



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Magistrale in Lingue, Culture e Turismo

Tesi di Laurea in Linguistica Spagnola

*El judeoespañol. Estudio histórico-lingüístico,  
panorama literario y análisis de la novela  
En torno de la torre blanca* de Enrique Saporta y Beja

Relatore

Prof. Andrea BALDISSERA

Correlatore

Prof. Matteo MANCINELLI

Candidata

Myriam GODINO VIERO

Matricola: 20028820

Anno Accademico 2022/2023

Uno de los topikos mas frekuentes en Espanya, kuando se avla de los sefaradis, es ke eyos tienen ainda las yaves de las kazas abandonadas por sus antepasados, kuando fueron ekspulsados sinko siglos atras. Yo personalmente no vidi nunca una de estas yaves, ni konosko ninguno ke las tenga visto. Muy probablemente esta es una leyenda ke se enraigo kon el tiempo sin ke tenga una baza konkreta. Ma si no tenemos las yaves de fierro de las kazas abandonadas por nuestros avuelos en Espanya, mozotros los sefaradis tenemos otra yave, ke a mi opinión es ainda mas importante: la lengua djudeo-espanyola ke avlamos asta hoy dia i ke en muchos kavzos basta para avrirnos anchamente los korasones, si no las kazas, de los espanyoles ke mos oyen avlar.

Moshe Shaul

# Índice

Introducción .....	3
1. Introducción al judeoespañol .....	4
2. Marco histórico .....	5
2.1. Los judíos en la Península ibérica .....	5
2.1.1. De la llegada a la Península hasta la caída del Imperio romano .....	5
2.1.2. De la dominación visigoda a la batalla de Las Navas de Tolosa .....	6
2.1.3. El avance de los cristianos y el fin de la dominación musulmana .....	8
2.2. La expulsión de los judíos de la Península ibérica .....	8
2.2.1. Los antecedentes .....	9
2.2.2. Los decretos de expulsión .....	10
2.2.3. Las consecuencias de la expulsión .....	11
2.3. La diáspora sefardí .....	12
2.3.1. La distribución geográfica de los sefardíes expulsados .....	12
2.3.2. Los sefardíes después de la diáspora .....	14
2.3.3. Siglos XX y XXI: el Holocausto y el retorno a Sefarad .....	15
3. Orígenes y evolución del judeoespañol .....	16
3.1. La situación lingüística de los judíos ibéricos antes de la expulsión .....	16
3.2. El desarrollo del judeoespañol: periodización .....	17
3.3. La fase antigua o formativa (siglos XVI y XVII) .....	18
3.4. La fase clásica (siglos XVIII y XIX) .....	21
3.5. La fase moderna (siglos XIX y XX) .....	24
3.5.1. Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX .....	24
3.5.2. El siglo XX .....	26
3.5.2.1. Antes del Holocausto .....	26
3.5.2.2. El Holocausto .....	27
3.5.2.3. La creación del Estado de Israel .....	28
3.5.2.4. El judeoespañol en el siglo XX .....	30
3.6. Una historia aislada: Marruecos y la haquetía .....	31
4. El judeoespañol hoy .....	34
4.1. Denominaciones .....	34
4.2. Difusión y vitalidad .....	36
4.3. Rasgos lingüísticos .....	38
4.3.1. Fonética y fonología .....	38
4.3.2. Morfología .....	40
4.3.3. Sintaxis .....	42
4.3.4. Léxico .....	43
4.4. Grafía y ortografía .....	45
4.5. Variedades diatópicas .....	48

4.5.1. El judeoespañol oriental .....	48
4.5.2. La haquetía .....	50
5. La literatura sefardí .....	52
5.1. La producción literaria hebraico-española antes de la expulsión .....	52
5.2. La producción literaria sefardí después de la expulsión .....	52
5.2.1. Etapas .....	52
5.2.2. Géneros .....	54
5.2.2.1. Ediciones y traducciones de la Biblia .....	54
5.2.2.2. Los comentarios bíblicos .....	55
5.2.2.3. Los libros de oraciones .....	57
5.2.2.4. Narrativa patrimonial y de autor .....	59
5.2.2.5. Refranes y dichos .....	64
5.2.2.6. La prosa histórica .....	67
5.2.2.7. La poesía .....	68
5.2.2.8. El teatro .....	74
5.2.2.9. La prensa periódica .....	75
5.2.2.10. La literatura académica sobre la lengua y la cultura sefardí ..	78
6. <i>En torno de la torre blanca</i> de Enrique Saporta y Beja .....	80
6.1. El autor .....	80
6.2. La novela .....	81
6.3. Análisis lingüístico .....	83
6.3.1. Ortografía y fonética .....	83
6.3.2. Morfosintaxis .....	87
6.3.3. Sintaxis .....	90
6.3.4. Léxico .....	92
6.4. Traducción .....	95
Bibliografía .....	123
Sitiografía .....	128

## Introducción

El presente trabajo se propone ofrecer un estudio histórico, lingüístico y literario sobre el judeoespañol, a saber, el idioma hijo del español hablado por los judíos sefardíes. Tras una breve introducción general, se analizarán los acontecimientos históricos que llevaron a la formación de esta lengua, en particular la expulsión de los judíos de España en 1492. A continuación, se estudiarán la evolución histórico-lingüística del español sefardí a lo largo de los siglos y su actual difusión y fisonomía, con una atención a las características ortográficas, fonético-fonológicas, morfológicas, sintácticas y léxicas. Se afrontará, después, el tema de la literatura sefardí, presentando las diferentes tipologías de textos literarios escritos en judeoespañol desde el siglo XVI hasta la actualidad, con abundancia de ejemplos extraídos de las obras citadas. Finalmente, se propondrá el análisis lingüístico –y la traducción al castellano de algunos capítulos– de una de las pocas novelas escritas en español sefardí después del Holocausto, *En torno de la torre blanca* de Enrique Saporta y Beja.

