —e.g. *Gén.* 42:27, 43:24). Al venderles grano a los egipcios a cambio de sus animales, José aquí no sólo les provee sustento a los primeros mas también les alivia la carga onerosa de compartir su alimento con los segundos. Este gesto podría interpretarse como (1) una muestra más de su generosidad y virtud, su compasión hacia los egipcios en un momento de necesidad; o como (2) un aprovechamiento oportunista de las circunstancias, una negociación ingeniosa y previsoras que pone de relieve, de cara al futuro, su talento comercial. Una u otra apreciación —compasión u oportunismo— no conflige con la versión ofrecida del siguiente verso: los egipcios le dicen a José que tome su ganado y lo lleve a sus establos («Señor vos los tomedes y levad a la posada»). Es probable, en la ausencia de un referente exegético, que la versión de V refleje una intervención escribal posterior en la cadena de transmisión, propiciada por la referencia conjunta a los caballos y la cebada en un mismo verso.

270-271. Romanceamiento perifrástico de *Gén.* 47:18-19: al cabo de un año, se le acaba el pan a los egipcios y al no tener más dinero ni ganado, le ofrecen a

José sus tierras y sus propias personas para cultivar aquéllas a cambio de alimento.

270b. *Escápanoç de muerte*: ‘librar de un mal’ (e.g. *Libro de Apolonio* 165c «del mar es escapado» —cf. también los ejemplos judeoespañoles en González Llubera 1935: 11, n.38).

271b. *por malos de pecados*: Véase 120a arriba. La noción de que los egipcios confiesen sufrir esta hambruna por culpa de sus pecados no se origina en la fuente bíblica.

271c. *cuitados*: ‘afligidos’ o ‘doloridos, atormentados’ (cpse. Pérez de Guzmán, *Mar de historias*, ed. J. Domínguez Bordona [Madrid 1924] p. 158: «Mira mi cuerpo cuytado / de todos obedecido, / en vna pequeña artesa / esta agora metido»; Juan Manuel, *Libro del cavallero et del escudero* [Ayerbe-Chaux 1989: 43]: «ayudar al cuytado»). Cf. *DME* 835; *DCECH* 2: 285-286.

272a-d. Resumen perifrástico de *Gén.* 47:23-24 y 26: José adquiere sus tierras, les da semilla para cultivarlas (47:23) y les exige que le paguen un quinto de la cosecha al Faraón (47:24), lo cual se impone como estatuto sobre el agro egipcio (47:26).

272b. y *luego venderedes toda vuestra tierra*: La variante recogida en C (278b: «e luego sembr[ar]edes toda la vuestra tierra» —cf. Ap. I) es un poco más fiel a la fuente bíblica: en *Gén.* 47:23, ahora que los egipcios ya le han vendido sus terrenos a José, éste les exige que también los siembren: e.g. *E3* «yo comprare vos oy, e a vuestras tierras, para Faraon; he vos symiente, e senbrat la tierra.»

272c. *al rey quintaredes de [v]uestra çivera*: El verbo *quintar* con la acepción de ‘pagar una quinta parte’ figura en textos bajomedievales: e.g. en las *Ordenanzas de Ávila* de 1458: «Lei dies e siete, que nyngunas personas non sean osados de los que non son vesinos de avila e su tierra, de paces con sus ganados en los términos de la dicha cibdat nin de su tierra aunque sean heredados en algun lugar della. E que los puedan *quintar* e que tengan el quinto treynta dias, e como an de faser vesindad» (Madrid: *RAE*, 1917, p. 395) —cpse. en el Siglo de Oro, Covarrubias: «quintar: sacar de cinco uno» (*TLC* 892). Ya desde *CMC* se hacen innumerables referencias al pago de la quinta parte de un botín al rey o al señor de una hueste: (e.g. *CMC* 515 «toda la quinta a mio Cid fincava»). Por otra parte, la hipometría de este hemistiquio en el ms. V («al rey quintaredes») sugiere una deturpación textual de «quinto daredes» o algo por el estilo, propuesta avalada por el v. 47 del fragmento C: «e el quinto daredes» (cf. Ap. I). Cpse. *Gén.* 47:24, *E3*: «daredes el quinto a Faraon.»

272d. *fuero*: Traducción del hebr. פֶּחַח en *Gén.* 47:26 (la misma que en *E3*, *E4*, *E7*, *E19* y *Arragel*). Del latín *FORUM*, esta voz se documenta desde los orígenes del idioma: cf. *DME* 1176, *DCECH* 2:971-972.

273a-d. Esta copla reitera en tercera persona lo que José les dijo que hicieran en *Gén.* 47:23-24 y 26 (la copla 272 arriba): los egipcios trabajan la tierra y le pagan su quinto, según el nuevo *fuero*. Se pasan por alto los versículos 47:20 y 21 donde se asevera que José adquirió todos estos territorios para el Faraón, reubicando a sus habitantes.

- 273b. *sirvientes*: En Gén. 47:25, los egipcios agradecidos dicen que han de ser siervos (עֲבָדִים) del Faraón. La frase «le eran sirvientes» es calco sintáctico del hebr. וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה (lit. ‘seremos siervos del Faraón’): cf. §II.4.4.
- 273c. *el quinto le davan de lo que eran cogentes*: ‘le daban el quinto de lo que cosechaban.’ Aunque sin un aval textual en la fuente escriturística, González Llubera (1935: 13, nota al v. 51) también percibe aquí un calco de la construcción hebraica que destacábamos en el verso anterior: la combinación היה + participio = imperfecto. Cf. Sachs (1935) y §II.4.4.
- 274a-d. Resumen de Gén. 47:22 (y el final de 47:26): José hace excepción con las tierras de los sacerdotes y no se las apropia, exentas de las nuevas medidas por privilegio del Faraón. En el caso de esta copla, la versión V parece menos deturpada que la del fragmento C: como observa González Llubera (1935: 13-15, notas a los vv. 54-55), los cuatro hemistiquios de sus versos 54 y 55 (274b y c de la versión V) parecen estar transpuestos.
- 274a. *mónagos*: Forma arcaica de monje (lat. vg. MONICUS / lat. tardío MONACHUS < griego μοναχός) apenas documentada en castellano (cf. DCECH 4:128-129 [sub «monje»]). En C, el escriba la transcribe *monadgos* (González Llubera 1935: 13, nota al v. 53). *Mónagos* es aquí traducción del hebr. כֹּהֲנִים en Gén. 47:22 y 26: cpse. E3, E4, E19 *saçerdotes* (v.22 y 26); E7 *sacerdotes* (v.22 y 26); Arragel *saçerdotes e menistros* (v.22), *clerigos* (v.26); la Vulgata «praeter terram sacerdotum ... / terra sacerdotali...» Sin embargo, en PC también consta *monagos* (v.22 y 26: מוֹנָגוֹס). Esta «cristianización» semántica de los sacerdotes egipcios parece ser concebida para diferenciarlos de los *kohenim* judíos *stricto sensu*, conclusión avalada también por Bunis (1999: 174) en relación con el *Sefer Hešeq Šelomo* (Venecia 1587/1588). Cf. la glosa de Arragel *ad locum*: «Estos, non enbargante que rromañamos asy, non sabemos el su beneficio e administracion, pero fallase tanto que auian rraçion de Faraon por letrados e juezes aclaradores de los pleytos» (glosa 564, p. 158, f.56 A). Cpse. Saadia Gaón, Gén. 47:22: אִמְתָּהֶם (del árabe *a'imma*, plural de *imām*).
- 274b. *su ración taxada*: ‘su porción asignada’ (hebr. חֶק usado dos veces en Gén. 47:22):

רק אֲדַמַּת הַכֹּהֲנִים לֹא קָנָה כִּי חֶק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פֶּרְעָה וְאָכְלוּ אֶת־חֲקֵם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פֶּרְעָה

Taxada es aquí derivado de *tajar* (< lat. TALEARE) ‘cortar, dividir’ pero también ‘convenir’; *ración* ya circula con la acepción de ‘porción’ desde el siglo XIII (Berceo, *Santo Domingo* 217d: «a grandes e a chicos dava equal ración») —cpse. E3 *fuero, fuero*; E4 *rraçion, preuenda*; E7 *rraçiones*; E19 *rraçion, rraçion*; Arragel *rraçion, rraçiones*. En el fragmento C (cf. Ap. I), el hemistiquio correspondiente reza «sienpre cosa tachada (טאַגאַד)» (cf. «les davan delos çilleros de Pharaon alos saçerdotes cosa estaiada pora sus espensas» en GE, citado por González Llubera).

- 274c. *cosa ya apodada*: ‘lo ya acordado.’ Corregimos la lectura *aporada* del ms. V. *Apodada* deriva del verbo *apodar* (< lat. tardío APPUTARE), ‘calcular, tasar, estimar’ (cpse. Álvarez de Villasandino CB 112v36: «Mi señor Adelantado, / aquí tengo un anillo / que me dio Pero Carrillo / en grant preçio apodado»; Ne-

brija, VRL [Macdonald 1973: 25]: «*apodar* o *tassar*: *taxo*, -as; *aestimo*, -as») —cf. DME 340; DCECH 1:299. *Apodada* es sinónimo de *taxada* en 274b (véase arriba la nota *ad locum* sobre el referente hebraico de ambos adjetivos). Nótese, finalmente, que este hemistiquio no figura en la versión deturpada de C (el hemistiquio transpuesto que podría corresponderle es «mas non fue baratada»).

275a-d. Como sugiere González Llubera (1935: 42, n.57), parece haber cierta confusión en esta copla de raigambre extrabíblica. No he podido localizar ninguna tradición rabínica que le atribuya a la oración de José la terminación prematura de la hambruna. Hay, sin embargo, una tradición *midráshica* según la cual la hambruna sólo duró dos años gracias a la llegada de Jacob a Egipto: e.g. BR 89.9:

א"ר יוסי בן חנניה ב' שנים עשה הרעב שכיון שירד יעקב אבינו לשם עלה הרעב

Cf. *Tosefta* de *Sotah* 10:3, *Targum Yerušalmi Gén.* 50:3, *Zohar* 1:294, *MHG* 1:625-626 (cf. Ginzberg *LJ* 2:150 y 5:370, n.411; también 2:70 y 5:344, n.177: Raši recoge la referencia a la *Tosefta* en su comentario a *Gén.* 47:19, pero su interpretación es debatida tanto por Ibn 'Ezra *ad locum* como por Naḥmánides en su glosa extensa a *Gén.* 47:18). Puede ser que el poeta haya confundido a José con Jacob como agente mediador del favor divino.

275c. *la fambre tirava*: *tirar* tiene la acepción 'quitar, remover, retirar' (cpse. Juan Ruiz *LBA* 305d: «poco a Dios preçiava nin avía d'él temor / tiróle Dios su poderío e todo su honor»; López de Ayala, *Rimado* 1446a [Orduna 1987: 406]: «Dios non tira esperança al omne pecador; / mas con su misericordia, lo guarda de error»). Cf. DCECH 5: 505-508.

276-278. Resumen de *Gén.* 47:27-31 (con una breve alusión al versículo 27:31 en 276c): se nos dice que Jacob vivió diecisiete años en Egipto y al acercarse el momento de su muerte le hizo jurar a José que no le daría sepultura allí, sino en la tierra de sus ancestros.

276a. *estuvo*: En el fragmento C, se usa la forma más arcaica *estido* (cf. Ap. I).

276c. *Pujava la su gente número en finito*: Según *Gén.* 47:27, los israelitas que se establecen en Egipto «fueron fecundos y se multiplicaron sobremanera» (וַיִּפְרוּ וַיִּרְבוּ מְאֹד). La versión del fragmento C (282c) es muy distinta: «Sobre la otra gente avía mejor vito» (González Llubera apuntala esta alusión a *Gén.* 47:11 —donde José instala a los suyos «en lo mejor del país»— avalada por una referencia *midráshica* a *SY* según la cual comían en efecto de lo mejor de toda la tierra [1935: 42, n.63]).

277b-c: Los segundos hemistiquios de estos versos difieren entre las dos versiones: «aquí non me enterrarás ... allá me suvirás» en V *versus* «de aquí me llevarás, ... allá me soterrarás» en C 283b-c (cf. Ap. I). Cpse. con los pasajes pertinentes de su fuente bíblica en *Gén.* 47:29-30:

אֶל־נָא תִקְבְּרִנִי בְּמִצְרַיִם וְשִׁכְבְּתִי עִם־אֲבֹתִי וְנִשְׁאַתִּנִי מִמִּצְרַיִם וְתִקְבְּרִתִּנִי בְּקִבְרָתָם

E4 «non me sotierres agora en Egipto; e dormire segunt mis padres; e lleuar me has de Egipto e soterrar me has ensu sepultura.»

277d. *ferme as merçed llenera*: Romanceamiento perifrástico de una cláusula en Gén. 47:29:

וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאַמֶּת

Cpse. *Llenero* (< lat. PLENARIUM) ‘cabal, cumplido, pleno’ (e.g. LBA 1669h «el tu bien grande, llenero»), pero también ‘generoso’ (e.g. LBA 513b «por ende a tu vieja sé franco e llenero») —cf. DCECH 3:731; DME 1331. Cpse. la misma locución en el verso 299d («que merçed llenera»).

278c. *porque toda criatura quiere yazer con ellos*: La versión del fragmento C (284c —cf. Ap. I) ofrece una variante de este verso: «e que ayya fosura mi atabud entr’ellos.» En C, se traduce casi *verbatim* parte del versículo 47:30 citado arriba: וְקִבְרָתִי בְּקִבְרָתָם, cf. E3 «e soterrar me has en sus fonsarios.» En la fuente bíblica (Gén. 47:30), Jacob le dice a José en primera persona que «yo he de yacer con mis padres.» En el verso anterior Jacob le pide en efecto que lo sepulte con sus padres, pero en 278c, se hace una aseveración más generalizada con el sujeto «toda criatura» en tercera persona. Este leve cambio («toda criatura quiere» versus «yo, Jacob, quiero...») quizás podría hacerse eco de una creencia rabínica aducida por algunos exégetas en este contexto: la primacía de los cuerpos enterrados en la tierra de Israel el día de la resurrección. Según esta tradición, todos los israelitas (Jacob inclusive) quieren sepultura en Israel para que sus cuerpos no tengan que rodar por pasajes subterráneos hasta el lugar privilegiado para una resurrección inmediata. Ésta es la segunda razón de tres que le adjudica Raši a Jacob, haciéndose eco de la comentarística rabínica (e.g. *Ketubot* 111a), en su comentario a Gén. 47:29:

אֵלֶּינָא תְּקַבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם... וְשָׂאִין מְתֵי חוּצָה לְאַרְץ חַיִּים אֵלָּא בְּצֶעַר גָּלוּל מִחַיִּלוֹת

«Toda criatura» podría referirse entonces a todo israelita. Para las numerosas fuentes rabínicas que recogen este motivo, véase Ginzberg LJ 2:129 y 5:362-363, n.345.

278d. *por mesura*: Véase la nota al verso 1c arriba (también cpse. PFG 111c «Señor, por tu mesura, debes nos acorrer»).

279a-d. En estos cuatro versos, se reduce a una mera alusión las bendiciones que Jacob le imparte a los hijos de José y a los suyos en su lecho de muerte (Gén. 48, 49). Tan sólo se mencionan el uso de epítetos animales para referirse a algunos de los hermanos (Juda el león, Neftalí una cierva, Isacar un borrico, Dan una culebra, Benjamín el lobo) y la bendición especial de José sobre los otros hermanos (Gén. 48:22 y 49:22-26).

279a. *a todas sus conpañas*: ‘a todos los suyos’ (cpse. Alfonso X, *Siete Partidas*: «E a su muger e a su conpañia, e para mantener e guardar el matrimonio» —citado por Alonso DME 731): cf. DCECH 2:161.

279d. *con grande mejoría*: ‘con gran ventaja’ (cpse. Juan Ruiz LBA 1247d: «tan bien ellas como ellos querrian la mejoría»): cf. DCECH 4:19; DME 1374.

280a-d. Esta estrofa recoge la muerte de Jacob según Gén. 49:32-50:1 —después de impartir sus bendiciones, Jacob muere tranquilamente y José se arroja sobre él a besarle entre lágrimas. La noción de que expirara mientras hacía sus ora-

ciones (280c) podría hacerse eco de una tradición *midráshica* según la cual Jacob aguardó su muerte en perfecta resignación a la voluntad divina: e.g. *BR* 100.1 (donde se contrastan las actitudes de Jacob y el Faraón ante la muerte) —cf. Ginzberg *LJ* 2:148 y 5:370, n.407.

280c. *luego se quedava*: ‘luego expiró.’ Tanto *quedarse* en V como *pararse* en C —«e luego él se paraba»— traducen perifrásticamente el hebr. מָוַת ‘morir’ (cpse. *E3*, *PC* *transiose*; *E4* *espiro*; *E7* *fenescio & murio*; *Arragel* *murio subita mente*). González Llubera (1935: 19) sugiere que la lectura *paraba* en el ms. C es un error del copista y la corrige como *pasava* (cpse. *L.Alex.* ms.P 173a [Willis 1934: 40]: «Ia tornaua los ojos e pañar [e q[u]eria, / contendio con el alma que tranjido jasia»). Aunque su corrección es plausible, la lectura original de C es perfectamente admisible. *Parar* en la Edad Media tiene, entre otras, la doble acepción de ‘preparar, disponer’ (su sentido etimológico < lat. *PARARE*: cipse. *CMC* 160: «Martín Antolínez el pleito á parado») y ‘detenerse’ (cpse. *LBA* 961a: «Paróseme en el sendero / la gaha, roín [e] heda...» y el verso 285c más abajo: «En el camino paravan por le ser obidientes»; también la nota *ad locum*) —cf. *DCECH* 4: 393-396; *DME* 1472: ambas acepciones son aplicables al verso (Jacob se dispone a la oración y muere [‘se detiene’] en ese trance).

281a-d. *Gén.* 50:2 —se embalsama el cuerpo de Jacob según las disposiciones de su hijo.

281b-c. *fizo bañar al muerto, en un paño onrado / después fue envuelto*: En la tradición funeral judía, al cuerpo del difunto se le baña y se le envuelve en una sencilla vestidura blanca (תכריכים). En C (cf. Ap. I), la envoltura del cuerpo también se menciona: «después fuera enbuelto en un paño onrado.» Sin embargo, no hay que asumir que este «paño onrado» sea la sencilla mortaja que exigía la ley rabínica. El requisito de la mortaja blanca fue instituido en la época talmúdica para realzar la igualdad de ricos y pobres ante la muerte y atenuar precisamente lo costoso que se habían vuelto los servicios (antes, los más afluentes solían ser sepultados en vestimentas más lujosas). González Llubera cree que podría hacerse aquí referencia al paño dorado cubriendo el lecho sobre el cual se coloca el cuerpo expuesto de Jacob según una tradición *midráshica* recogida en *SY* —véase abajo. Como observa este erudito (1935: 42), el motivo rabínico del baño preparatorio del cuerpo de Jacob antes de embalsamarlo también se recoge en la tradición josefina cristiana (e.g. Pedro Comestor, *Historia scholastica* PL 198, col. 1140: «Mos enim erat ethnicorum incondita servare corpora novem diebus, et singulis diebus plangere, et fovere ea calida aqua, ut sciretur utrum anima egressa an sopita foret; condita vero undecim servabant»; *GE* 256b «Quando Josep vio finado asu padre, con el grand pesar e el grand dolor que ovo dend, corrio e dexos caer sobrel, e començo a besar le, maguer que era ya finado, e llorar mucho e fazer grande duelo por el... Desi mando asus fijos, que eran y conel, quel balsamassen. Et ellos vannaron le muy bien e desi balsamaron le»). Para este uso de *onrado*, véase la nota a 3b.

Nótese, finalmente, que el segundo hemistiquio del verso 281b crea un raro encabalgamiento, mientras que en la versión de C, dicho hemistiquio completa el tercer verso de la cuarteta (con gran probabilidad, el lugar que ocupaba origi-

nalmente). No hace sentido envolver al muerto antes de embalsamarlo (como reza en V), sino lo contrario (la secuencia correcta que se da en C). Es muy posible que los segundos hemistiquios de los versos 281b y 281c se trocaran de lugar.

281c. *valsamado*: Traducción del hebr. הָנִס. Según Raši *ad locum*, este embalsamamiento requería una mezcla de especies:

לְהָנִס אֶת אָבִיו עִנִּין מִרְקָחַת בְּשָׂמִים הוּא

Ibn ‘Ezra sugiere que se le aplicaba al cuerpo un polvo preservativo (אבק). Cpse. E3 *balsamasen / balsamaron*; E4 *mirrasen / mirraron*; E7 *enbalsamasen / enbalsamaronlo*; E19 *balsamasen / balsamaronlo*; Arragel *balsamen / balsamaron*. En el ms. C (cf. Ap. I), el segundo hemistiquio del verso correspondiente a nuestro 281b reza: «luego fue pimentado.» En la copla siguiente, tanto C como V recogen la idéntica locución «echarle pimienta» (282a: «de echar la pimienta»). González Llubera no pudo hallar más referencias al verbo *pimentar* con la acepción de ‘embalsamar’ en castellano medieval (el único ejemplo que también cita Corominas —cf. DCECH 4:549-550 [sub «pimienta»]), pero sí se conoce el verbo *empimenter* en francés antiguo con el mismo sentido: «L’abes a fait li cors gentement conreer ...D’aloes et le myre le fait empimenter» (citado por González Llubera [1935: 19, v. 82, nota *ad locum*]). Además, también se ha documentado la forma *pigmentero* con la acepción de ‘embalsamador’ en la *Estoria de los cuatro doctores* (Sachs 1935: 79): «E commo fuese demandado un menge e un pigmentero para abrirlo e aparejarlo, e non fallandolo ese día, jogo el cuerpo non soterrado.» En resumen, el uso de *balsamado* en 281c podría ser una sustitución tardía de la forma *pimentada* preservada en C, pero es, con todo, más afín a los romanceamientos bíblicos cuatrocentistas.

281d. *atavod*: La forma antigua de *ataúd* que aquí se recoge se asemeja a la forma andalusí *attabūt* < ár. cl. *’at-tābūt*: التَابُوت (Corriente 1999b: 235) y es a su vez precursora de la variante *tabut* que todavía se usa en judeoespañol: cf. DCECH 1:393 (también DME 433-434). También figura *ataúd* más abajo en el verso 304d como traducción del hebr. אָרוֹן en Gén. 50:26 (E19 *ataud*; E3, E4, E7 *arca*). Cf. §II.5.4.

282a-d. Según Gén. 50:3, el embalsamamiento se tomó cuarenta días y los egipcios lloraron a Jacob por setenta. En V se nos dice que los egipcios lo lloraron por treinta días, cifra corregida por Lazar que la substituye por setenta siguiendo la fuente bíblica. C 288c respalda esta corrección: «en el llanto turavan çierto días setenta» (cf. Ap. I). Cabe conjeturar, por otro lado, si el cálculo de treinta días representa una interpolación deliberada basada en la noción de que los setenta días del duelo incluían los cuarenta del embalsamamiento: en tal caso, los egipcios sólo habrían podido llorarlo de cuerpo presente por treinta días: cpse. Raši *ad locum*

וַיִּבְכוּ אֹתוֹ מִצְרַיִם שְׁבַע יָמִים יוֹם אַרְבַּעִים לַחֲנִיטָה וּשְׁלִשִׁים לַבְּכִיָּה

También la glosa de Arragel *ad locum*: «E lloraronlo los egipcianos setenta dias: Treynta quantos solian fazer honrra a los honorables omnes, e quarenta de la costunbre de los balsamados» (glosa 615, p. 164, f. 58, vB).

282a. *de echar la pimienta*: Véase la nota arriba a 281c sobre *balsamado*.

282b. *gentes*: Sugiere González Llubera (1935: 21) que *gentes* aquí podría ser también sinónimo de ‘gentiles.’

283-284. La fuente bíblica es *Gén.* 50:4-6: José le pide permiso a Faraón para enterrar a su padre en Canaán como éste se lo hiciera jurar y el Faraón accede a la petición. La única diferencia es que según el versículo 50:4, José le pide a la corte del Faraón que intercedan por él, mientras que en el poema José se dirige a éste directamente: González Llubera asocia esta variante con el *midrash*: cpse. *SY* (Dan 1986: 250):

יֹאמֶר יוֹסֵף אֶל פַּרְעֹה «אֶעֱלֶה וְאֶקְבְּרָה אֶת אָבִי אֶרְצָה כְּנָעַן כְּאִשְׁרֵי הַשְּׂבִיעִנִי וְאֶשְׂכְּבָה»

283b. *me uvo aconjurado*: *aconjurar* (‘jurar,’ sinónimo de *conjurar*: cpse. *conjurado* en C 289b). *Aconjurado*, en esta construcción pasiva («haber» + verbo), es traducción del hebr. הִשְׁבִּיעַ (‘hacer jurar, juramentar’), la forma *hiphil* con sentido causativo que se usa en *Gén.* 50:5 y 50:6 —cpse. *E3* *conju*ro / [t]e *aconju*ro; *E4*, *E7* y *E19* *conju*ro / *conju*ro; Arragel *conju*ro / *cunple tu jura*ment —cf. *DCECH* 3:541-542; *DH* 1:496; *DEM* 1:491; *DME* 110.

283c. *y allá fues[e] enterrado*: La contraparte de C en 289c reza «desque fuese finado» (cf. Ap. I).