Considero preciso añadir que los capítulos que presentan la historia de la literatura sefardí y el análisis de la novela arriba mencionada son el fruto de una estancia de investigación en el Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, realizada en enero de 2024, gracias a una beca que se me concedió en el ámbito del proyecto *Free Mover*, promovido por la Università del Piemonte Orientale.

# 1. Introducción al judeoespañol

El judeoespañol, también conocido como español sefardí, judezmo, espanyolit, ladino y otros glosónimos, es el idioma hablado por los descendientes de los judíos sefardíes que fueron expulsados de la Península ibérica a finales del siglo XV. Estos se distribuyeron e instalaron en distintas zonas geográficas entre Europa, África septentrional y Oriente Próximo y algunas comunidades conservaron a lo largo de los siglos el castellano que hablaban en el momento de la expulsión y que, desde luego, evolucionó y se desarrolló, originando además diferentes variedades diatópicas, debido al contacto con idiomas locales.

En particular, Aitor García Moreno propuso para el concepto de judeoespañol la siguiente definición:

el judeoespañol podría definirse como una variedad lingüística hispánica, surgida de la coine (o coínés) de los romances hispánicos hablados por los judíos en el momento de la expulsión, desarrollada en contacto lingüístico con lenguas como el portugués, el italiano o el turco (así como más modernamente el francés) y contacto ideológico-mental permanente con el hebreo; todo, en una situación de baja presión normativa de la que es buena muestra su alto grado de polimorfismo.<sup>1</sup>

El judeoespañol, con todas sus variedades internas, ha sobrevivido hasta la actualidad y sigue utilizándose, especialmente en Israel, África del Norte, Asia Menor y Balcanes y, en forma escrita, se halla principalmente en textos literarios (prevalentemente poesía de autor) y en la prensa periodística (destaca en este ámbito la revista israelí *Aki Yerushalayim*), aunque no puede ignorarse su decreciente número de hablantes (133000 en 2018 según indicó la web de Ethnologue, frente a los 360000 de 1966 según señalaba Antonio Quilis).<sup>2</sup>

De todas formas, el judeoespañol representó y continúa representando un importante símbolo de identidad étnica y constituye el legado lingüístico de la rama sefardí de la comunidad judía que, al igual que las otras ramas, fue reiteradamente marginada a lo largo de su historia, que merece la pena recorrer.

---

<sup>1</sup> GARCÍA MORENO (2010a), p. 3.

<sup>2</sup> QUILIS, p. 126.

## **2. Marco histórico**

### **2.1. Los judíos en la Península ibérica**

#### **2.1.1. De la llegada a la Península hasta la caída del Imperio romano**

Las teorías acerca de la llegada de los judíos a la Península ibérica son numerosas, pero la mayoría son relatos que carecen de pruebas históricas fidedignas. La tradición hebrea suele colocar la instalación de los judíos en el territorio ibérico ya a partir de la época de Salomón (siglo X a.C.), pero lo más probable es que el éxodo de la población judía hacia la Península empezara a raíz de la conquista de Jerusalén en el año 70 d.C., llevada a cabo por el ejército romano al mando del futuro emperador Tito, y de la destrucción del Segundo Templo. Aun así, los primeros documentos que atestiguan la presencia de judíos en el territorio hispánico se remontan al III siglo d.C. y se trata de dos inscripciones sepulcrales: la de Villamesías (en la provincia de Cáceres) y la de Abdera (la actual Adra, en la provincia de Almería).<sup>3</sup>

En la época romana, como señala Joseph Pérez, “los judíos no constituían una etnia aparte; se distinguían por su condición religiosa, no por la raza”, de ahí que los primeros fenómenos de intolerancia hacia los judíos tuvieran que ver esencialmente con su práctica religiosa.<sup>4</sup> De hecho, el judaísmo empezaba a preocupar a las autoridades religiosas cristianas, que temían los potenciales efectos de su intensa actividad de proselitismo sobre el cristianismo, que no se convertiría en la religión oficial del Imperio romano hasta la promulgación, por parte del emperador Constantino, del Edicto de Tesalónica en el año 380.

Una manifestación concreta de dicha preocupación se observa en las actas del concilio de Elvira, el primer concilio de la Iglesia cristiana en el territorio hispánico que esté documentado, que tuvo lugar en los primeros años del IV siglo d.C. en Elvira, en la actual Andalucía (a la sazón en la provincia imperial Bética) y que prohibía, entre otras cosas, los matrimonios mixtos entre judíos y cristianos, que miembros de las dos religiones compartieran la misma mesa, que un cristiano cometiera adulterio con una mujer judía o hiciera bendecir sus tierras por un judío, bajo pena de excomunión.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> CANO PÉREZ, FERRE CANO, p. 18.

<sup>4</sup> PÉREZ J., p. 20.

<sup>5</sup> GALOVSKÁ, p. 8.

### 2.1.2. De la dominación visigoda a la batalla de Las Navas de Tolosa

En cuanto a la época de la dominación de los visigodos —en un primer momento arrianos y fundamentalmente tolerantes— en el año 589 el rey Recaredo se convirtió al catolicismo y, por supuesto, todo el pueblo visigodo le siguió. A partir de entonces, la condición de los judíos, cuya actitud proselitista seguía suscitando preocupación entre los católicos, fue empeorando: Recaredo introdujo una nueva ley que preveía la posibilidad de convertir a los judíos al catolicismo a la fuerza; tan solo una veintena de años más tarde se llegó a decretar otra ley que imponía a los judíos la conversión bajo pena de expulsión, anticipando lo que ocurriría, elevado a la enésima potencia, bajo los Reyes Católicos casi mil años después.<sup>6</sup>

En el año 711 la invasión árabe, liderada por Tariq Ibn Ziyad, llevó a España la tercera gran religión monoteísta, el Islam, cuya llegada representó para los judíos el comienzo de tiempos mejores, debido a la interrupción de las opresiones y a la abrogación de las leyes visigodas que circunscribían sus derechos y libertades. La mayor indulgencia de los musulmanes hacia los judíos estaba relacionada con el hecho de que en el ámbito islámico se les considerara, como a los cristianos, ‘Gentes del Libro’, es decir, gente cuya religión se fundaba en la Biblia y que adoraba, tal y como lo hacían los musulmanes, al único y verdadero Dios. Por esta razón, no los tenían por infieles —aunque sostenían la superioridad del Islam, al derivar este de la última y definitiva revelación de Dios a través del profeta Mahoma— y se mostraron benévolos hacia ellos, concediéndoles la posibilidad de vivir entre los musulmanes, aun practicando su propia religión, y otorgándoles el estatuto de *dhimmis*, es decir de protegidos. Joseph Pérez ofrece una explicación exhaustiva de la condición de los *dhimmis*, que comprendía derechos y libertades y, a un tiempo, deberes y obligaciones:

Los «protegidos» —esto es lo que vienen a ser los *dhimmis*— están sometidos a impuestos particulares; tienen que llevar vestidos, sombreros, cabalgaduras y hasta nombres distintos de los musulmanes, pero, en contrapartida, se les garantiza la vida, la libertad de culto y la propiedad de sus bienes; además, como grupo social, los *dhimmis* disponen de una autonomía bastante amplia: tienen sus propios jefes, sus tribunales que juzgan conforme a sus leyes y costumbres. [...]

---

<sup>6</sup> DUEÑAS DÍAZ, p. 19.



En breves palabras, se toleraba a los judíos —y a los cristianos— e incluso se les garantizaba la seguridad personal y el desarrollo de una actividad profesional con tal que no dispusieran de autoridad sobre los creyentes.<sup>7</sup>

Por todas estas razones, los judíos acogieron la ocupación árabe como una verdadera “fuerza liberadora”.<sup>8</sup> No obstante, estas condiciones favorables caracterizaron tan solo una parte de la época de la dominación árabe, ya que a partir del año 1086, con la llegada a la Península de la dinastía de los Almorávides y, especialmente desde 1146, con la afirmación de la de los Almohades, definitivamente más intransigentes, comenzó una época de defensa de la pureza de la ortodoxia y de los dogmas islámicos y de intolerancia tanto hacia los cristianos como hacia los judíos.

Entretanto, ya a partir de 722 (año de la batalla de Covadonga), había empezado el movimiento de Reconquista cristiana del territorio peninsular, caracterizado por el progresivo avance de los cristianos hacia el sur y la paulatina formación de reinos cristianos. Una de las etapas principales del proceso de Reconquista fue la batalla de Las Navas de Tolosa de 1212, en la cual los reinos cristianos de Aragón, Castilla y Navarra derrotaron al Califato almohade; dicha derrota fue decisiva ya que, aunque no supuso el fin del dominio árabe en España, marcó el inicio de su decadencia. En cuanto a la condición de la población judía en ese entonces, el desarrollo de la Reconquista provocó que un consistente número de judíos dejara de estar sometido a los musulmanes y pasara bajo la dominación de los cristianos. En los reinos cristianos, sobre todo en un primer momento, los judíos no padecieron manifestaciones extremas de intolerancia; es más, como destaca José Hinojosa Moncalvo, los reyes cristianos “veían en ellos unos eficaces colaboradores en el gobierno y la administración de sus territorios, a la vez que colaboraban ampliamente en las tareas repobladoras”<sup>9</sup> y, como explica más detalladamente Joseph Pérez, a ojos de los cristianos los judíos presentaban

tres ventajas apreciables: muchos de ellos estaban especializados en el comercio y la artesanía y, por lo tanto, se encontraban en buenas condiciones para fomentar e impulsar la vida económica en unos territorios todavía relativamente poco desarrollados; algunos poseían unos bienes mobiliarios y una fortuna que les

---

<sup>7</sup> PÉREZ J., p. 31; cabe precisar que se trataba en todo caso de una forma blanda de impedir el proselitismo judío.

<sup>8</sup> GALOVSKÁ, p. 9.

<sup>9</sup> HINOJOSA MONTALVO, p. 27.

capacitaba para adelantar a los soberanos las grandes sumas necesarias para financiar nuevas conquistas; otros, por fin, habían alcanzado un alto nivel cultural: descollaban en las ciencias, particularmente en medicina, hablaban y escribían árabe, lo cual les convertía en intermediarios y auxiliares de singular eficacia para los contactos con las poblaciones musulmanas sometidas a los reyes de taifas.<sup>10</sup>

Sin embargo, como se verá más adelante, las raíces del antijudaísmo que llevará a la expulsión de 1492, tienen su fundamento precisamente en esta época.

### **2.1.3. El avance de los cristianos y el fin de la dominación musulmana**

Tras la batalla de Las Navas de Tolosa el imperio almohade empezó a dirigirse hacia su declive y los reinos cristianos, especialmente el reino de Castilla, sacaron provecho de su debilidad para acelerar su expansión. En 1469 la boda entre Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, conocidos como los Reyes Católicos, decretó la unión dinástica entre los reinos de Castilla y Aragón y la unificación de gran parte de la Península bajo una única corona. Inicialmente, en el reinado de los Reyes Católicos, los judíos seguían viviendo libres y ocupando puestos de alto nivel en la administración y en la corte. Sin embargo, cabe referir lo que José Hinojosa Montalvo pone de relieve, a saber, que “un ensayo general de expulsión de los judíos tuvo lugar en 1483 cuando se les ordenó abandonar Andalucía pasando a Extremadura”.<sup>11</sup>

El proceso de Reconquista cristiana se completó tan solo con la guerra de Granada que, iniciada en 1482, se concluyó en 1492 con la victoria de los Reyes Católicos, la toma de Granada, la consiguiente caída del reino nazarí y el fin de la dominación árabe en España.