285a-d. Resumen apretado de *Gén.* 50:7-10: José sube con los suyos a Canaán a enterrar a Jacob y al llegar a Goren Haatad lo lloran.

285a. *El camino adereçavan*: En C 291a (cf. Ap. I) leemos «Su camino guisavan.»

285c. *En el camino paravan por le ser obidientes*: Obedecen el mandado que hiciera Jacob de llevarlo a Canaán para allí sepultarlo (cf. las coplas 283-284 arriba). *Parar* aquí tiene la acepción de ‘detenerse’ en un lugar, no de ‘prepararse’ (contrario a lo que sugiere González Llubera [1935: 23] en su traducción del verso correspondiente en C: «To do him homage they did prepare the way...»; el erudito también enmienda el comienzo de este verso [«Eel camino» en vez de «En el camino» —cf. la nota al v.99 en p. 22], una hipercorrección innecesaria a la luz del sentido que *parar* aquí tiene y de la lectura corroborativa del fragmento TS2 [285e: «En el camino paraban»]) —cf. arriba la nota al verso 280c.

285d. *oinavan*: *oinar* es sinónimo judeoespañol de ‘lamentar, endechar, guayar’ (otros derivados: *oína* ‘endecha’ y *oinadora* ‘endechadera’). Este hebraísmo se deriva de la interjección אֵי usada para expresar dolor o duelo, quizás en la locución אֵי-נָא «¡Ay de mí!» (Benoliel 1905: 131a, nota 1): cf. M. Alvar (1969: 9-10). En *Gén.* 50:10 se usan dos locuciones hebreas con la acepción de ‘hacer duelo’:

וַיִּסְפְּדוּ־שָׁם מִסָּפֶד גָּדוֹל וַיִּכְבְּדוּ מֵאֵד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֵבֶל שִׁבְעַת יָמִים

Cpse. E3 «llantearon y grand llanto / fizo ... tristura»; E4 «llantearon ende gran llanto / fizo ... duelo»; E7 «fizieron ally llanto ... muy fuerte / fizo duelo»; E19 «endecharon ally muy grande & muy fuerte endecha; & fizo Josep duelo ...»; Arragel «fisieron ende grandes lamentaçiones ... e llorolo e estouo lloroso.» Sin embargo, ya en la Biblia de Ferrera se recoge *ad locum* la voz *oinar*: «oyñaron ahi oyna grande / hizo ... lemuño;» también en PC: «oinaron aí oina grande / hizo ... lemuño.»

286a-d. Resumen de una tradición *midráshica* según la cual los reyes de Canaán, al ver el cuerpo de Jacob con la corona que le había puesto José (cf. *TB Sotah* 13a), rodean el féretro y lo engalanan con sus propias coronas. Cf. *SY Va-yehi* (Dan 1986: 251):

וישמעו כל מלכי כנען את הדבר הזה ויצאו כולם איש ממקומו שלשים ואחד מלכי כנען ויבאו כולם עם כל אנשיהם לספוד ולבכות את יעקב ויראו כל המלכים האלה את מיטת יעקב והנה עליה כתר יוסף ויקחו גם המה וישמו את כתריהם על המיטה ויסובבו בכתריהם

También *MT Va-yehi* 17.

286c. *coronas de onores*: González Llubera (1935: 23, nota *ad locum*) sugiere que *onor* aquí podría ser calco del hebr. כָּבוֹד por su doble acepción de ‘honor’ y ‘majestad.’

286d. *Todo esto fizieron*: En C 292d (cf. Ap. I), leemos «Aquesto decojeron» (cf. González Llubera 1935: 23, v. 104, la nota *ad locum*).

287a-d. Comienza aquí una interpolación *midráshica* sobre Esaú y sus intentos fallidos de impedir que José sepultara a Jacob en la cueva de Makpelá. Se recoge esta *aggadah* en varias fuentes exegéticas: *TB Sotah* 13a, *PRE* 39, *Targum Yerusalmi* 42.21 y 50.12 y una versión bastante extensa en *SY Va-yehi* (Dan 1986: 252-253) —cf. Ginzberg *LJ* 2:153-154 y 5:371-372, n.422. Así comienza el relato en *SY* p. 252:

ויהי בבואם ויעמוד עשו וכל בניו ואנשיו אל יוסף ואחיו לשטן במערה לאמר «לא יקבר יעקב בה כי לנו ולאבינו הוא» וישמע יוסף ואחיו את דברי בני עשו ויחר אפם מאד

A diferencia del relato *midráshico*, en *CY* interviene Esaú solo, sin sus hijos.

Cabe notar, por otra parte, que hay diferencias importantes entre las versiones de V y C. En V, la rima interna falla (*fezo* / *ermano* / *fizo* / *resco*). En C, todos los versos acaban en *-(i)era*, creando a su vez dos hemistiquios hipermétricos. He aquí la copla entera (293 en el Ap. I):

Yosef todo lo fiziera como el padre dixera.
‘Esav su ermano y era, contrallador le fuera:
la gente él fiziera toda estar de fuera,
que delantero quisiera que pasasen de Yosef.

En ambas versiones, tenemos un caso de rima entre homónimos (*fuera* como verbo / *fuera* como preposición) y otro de repetición de una palabra con el mismo sentido en posición de rima (*fezo* / *fizo* en V; *fiziera* / *fiziera* en C).

Véanse abajo las posibles lecturas de los versos 287c-d (y de la contraparte en C).

287b. *contrallador*: Véanse las notas a los versos 32a y 187c.

287c-d. *toda la gente fizo que estobiesen fuera / que non oviesen resco de ir contra Yosef*: El sentido de los dos versos finales depende en parte de quién sea la *gente* a la cual se refieren (¿la gente de José, la de Esaú o la de ambos?). Según el relato bíblico, José va a enterrar a su padre acompañado por sus hermanos, los miembros de su casa, los de la casa de su padre y un séquito de dignatarios egipcios (*Gén.* 50: 7-9), mientras que en la tradición *midráshica*, Esaú se aparece con sus hijos para batirse contra José. En la versión de V, Esaú quería que «toda la gente» se quedara fuera de la cueva, para «que non oviesen resco de ir contra» Yosef (sobre las acepciones premodernas de *resco*, véase la nota siguiente). Se nos ofrecen por lo menos dos lecturas de este pasaje:

- (I) El sujeto del plural *oviesen* podría ser *toda la gente* en referencia a los acompañantes de Esaú (i.e. sus hijos y demás descendientes, que en otras versiones de esta *aggadah* se van, en efecto, a la guerra contra los hijos de Jacob y pierden —cf. *SY Va-yehi*). Si éste es el caso, la razón por la cual Esaú les pide que se queden fuera sería para cerciorarse de que José no pueda escapar (*resco* con el sentido aparente de ‘impedimento’: i.e. les pide a los suyos que esperen afuera para que nada les impida «ir contra Yosef» si intentara huir); parece improbable que, bajo esta premisa, *resco* figurase en la versión medieval con la acepción moderna de ‘riesgo’ y que el pedido de Esaú fuera para proteger a los suyos contra José (i.e. «que non oviesen resco» de salir derrotados si tuvieran que «ir contra Yosef»). Sin embargo, la quiebra de la rima interna con ese *resco* en el verso 287d (probable indicio de una interpolación posterior) y el que los hijos de Esaú no figuren de nuevo en la versión del *midrash* que se ofrece en las coplas 287-294 militan contra esta lectura (sugieren, como mínimo, que la versión de V nos ha llegado deturpada, hecho corroborado por su clara divergencia con la versión de C).
- (II) Si se enmendara *oviesen* por *oviese* como un error de transcripción (quizás por imitación del *estobiesen* en el verso 287c), su sujeto sería Esaú y la *gente* podría referirse, en tal caso, a los acompañantes de su sobrino, el séquito de José. La intención de Esaú, según esta lectura, sería procurar que nadie le impidiera batirse a solas con José. Esta lectura supone una enmienda de peso, pero es más afín con la versión del *midrash* recogida en el poema y avalada además por el hecho de que, en su contraparte en C, el sujeto del verbo también es Esaú.

En efecto, la versión del verso final en C («que delantero quisiera que pasasen de Yosef») parece ser, según la lectura de González Llubera, más compatible con la opción II, aunque tiene también sus problemas. González Llubera cree que en vez de *pasasen* debiera leerse *pasas ende* o *pasas[e] ende* y que incluso la preposición *de* podría haber sido añadida por un escriba: de ahí, su interpretación de este verso —«for he wished that Joseph should pass out thence before [them].» Claro que, literalmente, el plural *pasasen* sugiere todo lo contrario: que son «ellos» los que pasan delante de José (el *oviesen* de 287d en V podría quizás reflejar un in-

tento fallido de esclarecer la difícil lectura que ofrece C). Pero si la enmienda propuesta por González Llubera fuese correcta y José fuera el sujeto de un presunto *pasas[e] ende*, entonces Esaú tendría que ser el sujeto de *quisiera* y la *gente* se referiría casi seguramente a los acompañantes de José. Cpse. la traducción de McGaha (1997: 324, su copla 288), que suple la copla de V con el verso final de C: «Yosef did everything as his father had rehearsed, / but was opposed by 'Esav, Ya'akob's brother accursed. / As those men approached the cave, their direction he reversed, / so that the very first to arrive there should be Yosef.» Aunque a la luz del *midrash* nos inclinamos hacia la 2da opción, el estado de corrupción de esta estrofa, tanto en V como en C, precluye toda certeza.

287d. *resco*: Podría ser una forma arcaica de *riesgo* (en judeoespañol pervive *risko* como sinónimo del moderno *riesgo* —cf. Nehama y Cantera [1977: 56]). Según Corominas, antes del siglo xvi, sólo se ha documentado *arrisco* con la acepción moderna de *riesgo* ‘peligro que se corre’ (cpse. «Non debia poner el fecho en aquel arrisco»: la *Crónica de don Álvaro de Luna* citada por Alonso DME 392), pero en la *Gran Conquista de Ultramar* sí se documenta *riesgo* con una acepción más antigua, ‘discordia, conflicto’ («E desta batalla no ayáys vos mal talante ni embidia [...] ni se levante riesgo entren nos ni desavenencia» —cf. Cooper 1979: 2:164, libro II, cap. 101, fol. 177va), la única que le da Nebrija en su *VRL* (Macdonald 1973: 171) en cuanto sinónimo de *conflictus* (cf. DCECH 5:13-18). Sin embargo, según la lectura de este verso que defendemos arriba, *resco* parece significar aquí ‘impedimento,’ acepción para la cual aún no hemos hallado paralelo o precursor premoderno. En la versión C, no figura este *resco*, lo que sugiere que pudo ser, en efecto, una interpolación posterior de algún amanüense. Cf. §II.5.7.

288-291. Continúa su versión resumida de la susodicha *aggadah*. En ésta, Esaú arguye que heredó esa tierra por derecho de primogenitura. José replica que Jacob había recibido su porción de manos de Isaac (quien a su vez la había heredado de Abraham). Esaú exige evidencia documental de la compra y José manda por ella a su hermano Neftalí (en la versión de SY, José mismo menciona que tenía las escrituras de la compra en su posesión). Cpse. SY *Va-yehi* (ed. Tel Aviv, sin fecha, pp. 162-163 —la contraparte de Dan [1986: 252-253]):

ויגש יוסף אל עשו לאמר מה הדבר הזה אשר תדברו הלא קנה אותה יעקב אבי ממך בעושר רב אחרי
מות יצחק זה היום עשרים וחמש שנה וגם כל ארץ כנען קנה מאתך ומאת בניך וזרעך אחריך ויקנה אותה
יעקב לבניו ולזרעו אחרייו עד עולם לאחוזו ולמה תדבר כדברים האלה היום הזה
ויען עשו את יוסף לאמר «שקר תאמר וכזב תדבר כי לא מכרתי את אשר לי בכל הארץ הזאת אשר תדבר וגם
יעקב אחי לא קנה מכל אשר לי בארץ הזאת מאומה» ועשו דבר הדברים האלה למען הכחיש את יוסף
בדבריו כי ידע עשו כי לא היה יוסף בימים ההם במכור עשו את כל אשר לו בארץ כנען ליעקב
ויאמר יוסף אל עשו «הלא כי ספר המקנה כתב אבי כדברים האלה עמד ויעד עדים בספר והנה במצרים
אתנו»

ויען עשו לאמר «לכו הביאו את הספר ואת כל אשר אמצא בספר ההוא אעשה»
ויקרא יוסף אל נפתלי אחיו ויאמר «מהרה חושה אל תעמוד ורוץ נא מצרימה והבא את כל הספרים את ספר
המקנה ואת החתום ואת הגלוי וגם כל הספרים הראשונים אשר כתוב בהן את כל דברי הבכורה קח והבאת
לנו פה ונדע מהם את כל דברי עשו ובניו אשר ידברו ביום הזה»
וישמע נפתלי בקול יוסף וימהר וירץ לרדת מצרימה

Cf. también las fuentes citadas por Ginzberg aducidas arriba en la nota a 287a-d.

288c. *mayorgado*: ‘primogenitura’ (sinónimo del antiguo *mayoradgo*: cpse Nebrija, VRL [Macdonald 1973: 128]: «*mayor hijo*: primogenitus, -a, -um; *mayoradgo* de aqueste: primogenitura, -ae»), derivado de *mayorgar* ‘hacerse fuerte, prevalecer’ (< lat. vg. MAIORICARE). *Mayoradgo* se recoge en algunos romanceamientos cuatrocentistas como traducción del hebr. בְּכוֹרָה (e.g. *Gén.* 25:31 en *E3*: «e dixo Jacob: vendeme oy tu mayoradgo»; cpse. *Ajuda y Arragel mayoradgo*; *E7*, *E19*, *F*, *PC* *mayoria*; *E4* *primogenitura*), mientras que *mayorgar* es la traducción preferida para el hebr. גָּבַר (‘ser fuerte, dominar, prevalecer, imponerse’) en las Biblias ladinadas del siglo xvi (e.g. *Gén.* 49:26 en *PC*: «Bendiciones de tu padre se mayorgaron [גָּבְרוּ] sobre bendiciones de mis agüelos») —cf. *DCECH* 3:890-891 [*sub* «mayor»]; *DME* 1368; Nehama y Cantera (1977: 352).

Nótese, finalmente, que *son*, de no ser italianismo, debe considerarse forma arcaica de la 1ra. persona singular de *ser* (cpse. el verso 302b: «de vós son amanzillado» y §II.3.5).

289a-d. Hay algunas discrepancias textuales entre las versiones de esta estrofa recogidas en V y C. He aquí la estrofa 295 de C (cf. Ap. I):

«Aquesta cueba era de Abram el onrado,
y después él la diera a Yiṣḥaq el su nado,
de Yiṣḥaq la ubiera mi padre eredado.»
E luego respondiera ‘Esav a Yosef.

Asumiendo que no se lean los diptongos con dialefa, los primeros hemistiquios de los versos 289a, 289b y 289c en V son hipométricos pero no así sus respectivas contrapartes. El hemistiquio hipermétrico «a su fijo más privado» en el verso 289b (V) parece compensatorio.

289b. *a su fijo más privado*: ‘a su hijo favorito, el más allegado’ (de *privar*: *DME* 1522; *DCECH* 4:655-656). En C, el hemistiquio reza «a Yiṣḥaq el su nado» (‘a Isaac, su hijo’ —*nado* < lat. NATUM).

290c. *quien trae falsedad*: La versión de C («si á a vós bondat») es de difícil lectura. González Llubera (1935: 27, v. 119) la transcribe «Sia^h así avos bondath,» fiel a la lectura del ms., pero reconoce que ese *asi* podría ser una ditografía: en nuestra transcripción lo omitimos (cf. Ap. I).

292-294. Según una tradición *midráshica*, Hušim, hijo de Dan y sordo, pregunta por qué se están demorando y al serle explicado, agarra indignado una maza (así en *TB Sotah* 13a; en *SY* y *PRE*, lo que agarra es una espada) y mata a Esaú de un porrazo en la cabeza, después de lo cual entierran finalmente a Jacob. Cf. *SY Va-yehi* (Dan 1986: 253):

וחושים בן דן בן יעקב היה בעת ההיא את בני יעקב אך היה רחוק ממקום המלחמה כמאה אמה כי ישב עם
ילדי בני יעקב על מטת יעקב לשמרה וחושים היה אלם מדבר וחרש משמוע אך הבין את קול האדם הומה
וישאל לאמר «מדוע לא קברתם המת ומה היא המהמיה הגדולה הזאת»

ויענוהו ויגידו לו את דברי עשו ובניו אשר מנעם מלקבור את יעקב במערה ויהי בהבינו הדברים אשר עשה
 עשו ובניו ויחר אפו מאד עליהם וימהר ויקח חרב וירץ אל עשו אל תוך המלחמה ויך את עשו בחרב
 ויכרות את ראשו ממנו ותלך למרחוק ויפול עשו בתוך אנשי המלחמה
 ויהי בעשות חושים את הדבר הזה ויגברו בני יעקב על בני עשו ויקברו בני יעקב את אביהם בחזקה
 במערה ובני עשו רואים

Cf. las otras referencias en Ginzberg citadas arriba en la nota a 287a-d. El poeta no lo identifica por nombre, sino tan sólo como un sordo que estaba cavando la fosa para enterrar a Jacob.

293a-d. Hay diferencias textuales entre las versiones de V y C que afectan la rima interna de los primeros hemistiquios. La estrofa 299 de C (cf. Ap. I) reza:

Yosef dixo: «Por esto el muerto se detuviera,
 sinon sabte de çierto que enterrado fuera.»
 E el sordo valiento luego él comidiera
 de dejarlo allí muerto al tío de Yosef.

En el verso 293a (V), parece poner de relieve la culpabilidad de Esaú («Yosef dixo: ‘Por este ‘Esav el malo se detuviera,...’»). Sin embargo, la contraparte de C hace más sentido: José le explica a ʔušim cómo «por esto» (i.e. debido a Esaú) todavía no han podido enterrar a Jacob. Estas discrepancias hacen a su vez que la rima interna de V acabe en *-te* y no en *-to* (*este / sávete / valiente / muerte*).

293d. *contrallo*: ‘contrario, opuesto,’ aquí sinónimo de *contrallador* (cf. arriba las notas a los versos 32a y 187c).

294a-d. En el ms. C, se indica expresamente con una nota y un espacio en blanco la ausencia de esta copla. González Llubera (1935: 28) conjetura que esta copla ora estuvo ausente en el ms. copiado por el amanuense ora estaba tan deturpada que el escriba no pudo transcribirla.

294a. *açadón*: Según *TB Sotah* 13a, el sordo mató a Esaú con una maza, no una espada:

שקל קולפא מחייה ארישיה...

En 292a, se nos indicaba que el sordo estaba cavando una fosa cuando se le acercó Yosef. La sustitución de la espada o la maza por el azadón hace mayor sentido narrativo en este contexto.

294'. Esta copla del ms. C (1935: 28-31, estrofa 301, vv. 133-136) no figura en V, una estrofa que entrelaza de forma un tanto confusa y redundante el desenlace de la *aggadah* con el texto bíblico. Por un lado, se nos dice que lograron sepultar a Jacob (*Gén.* 50:13), después de lo cual regresaron a Egipto (50:14), dos hechos que se reiteran en 294d y 295a, respectivamente. Por el otro, se remacha el triunfo del sordo y la derrota de Esaú, pero el sentido de estos versos tampoco es claro. La tradición *midráshica* incluye relatos extensos, aquí omitidos, sobre otras luchas que se desataron entre los hijos de Esaú y la prole de Jacob: cf. Ginzberg *LJ* 2:155-166 y las notas correspondientes. Con estas *aggadot* en

mente, González Llubera traduce así la copla: «All praised the deaf man for the deed that he had done. Then was Jacob buried. And Esau besieged [Joseph's followers] where they had buried him. But Joseph withstood him. All came back to Egypt with Joseph» (1935: 29-31) —nótese que propone *besiege* como explicación de la locución *fazer çerca* (también enmienda el 2do hemistiquio de 294'b: «E [i] 'Esav fiziera» en vez de «E a 'Esav fiziera»). ¿Pero si Esaú ya está muerto en la copla anterior (cuaderna que, al no figurar en C, González Llubera desconocía), cómo puede estar lidiando nuevamente contra José y los suyos? El mismo González Llubera parece reconocer esta inconsistencia al suplir un pasaje de SY sobre la lucha de los hijos de Esaú contra los hijos de Jacob como nota al verso 294'c (1935: 48): parecería sugerir de esta forma que la mención de *Esav* en 294'b alude en verdad a sus hijos (y que la preposición *a* en *a 'Esav* es innecesaria). Otra posible lectura es que se aluda allí al entierro de Esaú (quizás, incluso, que José permitiera erigir una *çerca* —i.e. un cerca— en torno a su sepultura), pero hasta ahora no le hemos encontrado apoyo en la literatura *midráshica* (hay tradiciones distintas sobre la muerte de Esaú pero no conocemos ninguna según la cual se le entierre en la cueva —cf. las fuentes de Ginzberg en el pasaje antes citado). A pesar de estas dificultades, la incluimos aquí.

294'a. *oçiaran*: Según González Llubera (1935: 29, nota al verso 133), *oçiar* aquí significa 'alabar, elogiar' (cpse. *alcier* en francés medieval).

294'c. *anduriera*: González Llubera (1935: 31, nota al verso 135) corrige la lectura de C (*andudiera*), proponiendo en su lugar un derivado de *endurar* (< lat. INDURARE) 'sufrir, tolerar' (cpse. *Poema de Fernán González* 189a: «Tu lo sabes Señor que vida enduramos»); cf. DCECH 2:536-537 [*sub* «durar»]; DME 1018-1019.

295-296. Su fuente bíblica es Gén. 50:14-15: llegados a Egipto, los hermanos temen que José aún les guarde rencor y, ahora que Jacob ha muerto, que no tenga reparos en hacerles daño (nótese que la copla 295 explica el temor de los hermanos en 3ra persona, mientras que la copla 296 cita las palabras mismas del texto bíblico, puestas en sus labios).

295a-d. Hay varias discrepancias textuales entre esta copla y su contraparte en el ms. C (estrofa 302 en Ap. I):

A Aibto se tornaran aquesa judería,
ellos se apretaran luego en ese día
e en Yosef pensaran que les farié folía,
por que ellos echaron en pozo a Yosef.

Los segundos hemistiquios en ambas coplas mantienen la misma rima, si bien en C 302c se usa una locución diferente con el mismo sentido que la de su contraparte: «les farié folía» ('se vengaría,' 'les haría algún mal'). Por otra parte, los primeros hemistiquios de C riman en *-ran*, mientras que los de V riman imperfectamente en *-van* (*echaron* en V 295d rompe con el esquema de rima, apuntalando quizás a una rima original más cercana a la de C). Nótese, finalmente, el uso de *apretarse* en C (*apartarse* en V 295b) con la posible

- acepción de ‘ponerse ansioso, ponerse nervioso.’ La estrofa correspondiente a nuestra copla 296 falta en C.
- 296c. *lastar*: ‘padecer en pago de una culpa’ (cpse. Juan Ruiz *LBA* 666a: «A las vegadas lastan justos por pecadores»); cf. *DCECH* 3:590-591; *DME* 1292.
- 297-298. Romanceamiento amplificado de *Gén.* 50:18 —los hermanos se presentan ante José y postrados en el suelo se ofrecen a servirle como esclavos. En *Gén.* 50:16-17, los hermanos le mandan primero un presunto recado de Jacob pidiéndole que los perdonase por sus pecados contra él. El poeta omite estos versículos pero incorpora la petición de perdón a ruego de los hermanos en su presencia. En cuanto a la versión de C, las discrepancias son pequeñas y en su mayoría intrascendentes. Sólo cabe notar tres variantes: (a) en la contraparte al primer hemistiquio del verso 297c (estrofa 304, v. 143), leemos *adoraron* en vez de *lloraron*; (b) en C (est. 305, vv. 142-143), se repite *servientes* en posición de rima; (c) el segundo hemistiquio del v. 143 en C (nuestro verso 298c) acaba con *enferrojados* (‘aherrojados’) en vez de *ovligados*.
- 298a. *Non pares mientes, Yosef, noestros pecados*: véase la nota al verso 55d.
- 299a-d. Versión apretada de *Gén.* 50:19-21: José apacigua a sus hermanos y les asegura que no tienen nada que temer, incluso el mal que intentarían hacerle lo permitió Dios para el bien futuro de su pueblo. En cuanto a sus lágrimas en el verso 299a, cabe notar que José sólo llora en *Gén.* 50:17, después de oír el primer recado que le enviaran en nombre de Jacob. La única diferencia sustancial con su contraparte en C es en el verso 299d: en C 306d (cf. Ap. I), reza ««que ya merçed ubiera de ellos Yosef.»»
- 299b. *cordojos*: Véase nota al verso 103a.
- 299d. *llenera*: Ver nota al verso 277d.
- 300a-d. Romanceamiento amplificado del final de *Gén.* 50:21 —después de sus palabras, se nos dice, José «conortolos & fablo segunt sus talantes» (E7):

יִנְחֵם אוֹתָם יְיָדְבָר עַל־לָבָם

El poeta condensa esta frase bellamente en el verso 300c: «y luego sosegava los sus coraçones.» Salvo una (véase la nota al verso 300b abajo), las discrepancias textuales con C son mínimas.

- 300b. *afalagava*: Derivado de *falagar* (véase nota al verso 52c). Pervive en judeoespañol con la acepción principal ‘consolar, confortar’ que es la que tiene aquí (Nehama y Cantera 1977: 8). Cpse. Tostado, *Eusebio* (citado por Alonso, véase abajo): «Para afalagar y alegrar a aquellos que con ellos fueren»; *Glosarios latino-españoles* (Castro 1936: 157) P499: «alicio, afalagar»; *Siddur Tefillot* (Lazar 1995b: 51-52): «en antes que te yamaron, los respondistes, savientes para esclamar y afalagar.» En C 307b (cf. Ap. I), el primer hemistiquio lee «e bien los agabava» (*agavar* es sinónimo de *halagar* —cf. la nota de González Llubera *ad locum*; *DME* 170; *DEM* 2:199-201 y *DCECH* 3:11 [*sub* «gabar-se»]).
- 301a-d. En *Gén.* 50:22, la fuente principal de esta copla, se nos dice que José permaneció con la familia de su padre en Egipto y vivió hasta los ciento diez años. Se añade en el último verso (véase abajo), que José hizo un testamento,

una clara referencia a la petición que le hace a sus hermanos antes de morir en *Gén.* 50:24-25. El que lo amaran todos, familiares o extraños (301b), también es extra-bíblico. En comparación con C, sólo hay dos variantes sustanciales. El segundo hemistiquio de la contraparte a nuestro verso 301a reza «e non con sonsaños» (el sentido del verso en C es que José mantuvo a su familia con mucho gusto, sin pesar ni reproche; ambas variantes del hemistiquio son hipométricas). Además, en el verso 301d, se nos dice que José hizo una *šavva'ah* (שַׁבְּעָה): el hebreo para 'testamento, última voluntad' (vocablo que subsiste en el judeoespañol moderno-cf. Nehama y Cantera [1977: 498]; Bunis [1993: 389-390, no.3408]). En C, leemos: «fizo testamento Yosef.»

302-303. Expansión *midráshica* sobre el testamento de José en *Gén.* 50:24-5 según la cual José predice el cautiverio egipcio de los israelitas y su eventual liberación. Cpse. *Testamentos de los Doce Patriarcas*, José 20.1 (Jonge 1978: 166):

Οἶδα ὅτι μετὰ τὴν τελευτὴν μου οἱ Αἰγύπτιοι θλίψουσιν ὑμᾶς ἀλλ' ὁ θεὸς ποιήσει τὴν ἐχδίχσιν ὑμῶν, καὶ εἰσάξει ὑμᾶς εἰς γῆν ἐπαγγελίας τῶν πατέρων ὑμῶν.

‘Sé que después de mi muerte los egipcios os afligirán pero Dios os vengará y os traerá a la tierra que le prometió a vuestros padres’ (Cf. Ginzberg *LJ* 2:179-181 y 5:375, n. 435, 436). El verso 303d, por su parte, empalma con el juramento que José le hace tomar a los israelitas en *Gén.* 50:25 de llevar sus huesos a Canaán el día que salgan de Egipto.

En cuanto a C 309-310 (cf. Ap. I), hay un par de variantes que cabe señalar. El primer hemistiquio del verso C 309b reza «Dixera: ‘A la [mu]erte, ...’» (es decir, «cuando iba a morir [José] dijo...») mientras que en V 302b leemos «Dixo: ‘Vé[o]me a la muerte...’», una versión más fiel a la letra de su fuente (cf. *Gén.* 50:24 E3: «E dixo Josep asus hermanos: ‘ya yo muero...’»). En C 310a, el primer hemistiquio termina en *estaredes* (V 303a: *entraredes*) y el segundo hemistiquio de C 310b reza «ħorros e non ca[ti]vos» (V 303b: «todos horros y quitos»). Finalmente, ambas versiones de las dos coplas tienen varias lagunas no coincidentes que apuntalan a posibles deturpaciones a lo largo de su transmisión (véanse las notas textuales: Lazar, en su transcripción, suple las lagunas de V con el fragmento C). El fragmento C acaba con estas coplas.

302b. *de vós son amanzillado*: ‘me apeno por vosotros’ (para esta acepción de *amancillado*, véase la nota al verso 240b arriba). Para *son*, véase la nota al verso 288c. En C, su contraparte reza: «de vós vo ma[n]sillado» (v. 162) —González Llubera considera ese *vo* un probable error de transcripción.

303b. *todos horros y quitos*: Véase la nota al verso 256c.

304a-d. En el último versículo del *Gén.* (50:26), José muere de ciento diez años, lo embalsaman y lo ponen en un ataúd en Egipto.

304a. *sus ermanos guiavan*: Aunque parece faltar el acusativo *lo* en referencia a José, *guiar* podría tener aquí tanto la acepción común de ‘acompañar mostrando el camino’ como la más rara de ‘llevar.’ Para esta última, cpse. Berceo, *Santo Domingo* 365b: «Levad agora esso lo que darvos podemos / mientras esso guiades por ál vos cataremos.» Cf. *DME* 1219; *DCECH* 3: 258-262.

- 304b. *pintado*: Probablemente una deturpación de la rara voz *pimentado* usada en C con la acepción de ‘embalsamado’ (véase la nota al verso 281c arriba sobre *embalsamar* y *echar la pimienta*).
- 304c. *muy bien fuera puesto e bien lo aligavan*: ‘el cadáver fue bien preparado y amortajado.’ *Aligar* es aquí variante del semicultismo *ligar* (< lat. *LIGARE*) con el sentido ‘atar’: e.g. «Parentesco que es adherencia o *aligamiento* de personas departidas que descienden de una raíz» (pasaje de las *Siete Partidas* de Alfonso X citado por Alonso *DME* 241). Para *ligar* con el sentido de *amortajar*, cpse. «La faja en que envuelve el niño en la cuna o otra cinta o vendo con que el niño se suele ligar y también amortajaban los muertos» (cita del *Vocabulario eclesiástico* de Rodrigo Fernández Santaella también en Alonso *DME* 1311). Cf. *DCECH* 3:647-648.
- 304c-d. *fuera puesto / fue puesto*: ejemplo de rima paronomástica (*poner* con las acepciones de ‘preparar, arreglar’ y ‘colocar’). Véase la sección §I.6.1 en la introducción.
- 304d. *ataúd*: véase la nota al verso 281d.
305. La profecía de José (coplas 302-303 arriba) se cumple con el cautiverio egipcio de Israel y su eventual liberación, según narrado en el libro del *Éxodo* («sigún que es escrito» —305b).
306. Según *Josué* 24:32, «los huesos de Josep, que subieron los hijos de Ysrrael de Egipto, soterraron en Sequen...» (*E4*). ¿Por qué en Siquem? ... porque allí lo vendieron sus hermanos Cf. *TB Sotaḥ* 13b:

קָבְרוּ בְשִׁקֶּם מֵאִי שָׁנָא בְּשִׁקֶּם אָמַר ר' חָמָא בְּר' חֲנִינָא «מִשְׁכֶּם גָּנְבוּהוּ וְלִשְׁכֶּם נִחְזֵיר אֲבִידָתוֹ»

«*Lo enterraron en Siquem*. ¿Por qué en Siquem? R. Ḥama, el hijo de R. Ḥanina, dijo: ‘De Siquem se lo robaron y a Siquem llevaremos de vuelta lo que estaba perdido.’» Cpse. *BR* 85.3, *MT Ekeb* 6 y demás fuentes citadas por Ginzberg, *LJ* 2:184 y 5:377, n.443.

- 306c. *adojeron*: *aducir* (< lat. *ADDUCERE*) tiene aquí el sentido primario de su étimo latino ‘traer, llevar’: cpse. *CMC* 144 «por aduzir las arcas e meterlas en vuestro salvo» —cf. *DME* 147; *DCECH* 1: 61-62.
- 307-308. Estas últimas estrofas recogen una *aggadah* escatológica de raíces rabínicas. Según la versión popularizada en la apocalíptica medieval judía a partir del *Sefer Zerubavel* (Levy [1914]; Even Shmuel [1954: 56-88]), habría un mesías efraimítico, descendiente de José (*Mašiaḥ ben Yosef*), que moriría heroicamente a la cabeza del pueblo judío en un primer combate contra el satánico rey de Roma, Armilus (el «falso renovadó»). Este «varón alevoso» sería, a su vez, derrotado por el Mesías davídico, dando comienzo finalmente a la era mesiánica. Cf. Scholem (1971: 18); Berger (1980).

Para los receptores medievales del poema (sino para su autor), podía hacerse eco en estas estrofas de una sensibilidad apocalíptica galvanizada por los diversos brotes de mesianismo en las aljamas entre 1391 y 1492, sobre todo con la caída de Constantinopla en 1453 (e.g. Baer 1981: 433-435; 540-545). Estas coplas escatológicas debieron tener, a su vez, particular resonancia con los judíos

romanos del segundo cuarto del siglo xvi, especialmente al calor de las expectativas mesiánicas alimentadas por el misterioso David Reuveni y el cabalista portugués Salomón Molkho (Diego Pires) entre 1523 y 1532. Acogidos por reyes y aristócratas e incluso *protegés* del papa Clemente VII, la prédica y misión de ambos les granjeó numerosos adeptos entre los judíos y conversos de Italia, España y Portugal. Molkho en particular, reconvertido al judaísmo a raíz de la visita de Reuveni a la corte de Joao III de Portugal de 1525 a 1527, llegó a albergar verdaderas pretensiones mesiánicas (e.g. su dramático ayuno de un mes en el puente sobre el Tíber que lleva al palacio papal, vestido de mendigo entre enfermos y lisiados en clara recreación de la profecía escatológica sobre los sufrimientos del Mesías de *BT Sanedrín* 98a). Molkho fue quemado en Mantua en 1532, apenas un año antes de que saliera la edición de las *Coplas* que sirvió de base para la copia hecha por el amanüense de V (Reuveni parece haber muerto en la hoguera seis años después, en Badajoz). Sobre Reuveni y Molkho, véanse respectivamente los excelentes esbozos biográficos de Ettinger (*EJ* 14: 114-116) y Shochetman (*EJ* 12: 225-227); sobre el último, véase también Zwi Werblowsky (1992).

Nótese, finalmente, que la inserción de alusiones mesiánicas se volvió casi rutinaria en los cierres de coplas judeoespañolas a partir del siglo xvi (cf. los ejemplos agavillados en §I.8).

308a. *go'el*: El hebr. גֹּאֵל ‘salvador, redentor’: el amanüense transcribe esta voz con una *yod* después del *alef* (גֹּאֵיל), lo cual sugiere que la recoge a manera de hebraísmo judeoespañol. Cf. Bunis (1993: 149, no. 826) y §II.5.2.

308d. *avevignará*: ‘[lo] resucitará.’ *Abevignar* (‘revivir, dar vida’ < lat. *ADVIVIFICARE) figura en los romanceamientos bíblicos medievales como traducción de las formas causativas הָיָה וְהָיָה (cpse. 1 *Sam.* 2:6 en *E4* [*I Rreyes* 2:6]: «El Señor mata & abeuigua [וְאֵבִיגָה]; y 2 *Reyes* 8:1 también en *E4* [*IV Reyes* 8:1]: «E Eliseo fablo ala muger cuyo fijo abeuiguao»). Pervive en judeoespañol como *avedignar*: cf. *DCECH* 5: 834-836 [*sub* «vivo»]; *DME* 34; Nehama y Cantera (1977: 3, *sub* «abedigwár»). En base a su acepción salonicense (‘socorrer económicamente; cuidar al desvalido o enfermo’), Corriente (1999a: 66) propone una etimología alterna de *abedigwár* como forma híbrida construida sobre el ár. and. *bi* + *diwá* (‘con remedio, medicina’), i.e. *A(D) + *bi* + *diwá* + *ÁR*. Sobre la posibilidad de un precedente arcaico (judeo)latino, véanse Blondheim (1925: 18-19, no. 8) y la sección §II.5.3.

309-310. El poema concluye con un colofón de dieciséis versos octosílabos distribuidos en dos octavillas (o cuatro cuartetos) en el que se asevera que el amanüense acabó de copiar el ms. el día 10 de *ve-’adar* del año 5293 (1533 de la era común) —Suleimán el Magnífico ya llevaba, se nos dice, trece años de sultán para esa fecha. Se añade además que ya circulaba una edición por un tal «Geršon el nombrado, / estampado[r] muy famado» que no pudo ser otro que Geršom ben Moše ben Israel Soncino, el gran editor de libros hebreos activo por lo menos de 1489 hasta 1534 (Gutwirth 1996). El editor responsable por esta versión confiesa haber emprendido su transcripción del poema insatisfecho con las imperfecciones de una edición sonciniana. El descubrimiento reciente

de los testimonios TS1, TS2 y TS3 confirma (1) la existencia de tal edición sonciniana representada casi seguramente por TS1 y (2) que hubo, además, por lo menos dos ediciones adicionales de las *Coplas* en aljamía representadas por TS2 y TS3. Este colofón pudo pertenecer a una edición posterior a la sonciniana (quizás una de las representadas por TS2 o TS3, sino incluso otra distinta también desconocida). Véase nuestra discusión en la sección §1.1.2.

309b. *estampada*: ‘Transcrita’ (*estampar* comienza a circular en castellano en el siglo xvi con la acepción de ‘imprimir’ —cpse. Covarrubias *TLC* 562: «ESTAMPAR. Imprimir, sacar en estampa»); cf. *DCECH* 2:768-770. Todavía se usa en judeoespañol (Nehama y Cantera 1977: 197).

Ḥazaq ve-nithazeq: En hebreo, ‘¡sé fuerte y seamos fuertes!’ En las sinagogas, se suele recitar esta locución tras finalizar la lectura comunitaria de cualquiera de los cinco libros del Pentateuco.

VII. APÉNDICE I

Ms. C (Cambridge Add. 3335, folios 54r-61v)

El ms. C está bastante deteriorado. Hay, sobre todo, varias letras tanto en el primer folio del fascículo como en el último (f. 54r y 61v, coplas 261-263 y 308-310) que apenas pueden leerse y éstas sólo con suma dificultad; otras, de hecho, son completamente ininteligibles. Seguimos a González Llubera (1935) en todos aquellos casos donde tuviera una mejor oportunidad que nosotros para descifrar el texto, si bien socorridos ocasionalmente —y en la medida posible— por las lecturas correspondientes que ofrece el ms. V.

Hemos puesto entre corchetes las letras ilegibles en el ms., así como también aquellos caracteres o palabras que faltan fuera por olvido del amanuense o porque dichas lagunas ya se daban en el texto que había copiado. Sólo omitimos los corchetes al transcribir la <a> en escrituras defectivas de *alef* (i.e. cuando no se escribe el *alef* que representa la vocal /a/): e.g. *padre* 264b, 266c, 286d, 293a, 294c, *oración* 281b, *ermano* 293b, 297a, *razones* 307a, etc.

El ms. C no está vocalizado, salvo por unas pocas palabras: *ditu* 262b, *[c]avalgava* 263b, *[m]ade[ru]* 263b, *vistu* 265b, *é* 265b, *al* 266b, *sodes* 267c, *ve* 290c, 297b, *fiziera* 293a, *yo* 294c, *só* 294c, *tu* 297b, *comidiera* 299c, *enferrojados* 305c, *a que* 306b, *sonsaños* 308a.

Se divide en el ms., al final de una línea, la palabra *dellantero* 293d.

Al final de un verso —y, a veces, de un hemistiquio— el ms. suele incluir un punto; al final de una estrofa, tres puntos dispuestos en forma de triángulo. No hemos reproducido estos puntos en nuestra edición.

Las coplas 265, 266, 275, 276, 278, 279, 285, 287, 288, 290, 294, 301 y 307 están numeradas en el ms.; hemos numerado las otras en base a éstas. Añadimos entre corchetes la numeración de las coplas correspondientes en nuestra edición del ms. V.

Faltan en el ms. las coplas 268-273 (= V 262-267), 300 (= V 294), 303 (= V 296). La copla 301 no tiene correspondiente en V.

- [255] 261 «[... ריסילו,
קי א[נטיש ט]ירני מיינטיש פור לו די טו אגואילו
[...רי גינטיש קום אישטריליאש דיל סיילו
אי וי א[טומאר טאלינטיש קון טו פֿליגֿו יוסף].
- [256] 262 יו קיירו דיסינדיר קונטיגו אה אאיבטו
אי טי קיירו דיפינ[דיר] דישו פואיבלו [מאל] דיטו
[אי ק]וניל מי פודיר שקארטי יו [ה]ורו אי ק[יט]ו.
ביין דיבֿאש אינ[ט]ינדיר לו קי [...] יוסף.»
- [257] 263 שו ראזון אטימא[ב] א[נ]ל [ש]י[ניור] וירדאדירו
אי גֿאקוב [ק]אבֿאלגֿאבֿה אין קארו די [מ]אדי[רו].
אה יהודה אינבאבֿ[ה] איוסף דילאנטיר,
פור [ג]ושן פר[יגונט]אבֿה יהודה אה יוסף.
- [258] 264 דישקי יא לו שופיירה יוסף מוי פרוואדו
אה ריסיביר שאליירה אשו פדרי אונראדו,
לה מאנו לי פידיירה, לואיגו לה אובֿו בישאדו,
מוי גראן פלאזיר אוביירה גֿאקוב קון יוסף.
- [259] 265 גֿאקוב לואיגו דיזיאה ביין די אקישטה מנירה:
«יִשְׁטוּ אֵי אֲלִיגְרִיָּא אאון קי אגורה מואירה,
קי יו נונקה שביאה קי יוסף ביבֿ[ו] אירה,
פלאזיר אי אישטי דיאה קון מי פֿליגֿו יוסף.»
- [260] 266 יוסף לי דישירה קון מוי גראן אומילדאט:
«דירי דישטה מנירה אַל ריאי פור וירדאט
קומו וינידו אירה מי פדרי אלה סיבדאט
אי קי קוניל ויניירה אירמנוש די יוסף.
- [261] 267 מי קונשיגֿו טומידיש, מיש אירמנוש מיריש:
שי פריגונטאדוש פֿואירדיש די ריאיש או די שיניוריש,
קי שוֹדֵיש ווש דירידיש סיירטו אומריש פאשטוריש,
אי ווש נון דישפריסידיש קונשיגֿו די יוסף.»

[...]

261. [255] «[...] reçelo
que a[ntes t]erné mientes por lo de tu agüelo,
[...]re gentes com estrellas del çielo
e [vé a] tomar talentos con tu f[ijo Yosef].
262. [256] Yo quiero deçender contigo a Aibto
e te quiero defen[der] d'eso pueblo [mal]ditu
[e c]on el mi poder sacarte yo horro e q[uit]o.
Bien devas en[t]ender lo que [...] Yosef.»
263. [257] Su razón atema[v]a [e]l [s]e[ñor] verdadero
e Jacov [c]avalgava en carro de [m]ade[ru],
a Yehudah enbiav[a] a Yosef delantero,
por [G]ošen pr[egunt]ava Yehudah a Yosef.
264. [258] Desque ya lo supiera Yosef muy privado
a reçebir saliera a su padre onrado,
la mano le pidiera, luego la uvo besado,
muy gran plazer ubiera Jacob con Yosef.
265. [259] Jacob luego dezía bien de aquesta manera:
«Vistu é alegría aunque agora muera,
que yo nunca sabía que Yosef viv[o] era,
plazer é este día con mi fijo Yosef.»
266. [260] Yosef le dixera con muy gran omildat:
«Diré d'esta manera al rey por verdat
cómo venido era mi padre a la çibdat
e que con él viniera ermanos de Yosef.
267. [261] Mi consejo tomedes, mis ermanos mayores:
si preguntados fuerdes de reyes o de señores,
que sodes vos diredes çierto omres pastores,
e vos non despreçiedes consejo de Yosef.»

[...]

- 274 [268] לא פֿאמרי אירה פֿואירטי שוברי טודה לה טיירה
אי דיזיאה לה גֿינטי: «יוסף, דאנוש סיבירה!
קי פלאטה סיירטה מינטי אטי יא דאדה אירה.»
אפרישוראדה מינטי רישפונדיאה יוסף.
- 275 [269] «לה פלאטה קי טינידיש, שי אירה אטימאדה,
לוש קאבאליוש מי דידיש אי דר ווש אי סוואדה.»
דישירון «ווש לוש טומידיש!» לה גֿינטי דישי[ש]אדה,
אינטינדיאן קי מירסידיש ליש פֿאזיאה יוסף.
- 276 [270] דישפואיש דיזיאי לה גֿינטי קומו לה ויז פרימירה:
«אישקאפאנוש די מואירטי, יוסף, דאנוש סיבירה!
קי איל פאן קי נוש דיישטי יא אטימאדו אירה.
פֿאז נוש בואין טאלינטי נון מוראמוש יוסף!
- 277 [271] לה פלאטה קי טיניימוש, אוטרושי לוש גנאדוש,
נוש טודו לו גאשטימוש פור מאלוש די פיקאדוש.
לאש טייראש קי אבֿימוש אי לוש קואירפוש קויטאדוש,
נוש טודו לו דארימוש פור סוירה יוסף.»
- 278 [272] יוסף דשו: «טומידיש טודוש מוֹגֶה סוירה
אי לואיגו שימבר[אר]ידיש טודה לה וואישטרה טיירה
אי איל קינטו דארידיש דילה וואישטרה סוירה
אי שיימפרי מאנטירנידיש [איל] פֿואירו די יוסף.»
- 279 [273] אלאש טייראש שימבראבֿאן טודאש אקישטאש גֿינטיש
אי דילנטיל אישטאבֿאן אי לי איראן שירביינטיש
אי איל קינטו לי דאבֿאן די לו קי איראן קוֹגֿינטיש
אי איל פֿואירו אושאבֿאן קי ליש פושו יוסף.
- 280 [274] אביי אי אונה טיירה די מונאדגוש נומראדה
אי אאיליוש ליש דיירה, מאש נון פֿואי בראטאדה,
פור פאן אי פור סיבֿירה שיינפרי קושה טאגֿאדה,
מאש אאיליוש נון פֿואירה [איל] פֿואירו די יוסף
- 281 [275] יוסף קואנדו ויאיה קי לה גֿינטי אישקלאמאבֿה,
גרנדי אורסיון פֿזיאה אי אל דיו אלאבֿה.
איל דיו שי אדוליסיה אי לה פֿאמרי [ט]יראבֿה
מגירה אאון טיניאה סוירה יוסף.
- 282 [276] גֿאקוב אשו טאלינטי אישטידו אין אאיבטו
אניוש דייז אי שייטי, שיגום קי איש אישקריבטו.
שוברי לה אוטרה גֿינטי אויאה מיגֿור ויטו,
אה אורה די שו מואירטי לייאמו איל אה יוסף.

274. [268] La famre era fuerte sobre toda la tierra
e dezía la gente: «Yosef, ¡danos çibera!
que plata çiertamente a ti ya dada era.»
Apresuradamente respondía Yosef.
275. [269] «La plata que tenedes, si era atemada,
los caballos me dedes e dar vos é çevada.»
Dixeron «¡Vos los tomedes!» la gente dese[s]ada,
entendían que merçedes les fazía Yosef.
276. [270] Después dezié la gente como la vez primera:
«¡Escápanos de muerte, Yosef, danos çivera!
que el pan que nos dieste ya atemado era.
¡Faznos buen talente, non muramos, Yosef!
277. [271] La plata que teniemos, otrosí los ganados,
nós todo lo gastemos por malos de pecados.
Las tierras que avemos e los cuerpos cuitados,
nós todo lo daremos por çivera, Yosef.»
278. [272] Yosef dixo: «Tomedes todos mucha çivera
e luego sembr[ar]edes toda la vuestra tierra
e el quinto daredes de la vuestra çivera
e siempre manternedes [el] fuero de Yosef.»
279. [273] A las tierras sembravan todas aquestas gentes
e delant'él estavan e le eran sirbientes
e el quinto le davan de lo que eran cogentes
e el fuero usaban que les puso Yosef.
280. [274] Avié y una tierra de mónadgos nomrada
e a ellos les diera, mas non fue baratada,
por pan e por çivera sienpre cosa tachada,
mas a ellos non fuera [el] fuero de Yosef.
281. [275] Yosef quando veía que la gente esclamava,
grande oraçión fazía e al Dio alabava.
El Dio se adoleçía e la famre [t]irava,
maguera aún tenía çivera Yosef.
282. [276] Jacob a su talente estido en Aibto
años diez e siete, segun que es escribto.
Sobre la otra gente avía mejor vito,
a ora de su muerte llamó él a Yosef.