## **2.2. La expulsión de los judíos de la Península ibérica**

1492 fue una fecha decisiva para la historia de la población judía ibérica. De hecho, aquel fue el año en que los Reyes Católicos tomaron la decisión contundente de expulsar a los judíos de la Península. Sin embargo, para entender las razones políticas, económicas, sociales y religiosas de dicha resolución, resulta imprescindible dar un paso atrás.

---

<sup>10</sup> PÉREZ J., p. 53.

<sup>11</sup> HINOJOSA MONTALVO, p. 29.

### 2.2.1. Los antecedentes

Si en un primer momento, en los reinos cristianos, la convivencia entre cristianos y judíos fue relativamente pacífica, ya a finales del siglo XIII emergieron las primeras señales de ruptura y, como evidencia Asunción Blasco Martínez:

A lo largo de los siglos XIII-XV se fue forjando en los diferentes reinos y territorios de la Península ibérica un sentimiento de hostilidad hacia los judíos, que se puso de manifiesto en una serie de hechos de carácter teórico y práctico, cada vez más frecuentes.<sup>12</sup>

En el ámbito de la Iglesia católica, entre las primeras medidas antijudías, que influenciarían la legislación sucesiva de los reinos cristianos, destacan las del IV concilio de Letrán de 1215, que preveía que los judíos viviesen en barrios propios y apartados y procurasen ser reconocibles llevando un círculo de tela de color.<sup>13</sup> A mediados del siglo XIV, la llegada de la peste negra fomentó el antijudaísmo, ya que corría el rumor de la responsabilidad de los judíos, que habrían envenenado los pozos difundiendo el morbo.<sup>14</sup> En 1391 hubo incluso una verdadera masacre antijudía, que empezó en Sevilla, pero afectó también a las principales ciudades de los reinos cristianos.

La aversión hacia los judíos fue intensificándose en el siglo XV, especialmente con la promulgación en el reino de Castilla de la leyes de Ayllón (1412), que establecían el fin de la autonomía judicial de las *aljamas*<sup>15</sup>, la prohibición de desempeñar ciertos oficios (médico, boticario, sastre, carnicero y zapatero entre otros), la obligación de llevar barba y pelo largo (para que se les pudiera distinguir de los cristianos) y de habitar exclusivamente en barrios cerrados, las llamadas juderías.<sup>16</sup> A lo largo del siglo XV fueron promulgándose, en los demás reinos cristianos, medidas análogas.

Además, en el reino de Aragón, tuvo lugar entre 1413 y 1414 la Disputa de Tortosa, una controversia religiosa promovida por el papa Benedicto XIII, conocido como el papa Luna, destinada a convencer a las autoridades religiosas judías para que reconocieran a Jesucristo como el Mesías.

---

<sup>12</sup> BLASCO MARTÍNEZ, p. 11.

<sup>13</sup> LENOIR, p. 217.

<sup>14</sup> GALOVSKÁ, p. 15.

<sup>15</sup> En la Edad Media, el término *aljama* indicaba una comunidad judía o musulmana.

<sup>16</sup> PÉREZ J., p. 135.

Esta situación provocó un número relativamente elevado de conversiones de judíos al cristianismo. Sin embargo, también los conversos (y sus descendientes) eran aceptados de muy mala gana por los cristianos viejos, ya que a sus ojos seguían siendo judíos que, simplemente, al haberse convertido, podían volver a conseguir cargos y puestos que implicaban poder, autoridad y ascenso social. De ahí que fuera desarrollándose un odio no solo hacia los judíos, sino también hacia los conversos, en contra de los cuales hubo también revueltas, la primera en Toledo en 1449. Por estas razones, los Reyes Católicos (soberanos de Castilla y Aragón desde 1479), se resolvieron a tomar, a partir de 1480, una serie de medidas para poner freno a los conflictos entre judíos, conversos y cristianos: la segregación absoluta de la comunidad judía (para alejarla de los conversos, con los que seguía teniendo relaciones en secreto) y la institución del tribunal de la Santa Inquisición (a raíz de la promulgación, por el Papa Sixto IV, de la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*) para que acabara con el problema de los conversos que aún judaizaban, castigándolos y tratando de llevarlos a la conversión verdadera y sincera. Los inquisidores detuvieron, condenaron (en algunos casos también ejecutaron) a millares de conversos y se preocuparon de evitar que estos tuvieran cualquier tipo de contacto con judíos. Para ello, en 1483, en las diócesis de Cádiz, Córdoba y Sevilla, se llegó a la decisión extrema de la expulsión de toda la población judía, lo cual representó “el precedente inmediato de la expulsión de 1492”.<sup>17</sup>

### 2.2.2. Los decretos de expulsión

El paso sucesivo fue, entonces, la expulsión definitiva de todos los judíos del territorio hispánico. La disposición a través de la cual se concretizó la expulsión se conoce comúnmente como edicto de Granada; en realidad, lo más correcto sería hablar de decretos, ya que no hubo uno sino tres decretos de expulsión: la orden del Inquisidor general fray Tomás de Torquemada; un decreto válido para la corona de Aragón, firmado por el rey Fernando II de Aragón; y otro decreto, válido para la corona de Castilla, suscrito por Fernando II e Isabel I de Castilla. Una explicación posible de la razón de la promulgación de estas tres órdenes ha sido proporcionada por Asunción Blasco Martínez, que afirma que, evidentemente,

---

<sup>17</sup> GARCÍA DÍAZ, GARCÍA GARCÍA, GARCÍA LUCAS, pp. 10-15.

fue el Inquisidor general quien maquinó, estructuró y propició la orden de expulsión, algo que tampoco tiene por qué sorprendernos si tenemos en cuenta el gran ascendiente de fray Tomás sobre los Reyes [...]. Otra cosa sería llegar a determinar hasta qué punto esta decisión conculcaba la legalidad, porque –como he dicho– la Inquisición de herética pravedad carecía de jurisdicción sobre los judíos. Tal vez por eso, para reforzar el decreto del Inquisidor o porque la monarquía consideraba que no podía permanecer al margen en un asunto tan trascendental, el 31 de marzo de ese año se dieron otros dos decretos, valedero uno para la Corona de Castilla y otro para la Corona de Aragón.<sup>18</sup>

En cuanto a las razones que dichos decretos proporcionaron para justificar la expulsión, se hizo referencia prevalentemente a la necesidad de acabar con todo tipo de contacto y, además, aunque solo en el decreto aragonés, a la actividad de usura practicada por los judíos.