- 283 [277] גֶאָקוב לואיגו דיִשירה: «דיזירטי קום פֿאַראש:
דישקי אגורה מואירה די אקי מי ליבֿאַראש,
ליבֿאַרמאש אה מי טיירה אלייא מי שוטירארש
פֿירמאש מירסיד לייגירה שי לו פֿאַזיש, יוסף.»
- 284 [278] דיז: «טו מי פֿאַראש גֶורָה איניל דיו די לוש סיילוש
די אינט[ן]ראר מי פֿיגורה דו יאזין מיש אגואילוש
אי קי אייא פושורה מי אטאבוד אינטריליוש.»
לואיגו פור שו מישורה לי גֶורָאבה יוסף.
- 285 [279] גֶאָקוב לייאמר פֿזיאה אטודאש שוש קונפנייאש
אי לואיגו ליש פוניאה נומריש די אלימאניאש
אי איל לוש וינדיזיאה די מוי מוֹגָאש קאלאניאש,
גראן מיגוריה אויאה אי בֿינדיסיון יוסף.
- 286 [280] גֶאָקוב דישקי אטימאבה די דיזיר שו ראזון
אי איל לוש קונשיגֶאָבה די מוי בואין קוראסון,
אי לואיגו איל שי פראבה פֿאַזינדו אורסיון.
אי יא לואיגו בישאבה אשו פדרי יוסף.
- 287 [281] יוסף שו מאנדאמיינטו פֿיזו מוי פריאדו:
פֿיזו ואנייאָר אל מואירטו, לואיגו פֿואי פימינטאדו,
דישפואיש פֿואירה אינבואילטו אין און פאניו אונראדו,
אין אטאבוד פֿואי פואישטו קומו מנדו יוסף.
- 288 [282] דישקי איליוש אטימאבֿאן די איגֶאר לה פימינטה,
גינטיש אאיל ליוראבֿאן קי איליוש איראן שין קואינטה,
איניל לייאנטו טוראבֿאן סיירטו דיאש שיטינטה,
קי מוֹגָו לו אמאבֿאן טודוש קום איוסף.
- 289 [283] יוסף דישטה מנירה אל ריאִי וֹבּו פֿבלאדו:
«מי פדרי מי דיִשירה אי מי איבּו קונגֶוראדו
קי לי ליבֿאַשי אשו טיירה דישקי פֿואישי פֿינאדו.»
אי לואיגו רישפונדיירה איל ריאִי אה יוסף.
- 290 [284] «שי טו פֿיזישטי גֶורָה איניל דיו די לוש סיילוש
די אינטיראר שו פֿיגורה דו אישטאבֿן שוש אגואילוש,
יִי אה בואינה וינטורה, אינטייראלו אינטריליוש,
אי לואיגו פור טו מישורה טורנאטי, יוסף.»
- 291 [285] שו קאמינו גישאבֿאן יוסף יא שוש שירויינטיש,
אאיל לי אקומפנייאבֿאן אוטראש מוֹגָאש גִינטיש,
איניל קאמינו פראבֿאן פור שיאיר לו אובדיינטיש,
אה גֶאָקוב אואינאבֿאן טודוש קון יוסף.

283. [277] Jacob luego dizera: «Dezirt'é com farás:
desque agora muera de aquí me levarás,
levarme as a mi tierra, allí me soterrarás,
ferme as merçed llenera si lo fazes, Yosef.»
284. [278] Diz: «Tú me ferás jura en el Dio de los çielos
de ent[e]rrar mi figura do yazen mis agüelos
e que ayya fosura mi atabud entr'ellos.»
Luego por su mesura le juraba Yosef.
285. [279] Jacob llamar fazía a todas sus conpañas
e luego les ponía nomres de alimañas
e él los vendezía de muy muchas calañas,
gran mejoría avía e vendición Yosef.
286. [280] Jacob desque atemaba de dezir su razón
e él los consejava de muy buen coraçón,
e luego él se paraba faziendo oraçión.
E ya luego besaba a su padre Yosef.
287. [281] Yosef su mandamiento fizo muy priado:
fizo vañar al muerto, luego fue pimentado,
después fuera enbuelto en un paño onrado,
en atabud fue puesto como mandó Yosef.
288. [282] Desque ellos atemavan de echar la pimienta,
gentes a él lloravan que ellos eran sin cuenta,
en el llanto turavan çierto días setenta,
que mucho lo amavan todos com a Yosef.
289. [283] Yosef d'esta manera al rey uvo fablado:
«Mi padre me dixera e me uvo conjurado
que le levase a su tierra desque fuese finado.»
E luego respondiera el rey a Yosef.
290. [284] «Si tú feziste jura en el Dio de los çielos
de enterrar su figura do estaban sus agüelos,
vé a buena ventura, entiérralo entr'ellos,
e luego por tu mesura tórnate, Yosef.»
291. [285] Su camino guisavan Yosef e sus sirvientes,
a él le acompañavan otras muchas gentes,
en el camino paravan por seerlo obedientes,
a Jacob oinavan todos con Yosef.

- 292 [286] אל מואירטו ריסיבירון ריאיִש אי אינפיראדוריש
אי לי אובידיסיירון קומו בואינוש שיניוריש,
דירידור לי פושיירון קורונאש די אונוריש.
אקישטו דיקוגירון לוש ריאיִש די יוסף.
- 293 [287] יוסף טודו לו פֿיזיירִה קומו איל פדרי דישיירה.
עשו שו אירמנו אי אירה, קונטראליאדור לי פֿואירה:
לה גִינטי איל פֿיזיירה טודה אישטאר די פֿואירה,
קי דילאנטירו קישיירה קי פשאשין די יוסף.
- 294 [288] עשו דישטה מנירה לואיגו אובו פֿבלאדו:
«אישטה קואיבה מיאה אירה, קי יו לה אובִי אירידאדו,
קי מי פדרי מי לה דיירה, קי יו שו מוראדו.»
אי לואיגו רישפונדיירה אשו טיאו יוסף.
- 295 [289] אקישטה קואיבה אירה די אברם איל אינרדו,
אי דישפואיש איל לה דיירה אה יצחק איל שו נאדו,
די יצחק לה אוביירה מי פדרי אירידאדו.»
אי לואיגו רישפונדיירה עשו איוסף.
- 296 [290] «שי ווש אוטרוש שבידיש די אקישטה אירידאדא,
טאליש קרטאש מושטרידיש, ויוידיש שי איש וירדאדא,
אי לואיגו לו פרובארידיש שי אה אווש בונדאדא.
שוברי אישטו נון פֿבלידיש ווש אוטרוש נין יוסף!»
- 297 [291] אה נפתלי דישיירה יוסף איל שו אירמנו:
«אנדה, יי טו קאריירה אה אאיבטו די מאנו,
טראיימי אה אישטה טיירה קרטאש די אישקריבאנו.»
אי נפתלי פֿיזיירה קומו מאנדו יוסף.
- 298 [292] און שורדו קי קאבֿבֿה אלה קואיבה פריאדו,
איל אה יוסף פֿבלאבה מוגו אפרישוראדו:
«איל מואירטו אקי אישטבֿה, פור קי נון איש אינטיראדו?»
אי רישפואישטה לי דאבֿה אל שורדו יוסף.
- 299 [293] יוסף דישו: «פור אישטו איל מואירטו שי דיטבֿיירה,
שי נון שאבטי די סיירטו קי אינטיראדו פֿואירה.»
אי איל שורדו בֿאליינטו לואיגו איל קומֿדיירה
די דיגאר לו אליי מואירטו אל טיאו די יוסף.
- 300 [294] חסר אחת
- 301 [---] לאש גִינטיש אוסיאראן אל שורדו לו קי פֿיזיירה.
אה גֿאקוב אינטיראראן אי אה עשו פֿיזיירה
סירקה דו לו אינטירארן: יוסף לו אנדוריירה.
אה אאיבטו ויניראן טודוש קון יוסף.

292. [286] Al muerto reçibieron reis e enperadores
e le obedeçieron como buenos señores,
derredor le pusieron coronas de onores.
Aquesto decojeron los reis de Yosef.
293. [287] Yosef todo lo fiziera como el padre dixera.
‘Esav su ermano y era, contrallador le fuera:
la gente él fiziera toda estar de fuera,
que delantero quisiera que pasasen de Yosef.
294. [288] ‘Esav d’esta manera luego ubo fablado:
«Esta cueba mía era, que yo la uve eredado,
que mi padre me la diera, que yo só mayorado.»
E luego respondiera a su tío Yosef.
295. [289] «Aquesta cueba era de Abram el onrado,
y después él la diera a Yişhaq el su nado,
de Yişhaq la ubiera mi padre eredado.»
E luego respondiera ‘Esav a Yosef.
296. [290] «Si vosotros sabedes de aquesta eredat,
tales cartas mostredes, veredes si es verdat,
e luego lo probaredes si á a vós bondat.
¡Sobre esto non fabledes vosotros nin Yosef!»
297. [291] A Naftali dixera Yosef el su ermano:
«Anda, vé tu carrera a Aibto de mano,
tráyeme a esta tierra cartas de escribano.»
E Naftali fiziera como mandó Yosef.
298. [292] Un sordo que cavava a la cueba priado,
él a Yosef fablaba mucho apresurado:
«El muerto aquí estava, ¿por qué non es enterrado?»
E respuesta le dava al sordo Yosef.
299. [293] Yosef dixo: «Por esto el muerto se detuviera,
sinón sabte de çierto que enterrado fuera.»
E el sordo valiento luego él comidiera
de dejarlo allí muerto al tío de Yosef.
300. [294] ḥaser ’aḥat
301. [294’] Las gentes oçiaran al sordo lo que fiziera.
A Jacob enterarran e a ‘Esav fiziera
çerca do lo enterraran: Yosef lo anduriera.
A Aibto vinieran todos con Yosef.

- 302 [295] אה אאיבטו שי טורנארן אקישע גֹדיריאה,
איליוש שי אפריטארן לואיגו אינישי דיאה
אי אין יוסף פינשארן קי ליש פֿאַריי פֿוליאַה,
פור קי איליוש איגֶלאַראַן אין פּוּזוּ אה יוסף.
- 303 [296] חסר אחת
- 304 [297] לואיגו אה יוסף ליגארן אל פלאסיו דו אירה
אי לואיגו שי איגֶלאַרון דילנטי דיל אין טיירה
אי טודוש לו אדורארן אין מוי פֿואירטי מנירה
אי טודוש אי פֿבלארן לואיגו קון יוסף.
- 305 [298] דיזיין: «גון פאריש מיינטיש יוסף נואישטורש פיקאדוש,
שיאירטימוש שירוינטיש, אי נוש, שומוש קולפאדוש
אי אוטרושי שירוינטיש קום לוש אינפֿירֶגֶאדוש,
פֿאַרימוש טוש טאלינטיש פורה שיימפרי, יוסף.»
- 306 [299] יוסף קואנדו לו ואי[ן]ר[ה] ליוראבֿה די לוש ואגֶוש
אי לואיגו לוש דישירה: «אַקִי טומאדיש קורדוֹגֶוש?
קי אין אקישטה טיירה גון אברדיש אינגֶוש,»
קי יא מירסיד אוביירה די איליוש יוסף.
- 307 [300] יוסף לואיגו פֿבלאבֿה אקישטאש רזוניש
אי ביין לוש אגאבֿה אה אקישוש וארוניש
אי לואיגו שושיגאבֿה איל לוש שוש קוראסוניש,
קי מוי ביין לוש אמאבֿא אטודוש יוסף.
- 308 [301] יוסף לוש מאנטוביירה, אי גון קון שוֹנְשֶאנְיוֹש,
אי איל ביין קישטו פֿ[ו]אירה די שיוש אי די אישטראני[וש]
אי פור קואינטה ביביירה סיינטו אי [ד]יזו אנוש
אינאנטיש קי מוריירה פֿיזו טישטאמינטו יוסף.
- 309 [302] דונדי ייאזיי דולינטי יוסף אובֿו פֿבלאדו.
דישירה: «אלה [מו]אירטי, די ווש וו מא[נ]שיליאדו.
קאטיבֿיריו מוי פֿואירטי ווש אברדי[ש] [...] [...]»
אי[ן] טודה אקישטה גִינטי [...] פור יוסף.
- 310 [303] דיז: «טודוש אישטארידיש אין [אאי]בטו קאטיבוש
אי דישפואיש ווש שירידיש חורוש אי גון קא[ט]יבֿוש
אי די אקי שאלדי[רי]דיש טודוש שאנוש אי ביבֿוש,
קון וושקו ליבארידיש לוש גואישוש די יוסף.»

302. [295] A Aibto se tornaran aquesa judería,
ellos se apretaran luego en ese día
e en Yosef pensaran que les farié folía,
por que ellos echaron en pozo a Yosef.
303. [296] ḥaser 'aḥat
304. [297] Luego a Yosef legaron al palacio do era
e luego se echaron delante d'él a tierra
e todos lo adoraron en muy fuerte manera
e todos y hablaron luego con Yosef.
305. [298] Dizién: «Non pares mientes, Yosef, nuestros pecados,
seert'emos servientes, e nós, somos culpados,
e otrosí servientes com los enferrojados,
faremos tus talentos pora siempre, Yosef.»
306. [299] Yosef cuando lo oyera llorava de los ojos
e luego los dixera: «¿A qué tomades cordojos?
que en aquesta tierra non abredes enojos,»
que ya merçed ubiera de ellos Yosef.
307. [300] Yosef luego fablava aquestas razones
e bien los agabava a aquesos varones
e luego sosegava él los sus coraçones,
que muy bien los amava a todos Yosef.
308. [301] Yosef los mantubiera, e non con sonsaños,
e él bien quisto f[u]jera de suyos e de estrañ[os]
e por cuenta bibiera çiento e [d]iez años.
En antes que muriera fizo testamento Yosef.
309. [302] Donde yazié doliente Yosef uvo hablado.
Dixera: «A la [mu]erte, de vós vo ma[n]sillado.
Cativerio muy fuerte vós abrede[s] [...] e[n] toda aquesta gente [...] por Yosef.»
310. [303] Diz: «Todos estaredes en [Ai]bto cativos
e después vós seredes ḥorros e non ca[ti]vos
e de aquí salde[re]des todos sanos e bivos,
convusco lebaredes los güesos de Yosef.»

APARATO CRÍTICO

A continuación, *GLI* es abreviatura para González Llubera (1935).

- 263b. אַבְּאַלגאַבֶּה [ק] *según GLI está escrito por otra mano*
 263b. [מ]אדי[רן] *según GLI puede leerse, aunque muy mal, la vocalización en la última letra*
 265a. הנירה] מנירה manera] hanera
 266a. דישירה] דישירה
 274d. רישפונדיאה] רישפונדיאה respondía] resfondía
 275c. דישירון] דישירון
 275c. con ש *añadida en la interlínea superior*
 276b. con un punto sobre la י
 278b. סיירה] טיירה tierra] çivera con ט *tachada* y ט *añadida en el margen interior de la hoja*
 280d. con la מ *escrita sobre una א superflua*
 284d. מישורה con la ש *escrita sobre una ו superflua*
 284d. גוראבה] גוראבה
 284d. *después de איל aparece tachado en el ms.*
 287b. *después de פואי hay una מ tachada en el ms.*
 291c. שיאיר] שיאיר
 291c. א con ה *escrita sobre otra א*
 292a. con las últimas cuatro letras escritas en la interlínea superior
 293b. *después de אי aparece la palabra אינדי ende tachada en el ms.*
 294c. יו] יו
 295a. אקואישטה] אקואישטה con la ק *escrita sobre una י superflua*
 296c. שיאה אשי] שי אה si á] sia asi
 299a. די טוביירה] דיטוביירה detuviera] de tuviera
 300. *el amanuense escribió חסר אחת 'falta una', y dejó vacío un espacio de cinco líneas*
 301c. אנדוריירה] אנדוריירה andudiera] anduriera
 303. *el amanuense escribió en hebreo חסר אחת 'falta una', y dejó vacío un espacio de cinco líneas; otra mano añadió más abajo שן שנטו sn snto (¿san santo?) y escribió los versos 302b-302d y 304a (hasta la palabra פלשיו palasio), siguiendo por falta de espacio en el margen interior, al pie del folio*
 304a. אל *subrayado con una línea horizontal*

- 306a. אואיִרָהּ [אוּאִיִּרָהּ] *con el punto de la ħireq añadido quizás por otra mano*
- 309a. דונדי *escrito dos veces en el ms., la primera tachado*
- 309a. יִאזִיִּי אִי [יִאזִיִּי] *yazíe] yazíe e*

VIII. APÉNDICE II

Fragmentos impresos TS1, TS2, TS3
(Cambridge University Library, Taylor-Schechter Collection)

TS1 = NS 330.5 (est. 223-230)

TS2 = AS 195.151 (est. 59-62), AS 197.338 (est. 115-118), NS 330.6
(est. 263-266, 283-286)

TS3 = AS 197.574 (est. 184-193)

Los fragmentos están bastante deteriorados. Hay varios huecos en el papel (en particular en los folios AS 197.574 y NS 330.5, que se corresponden con las coplas 188, 193, 224 y 226); las mociones y demás diacríticos resultan muchas veces ilegibles o poco legibles; tampoco pueden leerse las primeras y últimas palabras de cada verso en el f. AS 197.574 (coplas 184-193), ya que está cortado por ambos lados. Hemos rellenado estas lagunas con la ayuda de V.

A final de hemistiquio o de verso aparecen con frecuencia (sobre todo en TS3) dos puntos: en TS1 y TS2, estos puntos parecen formar una barrita vertical.

En TS1 y TS2 se suele emplear el *dageš* para indicar el carácter oclusivo de la letra פ *peh* (e.g. *supita* 223g, *espartiome* 229d, *preguntava* 264e, etc.); lo mismo se da con ב *bet* y ד *dalet* en las palabras *enbiava* 229c, *buen* 230c y *padre* 266h. Por error, se le puso también el *dageš* sobre la ש *šin* en *fiziese* 266d. La *šin* lleva a menudo un puntito sobre el rasgo central.

Las estrofas no están numeradas. Las numeramos de acuerdo con V.

- 59 «לאש שייט וואקש קי וישטי
די בואינה פֿיגור,ה,
אישפֿיגאש קי דישישטי
די בואינה אפושטורה,
שיראן אנזש שייט
קי ויגין די פֿארטורה.»
מוי שושגאדא מִינט
לו פֿאבלאבֿה יוסף.
- 60 «ואקש קי וישטי מאנאדֿה
שיקאש קומו מאדֿירה,
שונזשטי אוטרא ויגדֿה
איספֿיגאש שין סיורא,
שירה פאמבֿרי גראנאדֿה
שייט אנזש אינלא טיירה,
אי שירה פֿרובאדֿה
לה פאלאבֿרא די יוסף.
- 61 אין וואישטֿרש סיבדאדיש
טודאש אין דירידור
מירינו פונגאדיש
קי שיאה שאבֿידור,
אונבֿרי די בונדאדיש
קי טימה אל קריאדור.
לואיגו לו פאגאדיש
איל קונשיגו די יוסף.
- 62 סיבֿירא שיאה גוארדאדֿה
אין אנזש די פֿארטורה,
פֿאנבֿרי ויגי גראנאדֿה
קי שייט אנזש טורא,
אנדארא דישקונשולאדֿה
טודֿה לא קריאטורה
אי שירה דימודאדֿה
שיגון ויאִי יוסף.»

[...]

59. «Las siete vacas que viste
de buena fegura,
espigas que dixeste
de buena apostura,
serán años siete
que vienen de fartura.»
Muy sosegadamente
lo fablava Yosef.
60. «Vacas que viste manada
secas como madera,
soñaste otra vegada
eçpigas sin çivera,
será fambre granada
siete años en la tierra,
y será provada
la palabra de Yosef.
61. En vuestras çibdades
todas en derredor
merino pongades
que sea savidor,
onbre de bondades
que tema al Criador.
Luego lo fagades
el consejo de Yosef.
62. Çivera sea guardada
en años de fartura,
fanbre viene granada
que siete años tura,
andarà desconsolada
toda la criatura
y será demudada
según vee Yosef.»

[...]

- 115 אָקישֶׁה גֵּינְטִי בְּרֵאכֶה
פֿוּאַרֶוֹן אָה אוֹנֶה פּוּשְׁדֶה,
לואַיגו לוי שאַקאַכֶה
אָה שו בִּישְׁטִיאַ סִיבְדֶה,
לֹא שו פֿלאטֶה פּאַליאַכאַ
אין שו קוּשְׁטאַל גוואַרְדֶדאַ,
אַשוש אַירֶמנוש לִיאמֶכֶה
אַי טימָיאַן דִי יוֹסֶף.
- 116 דִיזיאַן קוֹן רִינקוּראַ:
«מֵלֶא פֿוּאַימוֹש אָנגִינְדֶדוֹש!
קי נואַישְטֶרֶה וינטֹרֶה
נוש טֶראַי אַינְרִידֶאדוֹש,
פּוֹרְקִי אַל דִי דִילאַ אַלטֹרֶה
פֿיזִיִרֶאמוֹש פֿיקֶאדוֹש
אין לֹא מֵאַלֶא מֵאַדֹרֶה
קִי דִימוֹש אָה יוֹסֶף.»
- 117 דִי שִימֶעוֹן לִי גִיגֶארֶוֹן
אָה שו פּאַדְרִי דו אִישְׁטֶכֶה,
דִיל מֵאַל קִי פּאַשְׁאַרֶוֹן
קֵאדֵא אוֹנו פֿאַבְלֶאכֶה,
אַל פּאַדְרִי קִי לוֹ פֿבְלֶבֶן
לואַיגו שִי דִימוֹכֶה,
קוּנִישְטוֹ רִינוֹבֶרוֹן
לִיאגֶאַש דִי יוֹסֶף.
- 118 «נוש פּוּאַימוֹש פּוֹר סִינִירֶא
אין פֿוּאַירֶטיש שֵאזֹנִיש,
דִישוֹ אַל שִינִיֹר דִילאַ טִיךְ[א]
אַנוש מֵאַלֶאַש רֵאזֹנִיש,
אַשי נוש מֵאַל טרֹשִירֶא
קומוֹ אַאֹנוֹש לֵאדֶרֹנִיש.»
קוּנִשְטֶארֶוֹן לִי לֶה מֵאַנִירֶה
קִי לִיש דִישִירֶה יוֹסֶף.

[...]

- 184 «[...] טי נאש אַינֶטוּ מֵאַלְדֶאד, אוי שִירֶאַן וינגד[וֹש],
[אומ]בֶרִיש דִי אִישְטֶא סִיבְדֶאד דִינוש שִירֶאַן מֵאַטֶא[דוֹש],
[אי ד]ירִיֶדִיש פּוֹר וִירְדֶאד: אַין מֵאַלֶה פּוּאַימוֹש לִיגְדוֹש[!]
לואַי]גו אונָא גֶראַן מֵאַלְדֶאד לִיש דִישִירֶה יוֹסֶף.

115. Aquesa gente braba
fueron a una posada,
luego Levi sacava
a su bestia cebada,
la su plata fallaba
en su costal guardada,
a sus ermanos llamaba
y temían de Yosef.
116. Dezían con rincura:
«¡Mala fuemos engendrados!
que nuestra ventura
nos trae enredados,
porque al Dio de la altura
fiziéramos pecados
en la mala majadura
que dimos a Yosef».
117. De Šim'on le negaron
a su padre do estaba,
del mal que pasaron
cada uno fablaba,
al padre que lo fablaban
luego se demudaba,
con esto renobaron
llagas de Yosef.
118. «Nós fuemos por çivera
en fuertes sazones,
dixo el señor de la tierr[a]
a nós malas razones,
así nos maltruxera
como a unos ladrones.»
Contáronle la manera
que les dixera Yosef.
- [...]
184. «[...] te vas en tu maldad, oy serán vengad[os],
[om]bres de esta çibdad de nós serán mata[dos],
[e di]redes por verdad: ¡En mala fuemos l[egados]!»
[Lue]go una gran maldad les dixera Yosef.

- 185 «שאַ|בינלו לאַ גײַנטיש קי נון אײ פּוֹרײַד|אד|,
[קײַ] ווש אוטרוש מאַטאַשטיש לוש דײַ אונאַ סײַ|בַּדאַד|
[אַי ו]וש אײַנטרײַמיטישטיש שײַנפּרײַ אײַן מאַ|לַדאַד|.»
[מאַ]גיר קי אײַראַן פּוֹאירטיש אײַשטו לײַש דײַזאַ|אַה יוסף|.
- 186 [יוסף] אובּו פּאַבּלאַדו אײַן אַקישאַש שׁ|אַזוּניש|:
«[קײַ אַ]רײַש דײַשלינגוּאַדו מאַש קי אײַשוש באַר|אַניש|,
[קײַ] טו אַש ראַזוּנאַדו אַקישאַש ראַזוּניש.»
[פּײַזו] שײַ מאַראַניאַדו פּוֹר אַקילײַ יוסף|.
- 187 [יְהוּדָה] רײַשפּונדײַרײַה קומו אונבּרײַ שאַ|בּידוֹר|:
«[דײַ] בּנְיָמִן פּוֹאירײַה יו שולו פּײַאַדוֹר,
[דײַ] גוּאַרְדאַר לײַ דײַבײַרײַה דײַ שו קונטראַליאַ|דוֹר|.»
[טַרְ]אַש אײַשטו רײַשפּונדײַרײַה אײַשטײַה ראַזוֹן יוסף|.
- 188 «[שײַ ד]יל מוסו אַקישטי אַרײַש טו פּײַאַדוֹר,
[פּוֹר] אַקישטו פּוֹאַשטי שו פּירקוֹר|אַדוֹר|,
[אַה] יוסף נון גוּאַרְדאַשטי דײַ [שו קו]נטראַליאַ|דוֹר|,
[אַי] טו קי אוטוּרְגאַשטי דײַ וײַנדיר אַה [יוסף]!»
- 189 [יוסף] לײַ דײַשײַרײַה, נון פּוֹאירײַה טײַמירושׁ.
[יְהוּדָה] בּוּזײַש דײַרײַה קומו לײַון ראַבּיושו,
[אַומבּרײַ] קי לו אוײַרײַה דײַל פּוֹאַירײַה טײַמירושׁ
[אַי טאַן] בּײַן טײַמײַרײַה אײַשײַה אוֹרײַה יוסף|.
- 190 [שײַ יְהוּדָה] בּרַאַמאַבּה נון לו פּאַזײַאַ אײַן נאַנו,
[אַה] נַפְתָּלִי לײַאַמאַבּה קי אײַרײַה שו אַירמאַנו,
[קײַ נַפְתָּלִי] אַנְדאַבּה קומו אַיל סײַרבו לײַבּיאַנ|ו|.
[לואַיגו] לײַ אַפּאַרטאַבּה אַה אײַשקושׁו דײַ יוסף|.
- 191 «[אַירמאַ]נו, פּאַרײַה מײַנטיש טוּדו לו קי טײַ דיגו:
[לַאַש] קאַלײַש מײַ קוואַינטיש, קוואַנטאַש אַאַי אײַן אַגײַב|טו|,
[טו] מײַרײַה שײַ שוּן פּוֹאַירטיש או שײַ אַאַי גרַאַן גײַנטיאַו,
[קײַ אײַ] פּאַרימוש שוואירטיש פּאַרײַה בושקאַר אַה [יוסף].»
- 192 [נַפְתָּלִי] לײַ קי פּינש|אַבּה| דײַ פּאַזײַר שו מאַנְדאַדו,
[פּוֹר] לַה סײַבַּדאַד אַנְדאַבּה מײַ טושטי [אַי] לײַבּיאַנו,
[דוּזײַ] קאַלײַש קונטאַבּה, טאַנטאַש אוּבּו פּאַל|אַדו|,
[מײַ] פּרײַשטו שײַ טורנאַבּה דונדײַ אײַשטאַבּה יוסף|.
- 193 [דײַשו] לײַש אַ|ין פּוֹרײַד|אַד: «אַירמאַנוש, פּאַרײַה מײַ|נטיש|:
[קאַלײַ]ש דײַש|ט|ה סײַבַּדאַד יו לַאַש וַיַּאו מײַ פּוֹאַיר|טיש|,
[דוּזײַ] שוּן אײַן וַיַּרְדַּאד דײַ מײַ אוּנְרַאַדאַש גײַ|נטיש|.»
[אַינ]טונטיש גרַאַן מאַלְדאַד קוּמײַדיאַן אַה [יוסף|.

[...]

185. «[Sá]benlo las gentes que non ay porid[ad],
[que v]osotros matastes los de una çi[bdad]
[y v]os entremetistes sienpre en ma[lidad].»
[Ma]guer que eran fuertes esto les dezía Yosef.
186. [Yosef] ubo fablado en aquesas s[azones]:
«[Que e]res deslenguado más que esos bar[ones],
[que] tú as razonado aquesas razones.»
Fízose maravillado por aquello Yose[f].
187. [Yehuda]h respondiera como onbre sa[bidor]:
«[De] Binyamin fuera yo solo fiador,
[de gu]ardar le debiera de su contralla[dor].»
[Tr]as esto respondiera esta razón Yosef.
188. «[Si d]el moço aqueste eres tú fiador,
[por] aquesto fueste su percurador,
[a] Yosef non guardaste de [su co]nt[trallador],
¡[y] tú que otorgaste de vender a [Yosef]!»
189. [Yosef] le dixera, non fuera temeroso.
[Yehudah] bozes diera como león rabioso,
[ombre] que lo oyera d'él fuera temeroso
[y tan]bién temiera esa ora Yosef.
190. [Si Ye]hudah bramaba non lo fazía en vano,
[a Na]ftalí llamaba que era su ermano,
[que Na]ftalí andaba como el çierbo libian[o].
[Luego le] apartaba a escuso de Yosef.
191. «[Erma]no, para mientes todo lo que te digo:
[las] calles me cuentas, cuántas ay en Agib[to],
[tú mi]ra si son fuertes o si ay gran gentío,
[que o]y faremos suertes para buscar a Yosef.»
192. [Nafta]lí, que pensa[ba] de fazer su mandado,
[por] la çiudad andaba muy toste [e] libiano,
[doze] calles contaba, tantas ubo fal[lado],
[muy] presto se tornaba donde estaba Yosef.
193. [Díxo]les en poridad: «Ermanos, pará mientes:
[calle]s d'es[t]a çiudad yo las veo muy fuer[tes],
[doze] son en verdad de muy onradas ge[ntes].»
[En]tonçes gran maldad comedían a [Yosef].

[...]

- 223 אָלִיּוֹשׁ קוואַנדוּ לוי ווירון,
לָהּ שו פֿאַז טן אַפּאָשטָה,
אַי קומט לי אווירון
טאל ראזון קומט אַשטָה,
מױ טורבֿאדוּש פֿאַירון,
נון טורנרן רישפּאָשטָה.
שוּפֿיטָה מײַנטי קישײַרון
מאַטאַר לוי אַה יוסף.
- 224 און אַנגלי ליש ווייך
אַין אַקישאַש שאַזונגיש,
לואַיגו דישפּאַרטייך
אַינטרי לוש בֿאַרונגיש,
אַטודוּש לוש פּוּשײַך
אַין קואַטרו אַרינקונגיש.
לָהּ [מואַ]רטי טימײַך
אַיש[ה] אוּך יוסף.
- 225 יוסף קון בונדאדיש
פֿאַלל אַאָשטוּש נאַרונגיש:
«אַרמאנוש, פּורקי נאדיש
אַה לוש אַרינקונגיש?
אַמי ליגאַר קיראדיש,
אַשקונאַד מיש ראזונגיש!»
אָלִיּוֹשׁ קון אומיַלדאדיש
ווייירונגיש אַה יוסף.
- 226 «אַליגריאַה טומידיש,
אַרמאנוש פּרודינגטיש!
נון ווש אַטרישטידיש
פּורקי מי וינדשטיש,
קי יו שו, קומט קי וידיש,
שניור די אַקישאַש גינטיש,
אַי מוּגאַש מײַרסיד[יש]
פֿיזו אַל דיו קון יוסף.
- 227 קי שי ווש אַטריש מי וינדשטיש,
אַל דיו לוי קונשינטייך,
פּור גוֹבֿירנר לאש גינטיש
די טודה אַשטָה טייך
אַי אַטודוּש מיש פּריינגטיש
דאַרליש די לָהּ סיניך.
שײַנפּרי טובֿו מײַנטיש
אַל דיו קון יוסף.

223. Ellos cuando lo vieron,
la su faz tan apuesta,
y como le oyeron
tal razón como ésta,
muy torvados fueron,
non tornaron respuesta.
Súpitamente quixieron
matarlo a Yosef.
224. Un ángel les viniera
en aquesas sazones,
luego despartiera
entre los varones,
a todos los pusiera
en cuatro arrincones.
La [mue]rte temiera
es[a] ora Yosef.
225. Yosef con bondades
favló a estos varones:
«Ermanos, ¿por qué vades
a los arrincones?
¡A mí legar querades,
escuchad mis razones!»
Ellos con omildades
viniéronse a Yosef.
226. «¡Alegría tomedes,
ermanos prodentes!
Non vos atristedes
porque me vendistes,
que yo só, como vedes,
señor de aquesas gentes,
y muchas merçed[es]
fizo el Dio con Yosef.
227. Que si vosotros me vendistes,
el Dio lo consintiera,
por governar las gentes
de toda esta tierra
y a todos mis parientes
darles de la çivera.
Sienpre tuvo mientes
el Dio con Yosef.

- 228 וּשׁ אַפֿרישֶׁה אַגִּידֶיךָ
 דִּי אִיר אַנאָאישְטֶרֶה טִיִּרְה,
 אָמִי פֿאַדֶּרִי פֿאַגֶּלִידֶיךָ
 דִּי אָקִישְטֶה מֵאַנִּירְה:
 קוֹשֶׁה נון לִי נִיגִידֶיךָ
 דִּילֹו קִי אוש קונטיסִיִּרְה,
 קֶרִיאִיר לִי פֿאַרִידֶיךָ
 קִי אָיש בִּיבֹו יוֹסֶף.
- 229 אִי דִּזִּיד: אָקִיל קִי מִי דִּישִׁאָבֶה,
 מִי פֿדֶרִי אַל גֶּרָאן לִיטֶרדֹו,
 קִי קוואנדֹו אוֹש מִי אִינְבִיאָבֶה
 אִישְפֿאַרְטִיִּוִּמִי דִּי שוּ לֵאדֹו,
 אִישְטונְשִׁיש קונִיל מִלְדֶּבֶה
 אִין און לִיבֶרֹו מוִי פֿרִיסִידֹו. «
 אִישְטאַש שְׂינִיאַש דֶּאָבֶה
 אשׁוש אִירְמאַנוש יוֹסֶף
- 230 דִּי קִי לִיש אובֹו דֵאדֹו
 אִישְטאַש שְׂינִיאַש טִמְנֵאש
 דִּישׁוֹ: «וִינְגֶה אִוִּיר בּוֹאִין פֿדֹו,
 קון טונדאַש שׁוש קונפֿנִיאַש,
 קִי נון אָיֶה קוִידֵאדֹו
 דִּי לֶש גִּינְטִיש אִישְטֶרֶנִיאַש,
 קִי בִיִּין אַבֶּאשְטֵאדֹו
 דִּי טודֹו לוֹ טִירְנֶה יוֹסֶף. «
- [...]
- 263 דִּיל פֿואִירֹון פֿריגונטֵאדֹוש
 לֵא אונְרֵאדֶה גִודִירִיאָה:
 «אַיִנְקִי שׁוֹאִיש אוֹזֵאדֹוש
 אָלִיא אִין וואַשְטֶרֶא וִילֵא? «
 דִּישִׁרֹון: «אַיִן גֵּאנֵאדֹוש
 גוארְדֵאר נוֹגִי אִי דִיאָה. «
 פֿאַבֶּלארֹון לוש אונְרֵדֹוש
 קומו מאַנדֹו יוֹסֶף.

228. Vós a prisa aguijedes
de ir a nuestra tierra,
a mi padre favledes
de aquesta manera:
cosa non le neguedes
de lo que os conteçiera,
creer le faredes
que es vivo Yosef.
229. Y dezid: Aquél que me deseaba,
mi padre el gran letrado,
que cuando a vós me enbiava
espartiôme de su lado,
estonses con él meldava
en un livro muy preçiado.»
Estas señas dava
a sus ermanos Yosef.
230. De que les uvo dado
estas señas tamañas
dixo: «Venga a ver buen fado,
con todas sus compañías,
que non aya cuidado
de las gentes estrañas,
que bien abastado
de todo lo terná Yosef.»
- [...]
263. D'él fueron preguntados
la onrada judería:
«¿En qué soes ozados
allá en vuestra villa?»
Dixeron: «En ganados
guardar noche y día.»
Fablaron los onrados
como mandó Yosef.

- 264 אַנטי אַל ריאַי אַינטראַכֶּה
 יַעקב איז דאָס,
 אַי לואַגוּ שׂי אומיליאַכֶּה
 אַי לי בִּינדִיאַה.
 אַיל ריאַי לי פֿריגונטאַכֶּה
 קואַנטוש אַניזש אַויאַה.
 רישפּואַשטֶה לי דאַכֶּה
 אַל פּאַדרי דִי יוסֶה.
- 265 «לזש אַניזש קי אַי בִּיכִידו
 יו לזש טינגו פֿור קואַינטֶה,
 שׂיגון אַי שׂינטידו
 שׂיראַן סײַנטו אַי טריאַינטֶה,
 אַין אַליזש שוואַי קורידו
 אַי מי אַי וישטו אַי[ן] קואַיטֶה
 אַי מוי מאַש אַי שׂינטידו
 לֹא פֿאַלטֶה דִי יוסֶה.»
- 266 טאַל בִּינדיסיון לי דִיירֶה
 יַעקב בִּיין פֿור סײַרטו:
 «קִי אַל ריאַז דִי אַיזשֶה טִיירֶה
 פֿיזישי שו טאַלינטו
 אַי אַיל דִי מִיאז קִיירֶה
 קִי שוֹכֶה אַטו אַינקוואַינטֶה.
 אַנשי לי בִּינדישיירֶה
 אַיל פּאַדרי דִי יוסֶה.
- [...]
- 283 יוסֶה דִי אַישטֶה מאַניירֶה
 אַל ריאַי אַובו פֿאַבלאַדו:
 «אַמי פּאַדרי פֿרומיטִיירֶה
 קִי מי אַובו אַקונגֶראַדו,
 קִי לו ליבאַשי אַשו טִיירֶה
 אַי אַליה פֿואַשי אַנטיראַדו.
 לואַגוּ רשפּונדיירֶה
 אַל ריאַי אַה יוסֶה.

264. Ante el rey entrava
 Ya‘aqob ese día,
 y luego se omillava
 y le bendezía.
 El rey le preguntava
 cuéntos años avía.
 Respuesta le dava
 el padre de Yosef.
265. «Los años que é vivido
 yo los tengo por cuenta,
 según é sentido
 serán çiento y treinta,
 en ellos suy corrido
 y me é visto e[n] cueta
 y muy mas é sentido
 la falta de Yosef.»
266. Tal vendición le diera
 Ya‘aqob bien por çierto:
 «Que el río de esa tierra
 fiziese su talento
 y el Dio mío quiera
 que suva a tu encuentro.»
 Ansí le bendixera
 el padre de Yosef.
- [...]
283. Yosef de esta manera
 al rey uvo fablado:
 «A mi padre prometiera
 que me uvo aconjurado,
 que lo levase a su tierra
 y allá fuese enterrado.»
 Luego respondiera
 el rey a Yosef.

- 284 «שׂי טו פֿיזישׂטי גֹרֶה
 אַיִנל דִּיו דִּי לוש סִילוש
 דִּי אַיִנטיראַר שו פֿיגורֶה
 דו אַישטאַן שוש אַגאַלִּיש,
 וי אין בואַיִנֶה נִינטֹרֶה,
 אַיִנטִיראַלו אַיִנטֶרִילִיש.
 לואַיִגו פֿור טו מיזֹרֶה
 טי טורֶנאַראש, יוסֶף.»
- 285 אַיל קאַמינֹ אַדִּירִסאַבֹּאן
 יוסֶף אַי שוש שִׁירֵיִנְטִיש,
 אַל קואַל אַקֹּנפֿאַניאַבֹּאן
 אוֹטֶראש מוֹגָאש גֵיִנְטִיש.
 אַיִנל קאַמינֹ פֿאַראַבאן
 פֿור לִי שִׁיר אוֹבִידִיִנְטִיש,
 אָה יַעֲקֹב אוֹאיִנאַבֹּאן
 גֹנְטֹש קֹון יוסֶף.
- 286 אַיל מוֹאִירטֹ רִיסִיבִּירֹון
 רִקִּיש אַי אַיִנפֿיראַדוֹ|רִיש
 אַי לִי אוֹבִידִיִסִּירֹון
 קומו בואַיִנֹש שִׁינִיֹרִיש,
 אַין דִּירִידֹור לו פּוֹשִׁירֹון
 קורֹנאַש דִּי אוֹנֹרִיש.
 טוֹדו אַישטֹ פֿיזִירֹון
 לוש רִקִּיש פֿור יוסֶף.

284. «Si tú fiziste jura
en el Dio de los çielos
de enterrar su fegura
do están sus agüelos,
vé en buena ventura,
entiérralo entr'ellos.
Luego por tu mezure
te tornarás, Yosef.»
285. El camino adereçavan
Yosef y sus sirvientes,
al cual aconpañavan
otras muchas gentes.
En el camino paraban
por le ser obidientes,
a Ya'aqob oinavan
juntos con Yosef.
286. El muerto reçibieron
reyes y enperado[re]s
y le ovedeçieron
como buenos señores,
en derredor lo pusieron
coronas de onores.
Todo esto fizieron
los reyes por Yosef.

IX. APÉNDICE III

Fragmento P

Dos hojas de papel en las guardas de unos mss. no identificados de la Bibliothèque Nationale de París (hoy en día, la Bibliothèque Nationale de France)

Se reproduce, conservando la grafía original mas con mínimas correcciones, la edición hecha por Schwab—en colaboración con Barrau-Dihigo—y publicada por él mismo (1910). Añadimos acentuación, puntuación y división de palabras según el uso actual.

El texto —¿manuscrito o impreso?— está vocalizado.

Mantenemos la numeración establecida por Schwab, poniendo entre corchetes la numeración correspondiente en el ms. V.

- I. [6] Otro suenio soniava, e non en noche una,
que en uno andavan el sol e la luna,
otro se me encurvavan estrellas diez i una.
Este suenio contava a su padre Josef.
- II. [7] Su padre le soltava, savíalo de cierto,
a sus ermanos pezava, avían mal talento,
i luego le enviava a ellos al desierto
vianda les llevaba para ellos Josef.
- III. [8] Encontró en la carera al ángel Gabriel
e luego él se fuera a preguntar a él
si á visto pasar a fijos de Israel,
i luego respondera el ángel a Josef.
- IV. [9] «Si veniste presto, tú tórneste mui [priado]
que io lo sé por cierto que te an amenazado.»
«D’eso non faría tuerto a mi padre onrado.»
Mas de mui mal talento los buscava Josef.

- V. [5] Ívanselo soltar apresuradamente:
 «¿Si tú as de podestar sobre toda esta gente,
 si tú as de ser a nos por podie[n]te?
 ¡Nós te avremos de matar por tus sueños, Josef!»
- VI. [10] Fallólos en los yermos a todo ese דור.
 Luego dizieron: «Ya vemos do veni el soniador.
 ¡Andad i matemos nuestro revolvedor!
 ¡En pozo lo echemos al malo de Josef!»
- VII. [11] Reuven les dixera: «¡Non le queraach matar!
 Fazelde con que muera en el pozo estar.»
 Reuven esa hora mucho era de revtar,
 que dezir bien pudiera: «¡Dexemos a Josef!»
- VIII. [12] Luego le tomaron aquellos sus hermanos,
 presto le despuxaron el aljova אלגובה manos,
 en pozo lo echaron de serpes y gozanos,
 i lo dexaron solo a Josef.
- IX. [13] Del mal que fazían non se demudavan,
 sentávanse i comían e sus ojos alzavan:
 gran recua veían de moros que pasavan.
 Entonces fazía bien Jehudah a Josef.
- X. [14] Jehudah el fuerte como osos i toros
 del mozo ovo miente, questo como oros.
 Dixo: «Non le demos muerte, vendámoslo a los moros.»
 Apresuradamente alzaron a Josef.
- XI. [15] Cuando del pozo salía, vendiéronle a mercaderes,
 salía poca cuentía, que perdió sus colores,
 allá donde yazía tomáronle temores.
 A Ajibtou dezendía con los moros Josef.
- XII. [16] Los nueve hermanos fueron en aquesta traición,
 luego al Dio pusieron en su colación,
 i así se avinieron echar su maldición
 a ninguno que dixere que vendieron a Josef.
- XIII. [22] Josef ya lo llevaban por carreras de Efrata
 do estava soterada la su madre onrada,
 i así les dezía i así le havlava:
 «¡Ai madre, al Dio ruegues por tu fijo Josef!»

- XIV. [17] Reuven no estava cuando Josef fue vendido,
al pozo se tornava después que uvo comido,
el mozo non fallava, fizo grande apellido
i luego se rasgava sus panios por Josef.
- XV. [18] Reuven le llorava i gran llento fazía,
a los nueve tornava i así les dezía:
«En el pozo vuscava por ver si yazía,
mas non le fallava a mi hermano Josef.»
- XVI. [19] Cabrito de cabrón luego lo degollaron,
su aldjova tomaron, menuda la pararon,
bien la ensangrentaron, vermeja la tornaron,
i así la llevaron al padre de Josef.

APARATO CRÍTICO

- IIIc. fijos] figos
- V. *la quinta copla en la edición de Schwab se encuentra desplazada entre la novena y la décima: se ha reestablecido arriba el orden correcto de las coplas*
- VIa. הור] דור dor] hor
- VIIb. fazelde] favelde
- VIIc. revtar] revetar
- VIIIb. presto] paresto
- VIIIb. despuxaron] respuxaron
- VIIIb. aljova está seguida por su transcripción aljamiada אלגובה
- XIa. vendieronle] vendiedonle
- XIII. *la décimotercera estrofa en la edición de Schwab se corresponde con la 22 del ms. V*
- XIIIId. fijo] figo

X. ABREVIATURAS

Fuentes primarias

<i>Arragel</i>	<i>Biblia de Moše Arragel</i> (Paz y Meliá 1920-1922)
<i>BNM</i>	<i>Biblia romanceada BNM 10288</i> (Pueyo Mena 1996)
<i>BR</i>	<i>Midraš Berešit Rabbah</i> ¹
<i>CB</i>	<i>Cancionero de Baena</i> (Dutton y González Cuenca 1993)
<i>Celestina</i>	Fernando de Rojas, <i>La Celestina</i> (Lobera et alii 2000)
<i>CL</i>	Juan Manuel, <i>El conde Lucanor</i> (Serés 1994)
<i>CMC</i>	<i>Cantar de mio Cid</i> (Montaner 1993)
<i>CY</i>	<i>Coplas de Yosef</i>
<i>Duelo</i>	Berceo, <i>El duelo de la Virgen</i> (Dutton 1975)
<i>E3</i>	<i>Escorial Bible I.j.3.</i> (Lazar 1995a)
<i>E4</i>	<i>Escorial Bible I.j.4</i> (Hauptmann 1953; Hauptmann & Littlefield 1987)
<i>E7</i>	<i>Escorial Bible I.j.7</i> (Littlefield 1996)
<i>E19</i>	<i>Escorial Bible I.ii.19</i> (Littlefield 1992)
<i>F</i>	<i>Biblia de Ferrara</i> (Lazar 1992)
<i>L.Alex.</i>	<i>Libro de Alexandre</i> ²
<i>LBA</i>	Juan Ruiz, <i>Libro de buen amor</i> (Blecua 1996)
<i>Los signos</i>	Berceo, <i>Los signos del Juicio Final</i> (Dutton 1975)
<i>Milagros</i>	Berceo, <i>Milagros de nuestra Señora</i> (Dutton 1980)
<i>MT</i>	<i>Midraš Tanḥuma</i> ³
<i>MT-Buber</i>	Versión alterna de <i>MT</i> editada por Buber (1885)
<i>PC</i>	<i>Pentateuco de Constantinopla</i> (Lazar 1988)
<i>PFG</i>	<i>Poema de Fernán González</i> (Victorio 1990)
<i>PK</i>	<i>Pesiqta de Rab. Kahana</i> (Mandelbaum 1962)
<i>PM</i>	Šem Tob, <i>Proverbios morales</i> (Díaz Mas-Mota 1998)
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (Migne 1857-1866)
<i>PRE</i>	<i>Pirqei de R. Eli'ezer</i>
<i>RAH</i>	<i>Biblia romanceada: Ms. 87, Real Academia de la Historia</i> (Lazar 1994)
<i>Rimado</i>	Pero López de Ayala, <i>Rimado de palacio</i> (Orduna 1987)

¹ Se cita según la *paraša* y el número del párrafo.

² El grueso de las citas proviene del texto compuesto en la edición de Cañas Murillo (1988). Las citas del poema en las versiones preservadas por los manuscritos P y O se sacan de Willis (1934).

³ Se cita según la *paraša* y el número del párrafo.

<i>San Millán</i>	Berceo, <i>La vida de San Millán de la Cogolla</i> (Dutton 1984)
<i>Sto. Domingo</i>	Berceo, <i>La vida de Santo Domingo de Silos</i> (Dutton 1978)
<i>ST</i>	<i>Siddur Tefillot</i> (Lazar 1995b)
<i>SY</i>	<i>Sefer ha-Yašar</i> (Dan 1986) ⁴
<i>TB</i>	<i>Talmud Babilónico</i>
<i>TLC</i>	Covarrubias, <i>Tesoro de la lengua castellana</i> (Riquer 1943)
<i>VRL</i>	Nebrija, <i>Vocabulario de romance en latín</i> (Macdonald 1973)
<i>Zifar</i>	<i>El libro del cauallero Zifar</i> (Wagner 1929)

Fuentes secundarias y otras siglas

<i>AJSR</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>BAV</i>	Biblioteca Apostolica Vaticana
<i>BNM</i>	Biblioteca Nacional de Madrid
<i>BRAE</i>	<i>Boletín de la Real Academia Española</i>
<i>CSIC</i>	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
<i>CORDE</i>	<i>Corpus diacrónico del español</i> ⁵
<i>DCECH</i>	<i>Diccionario crítico etimológico cast. e hisp.</i> (Corominas y Pascual 1980-1991)
<i>DEM</i>	<i>Diccionario de español medieval</i> (Müller 1987-2001)
<i>DME</i>	<i>Diccionario medieval español</i> (Alonso 1986)
<i>DRAE</i>	<i>Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española</i>
<i>EI</i>	<i>The Encyclopaedia of Islam (new edition)</i> ⁶
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i>
<i>FLSJ</i>	<i>Folk Literature of the Spanish Jews</i> ⁷
<i>HR</i>	<i>Hispanic Review</i>
<i>HSMS</i>	Hispanic Seminary of Medieval Studies
<i>JHP</i>	<i>Journal of Hispanic Philology</i>
<i>JTS</i>	Jewish Theological Seminary
<i>LJ</i>	<i>The Legend of the Jews</i> ⁸
<i>MEAH</i>	<i>Miscelánea de estudios árabes y hebreos</i>
<i>MR</i>	<i>Medioevo Romanzo</i>

⁴ Se cita la *paraša*, seguida por el número de página en la edición de Dan —en un par de ocasiones, se ha contrastado con otra versión tradicional (*Sefer ha-Yašar*. [sin fecha]. Tel Aviv: Alter-Bergmann).