Es fundamental notar que en ningún caso se hizo referencia a motivaciones relacionadas con un odio racial hacia los judíos –pues el antisemitismo es un concepto moderno– de ahí que sea preferible hablar de antijudaísmo. En efecto, como señala Pérez, retomando las palabras de Caro Baroja, el odio a los judíos era un odio principalmente religioso, puesto que los cristianos atribuían a los judíos la responsabilidad de la crucifixión de Jesús. Era también un odio relacionado con cuestiones económico-comerciales, ya que numerosos judíos practicaban la usura, lo cual les aseguraba una riqueza que resultaba incómoda, especialmente teniendo en cuenta que los cristianos no la podían ejercer. Era, además, un odio psicológico, ya que los judíos eran tenidos por más inteligentes y presumidos, cobardes y pusilánimes. Pero no se trataba de ningún modo de un odio basado en una concepción de inferioridad racial, pues “la verdad es que los judíos no constituían una raza [...]; no se diferenciaban, salvo por su religión, del resto de los habitantes de la Península ibérica”.<sup>19</sup>

### **2.2.3. Las consecuencias de la expulsión**

El edicto establecía que la expulsión sería definitiva, que afectaría a cualquier judío de cualquier edad y origen que viviese bajo los Reyes Católicos, que debería realizarse a más tardar a finales de julio y que la población judía disponía entonces de

---

<sup>18</sup> BLASCO MARTÍNEZ, p. 14.

<sup>19</sup> PÉREZ J., p. 86.

cuatro meses para pagar sus deudas y vender sus bienes, después de lo cual tendría que dejar definitivamente el territorio hispánico bajo pena de muerte y de confiscación de su patrimonio. A lo largo de esos cuatro meses hubo numerosas conversiones, con vistas a evitar la expulsión.

De todas formas, los judíos expulsados superaron los cien mil, lo cual representó una pérdida demográfica considerable; también causó problemas en el ámbito económico-comercial, aunque, como señala Galovská, solo se trató de una crisis momentánea en un momento histórico de gran prosperidad.<sup>20</sup> Asimismo, la expulsión representó una pérdida desde el punto de vista cultural, al ser muy abundante el número de intelectuales (médicos, astrónomos, filósofos, traductores, escritores...) hispanojudíos. Sin embargo, hubo igualmente quien sacó provecho de la expulsión: la Iglesia Católica, que se apoderó de numerosas sinagogas y edificios que pertenecían a la comunidad judía.

## **2.3. La diáspora sefardí**

### **2.3.1. La distribución geográfica de los sefardíes expulsados**

El número de judíos exiliados a raíz de la expulsión de 1492 se sitúa entre los cien mil y los doscientos mil y fueron varios los destinos que eligieron para su exilio. Una parte se marchó, quizás con la esperanza de que la expulsión no fuera definitiva, a zonas cercanas de la Europa occidental: el Reino de Navarra (del que volvieron a ser expulsados tan solo seis años después), Portugal (del que también fueron echados otra vez en 1497), el sur de Francia, Italia (donde se realizó en 1553 la primera traducción de la Biblia al judeoespañol, la Biblia de Ferrara) y los Países Bajos. No obstante, estos grupos acabaron por perder el uso de la lengua española.<sup>21</sup>

Otros grupos decidieron buscaron refugio en África septentrional, en el reino marroquí de Fez; sin embargo, muchos perecieron en el intento y los que lograron llegar fueron muy mal acogidos por los moros, con violencias y despojos, al punto que muchos prefirieron volver a España renegando de su fe y aceptando la conversión. En cuanto a los que se quedaron, también en este caso acabaron por asimilar la cultura local y, como señala Eva Núñez Méndez,

---

<sup>20</sup> GALOVSKÁ, p. 37.

<sup>21</sup> DUEÑAS DÍAZ, p. 24.

difícilmente conservaron la lengua y sus costumbres, solo en la zona más norte de Marruecos siguieron practicando sus tradiciones sefardíes. Este sefardí marroquí también se conoce como *jaquetía* o *haquitía*, del árabe *hakia* ‘hablar, contar’, y se vio enriquecido con palabras magrebíes y hebreas.<sup>22</sup>

Otras ciudades del norte de África en las que se instalaron los judíos expulsados de España fueron Argel, Túnez y Orán.

Pero la mayoría de los expulsados se dirigió hacia el Imperio otomano (cuyo extenso territorio comprendía a la sazón los Balcanes, el Oriente Próximo y parte del África septentrional) donde los judíos españoles recibieron la mejor acogida gracias a la benevolencia del sultán Bayaceto II, que ordenó que se facilitara su instalación en el territorio otomano, al haber reconocido la riqueza que representaría para su imperio la presencia de esta población occidental, emprendedora y conocedora de técnicas avanzadas que en Oriente aún se desconocían, la imprenta en primer lugar. Los sefardíes pudieron entonces vivir en relativa paz y prosperidad en el territorio del Imperio otomano, donde se formaron numerosas comunidades, las principales en Estambul, Esmirna, Salónica, Sarajevo, Edirne y Sofía. Dichas comunidades pudieron conservar, gracias a la tolerancia turca, sus instituciones, sus tradiciones, su religión e incluso su idioma, tanto que las principales zonas en las que hoy en día sigue empleándose el judeoespañol son precisamente las que formaban parte del imperio turco.<sup>23</sup>

Otro rumbo que tomaron los sefardíes expulsados fue el del Nuevo Mundo. A este propósito, cabe recordar que a comienzos del siglo XVI la reina Isabel decretó la prohibición para los judíos de instalarse en las colonias de las Indias. Sin embargo, el control que se ejercía no debió de ser tan rígido, ya que muchos judíos lograron viajar al Nuevo Mundo, hasta el punto que la Inquisición tuvo que instituir sedes en América para dar caza a los judíos o conversos que habían llegado ilegítimamente a esas tierras.<sup>24</sup> Numerosos de ellos, en particular, se instalaron en Brasil, concretamente a raíz de las guerras de España con Holanda entre 1630 y 1654, que permitieron a Holanda apoderarse de vastos territorios españoles en tierra brasileña y a muchos sefardíes, que habían

---

<sup>22</sup> NÚÑEZ MÉNDEZ, p. 95.