⁵ <http://www.rae.es>

⁶ Los artículos citados son de la nueva edición de *EI*, editada por P. J. Bearman, y no de la primera enciclopedia publicada por Brill entre 1913 y 1936.

⁷ See Armistead & Silverman (1971); Armistead, Silverman & Katz (1986, 1994).

⁸ See Ginzberg (1998). Esta obra monumental (siete tomos en la reimpresión aquí consultada de su traducción inglesa) consta de dos partes principales: su reelaboración sintética de materia *midráshica* en una narrativa continua (volúmenes 1-4) y sus notas detalladas sobre las fuentes primarias y demás problemas atinentes a los motivos exegéticos que recoge (vols. 5-6); el séptimo tomo es todos índices. Las citas de Ginzberg en las notas a *CY* también remiten a estos dos componentes. Se da primero (1) el volumen y la página del pasaje en que se reelabora la *aggadah* ahí discutida, seguida por (2) el volumen, la página y el número de la nota correspondiente con los datos recabados sobre dicho motivo exegético.

<i>NRFH</i>	<i>Nueva Revista de Filología Hispánica</i>
<i>RAE</i>	Real Academia de la Lengua Española
<i>REJ</i>	<i>Revue des Études Juives</i>
<i>RF</i>	<i>Romanische Forschungen</i>
<i>RFE</i>	<i>Revista de Filología Española</i>
<i>RFH</i>	<i>Revista de Filología Hispánica</i>
<i>RH</i>	<i>Revue Hispanique</i>
<i>RL</i>	<i>Revista de Literatura</i>
<i>RLR</i>	<i>Revue de Linguistique Romane</i>
<i>RPh</i>	<i>Romance Philology</i>
<i>Sef</i>	<i>Sefarad</i>
<i>UNAM</i>	Universidad Nacional Autónoma de México
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZRPh</i>	<i>Zeitschrift für romanische Philologie</i>

XI. BIBLIOGRAFÍA*

- Aarne, Antti y Thompson, Stith. 1964. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. (FF communications, no. 184). 2da. revisión. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Adler, Marcus Nathan (ed.). 1907. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. New York: Feldheim.
- Aebischer, Paul. 1956. «Le Gab d'Olivier.» *Revue belge de philologie et d'histoire*. 34/3: 659-679.
- Alarcos Llorach, Emilio. 1951. «La lengua de los 'Proverbios morales' de don Sem Tob.» *RFE*. 35: 249-309.
- . 1988. «De nuevo sobre los cambios fonéticos del siglo xvi.» En *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Manuel Ariza, Adela Salvador y Antonio Viudas (eds.). Madrid: Arco Libros. 47-59.
- Allony, Nehemya y Loewinger, David Samuel. 1968. *List of Photocopies in the Institute: Part III: Hebrew Manuscripts in the Vatican*. Jerusalén: Rubin Mass.
- Almiñana Vallés, Josep (ed.). 1985. Joan Roig de Corella. *Obres*. Valencia. 2do. volumen. (1er vol., 1984).
- Alonso, Dámaso y Blecua, José Manuel (eds.). 1956. *Antología de la poesía española: poesía de tipo tradicional*. Madrid: Gredos.
- Alonso, Manuel. 1986. *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. x) hasta el siglo xv*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Alonso González, Alegría; Castro Ramos, Ladislao; Gutiérrez Rodilla, Bertha y Pascual Rodríguez, José A. (eds.). 1996. *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Madrid: Asociación de Historia de la Lengua Española – Arco Libros – Fundación Duques de Soria.
- Alvar, Carlos. 1988. En Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de cle-recía medievales (Historia y crítica de la literatura hispánica. Vol II)*. Madrid: Taurus. 13-70.
- Alvar, Carlos y Alvar, Manuel (eds.). 1991. *Épica medieval española*. Madrid: Cátedra.

* Esta bibliografía selectiva incluye todas las obras citadas a lo largo del estudio y las notas, tanto fuentes primarias como secundarias. La mayoría de las fuentes primarias aquí incluidas están alfabetizadas según los editores de las ediciones críticas consultadas. La única excepción son algunas de las fuentes clásicas hebreas que hemos alfabetizado ora por el título hebreo ora por el primer nombre de su autor.

- Alvar, Carlos y Lucía Megías, José Manuel. 2002. *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia.
- Alvar, Manuel. 1960. *Textos hispánicos dialectales*. 2 vols. Madrid: CSIC.
- . 1969. *Endechas judeo-españolas*. Edición refundida y aumentada. Madrid: Instituto Arias Montano.
- . 1971. *Cantos de boda judeo-españoles*. Madrid: CSIC (Instituto Arias Montano).
- . 1976. *El dialecto riojano*. Madrid: Gredos.
- . 1986. *Poesía tradicional de los judíos españoles*. 4ta. edición. México: Porrúa. (1ra. edición en 1966).
- . 1991. *Antigua poesía española lírica y narrativa*. México: Porrúa.
- (ed.). 1996. *Manual de dialectología hispánica. El español de España*. Barcelona: Ariel.
- . 2000. *El ladino, judeo-español calco*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Alvar, Manuel y Pottier, Bernard. 1987. *Morfología histórica del español*. Madrid: Gredos. (1ra edición en 1983).
- Álvarez, Manuel, Ariza, Manuel y Mendoza, Josefa. 1994. «La lengua castellana de la Biblia de Ferrar». En Hassán y Berenguer Amador (1994: 505-524).
- Álvarez Martínez, María de los Ángeles. 1996. «Extremeño». En M. Alvar (1996: 171-182).
- Amigo Espada, Lorenzo. 1990. «Biblias en romance y Biblias en ladino: evolución de un sistema de traducción.» *La Ciudad de Dios*. 203: 111-142.
- Ariza, Manuel. 1994. *Sobre fonética histórica del español*. Madrid: Arco Libros.
- . 1996. «Reflexiones sobre la evolución del sistema consonántico en los Siglos de Oro.» En Alonso González et alii (1996: 43-79).
- Armistead, Samuel. 1995. «Three Jewish-Spanish Joseph Narratives.» *RPh*. 49/1: 34-52.
- . 2003. «Los quilates de su Oriente.» Report. *La Corónica* 31/2: 321-26.
- Armistead, Samuel y Silverman, Joseph. 1971. *FLSJ. Vol I. The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*. Berkeley: University of California Press.
- . 1982. *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal.
- . 1990-1991. «A Judeo-Spanish Prayer.» *La Corónica*. 19/1: 22-31.
- Armistead, Samuel; Silverman, Joseph y Katz, Israel. 1986. *FLSJ. Vol. II. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition. I. Epic Ballads*. Berkeley: University of California Press.
- . 1994. *FLSJ. Vol III. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition. II. Carolingian Ballads, 1: Roncesvalles*. Berkeley: University of California Press.
- Artiles Rodríguez, Jenaro (ed.). 1928. *Juan Álvarez Gato. Obras completas de Juan Álvarez Gato*. Madrid.
- Asensio, Eugenio. 1970a. «¡Ay, Iherusalem! Planto narrativo del siglo XIII.» En Asensio (1970c: 263-292). Versión original en *NRFH*. 14 (1960): 251-270.
- . 1970b. «La poética del paralelismo.» En Asensio (1970c: 69-119).
- . 1970c. *Poética y realidad en el cancionero peninsular en la Edad Media*. 2da edición. Madrid: Gredos. (1ra edición en 1957).
- Assis, Yom Tov. 1997. *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*. London – Portland (Or.): The Littman Library of Jewish Civilization.

- Attías, Moshé. 1970. «The Work in Ladino of Rabbi Abraham Toledo.» *Shevet va-Am*. 2da serie. Vol 1 (=6): 116-135.
- Baer, Yitzhaq Fritz. 1929. *Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten. Vol I. Aragonien und Navarra*. Berlín: Akademie Verlag.
- . 1981. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducción española y notas amplificadas de José Luis Lacave. Madrid: Altalena.
- Baños, Fernando (ed.). 1997. Gonzalo de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Estudio preliminar de Isabel Uría. Barcelona: Crítica.
- Barcia, Pedro Luis. 1980. «Los recursos literarios en los *Proverbios morales* de Sem Tob.» *Romanica*. 9: 57-92.
- Barletta, Vincent. 2001. «Context and Manuscript Discourse in Late Medieval Castile.» *La Corónica*. 30.1: 3-35.
- . 2005. *Covert Gestures: Crypto-Islamic Literature as Cultural Practice in Early Modern Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barletta, Vincent y Álvarez Blanco, María Palmar. 2003. «‘El nacimiento del Profeta’: textualidad y *performance* entre los moriscos aragoneses.» *SIGNO. Revista de historia de la cultura escrita*. 12: 7-30.
- Barquín López, Amelia. 1997. *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principio del siglo xx*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Baruch, Kalmi. 1930. «El judeo-español de Bosnia.» *RFE*. 17: 8-151.
- Barugel, Alberto. 1990. *The ‘Sacrifice of Isaac’ in Spanish and Sephardic Balladry*. New York: Peter Lang.
- Batllore, Miquel. 1962. «El pare Ehrle, prefecte de la Vaticana, en la seva correspondència amb el cardenal Rampolla.» *Collectanea Vaticana in Honorem M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*. «Studi e testi» 219. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 75-117.
- Beit-Arié, Malachi. 1981. *Hebrew Codicology*. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Bendelac, Alegría. 1987. *Los Nuestros. Sejiná, Letuarios, Jaquetía y Fraja. Un retrato de los sefardíes del norte de Marruecos a través de sus recuerdos y de su lengua (1860-1984)*. New York-Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bénichou, Paul. 1945. «Observaciones sobre el judeo-español en Marruecos.» *RFH*. 7: 209-258.
- Benjamín de Tudela. 1994. *Sefer Massa‘ot / Bidaien Liburua / Libro de Viajes*. Edición trilingüe (texto hebreo, traducción castellana de José Ramón Magdalena Nom de Deu y traducción al vasco de Xabier Kintana). Navarra: Gobierno de Navarra.
- Benoliel, José. 1905. «Endecha de los judíos españoles de Tánger.» *RABM*. 12: 128-133.
- . 1926-1928. «Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitúa.» *BRAE*. 13 (1926): 208-233, 342-363, 507-538; 14 (1927): 137-168, 196-234, 357-373, 566-580; 15 (1928): 47-61, 188-223, 256-289.
- Berger, David. 1980. «Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus.» *AJSR*. 10: 141-64.
- Bernstein, Marc. 1992. *The Story of Our Master Joseph: Intertextuality in Judaism and Islam*. Tesis doctoral. University of California, Berkeley.

- . 2000. «The Story of Our Master Joseph: The Spiritual of the Righteous?» *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*. Benjamin H. Hary, John L. Hayes y Fred Astren (eds.). Leiden: Brill. 157-167.
- . 2006. *Stories of Joseph. Narrative Migrations between Judaism and Islam*. Detroit: Wayne State University Press. En curso de publicación.
- Bertolazzi, S. 1988. «La vicenda dei Soncino tipografi ebrei del xv e xvi secolo.» En *De Sion exhibit Lex et verbum Domini de Suncino. Da Sion uscirà la Legge e la parola di Dio da Soncino*. Soncino: Associazione Proloco. 59-81.
- Bizzarri, Hugo Oscar (ed.). 1995. Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana. *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*. Kassel: Edition Reichenberg.
- Blecua, Alberto. 1996. Juan Ruiz. *Libro de buen amor*. Madrid: Cátedra.
- Blondheim, David S. 1925. *Les parlers judéo-romans et la 'Vetus Latina'*. Paris: Édouard Champion.
- Bornstein-Makovetsky, Leah. 1989. «Structure, Organization and Spiritual Life of the Sephardi Communities in the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.» En *The Sephardi Heritage. Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*. Vol. II: *The Western Sephardim*. Richard David Barnett y Walter M. Schwab (eds.). Grendon (Northants): Gibraltar Books. 314-348.
- Borrego Nieto, Julio. 1996. «Leonés.» En Alvar (1996: 139-158).
- Bossong, Georg. 1998. «Dos prototipos fonéticos en la Península Ibérica.» En *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*. Madrid: Gredos. 115-126.
- Boyd-Bowman, Peter. 1988. «Brotos de fonetismo andaluz en México hacia fines del siglo xvi.» *NRFH*. 36: 75-88.
- Brann, Ross. 2000. «The Arabized Jews.» *The Literature of Al-Andalus*. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells (eds.). «The Cambridge History of Arabic Literature.» Cambridge: Cambridge University Press. 435-454.
- Breuer, Mordekhai; Kafah, Yosef y Leyb Qaşenelenbogen, Mordekhai (eds.). 1986-1993. *Torat Hayyim. Hanišah Humše Torah*. 7 vols. Jerusalén: Mosad Harav Kook.
- Brians, Paul. 1973-1974. «Paul Aebischer and the 'gab d'Olivier'» *Romance Notes*. 15: 164-171.
- Brody, Heinrich (ed.). 1935-1977. *Moše ibn Ezra. Šire ha-hol*. 3 vols. (3er volumen co-editado por D. Pagis). Berlin-Jerusalén.
- Bruijn, Johannes Thomas Pieter de. 2002. «Yūsuf and Zulaykhā. 1. In Persian Literature.» *EI*. New Edition. Leiden: Brill. 11: 360-361.
- Buber, Solomon (ed.). 1885. *Midraš Tanḥuma haqadom vehayašan*. Vilna. (También en Vilna [1885] publica aparte la introducción: *Mabo' gadol hamefiš 'or 'al Midraš Tanḥuma*).
- Bunis, David M. 1988. «The Dialect of the Old Yishuv Sephardic Community in Jerusalem: A Preliminary Linguistic Analysis.» En *Studies in Jewish Languages. Bible Translations and Spoken Dialect*. Moshe Bar-Asher (ed.). Jerusalén: Misgav Yerushalayim. 1-40.
- . 1993. *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*. Jerusalén: Magnes Press.
- . 1994. «Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos xvi-xvii.» En Hassán y Berenguer Amador (1994: 315-345).

- . 1996. «Translating from the Head and from the Heart: The Essentially *Oral* Nature of the *Ladino* Bible-Translation Tradition.» En *Sephardica. Hommage à Haïm Vidal Sephiha*. Winfried Busse y Marie Christine Varol-Bornes (eds.). Berne: Lang. 337-355.
- . 1997. «Phonological Characteristics of Ibero-Romance Elements in the First Printed Ladino Bible Glossary (*Sefer Hešeq Šelomo*, Venice, 1587/88).» *Hispano-Jewish Civilization after 1492. Proceedings of Misgav Yerushalayim's Fourth International Congress, 1992*. Michel Abitbol, Galit Hasan-Rokem y Yom-Tov Assis (eds.). Jerusalén: Misgav Yerushalayim. 203-252.
- . 1999. «Hebrew Elements in *Sefer Hešeq Šelomo*.» En Morag, Bar-Asher y Mayer-Modena (1999: 153-181).
- . 2004. «Distinctive Characteristics of Jewish Ibero-Romance, Circa 1492.» *Hispania Judaica Bulletin*. 4: 105-137.
- Cacho Blecua, Juan Manuel (ed.). 2002. Juan Fernández de Heredia. *Vidas paralelas de Plutarco*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- (ed.). 2003. Juan Fernández de Heredia. *Libro de actoridades (Rams de Flors)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Cano Aguilar, Rafael. 1977-1978. «Cambios en la construcción de los verbos en castellano medieval.» *Archivum*. 28: 335-379.
- . 1998. «Los orígenes del español: nuevos planteamientos.» En *Estudios de lingüística y filología españolas. Homenaje a Germán Colón*. Madrid: Gredos. 127-140.
- . 2004a. «Cambios en la fonología del español durante los siglos xvi y xvii.» En Cano (2004b: 825-857).
- (coord.). 2004b. *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel.
- Cantera, Francisco. 1950-1962. «Hebraísmos en la poesía sefardí.» *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*. Madrid: CSIC. 5:67-98.
- Cañas Murillo, Jesús (ed.). 1988. *Libro de Alexandre*. 2da edición. Madrid: Cátedra.
- Carmi, T (ed.). 1981. *The Penguin Book of Hebrew Verse*. New York: Penguin Press.
- Carrete Parrondo, Carlos. 1992. *El judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Mapfre.
- . 2000. «Mesianismo / sionismo entre los judeoconversos castellanos.» En *Encuentros & desencuentros: Spanish-Jewish Cultural Interaction throughout History*. Carlos Carrete Parrondo, Marcelo Dascal, Francisco Márquez Villanueva y Ángel Sáenz Badillos (eds.). Aviva Dorón (coord.). Tel Aviv: University Publishing Projects. 481-490.
- Carrete Parrondo, Carlos y García Casar, Fuencisla. 2003. «Lengua hebrea en documentación inquisitorial.» En *Cuestiones de actualidad en lengua española*. Julio Borrego Nieto, Jesús Fernández González, Luis Santos Río y Ricardo Senabre Sempere (eds.). Salamanca: Universidad de Salamanca - Instituto Caro y Cuervo. 171-176.
- Castro, Américo. 1936. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*. Madrid: CSIC. Reimpreso por CSIC con prólogo de Manuel Alvar en 1991.
- Catalán, Diego (ed.). 1976. *Gran crónica de Alfonso XI*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- Cátedra, Pedro M. 1989. *Amor y pedagogía en la Edad Media*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- . 1994. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Ciavolella, Massimo. 1976. *La «Malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*. Roma: Bulzoni.

- Ciceri, Marcella y Rodríguez Puértolas, Julio (eds.). 1990. Antón de Montoro. *Cancionero*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cid, Jesús A. 1991. «Lamentación del alma ante la muerte: Un nuevo poema medieval judeo-español.» En *Poesía Estrófica. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances*. Federico Corriente y Ángel Sáenz-Badillos (eds.). Madrid: Universidad Complutense-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. 43-70.
- . 1992. «Lamentación del alma ante la muerte. Nuevo poema medieval.» En *Estudios de Folklore y Literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig*. México: El Colegio de México. 729-791.
- Cooper, Louis (ed.). 1979. *La Gran Conquista de Ultramar*. 4 vols. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Cooper, Louis y Waltman, Franklin M. (eds.). 1995. *Gran Conquista de Ultramar. Ms 1187 BNM*. Madison: HSMS.
- Corominas, Joan y Pascual, José A. 1980-1991. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Gredos.
- Corriente, Federico. 1999a. «Arabismos peculiares del judeo-español (de Salónica).» *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*. 4: 65-81.
- . 1999b. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos.
- Crespo Tobarra, Crispín. 1991. *Catálogo de manuscritos de la Real Academia de la Lengua Española*. Madrid: RAE.
- Crews, Cynthia M. 1935. *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*. Paris: Droz.
- . 1979. «Textos judeo-españoles de Salónica y Sarajevo con comentario lingüístico y glosario.» *Estudios Sefardíes*. 2: 91-258.
- Chamorro Martínez, José M. 1996. «Breves notas para la historia del yeísmo.» En Alonso González et alii (1996: 98-112).
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY.
- Chodkiewicz, Michel. 1986. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*. Paris: Gallimard.
- Dan, Joseph. 1974. «Hearah li-šeelat defus Napoli šel Sefer ha-Yašhar.» *Qiryat Sefer*. 49: 242-244.
- . 1977. «Matay mithabber Sefer ha-Yašar?» En *Sefer Dov Sedan*. Jerusalén: Kibbutz Ha-Meuhad. 106-110.
- . (ed.). 1986. *Sefer ha-Yašhar*. Jerusalén: Mosad Bialik.
- Derppmann, Manfred. 1974. *Die Josephgeschichte. Auffassung und Darstellung im Mittelalter*. Düsseldorf: A. Henn Verlag.
- Deyermond, Alan. 1965. «Mester es sen pecado.» *RF*. 77: 111-116.
- . 1976. «¡Ay Jherusalem! estrofa 22: ‘traductio’ y tipología.» *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*. Oviedo: Universidad de Oviedo. 283-290.
- . 1995. *La literatura perdida de la Edad Media castellana. Catálogo y estudio. I. Épica y romances*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- . 1999. *Historia de la literatura española. I. La Edad Media*. Traducida del inglés por Luis Alonso López. Barcelona: Ariel. (1ra. edición de la traducción española en 1973).

- Díaz Esteban, Fernando. 1968. «Temas del relato de José en la mitología y el folklore.» *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. 4: 157-73.
- . 1995. «Un aventurero judío en Extremadura: David Rubení.» En *Jornadas extremeñas de estudios judaicos*. Badajoz: Junta de Extremadura-Diputación de Badajoz. 181-193.
- Díaz-Mas, Paloma. 1993a. «Un género casi perdido de la poesía castellana medieval: la clerecía rabínica.» *BRAE*. 73: 329-346.
- . 1993b. *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*. 2da edición
- . 1997. «El tema de José en la literatura hispanojudía y sefardí.» *Revista de Estudios Hispánicos de Kioto*. 5: 25-36.
- . 1999. «El proyecto de edición de las coplas sefardíes de *Las hazañas de José*.» *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies (29 June – 1 July 1997)*. Annette Benaim (ed.). London: Queen Mary and Westfield College. 189-201.
- . 2001. «Poesía medieval judía.» En Hassán e Izquierdo Benito (2001:29-55).
- . 2003. «Escritura y oralidad en la literatura sefardí.» *Signo*. 11: 37-57.
- Díaz-Mas, Paloma y Carlos Mota (eds.). 1998. *Sem Tob de Carrión. Proverbios morales*. Madrid: Cátedra.
- Diehmer, Joseph (ed.). 1862. *Genesis und Exodus nach der milstätter Handschrift*. Viena.
- Díez-Macho, Alejandro. 1968-1978. *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms. de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: CSIC.
- Dubler, César E. 1951-1952. «Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*.» *Vox Romanica*. 12: 120-180.
- Dutton, Brian (ed.). 1975. Gonzalo de Berceo. *Obras completas III: El duelo de la Virgen, Los himnos, Los loores de Nuestra Señora, Los signos del Juicio Final*. London: Tamesis.
- (ed.). 1978. Gonzalo de Berceo, *Obras completas IV: La vida de Santo Domingo de Silos*. London: Tamesis.
- (ed.). 1980. Gonzalo de Berceo, *Obras completas II: Los milagros de Nuestra Señora*. 2da edición revisada. London: Tamesis. (1ra. edición en 1971).
- (ed.). 1981. Gonzalo de Berceo, *Obras completas V: El sacrificio de la Misa, La vida de Santa Oria, El martirio de San Lorenzo*. London: Tamesis.
- (ed.). 1984. Gonzalo de Berceo, *Obras completas I: La vida de San Millán de la Cogolla*. 2da edición revisada. London: Tamesis.
- Dutton, Brian y González Cuenca, Joaquín (eds.). 1993. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid: Visor Libros.
- Dworkin, Steven. 1988. «The Diffusion of a Morphological Change: The Reduction of the Old Spanish Verbal Suffixes *-ades*, *-edes* and *-ides*.» *MR*. 13: 223-236.
- . 2004. «La transición léxica en el español bajomedieval.» En Cano (2004b: 643-656).
- Eberenz, Rolf. 2000. *El español en el otoño de la Edad Media. Sobre el artículo y los pronombres*. Madrid: Gredos.
- . 2004. «Cambios morfosintácticos en la Baja Edad Media.» En Cano (2004b: 613-642).
- Eisenberg, Isaac (ed.). 1922-1923. Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Kisā’ī. *Qīṣāṣ al-anbiyā’*. (Bajo el título *Vita prophetarum, auctore Muḥammed ben ‘Abdallah al-*

- Kisa'i, ex codibus qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur*). Leiden: Brill.
- Enguita Utrilla, José María. 2004. «Evolución lingüística en la Baja Edad Media: aragonés; navarro.» En Cano (2004b: 571-592).
- Even Shmuel, Yehuda. 1954. *Midreshei Ge'ullah: Pirqei ha-'Apocalypsah ha-Yehudit*. 2da edición. Tel Aviv: Mossad Bialik.
- Fellous-Rozenblatt, Sonia. 2001. *Histoire de la Bible de Moïse Arragel. Quand un rabbin interprète la Bible pour les chrétiens*. Paris: Somogy.
- Firestone, Reuven. 2002. «Yūsuf.» *EI*. New Edition. Leiden: Brill. 11: 352-354.
- Fischer, Bonifatius et alii (eds.). 1969. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Flemming, Barbara. 2002. «Yūsuf and Zulaykhā. 1. In Turkish Literature.» *EI*. New Edition. Leiden: Brill. 11: 362.
- Flusser, David (ed.). 1978-1980. *Sefer Yosippon*. 2 vols. Jerusalén: Mosad Bialik.
- Frago Gracia, Juan Antonio. 1993. *Historia de las hablas andaluzas*. Madrid: Arco Libros.
- . 1999. *Historia del español de América. Textos y contextos*. Madrid: Gredos.
- . 2002. *Textos y normas. Comentarios lingüísticos*. Madrid: Gredos.
- Franchini, Enzo. 1993. «Ay Iherusalem ¿una canción de cruzada castellana?» En *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. (Lisboa, 1-5 Outubro 1991). Vol. 2. Lisboa: Cosmos. 343-348.
- . 2000. «Prolegómenos para una nueva edición de 'Ay Iherusalem'.» En *Actas del VIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander. 741-750.
- . 2002. «¡Ay, Iherusalem!» En Alvar y Lucía Megías (2002: 202-204).
- Franco, Sebastiani; Fory, H. y Dalmazzo, Henrico (eds.). 1857-1885. *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio...* 25 vols. Augustae Taurinorum.
- Freedman, Alan. 1972. *Italian Texts in Hebrew Characters: Problems of Interpretation*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Frenk, Margit. 2003. *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos xv a xvii)*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, El Colegio de México and FCE.
- García Calvo, Agustín (ed.). 1974. Don Sem Tob, *Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales y otras Rimas*. Madrid: Alianza.
- García Jiménez, María Emilia. 1994. *La poesía elegíaca medieval en lengua castellana*. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos.
- Gaster, Moses. 1971. *The Chronicles of Jerahmeel*. New York: KTAV.
- Genot-Bismuth, Jacqueline. 1981. «Censure idéologique et discours chiffré: la *Sefer Hayashar*, oeuvre d'un exilé réfugié à Naples.» *REJ*. 140: 433-451.
- . 1986. *Introduction, Sefer Hayashar (Libro retto)*. *Reproduction de l'édition de Venise*. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III. 2 vols.
- Gerli, E. Michael. 1992. «Poet and Pilgrim: Discourse, Language, Imagery, and Audience in Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*.» En *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*. E. Michael Gerli y Harvey L. Sharrer (eds.). Madison: HSMS. 139-151.

- Giffen, Lois. 1971. *Theory of Profane Love Among the Arabs*. London: University of London Press.
- Gillet, Joseph (ed.). 1932. Miguel de Carvajal. *Tragedia Josephina*. Princeton: Princeton University Press.
- Girón Alconchel, José Luis. 2004. «Cambios gramaticales en los Siglos de Oro.» En Cano (2004b: 859-893).
- Girón-Negrón, Luis Manuel. 2001. *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable': Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*. Leiden: Brill.
- . 2002. «Muerte, cates / que non cates: el 'discor' 510 de fray Diego de Valencia en el *Cancionero de Baena*.» *RFE*. 82: 249-272.
- . 2006. «En Agibto ay çibera, véolo en los ríos: Apuntes para un estudio sobre *Las Coplas de Yoçef*.» En *Los quilates de su Oriente*. Mary Gaylord, Ángel Sáenz-Badillos y Luis Manuel Girón-Negrón (eds.). Delaware: Juan de la Cuesta. En curso de publicación.
- Ginsburger, Moses. 1899. *Das Fragmententhargum*. Berlín: S. Calvary y co.
- Ginzberg, Louis. 1998. *The Legends of the Jews*. Henrietta Szold y Paul Radin (trads.). 7 vols. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Gitlitz, David. 1972. «*Conversos* and the fusion of worlds in Micael de Carvajal's *Tragedia Josephina*.» *HR*. 40: 260-270.
- Glaser, Edward. 1956. «Un patriarca bíblico en el Romancero.» *Sef*. 16: 113-123.
- Glatzer, Mordechai. 1989. «Early Hebrew Printing.» En *A Sign and a Witness. 2000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts*. Leonard Singer Gold (ed.). New York-Oxford: New York Public Library/Oxford University Press. 79-91.
- Goitein, Šelomo D. 1967-1993. *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Caito Geniza*. 6 vols. Berkeley: University of California Press.
- Goldman, Shalom. 1995. *The Wiles of Women / the Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. Albany: SUNY Press, 1995.
- Gómez Moreno, Ángel. 1988. «Poesía de clerecía.» En Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales (Historia y crítica de la literatura hispánica. Vol II)*. Madrid: Taurus. 71-199.
- . 1991. *El teatro medieval castellano en su marco románico*. Madrid: Taurus.
- . 2000. «Lírica española medieval y lírica sefardí: entre tradición y poligénesis.» En *Encuentros y Desencuentros: Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*. Carlos Carrete Parrondo, Marcelo Dascal, Francisco Márquez Villanueva y Ángel Sáenz-Badillos (eds.). Tel Aviv: Tel Aviv University. 241-261.
- Gómez Redondo, Fernando (ed.). 1996. *Poesía española. I. Edad media: juglaría, clerecía y romancero*. Barcelona: Crítica.
- González Llubera, Ignacio. 1933. «Fragmentos de un poema judeo-español medieval.» *RH*. 81: 421-33.
- . 1935. «*Coplas de Yoçef*.» *A Medieval Spanish Poem in Hebrew Characters*. Cambridge: The University Press.
- (ed.). 1947. Santob de Carrión. *Proverbios morales*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gordon, Matthew J. 2002. «Investigating Chain Shifts and Mergers.» En *The Handbook of Language Variation and Change*. Jake K. Chambers, Peter Trudgill y Natalie Schilling-Estes (eds.). Oxford: Blackwell. 244-266.
- Grossfeld, Bernard. 2000. *Targum Neofiti 1. An Exegetical Commentary to Genesis, Including Full Rabbinic Parallels*. New York: Sepher-Hermon Press.
- Granda, Germán de. 1994. «Sobre la etapa inicial en la formación del español de América.» En *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas*. Germán de Granda. Madrid: Gredos. 13-48.
- Grieve, Patricia E. 1986. «Architectural and Biblical Building: The Poetic Structure of ¡Ay Iherusalem!» *Forum for Modern Language Studies*. 22: 145-156.
- Grünbaum, Max. 1896. *Jüdisch-spanische Chrestomathie*. Frankfurt am Main: J. Kauffmann.
- Guillén, Claudio. 1985. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica.
- . 1998. *Múltiples moradas: ensayo de literatura comparada*. Barcelona: Tusquets.
- Guillén Robles, Francisco. 1888. *Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno*. Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial.
- Guitarte, Guillermo L. 1991. *Siete estudios sobre el español de América*. México: UNAM. (1ra. edición en 1983).
- Gutwirth, Eleazar. 1986. «The Hispanicity of Sephardi Jewry.» *REJ*. 145: 347-357.
- . 1989. «Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century.» *Sef*. 49: 237-262.
- . 1992a. «A Medieval Manuscript of Gnostic Verse in Judeo-Spanish *Aljamía*.» En *Circa 1492: Proceedings of the Jerusalem Colloquium: Litterae Judaeorum in Terra Hispanica*. Isaac Benabu (ed.). Jerusalén. 98-108.
- . 1992b. «Ten Centuries of Hispano-Jewish Culture. An Exhibition Mounted at Cambridge University Library to Mark the Five-hundredth Anniversary of the Expulsion of the Jews from Spain, 1492-1992.» Cambridge: Cambridge University Library.
- . 1996. «*Coplas de Yosef* from the Genizah.» *REJ*. 155(3-4): 387-400.
- Habermann, Abraham Meir. 1971. «Soncino.» *EJ*. Jerusalén: Keter. 15: 140-142.
- Hacker, Joseph. 1987. «The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries.» En *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Isadore Twersky y Bernard Septimus (eds.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 95-135.
- Hamilton, Michelle y Morrás, María. 2001. «Un nuevo testimonio de la ‘Danza de la muerte’: hacia la versión primitiva.» En *Actas del VIII Congreso de la AHLM (1999)*. Margarita Freixas y Silvia Iriso (eds.). Santander. 1: 1341-1352.
- Hanssen, Federico. 1913. *Gramática histórica de la lengua española*. Halle: Niemeyer.
- Hartman, Geoffrey y Budick, Sanford (eds.). 1986. *Midrash and Literature*. New Haven: Yale University Press. 77-103.
- Hassán, Jacob M. 1971. Reseña de Attías (1970). *Sef*. 31: 195-198.
- . 1976. *Las Coplas de Purim*. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid.
- . 1983. «Una versión ¿completa? de las *Coplas de Yosef*-publicadas fragmentariamente por González Llubera.» *I Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*. Toledo: Ayuntamiento. 283-288.

- . 1986a. «Las *Coplas de Yosef* sefardíes de Abraham Toledo y la poesía luctuosa.» En *Philologica Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*. 3 vols. Madrid: Gredos. 3: 215-220.
- . 1986b. «Coplas sefardíes de *Las hazañas de José*: Ediciones ciertas e inciertas.» *Sef.* 46: 235-252.
- . 1987. «Un género castizo sefardí: las coplas.» En *Los sefardíes: cultura y literatura*. San Sebastián: Universidad del País Vasco. 103-124.
- . 1988. «Sistemas gráficos del español sefardí.» En *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Manuel Ariza, Adela Salvador y Antonio Viudas (eds.). Madrid: Arcos Libros. 127-137.
- . 1992a. «¿Adóte Adán/Dónde estás Adán? en las literaturas judeoespañolas e hispanojudía.» En *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*. E. Michael Gerli y Harvey L. Sharrer (eds.). Madison: HSMS. 163-172.
- . 1992b. «Versión manuscrita de la copla sefardí *La castidad de José*.» *Sef.* 52: 123-130.
- . 1994. «Las *Coplas de Yosef* sefardíes y la poesía oral.» En *De Balada y Lírica, 2. 3er Coloquio Internacional del Romancero*. Diego Catalán, Jesús Antonio Cid, Flor Salazar y Ana Valenciano (eds.). Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal y la Universidad Complutense de Madrid. 271-282.
- Hassán, Iacob; Armistead, Samuel; Silverman, Joseph y Carracedo, Leonor. 1978. Reseña de Lazar (1972). *Estudios Sefardíes*. 1: 297-300.
- Hassán, Iacob y Berenguer Amador, Ángel (eds.). 1994. *Introducción a la Biblia de Ferrara*. (Actas del Simposio Internacional, Sevilla, 25-28 de noviembre de 1991). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Hassán, Iacob e Izquierdo Benito, Ricardo (eds.). 2001. *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Hauptmann, Oliver (ed.). 1953. *Escorial Bible I.j.4*. Vol I (Pentateuch). Philadelphia: University of Pennsylvania Press for Grinnel College Press.
- Hauptmann, Oliver y Littlefield, Mark. (eds.). 1987. *Escorial Bible I.j.4*. Vol II. Madison: HSMS.
- Hegyí, Omar. 1979. «Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: the Aljamiado Literature.» *Journal of the American Oriental Society*. 99/2: 262-269.
- . 1985. «Una variante islámica del español: la literatura aljamiada.» *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Oviedo-Madrid. 1: 647-655.
- Hemsi, Albert. 1995. *Cancionero sefardí*. Edición e introducción de Edwin Seroussi, en colaboración con Paloma Díaz-Mas, José Manuel Pedrosa y Elena Romero; *post scriptum* de Samuel Armistead. Jerusalén: Universidad Hebrea.
- Herrera, María Teresa (ed.). 2000. Alonso Fernández de Madrigal, «El Tostado.» *Libro de las paradojas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Crushovski, Benjamin. 1971. «Hebrew Prosody.» *EJ.* 13: 1195-1240.
- Jerusalim, Isaac (ed.). 1993. *The Song of Songs in the Targumic Tradition. Vocalized Aramaic Text with Facing English Translation and Ladino Versions*. Cincinnati: Ladino Books.
- Johns, Anthony Hearle. 1981. «Joseph in the Qur'ān. Dramatic Dialogue, Human Emotion, and Prophetic Wisdom.» *Islamochristiana*. 7: 29-51.

- Johnson, William W. 1974. *The «Poema de José»: A Transcription and Comparison of the Extant Manuscripts*. University, Mississippi: Romance Monographs.
- Jonge, Marinus de (ed.). 1978. *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*. Leiden: Brill.
- Jonxis-Henkemanns, Wilhelmina (ed.). 1992. *Fuero Juzgo*. Madison: HSMS.
- Kerswill, Paul. 2002. «Koineization and Accomodation.» En *The Handbook of Language Variation and Change*. J.K. Chambers, Peter Trudgill y Natalie Schilling-Estes (eds.). Oxford: Blackwell. 669-702.
- Kittel, Rudolf et alii (ed.). 1967-1977. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Klein, Michael. 1980. *The Fragment Targums of the Pentateuch* (AB 76). Roma: Biblical Pontifical Institute.
- Klenk, Ursula (ed.). 1972. *La Leyenda de Yusuf: Ein Aljamiadotext*. Tübingen: Niemeyer.
- Kugel, James. 1981. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven: Yale University Press.
- . 1986. «Two Introductions to Midrash.» En *Midrash and Literature*. Geoffrey Hartman y Sanford Budick (eds.). New Haven: Yale University Press. 77-103.
- . 1994. In *Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. 2da edición. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1998. *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lacarra, María Jesús (ed.). 1995. *Sendebat*. 2da edición. Madrid: Cátedra.
- Lapesa, Rafael. 1986. *Historia de la lengua española*. 9na. edición (5ta. reimpresión). Madrid: Gredos.
- . 2000. *Estudios de morfosintaxis histórica del español*. Madrid: Gredos.
- Larrea Palacín, Arcadio de. 1954. *Cancionero judío del norte de Marruecos. Canciones rituales hispano-judías*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- Lazar, Moshe (ed.). 1972. *The Sephardic Tradition: Ladino and Spanish-Jewish Literature*. David Herman (trad.). New York: W.W. Norton and Company, Inc.
- . (ed.). 1988. *Ladino Pentateuch*. Culver City, CA: Labyrinthos.
- . (ed.). 1990. *Joseph and his Brethren: Three Ladino Versions. Poema de Yosef, Coplas de Yosef ha-Saddiq, Sefer ha-Yashar [Joseph's Tale]*. Culver City, CA: Labyrinthos.
- . (ed.). 1992. *The Ladino Bible of Ferrara*. Culver City: Labyrinthos.
- . (ed.). 1993. *Sefer Tesubah. A Ladino Compendium of Jewish Law and Ethics*. Culver City, CA: Labyrinthos.
- . 1994. «Ladinando la Biblia entre los sefardíes mediterráneos: Italia, Imperio Otomano y Viena.» En Hassán y Berenguer Amador (1994: 347-442).
- . (ed.). 1995a. *Biblia ladinada: Escorial Ij.3*. Madison: HSMS.
- . (ed.). 1995b. *Siddur Tefillot: a Woman's Ladino Prayer Book*. Lancaster, CA: Labyrinthos.
- . (ed.). 1998. *Sefer ha-Yashar: First Ladino Translation (Haverford College, Ms. Hebr. 18)*. Culver City: Labyrinthos.
- . (ed.). 1999. *Sefarad In My Heart: A Ladino Reader*. Culver City: Labyrinthos.
- Lazar, Moshe; Pueyo Mena, Francisco Javier y Enrique-Arias, Andrés (eds.). 1994. *Biblia romanceada: Manuscrito 87 de la Real Academia de la Historia*. Madison: HSMS.

- Leite de Vasconcellos, José. 1974-1979. *Teatro Popular Português*. A. Machado Guerreiro (ed.). 3 vols. Coimbra: Universidade.
- Lepage, Yvan G. (ed.). 1978. *Les Rédactions en Vers du Couronnement de Louis*. Paris-Genève: Droz.
- Levi, Israel. 1914. «L'Apocalypse de Zerubabel.» *REJ*. T. 68, No. 136: 129-160.
- Levi Della Vida, Giorgio. 1939. *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*. «Studi e testi» 92. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 405-411
- Littlefield, Mark. (ed.). 1992. *Biblia romanceada I.ii.19*. Madison: HSMS.
- . (ed.). 1996. *Escorial Bible I.j.7*. Madison: HSMS.
- Lobera, Francisco J.; Serés, Guillermo; Díaz-Mas, Paloma; Mota, Carlos; Ruiz Arzálluz, Iñigo y Rico, Francisco (eds.). 2000. Fernando de Rojas (y «antiguo autor»). *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Barcelona: Crítica.
- Lope Blanch, Juan M. 2000. *Español de América y español de México*. México: UNAM.
- López Estrada, Francisco. 1978. «Mester de clerecía: las palabras y el concepto.» *JHP*. 3: 165-174.
- Lleal, Coloma. 1990. *La formación de las lenguas romances peninsulares*. Barcelona: Barcanova.
- . 1992. *El judezmo. El dialecto sefardí y su historia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Macdonald, Gerald J. (ed.). 1973. Antonio de Nebrija. *Vocabulario de romance en latín. Transcripción crítica de la edición revisada por el autor (Sevilla, 1516) con una introducción*. Philadelphia: Temple University Press.
- Malkiel, Yakov. 1944. «The etymology of Portuguese *iguaria*.» *Language*. 20: 108-130.
- . 1951. «Graeco-Latin *Iudaeus* and *Iudaicus* in the Romance Languages with Special Reference to Ibero-Romance.» En *Semitic and Oriental Studies. A Volume Presented to William Popper*. Walter J. Fischel (ed.). Berkeley – Los Angeles: University of California Press. 327-339.
- Mandelbaum, Bernard. 1962. *Pesikta de Rav Kahana*. New York: JTS.
- Márquez Villanueva, Francisco. 1993. *Orígenes y sociología del tema celestinesco*. Barcelona: Anthropos.
- . 1994. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre.
- . 2004. «La Celestina y los 'desarrados'.» En *Siglos dorados. Homenaje a Augustin Redondo*. 2 vols. Madrid: Castalia. 2:889-902.
- Marsá, Francisco (ed.). 1986. Juan de Valdés. *Diálogo de la lengua*. Barcelona: Crítica.
- Martínez Ruiz, Juan. 1976. «Versión morisca de la 'Súplica inicial' del *Libro de buen amor* en un manuscrito de Ocaña.» *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 32: 323-347.
- Martínez Álvarez, Josefina. 1996. «Las hablas asturianas.» En M. Alvar (1996: 119-133).
- McGaha, Michael. 1997a. *Coat of Many Cultures. The Story of Joseph in Spanish Literature 1200-1492*. Philadelphia-Jerusalén: The Jewish Publication Society.
- (ed.). 1997b. Pedro Calderón de la Barca. *Sueños hay que verdad son*. Kassel: Universidad de Navarra – Reichenberger.
- . 1998. *The Story of Joseph in Spanish Golden Age Drama*. Lewisburg: Bucknell University Press.

- McGinn, Bernard. 1994. *The Growth of Mysticism: Gregory the Great Through the 12th Century*. Vol II de «The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.» New York: Crossroad.
- Meinhold, Arndt. 1975-1976. «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle.» ZAW. Dos partes: I. 87 (1975): 306-24; II. 88 (1976): 72-93.
- Méndez Plancarte, Alfonso (ed.). 1955. Sor Juana Inés de la Cruz. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. III. Autos y Loas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1952. *Poema de Yúçuf. Materiales para su estudio*. Granada: Universidad de Granada.
- . 1986. *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. 10ma. edición. Madrid: Espasa Calpe. (1ra. edición en 1926).
- . 1991. *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*. 9na. edición ampliada. Madrid: Espasa-Calpe.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (ed.). 1893. Lope de Vega. *Obras de Lope de Vega. Tomo III*. Madrid: RAE.
- Midrash Rabbah*. 1986. Edición de Vilna, reimpressa en Jerusalén.
- Midrash Tanḥuma*. 1987. Jerusalén: Merkaz ha-Sefer.
- Migne, Jacques Paul (ed.). 1857-1866. *Patrologia Latina*. Paris.
- Milner Silberstein, Susan. 1973. *The Provençal Esther Poem Written in Hebrew Characters c. 1327 by Crescas de Caylar: A Critical Edition*. Tesis doctoral inédita de la Universidad de Pennsylvania.
- Milroy, James. 1992. *Linguistic Variation and Change. On the Historical Sociolinguistics of English*. Oxford – Cambridge (Mass.): Blackwell.
- Minervini, Laura. 1992. *Testi giudeospagnoli medievali*. 2 vols. Napoli: Liguore Editori.
- . 1994. «Llevaron de acá nuestra lengua... Gli usi linguistici degli ebrei spagnoli in Italia.» *MR*. 19: 133-192.
- . 1998. Reseña de Lazar (1995b). *RPh*. 51: 404-419.
- . 1999. «The Formation of Judeo-Spanish Koiné: Dialect Convergence in the Sixteenth Century.» En *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*. Annette Benaim (ed.). London: Department of Spanish, Queen Mary and Westfield College. 41-51
- . 2002. «La formación de la koiné judeo-española en el siglo XVI.» *RLR*. 66: 497-512
- . 2004. «Les Coplas de Yoçef de la Genizah du Caire.» *REJ*. 163(3-4): 429-444.
- Mir, Mustansir. 1986. «The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters.» *Muslim World*. 76/1: 1-15.
- Molénat, Jean-Pierre. 1994. «L'arabe à Tolède, du XII^e au XVI^e siècle.» *Al-Qantara*. 15: 473-496.
- Molho, Michael. 1950. *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid: CSIC.
- Montaner, Alberto (ed.). 1993. *Cantar de Mío Cid*. Barcelona: Crítica.
- Morag, Shelomo. 1999. «The Integrated Corpus of Hebrew Elements in Jewish Languages: Some Aspects of Analysis.» En Morag, Bar-Asher y Mayer-Modena (1999: 39-57).
- Morag, Shelomo; Bar-Asher, Moshe y Mayer-Modena, María (eds.). 1999. *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis*. Milano: Università degli Studi.
- Morf, Heinrich. 1883. *El Poema de José nach der Handschrift der madridrer Nationalbibliothek*. Leipzig: Drugulin.

- Morreale, Margherita. 1969. «Vernacular Scriptures in Spain.» En *The Cambridge History of the Bible*. Vol. II. Geoffrey William Huso Lampe (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 465-491.
- . 1994. «La Biblia de Ferrara y los romanceamientos medievales: 2SM 22 y PS 18.» En Hassán y Berenguer Amador (1994: 69-139).
- . 1998. «Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare con un aggiornamento del saggio *Vernacular Scriptures in Spain* (The Cambridge History of the Bible).» En *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Lino Leonardi (ed.). Tavernuzze (Firenze): SISMEL / Edizioni del Galluzzo. 255-287.
- Müller, Bodo. 1987-2001. *Diccionario de español medieval*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Napier, Arthur S. (ed.). 1916. *Iacob and Iosep: a Middle English Poem of the Thirteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Naro, Anthony. 1971. «The History of *e* and *o* in Portuguese: a Study in Linguistic Drift.» *Language*. 47: 615-645.
- Nehama, Joseph y Cantera, Jesús. 1977. *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*. Madrid: CSIC.
- Neubauer, Adolf y Meyer, P. 1891. «*Le Roman provençal d'Ester* par Crescas du Caylar.» *Romania*. 21: 194-227, 473.
- Nieves Sánchez, María (ed.). 2000. *Diccionario español de documentos alfonsíes*. Madrid: Arco Libros.
- Nirenberg, David. 1993. «Muslim-Jewish Relations in the Fourteenth-Century Crown of Aragón.» *Viator*. 24: 250-268.
- O'Malley, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- O'Neill, John (ed.). 1995. Antonio de Nebrija. *Gramática castellana*. Madison: HSMS.
- Orduna, Germán (ed.). 1987. Pero López de Ayala. *Rimado de Palacio*. Madrid: Castalia.
- Paret, Rudi. 1927. *Früharabische Liebesgeschichten, ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte*. Bern: P. Haupt.
- Paris, Gaston. 1880. «La chanson du Pèlerinage de Charlemagne.» *Romania*. 9: 1-50.
- Parodi, Claudia. 1977. «El yeísmo en América durante el siglo XVI.» *Anuario de Letras*. 15: 241-248.
- . 2001. «Contacto de dialectos y lenguas en el Nuevo Mundo: La vernacularización del español de América.» *International Journal of the Sociology of Language*. 149: 33-53.
- Pascual, José A. 1984. «Del silencioso llorar de los ojos.» *El Crotalón*. 1: 799-805.
- Pascual Recuero, Pascual. 1988. *Ortografía del ladino: soluciones y evolución*. Granada: Universidad de Granada.
- Pasternak, Nurit. 1996. «On Word Division in Judeo-Italian Manuscripts.» *Gazette du Livre Médiéval*. 29: 37-38.
- Paz y Meliá, Antonio. (ed.). 1920-1922. Moše Arragel. *Biblia de Alba*.
- Pedrosa, José Manuel. 1993. «*El pozo Airón*: dos romances y dos leyendas.» *MR*. 18: 261-275.
- . 1995. «Correspondencias cristianas y judías de la oración de *Las cuatro esquinas*.» En *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional*. Madrid: Siglo XXI. 187-220.
- . 1998. «Reliquias de cantigas paralelísticas de amigo y de villancicos glosados en la tradición oral moderna.» En *Lírica popular / lírica tradicional. Lecciones en home-*

- naje a don Emilio García Gómez. Pedro Manuel Piñero (ed.). Sevilla: Universidad de Sevilla. 183-215.
- Pedrosa, José Manuel; Palacios, César Javier y Elías Rubio Marcos (eds.). 2001. *Héroes, santos, moros y brujos: Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos*. Burgos: Tentenublo.
- Penny, Ralph J. 1988. «The Old Spanish Graphs ‘i’, ‘j’, ‘g’ and ‘y’ and the Development of Latin G^{ei}- and J-» *BHS*. 65: 337-351.
- . 1992a. «Dialect Contact and Social Networks in Judeo-Spanish.» *RPh*. 46: 125-140.
- . 1992b. «La innovación fonológica del judeoespañol.» En *Actas de II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Vol. II. Manuel Ariza, Rafael Cano, J.M. Mendoza y Antonio Narbona (eds.). Madrid: Pabellón de España. 251-257.
- . 2000. *Variation and Change in Spanish*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *A History of the Spanish Language*. 2da. edición. Cambridge: Cambridge University Press. (1ra. edición en 1991).
- . 2004. «Evolución lingüística en la Baja Edad Media: evoluciones en el plano fonético.» En Cano (2004b: 593-612).
- Perez, Avner. 2002a. «‘Ha-Qoplas de Yosef ha-Tsaddiq’ me-et Abraham Toledo.» Tesis doctoral inédita. Universidad de Ben Gurion, Negev.
- . 2002b. «La literatura djudeo-espanyola de ayer.» *Aki Yerushalayim* 69: 23-26.
- Petrucchi, Armando. 1995. «Copisti e libri manoscritti dopo l’avvento della stampa.» En *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all’avvento della stampa*. Emma Condello y Giuseppe de Gregorio (eds.). Spoleto: CISAM. 507-525.
- Praag, Jonas Andries van. 1939. «Dos comedias sefarditas.» *Neophilologus*. 25: 12-24.
- Pueyo-Mena, Francisco. 1996. *Biblia romanceada*. Biblioteca Nacional de Madrid ms. 10288. Madison: HSMS.
- Quintana, Aldina. 2001. «Concomitancias lingüísticas entre el aragonés y el ladino (judeoespañol).» *Archivo de Filología Aragonesa*. 57-58: 163-192.
- . 2002. «Geografía lingüística del judeoespañol de acuerdo con el léxico.» *RFE*. 82: 105-138.
- . 2004. «El sustrato y el adstrato portugueses en judeoespañol.» *Neue Romania*. 31: 167-192.
- Rahlfs, Alfred (ed.). 1935. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Reents, Christine y Köhler-Zülch, Ines. 1992. «Joseph: Der keusche Joseph.» En *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch des Märchens*. Kurt Ranke (ed.). Vol. 7. Fasc. 2/3. Berlin – New York: Walter de Gruyter. Cols. 640-648.
- Rico, Francisco. 1985. «La clerecía del mester.» *HR*. 53: 1-23 y 127-150.
- Riquer, Martín de (ed.). 1943. Sebastián de Covarrubias y Horozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Horta.
- . 1992. *Los trovadores. Historia literaria y textos*. 3ra. edición. 3 vols. Barcelona: Ariel.
- Rocciolo, Domenico. 1998. «Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento.» *Ricerche per la storia religiosa di Roma*. 10: 391-452.
- Rodríguez Moñino, Antonio. 1959. «La muerte de David Reubení en Badajoz.» *Revista de Estudios Extremeños*. 15: 389-395.
- (ed.). 1967. Lorenzo de Sepúlveda. *Cancionero de romances (Sevilla 1584)*. (Título original: *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la crónica de España [1550]*). Madrid: Castalia.