<sup>23</sup> PÉREZ J., pp. 237-239.

<sup>24</sup> DE PEDRIQUE, p. 28.

buscado refugio en los Países Bajos, emigrar a Brasil (y desde allí desplazarse a las tierras de la Nueva España).

### 2.3.2. Los sefardíes después de la diáspora

Joseph Pérez dedica un largo capítulo de su estudio a la suerte de los judíos sefardíes tras su instalación en estos diferentes territorios, señalando, en concreto, que los expulsados acabaron dividiéndose en dos grupos: los que se establecieron en las naciones europeas (Holanda, Francia, Italia, Alemania e Inglaterra) y los que se instalaron en los territorios musulmanes (casi todos bajo el dominio turco, salvo Marruecos). Dichos grupos tuvieron dos evoluciones muy distintas.

En cuanto al ámbito europeo, a partir del siglo XVII las oposiciones y contrastes religiosos ya no eran tan relevantes, Europa ya no era un continente cristiano, sino que se definía ya “de forma laica, como un área cultural, una unidad de civilización, basada en valores morales, políticos y culturales” y las naciones modernas ya no se fundaban “en la identidad, sino en la ciudadanía, no en rasgos culturales, sino en la integración en un marco jurídico”.<sup>25</sup> De ahí que los sefardíes que se instalaron en el occidente europeo se asimilaran paulatinamente a la identidad nacional del país que los había acogido y perdieran progresivamente el uso de su idioma, el castellano, para adoptar el de esa nación.

En cambio, en los territorios musulmanes, los judíos de origen ibérico seguían viviendo, como en la época de la España musulmana, bajo la condición de protegidos que les otorgaba la *dhimma* y siguieron practicando libremente su religión. Contrariamente a lo que ocurrió en Europa, los judíos no se integraron en el mundo musulmán, sino que “formaban una comunidad aparte, una microsociedad que se administraba por su cuenta, al margen de la sociedad musulmana”.<sup>26</sup> Gracias a ello, fue mucho más fácil que conservaran sus costumbres, su cultura, sus tradiciones y, desde luego, también su idioma, lo cual es otro elemento que explica por qué, como se decía antes, las zonas que hoy en día presentan el mayor número de hablantes de judeoespañol son precisamente los exdominios del imperio musulmán otomano.

---

<sup>25</sup> PÉREZ J., pp. 271-72

<sup>26</sup> PÉREZ J., p. 274.



### 2.3.3. Siglos XX y XXI: el Holocausto y el retorno a Sefarad

A comienzos del siglo XX, el desarrollo del antisemitismo en el ámbito de los totalitarismos europeos y la Segunda Guerra Mundial supusieron un duro golpe para las comunidades sefardíes y, por consiguiente, para la difusión del judeoespañol. A principios de los años treinta había tres núcleos principales: uno en los Balcanes (Bulgaria, Grecia, Rumanía y Yugoslavia), uno en Turquía (Esmirna, Estambul) y uno en América (donde se instaló la mayoría de los sefardíes que emigraron en los primeros treinta años del siglo XX). En los albores de la Segunda Guerra Mundial se contaban entre los doscientos setenta mil y los cuatrocientos cincuenta mil hablantes. Sin embargo, el comienzo de las persecuciones raciales y el estallido de la Guerra, con las deportaciones y exterminios que conllevaron, hizo que en tan solo cinco años el idioma sefardí perdiera un gran porcentaje de sus representantes.<sup>27</sup>

Por lo que se refiere a los sefardíes en la época contemporánea, cabe destacar que a partir de los años veinte del siglo XX se ha ido desarrollando un proceso de ‘retorno a Sefarad’. De hecho, en 1924 se promulgó un Real Decreto en materia de concesión de la nacionalidad española por carta de naturaleza a antiguos protegidos españoles o descendientes de estos. Aunque no se mencionaba directamente a los sefardíes, unos millares consiguieron solicitar y obtener el pasaporte español y, sobre todo, apelando a este decreto, muchos lograron salvarse del Holocausto. Pero la concesión efectiva de la nacionalidad a todos los descendientes de los sefardíes expulsados de España en 1492 se concretizó tan solo en 2015, con la promulgación de la *Ley 12/2015*, en la que se subraya que “la España de hoy, con la presente Ley, quiere dar un paso firme para lograr el reencuentro de la definitiva reconciliación con las comunidades sefardíes”<sup>28</sup> y que Ramón García Gómez ha definido como “un paso de gigante en la definitiva extinción de una deuda histórica con los sefardíes”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> SANTA PUCHE.

<sup>28</sup> BOE, p. 52557.

<sup>29</sup> GARCÍA GÓMEZ, p. 203.

### 3. Orígenes y evolución del judeoespañol

El idioma que hoy se denomina judeoespañol empezó a afirmarse en el siglo XVI y, a lo largo de sus más de cinco siglos de historia, no ha constituido una entidad monolítica, sino que, al igual que todo sistema lingüístico, ha ido evolucionando, transformándose, recibiendo y haciendo propias varias influencias externas, hasta escindirse en las numerosas variedades diatópicas que lo integran.

#### 3.1. La situación lingüística de los judíos ibéricos antes de la expulsión

Ya se ha dicho que el judeoespañol es la lengua hablada por los descendientes de los judíos expulsados de la Península ibérica a finales del siglo XV; lo que se precisa aclarar aquí es de qué idioma (o idiomas) estos se servían antes de la diáspora. Vamos a trazar, entonces, un breve panorama de la situación lingüística de los judíos en el mundo ibérico medieval.

En un primer momento, bajo el dominio árabe, empleaban, como lenguas de prestigio, el hebreo (que se utilizaba en ámbitos específicos –liturgia y literatura religiosa, tratados científicos, documentos administrativos– al igual que el latín para los cristianos) y el árabe; y, como lengua de la comunicación oral, el árabe coloquial andalusí. Posteriormente, a partir de la aparición de los primeros reinos cristianos y hasta el siglo XIII, las lenguas de prestigio siguieron siendo las mismas (aunque a partir del siglo XII el hebreo fue sustituyendo al árabe en algunos campos como la matemática, la medicina y la astronomía), mientras que en la oralidad se impusieron (aun sin reemplazar completamente el árabe coloquial) las diferentes lenguas iberorromances utilizadas en los varios reinos (castellano, navarro, aragonés, entre otras). Finalmente, entre los siglos XIV y XV, los idiomas iberorromances sustituyeron al árabe como lengua de prestigio al lado del hebreo y se afirmaron como único instrumento de la comunicación oral.<sup>30</sup>

En concreto –aunque como deja claro Laura Minervini “cabe descartar la opinión de que existiera entre los judíos hispánicos de la Edad Media una *koiné*, o sea una variedad común suprarregional”<sup>31</sup>– Martyna Niewęłowska señala que, a pesar de la pluralidad

---

<sup>30</sup> MINERVINI (2006), pp. 15-16.

<sup>31</sup> MINERVINI (2006), p. 18.

lingüística que caracterizaba a la Península, en 1492 ya se perfilaba como habla predominante el castellano, que de hecho representa el fundamento esencial del judeoespañol.<sup>32</sup>

### 3.2. El desarrollo del judeoespañol: periodización

El nacimiento de una *koiné* judeoespañola es, por tanto, posterior a la expulsión; es el resultado de las transformaciones sociales y culturales que la comunidad sefardí padeció como consecuencia del exilio y es un proceso que, por supuesto, no fue inmediato.

Tradicionalmente, la trayectoria de desarrollo del español sefardí se suele fraccionar en tres etapas fundamentales: la fase antigua o formativa (que abarca los siglos XVI y XVII), la fase clásica (siglos XVIII y XIX) –que corresponde, además, a la llamada Edad de Oro de las letras sefardíes– y la fase moderna (siglos XIX y XX).

En el presente estudio vamos a referirnos a esta periodización tradicional, aunque cabe señalar que existen más teorías. Vicente Álvarez Vives ha realizado un breve análisis de la cuestión, presentando las diferentes propuestas de periodización que emergen de las investigaciones en materia de judeoespañol. Aquí nos limitaremos a mencionar algunas, a modo de ejemplo:

- Israel Salvator Révah establece en 1965 cuatro períodos, basándose en la literatura existente: de 1547 a 1601 (presencia de traducciones de textos bíblicos y de otros ámbitos en Constantinopla y Salónica); de 1601 a 1729 (ausencia de obras judeoespañolas impresas en los Balcanes); de 1729 a 1837 (abundancia de publicaciones en judeoespañol) y de 1837 al siglo XX (publicación de libros y de periódicos judeoespañoles principalmente en Belgrado, Bucarest, Sofía y Sarajevo);
- Haïm Vidal Sephiha distingue en 1986 cuatro períodos diferentes: la situación lingüística antes de 1492; interferencias entre judeoespañol vernáculo (judezmo) y judeoespañol calco (“variedad utilizada en las traducciones de textos religiosos en lenguas sagradas a la lengua vernácula”) entre 1492 y 1620; el judezmo de 1620 a 1800 y el judezmo de 1800 hasta hoy;

---

<sup>32</sup> NIEWĘGŁOWSKA, p. 8.

- Coloma Lleal en 1992 propone una división en tres períodos: desde 1492 hasta mediados del siglo XVI (etapa de conservación de la lengua hablada en la zona de procedencia); desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII (etapa de formación de un español nivelador); desde finales del siglo XVII hasta hoy (etapa de afirmación de rasgos propios).<sup>33</sup>

### **3.3. La fase antigua o formativa (siglos XVI y XVII)**

Tras la expulsión, los sefardíes se dividieron en dos grupos, que se instalaron en dos áreas: los territorios musulmanes (norte de África, Turquía, Balcanes, casi todos sometidos al Imperio otomano a excepción de Marruecos que, como veremos, tendrá una historia aislada) y Europa occidental (principalmente Francia, Holanda, Alemania, Italia). La historia lingüística de los sefardíes a partir de 1492 se apoya en esta bifurcación.

El primer grupo se caracterizó por el desarrollo de una *koiné* judeoespañola (de base castellana, pero destinada a alejarse paulatinamente del español peninsular), mientras que el segundo, integrado prevalentemente por judíos nuevos que procedían de Portugal o habían vivido una fase portuguesa, en un primer momento se sirvió del portugués (que alternaba con el castellano en la lengua escrita), aunque progresivamente lo abandonó para asimilar y adoptar las lenguas locales de las diferentes zonas de asentamiento (francés, neerlandés, alemán, italiano...).

Los sefardíes instalados en los territorios musulmanes, pese a su común procedencia ibérica, no dejaban de ser una realidad heterogénea, integrada por grupos regionales diferentes (congregaciones) con distintas identidades y costumbres que, en un primer momento, trataron de preservar su idiosincrasia para reducir el trauma del destierro. Sin embargo, este intento chocó con otros factores socioculturales, a saber, los contactos que necesariamente empezaron a establecerse entre cada uno de los grupos (matrimoniales, comerciales) y que llevaron a un progresivo mestizaje entre congregaciones; y la convivencia con otros judíos no sefardíes, que terminaron absorbiendo.