- Romera Castillo, José. 1984. «Análisis del planto ¡Ay Iherusalem! Rasgos de lengua y lengua literaria.» *Notas y estudios filológicos*. 1: 65-85.
- Romero, Elena. 1979. *El teatro de los sefardíes orientales*. 3 vols. Madrid: CSIC.
- . 1991. «Formas estróficas de las coplas sefardíes.» En *Poesía estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances*. Federico Corriente y Ángel Sáenz-Badillos (eds.). Madrid. 259-278.
- . 1992. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- Romero, Elena; Hassán, Iacob y Carracedo, Leonor. 1992. *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*. Madrid: CSIC.
- Romeu Ferré, Pilar. 2004. «El sueño premonitorio de Moisés Almosnino sobre Yosef Nasí en el *Tratado de los sueños* (Salónica, 1564).» *Sef*. 64: 159-193.
- Rosenthal, A. 1976. «Hiddot hadpasato šel Sefer ha-Yašar.» *Sinai*. 79: 275-288.
- Rosenthal, Ludwig A. 1895-1897. «Die Josephgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen.» *ZAW* 15 (1895): 278-284 y *ZAW* 17 (1897): 125-128.
- Roth, Norman. 1991. «La lengua hebrea entre los cristianos españoles medievales: voces hebreas en español.» *RFE*. 71: 137-143.
- Rozen, Minna. 1994. «Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the Sixteenth Century.» En *The Jews of the Ottoman Empire*. Avigdor Levy (ed.). Princeton-Washington: The Darwin Press-The Institute of Turkish Studies. 215-273.
- Rudt de Collenberger, Wipertus-Hugo. 1986-1988. «Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la ‘Casa dei catecumeni’.» *Archivum historiae pontificiae*. 3 partes. 24 (1986): 91-231; 25 (1987): 105-261; 26 (1988): 119-294.
- Rychner, Jean. 1955. *La chanson de geste, essai sur l'art épique des jongleurs*. Ginebra: E. Droz.
- Sacerdote, Gustavo. 1893. *I codici ebraici della Pia Casa dei Neofiti in Roma*. Roma: Reale Accademia dei Lincei (Impreso antes en *Memorie della RAL* 289 [1892]: 158-194).
- Sachs, Georg. 1935. «Nota bibliográfica: *Coplas de Yoçef*.» (Reseña de González Llubera 1935). *RFE*. 22: 78-79.
- Sáenz-Badillos, Ángel y Targarona Borrás, Judit. 1990. *Poetas hebreos de al-Andalus (Siglos x-xii) Antología*. 2da edición. Córdoba: El Almendro.
- (eds.). 1994. Yehuda Ha-Levi. *Poemas*. Introducción, traducción y notas de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios de Aviva Doron. Madrid: Alfaguara.
- Sala, Marius. 1971. *Phonétique et phonologie du judéo-espagnol de Bucarest*. The Hague – Paris: Mouton.
- . 1996. «El judeo-español balcánico.» En Alvar (1996: 360-367).
- Salvador Miguel, Nicasio. 1979. «‘Mester de clerecía’, marbete caracterizador de un género literario.» *RL*. 42. no. 82: 5-30.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro. 2002. «Biblias romanceadas.» En Alvar y Lucía Megías (2002: 212-223).
- . 2004. «La normalización del castellano escrito en el siglo xiii. La caracteres de la lengua: grafía y fonemas.» En Cano (2004b: 423-448).
- Sass, Ernst (ed.). 1906. *L'Estoire Joseph*. Dresden: Gesellschaft für romanische Literatur.
- Schechter, Solomon. 1902. *Midraš ha-Gadol*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Scheindlin, Raymond. 1986. *Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Schimmel, Annemarie. 1992. «Yusof in Mawlānā Rūmī's Poetry.» En *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Leonard Lewisohn (ed.). London: Khanqah-i-Nimatullahi. 45-60.
- . 1994. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. New York: SUNY Press.
- Schirmann, Hayyim. 1954-1960. *Ha-Širah ha-ivrit bi-Sfarad uve-Provance*. 2 vols. Jerusalén.
- Schmid, Beatrice y Bürki, Yvette. 2000. «El hacino imaginado»: comedia de Molière en versión judeoespañola. Edición del texto aljamiado, estudio y glosario. Acta Romanica Basiliensia 11. Basilea: Romanisches Seminar.
- Schmitz, Michael. 1901. «Über das altspanische Poema de José.» *RF*. 11: 315-411, 623-627.
- Scholem, Gershom. 1971. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken.
- Schonfield, Jeremy (ed.). 1992. *La Biblia de Alba. An Illustrated Manuscript Bible in Castilian with Translation and Commentaries by Rabbi Moses Arragel*. 2 vols. Vol. 1. Facsimile Edition. Vol. 2. Companion Volume Edited by Jeremy Schonfield with Contributions by Shlomo Ben-Ami et al. Madrid: Fundación Amigos de Sefarad.
- Schwab, Moïse. 1910. «Quatrains judéo-espagnols.» *RH*. 23: 321-26. Reimpreso en Alvar (1960: 2: 755-757).
- Schwarzbaum, Haim. 1962. «Jewish, Christian, Moslem, and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest.» *Fabula*. 5: 185-227.
- . 1971. «Prolegomenon» en Gaster (1971).
- Schwarzwald, Ora. 1999. «Hierarchy among the Hebrew Elements in Ladino Translations as Determined by Geographical, Textual and Religious Factors.» En Morag, Bar-Asher y Mayer-Modena (1999: 183-202).
- Seeman, Don. 2004. «The Watcher at the Window: Cultural Poetics of a Biblical Motif.» *Prooftexts*. 24: 1-50.
- Sefer ha-Yašar*. (sin fecha). Tel Aviv: Alter-Bergmann.
- . 1986. Dan (1986).
- Séphiha, Haïm Vidal. 1970. «Bibles judéo-espagnoles: Littéralisme et commentateurs.» *Iberorromania*. 2: 56-90.
- . 1973. *Le ladino (judéo-espagnol calque): «Deutéronome.» Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Édition, étude linguistique et lexicque*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques.
- . 1977. «Archaismes lexicaux du ladino (Judéo-espagnol calque).» *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 2: 253-261.
- . 1989. «Ladinismes dans la Fazienda de Ultra Mar du xii^{ème} siècle.» En *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*. Paris: Desclée. 319-325.
- Serés, Guillermo (ed.). 1994. Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*. Barcelona: Crítica.
- Seroussi, Edwin. 1996. «La música en las Coplas de Yosef hasadíc de Abraham Toledo (1732).» *Sef*. 56: 377-400.
- . 2005. «Catorce canciones en romance como modelos de poemas hebreos del siglo xv.» *Sef*. 65: 385-411.

- Seroussi, Edwin y Havassy, Rivka. 2005. «Ḥurbanah šel Yerušalayim be-laḥan 'aḥad: qinah 'ivrit mi-Sefarad ve-maqbilatah ha-notsrit.» En *Studies in Hebrew Poetry and Jewish Heritage in Memory of Aharon Mirsky*. Efraim Hazan y Josef Yahalom (eds.). Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.
- Shmuelevitz, Arié. 1984. *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*. Leiden: Brill.
- Solà-Solé, Josep M. 1983. *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura española*. Barcelona: Puvill.
- Solalinde, Antonio (ed.). 1930. *General Estoria, Primera Parte*. 3 vols. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Sosnowski, Saul. 1969. «Sobre las fuentes de las *Coplas de Yoçef* (Ed. González Llube-ra).» *Sef*. 39: 333-339.
- Spiro, Jean. 1906. *L'histoire de Joseph selon la tradition musulmane*. Lausanne: Th. Sack.
- Spitzer, Leo. 1946. «Note on the Poetic and Empirical I in Medieval Authors.» *Traditio* 4: 414-422.
- Stern, M. S. 1985. «Muhammad and Joseph. A Study of Koranic Narrative.» *Journal of Near Eastern Studies*. 44: 193-204.
- Subak, Julius. 1906. «Zum Judenspanischen.» *ZRPh*. 30: 129-185.
- Tamani, Giuliano (ed.). 1997. *L'attività editoriale di Gershon Soncino, 1502-1527. Atti del convegno (Soncino, 17 Settembre 1995)*. Soncino: Edizioni dei Soncino.
- Tato García, María Cleofé. 1988. «En torno al poema *Ay Iherusalem* y sus vinculaciones con la literatura galorrománica.» En *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vicente Beltrán (ed.). Barcelona: PPU. 571-579.
- Tena Tena, Pedro. 1995. «Nuevas glosas al poema *Ay Iherusalem!*» *Medioevo y literatura*. *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Juan Paredes (ed.). 4 vols. Granada: Universidad de Granada. 4: 383-388.
- Teyssier, Paul. 1959. *La langue de Gil Vicente*. Paris: Klincksieck.
- . 1997. *História da Língua Portuguesa*. C. Cunha (trad.). São Paulo: Martins Fontes. (edición original en Paris: PUF, 1980).
- Thompson, Billy Bussell. 1989. «La poesía aljamiada y el mester de clerecía: el poema de José (Yúçuf) y el poema en alabanza de Mahoma.» En *Literatura hispánica, reyes católicos y descubrimiento. Actas del Congreso Internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y del descubrimiento*. Manuel Criado de Val (ed.). Barcelona: PPU. 164-170.
- Thompson, Stith. 1966. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fables, Jest-Books, and Local Legends*. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press.
- Tulbah Jamal (ed.). Abū 'Ubaid 'Abdullāh ibn 'Abd-ul-'Azīz ibn Muḥammad al-Bakrī. 2003. *Al-masālik wa-l-mamālik*. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Tuten, Donald N. 2003. *Koineization in Medieval Spanish*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Uría, Isabel. 2000. *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid: Castalia.

- Valbuena Prat, Ángel (ed.). 1952. Don Pedro Calderón de la Barca. *Obras Completas. Tomo III. Autos Sacramentales*. Madrid: Aguilar.
- Várvaro, Alberto. 1987. «Il giudeo-spagnolo prima dell'espulsione del 1492.» *MR*. 12: 155-172.
- Victorio, Juan. 1988. «¡Ay, Iherusalem!: la guerra y la literatura.» *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vicente Beltrán (ed.). Barcelona: PPU. 595-601.
- (ed.). 1990. *Poema de Fernán González*. Madrid: Cátedra.
- Vries, Henk de. 1971. «Un conjunto estructural: el *Poema tríptico del nombre de Dios en la ley* (Tres nuevos poemas medievales: *NRFH*, XIV, 1960).» *BRAE*. 51: 305-325.
- Wagner, Charles Philip. 1929. *El libro del cauallero Zifar*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Wagner, Max Leopold. 1914. *Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel*. Wien: Holder.
- Weinreich, Max. 1980. *History of the Yiddish Language*. Shlomo Noble y Joshua Fishman (trads.). Chicago – London: University of Chicago Press.
- Wells, John. 1916. *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1400*. New Haven: Yale University Press – Oxford: Oxford University Press.
- Werblowsky, Raphael Jehudah Zwi. 1992. «R. Joseph Caro, Solomon Molcho, Don Joseph Nasi.» En *The Moreshet Sepharad: Sephardic Legacy*. Haim Beinart (ed.). 2 vols. Jerusalén: Magnes Press. 2: 179-191.
- Wexler, Paul. 1988. *Three Heirs to a Judeo-Latin Legacy: Judeo-Ibero-Romance, Yiddish and Rotwelsch*. Wiesbaden: Harassowitz.
- . 1996. *The Non-Jewish Origins of Sephardic Jews*. Albany: SUNY Press.
- Wieggers, Gerard. 1994. *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450). His Antecedents and Successors*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Willis, Raymond. 1934. *El Libro de Alexandre. Texts of the Paris and the Madrid Manuscripts Prepared with an Introduction*. Elliott Monographs. Princeton-París: Princeton University Press – Les Presses Universitaires de France.
- Yohannan, John (ed.). 1968. *Joseph and Potiphar's Wife in World Literature: An Anthology of the Story of the Chaste Youth and the Lustful Stepmother*. New York: New Directions Pub. Corp.
- Young, Karl. 1933. *The Drama of the Medieval Church*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Yudelov, A. 1960. «Od al Sefer ha-Yašar, Venezia 1625.» *Sinai*. 79: 94-95.
- Zamora Vicente, Alonso. 1985. *Dialectología española*. Madrid: Gredos. (1ra. edición en 1960).
- Zemke, John Max. 1997. *Critical Approaches to the Proverbios morales of Shem Tov de Carrión: An Annotated Bibliography*. Newark (Delaware): Juan de la Cuesta.
- (ed.). 2004. Moshe ben Baruch Almosnino. *Regimiento de la vida; Tratado de los sueños (Salonika 1564)*. Tempe (Arizona): Arizona University Press.

XII. ÍNDICE DEL LÉXICO COMENTADO

Se recogen en esta lista las voces comentadas a lo largo de las notas ya sea para esclarecer su sentido o para puntualizar cómo se traducen los términos hebreos de las fuentes originales. Para cada voz, se ha señalado el verso (o versos) en cuya glosa *ad locum* se explica (las glosas proveen, a su vez, las variantes de dicho vocablo que figuran en el poema). La –Ç- se ha alfabetizado como –C- no empece su resolución fonética en el texto para facilitar la búsqueda de términos. En el caso de frases, se alfabetizan según el término principal: la frase misma sigue entre paréntesis a la glosa citada.

<i>abasta</i>	127a	<i>alsaçiones</i>	253b
<i>abonado</i>	127a	<i>amanzillado</i>	216d
<i>abondado</i>	231c	<i>anduriera</i>	294'c
<i>abondo</i>	152a	<i>añubladas</i>	58b
<i>aconjurado</i>	283b	<i>aojados</i>	79c
<i>acuçioso</i>	180b	<i>apellido</i>	17c
<i>adarbes</i>	48b	<i>apodada</i>	274c
<i>adereçava</i>	157c	<i>apostado</i>	214d
<i>adojeron</i>	306c	<i>apostura</i>	35b
<i>afalagava</i>	300b	<i>aprisavan</i>	112a
<i>afeitada</i>	28a	<i>apuesta</i>	199a
<i>aferes</i>	213a	<i>apuestada</i>	32d
<i>afincados</i>	163d	<i>arte</i>	1c («sin arte»)
<i>aguardad</i>	123d	<i>arrinconava</i>	206d
<i>aguijaban</i>	80a	<i>asayones</i>	41c
<i>aína</i>	153a	<i>asemejava</i>	149c
<i>ajuntados</i>	84b	<i>asmamiento</i>	47c
<i>albalás</i>	66a	<i>atalento</i>	164a
<i>alburuçada</i>	38a	<i>atavod</i>	281d (también <i>ataúd</i> en 304d)
<i>alhajas</i>	240a	<i>atemava</i>	196a
<i>aligavan</i>	304c	<i>aver</i>	25d
<i>alimpiava</i>	146d	<i>aveviguará</i>	308d
<i>aliñedes</i>	95a	<i>azía</i>	37c

<i>baldío</i>	78a	<i>entinqiones</i>	63c
<i>baldona</i>	166a	<i>entregado</i>	173c
<i>barriada</i>	212c	<i>errado</i>	176c
<i>bendezia</i>	264b	<i>escápanoç</i>	270b («escápanoç de muerte»)
<i>bermeja</i>	19c	<i>escosa</i>	32b
<i>buelta</i>	152b («a buelta d»)	<i>escosado</i>	33d
<i>calle</i>	82b	<i>escoso</i>	190d («a escoso»)
<i>canastillos</i>	47a	<i>esculcar</i>	85c
<i>canto</i>	98c	<i>esquibos</i>	120b
<i>capones</i>	130b	<i>estanpada</i>	309b
<i>carro</i>	237c	<i>estraños</i>	21c, 241b
<i>catastes</i>	213d	<i>estrellería</i>	33c
<i>çedo</i>	148b	<i>falaguero</i>	52c
<i>çeviles</i>	163c	<i>faleçiera</i>	128d
<i>çivera</i>	60b	<i>fallastes</i>	213c
<i>coita</i>	143d	<i>farta</i>	74c
<i>comedia</i>	155a	<i>fartura</i>	59c
<i>conçierto</i>	233c	<i>fegura</i>	1b
<i>conortaba</i>	21c	<i>fegura</i>	175a («d'esta fegura»)
<i>conpañas</i>	279a	<i>fiadores</i>	42a
<i>conplidos</i>	120c, 267c	<i>fonsados</i>	2a
<i>consejados</i>	238d	<i>fuero</i>	272d
<i>contrallador</i>	187c	<i>furtar</i>	134c
<i>contrallo</i>	293d	<i>gavillas</i>	4b
<i>contrallosa</i>	32a	<i>gentes</i>	282b
<i>cordojos</i>	103a	<i>gigante</i>	1d
<i>corrido</i>	265c	<i>go'el</i>	308a
<i>costales</i>	113b	<i>granada</i>	3a
<i>cuenta</i>	199c («de cuenta»)	<i>gualardones</i>	160c
<i>cuitados</i>	271c	<i>güerta</i>	246c
<i>culación</i>	16b	<i>guiavan</i>	304a
<i>dayyan</i>	180a	<i>gurriones</i>	107c
<i>delanteros</i>	52a	<i>horro</i>	256c
<i>demudava</i>	117c	<i>indo</i>	160a
<i>desarrados</i>	72c	<i>lastar</i>	296c
<i>deslenguado</i>	186d	<i>legaban</i>	80b
<i>desmaído</i>	248a	<i>linage</i>	260d
<i>desmayados</i>	43b	<i>lorigones</i>	205c
<i>desmedimos</i>	120a	<i>llenera</i>	277d
<i>despartiera</i>	224b	<i>majadura</i>	30c
<i>Dio</i>	2a	<i>mala</i>	116a («¡mala fuemos...!»)
<i>dor</i>	10a	<i>maltruxera</i>	118c
<i>eçcançiano</i>	44a	<i>manada</i>	60a
<i>encorbavan</i>	6c	<i>mandavan</i>	215d
<i>endeñava</i>	167c	<i>manjares</i>	47b
<i>ensaños</i>	241a	<i>manos</i>	12b («a manos»)

<i>manparado</i>	25a	<i>querença</i>	3a
<i>ma[n]sedo</i>	181a	<i>questo</i>	14b
<i>maña</i>	57c	<i>quintaredes</i>	272c
<i>mayorgado</i>	288c	<i>quito</i>	256c
<i>mejoría</i>	279d	<i>raçión</i>	274b
<i>meldava</i>	229c	<i>rebtar</i>	11c
<i>menuda</i>	19b	<i>rebulbedor</i>	10c
<i>mercar</i>	75b	<i>recavdo</i>	136c («puse en recavdo»)
<i>merçedes</i>	215d	<i>reçelava</i>	157d
<i>merdoso</i>	179d	<i>refiarta</i>	66c
<i>merino</i>	61b	<i>resco</i>	287d
<i>mesiones</i>	239c	<i>rincura</i>	72b
<i>mesura</i>	1c	<i>rosa</i>	32c («le viene su rosa»)
<i>misturada</i>	29c	<i>sazones</i>	20a
<i>moillava</i>	200b	<i>šekhinah</i>	16b
<i>mónagos</i>	274a	<i>seso</i>	104b («les era seso»)
<i>mós</i>	53c	<i>soba</i>	106c («soba masa»)
<i>mosneles</i>	163a	<i>sogar</i>	182d
<i>nados</i>	238c	<i>sirgo</i>	68a
<i>ocasión</i>	46b, 109a	<i>sirvientes</i>	273b
<i>oçiaran</i>	294'a	<i>sobrecata</i>	74a
<i>oinavan</i>	285d	<i>soltar</i>	5a
<i>omiliaban</i>	83c	<i>suertes</i>	191d («faremos suertes»)
<i>onores</i>	286c	<i>talante</i>	1b (también <i>talento</i> , <i>talente</i> , <i>atalento</i> y <i>atalentes</i>)
<i>onrada</i>	3b	<i>tanda</i>	237c
<i>otrosí</i>	1c	<i>taxada</i>	274b
<i>padrones</i>	75c	<i>tenerse</i>	195d («se tenían de»)
<i>panadero</i>	47d	<i>tenor</i>	96a
<i>parar</i>	19b	<i>tirava</i>	275c
<i>para mientes</i>	55d	<i>toste</i>	192b
<i>percurador</i>	188b	<i>trivos</i>	174c
<i>pimienta</i>	282a («echar la pi- mienta»)	<i>ubo miente</i>	14b
<i>plasero</i>	241a	<i>vagar</i>	102b
<i>plata</i>	112b	<i>valsamado</i>	281c
<i>podestar</i>	5b	<i>varruntar</i>	134a
<i>posada</i>	132d	<i>vaso</i>	153b
<i>presentino</i>	148b	<i>vegada</i>	60b
<i>priado</i>	9a	<i>vianda</i>	7d
<i>privado</i>	289b	<i>yantar</i>	130c
<i>puridades</i>	43d	<i>zebro</i>	110b
<i>quedava</i>	280c		

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo / Reconocimientos</i>	9
I. <i>Estudio histórico-literario</i>	13
1. La tradición manuscrita y editorial de las <i>Coplas de Yosef</i>	13
2. El manuscrito Neofiti 48 de la Biblioteca Vaticana: rasgos e historia	21
3. Las <i>Coplas de Yosef</i> y la literatura josefina	26
4. Entre la Biblia y el Midrash: dos perspectivas panjudías	32
4.1. El poema como romanceamiento bíblico	32
4.2. El poema como obra midráshica	37
5. Las <i>Coplas de Yosef</i> y la «clerecía rabínica»: versificación, rima y estrofa.....	47
6. Estilo y apreciación literaria	53
6.1. Predilecciones estilísticas	53
6.2. Huellas de la épica	61
6.3. Toques anacrónicos	66
6.4. Aspectos parateatrales	67
7. Las <i>Coplas de Yosef</i> en la tradición sefardí: uso y fortuna del tema josefino	71
8. Reflexiones finales	76
II. <i>Estudio lingüístico</i>	83
1. Grafía	83
2. Fonética	87
3. Morfología	95
4. Sintaxis.....	100
5. Léxico.....	108
6. Conclusiones.....	113
III. <i>Criterios de transcripción</i>	117
IV. <i>Las Coplas de Yosef</i>	123
V. <i>Aparato crítico</i>	195

VI. <i>Notas al texto</i>	213
VII. <i>Apéndice I (Fragmento C)</i>	327
VIII. <i>Apéndice II (Fragmentos TS)</i>	341
IX. <i>Apéndice III (Fragmento P)</i>	357
X. <i>Abreviaturas</i>	361
XI. <i>Bibliografía</i>	365
XII. <i>Índice del léxico comentado</i>	385