Como explica Minervini, lo que se produce es un proceso de “sefardización cultural y lingüística del complejo de la comunidad judía” y “al cabo de unos cincuenta años, el español hablado y escrito por los sefardíes se convierte en la lengua vehicular del mundo

---

<sup>33</sup> ÁLVAREZ VIVES, pp. 157-160.

judío mediterráneo utilizada en los negocios, en la predicación, en la instrucción de los niños y, por muchos, en la comunicación diaria”.<sup>34</sup>

La etapa formativa de la *koiné* judeoespañola se caracteriza, por supuesto, por un alto nivel de heterogeneidad y un amplio abanico de variedades, especialmente en el nivel diatópico. Sin embargo, como demuestra una investigación de Minervini de 2002, basada en un corpus de veinte textos del siglo XVI y de principios del siglo XVII, ya se puede identificar un buen número de rasgos fonológicos y morfológicos que aparecen con relativa frecuencia. Entre los principales se hallan:

- Vacilación entre hipo- e hiperdiptongación: *setembre, requiería, queren, dientro, vestra*;
- Alternancia entre seseo y ceceo: *dulse, famozo, çiempre, guzano, bezar, sevisio, amanesca*;
- Caída de la nasal en grupos consonánticos: *encotro, ricones, denusiar, renusyar*;
- Palatalización de la sibilante /s/ (>/š/) ante /k/: *mošca, peščadores*;
- Tendencia a la metátesis: *pervilejos, porporción, intrepretar, motlepicaba, porpoziçyon*;
- Alternancia entre las líquidas *l* y *r*: *escolpión, mortar, frota*;
- *hue > güe*: *güerta, güérfano, güeso*;
- /f/ > /h/ > Ø en posición inicial de palabra: *ijō, erida, avlar, azer*. La misma evolución se da en castellano; sin embargo, en español se conserva la *h*, aunque muda, en la lengua escrita, mientras que en judeoespañol desaparece del todo;
- Desinencias de segunda persona plural -aš, -eš, -oš: *estéš, mandaréš, soš, alcansaréš*;
- Desinencia de segunda persona plural del pretérito indefinido -stes: *dešastes, catastes, despořastes*.<sup>35</sup>

Algunos de estos fenómenos no son sino variantes populares o regionales del español peninsular pre-diáspora, que acaban convirtiéndose en rasgos comunes y distintivos de la recién nacida *koiné* judeoespañola, mientras que otros son variantes debidas tanto a la

---

<sup>34</sup> MINERVINI (2006), pp. 20-21.

<sup>35</sup> MINERVINI (2002), pp. 504-507.

fuerte actividad y efervescencia lingüística –típicas de un idioma en desarrollo, especialmente en su etapa preliminar– como al contacto con otras lenguas.

En ámbito fonológico también cabe señalar la presencia de arcaísmos. De hecho, a lo largo del Siglo de Oro, el castellano peninsular padece una serie de cambios fonético-fonológicos, algunos de los cuales, sin embargo, no han alcanzado el judeoespañol. Es el caso del ensordecimiento de la fricativa alveolar sonora, que los sefardífonos siguen pronunciando [z], o del cambio del punto de articulación de la fricativa postalveolar sorda [ʃ], que para los sefardífonos nunca ha llegado a convertirse en velar [x].

De la misma manera, no todos los cambios morfológicos que caracterizan al castellano peninsular del Siglo de Oro se dan también en judeoespañol. De ahí que las formas verbales de primera persona singular del presente de indicativo de los verbos *ser*, *estar*, *dar* e *ir* sigan siendo *só*, *estó*, *dó* y *vó*, y no hayan pasado a *soy*, *estoy*, *doy* y *voy*.

En el ámbito del léxico es particularmente evidente la influencia del contacto con otras lenguas, ya que en el judeoespañol de los siglos XVI y XVII

[no] faltan lusismos, aragonesismos y catalanismos (*adezar*, *dito*, *esnoga*, *falar*, *mancar*, *pos/pus*, *sota*, *sul*) [y] se van incorporando gradualmente palabras de origen griego, turco, italiano (*koşke* ‘palacio’, *surgún* ‘exiliado’, *haraj* ‘tributo’, *reis* ‘jefe’, *argates* ‘obreros no calificados’, *manigoldo* ‘verdugo’).<sup>36</sup>

Es en esta primera etapa cuando se empieza a tomar consciencia de que las diferencias entre el español peninsular y el español de los sefardíes del Imperio otomano (núcleo central de la formación de la *koiné* judeoespañola) ya se han vuelto indiscutiblemente relevantes y es entonces cuando aquel idioma, que desde fuera se percibía como un español raro, se empezó a identificar como ‘el español de los judíos’, que se convertiría finalmente en judeoespañol’.<sup>37</sup>

Sin embargo, para llegar a hablar de un judeoespañol substancialmente estable y con un carácter bien definido, hay que esperar hasta el siglo siguiente. En efecto, como señala Yvette Bürki, “los primeros testimonios escritos en un judeoespañol ya consolidado datan del siglo XVIII”.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> MINERVINI (2006), p. 23.

<sup>37</sup> NIEWĘGŁOWSKA, p. 8.

<sup>38</sup> BÜRKI, p. 152.

### 3.4. La fase clásica (siglos XVIII y XIX)

Desde una perspectiva histórica, cabe subrayar que, a partir del siglo XVIII, el corazón del desarrollo y de la estabilización del judeoespañol –al menos por lo que puede deducirse de la documentación existente– se sitúa en los territorios del Imperio otomano, mientras que la historia de los sefardíes norteafricanos se separa de la de los levantinos. Como explica García Moreno,

los contactos entre las comunidades del norte de África y las del resto de la diáspora, se redujeron muy notablemente desde el siglo XVIII, lo que –unido a la ausencia de centros editoriales hebreos, a la cercanía con la península ibérica y a la constante presencia militar extranjera en la zona–, determinó un muy distinto grado de vitalidad y mantenimiento del judeoespañol, respecto de las comunidades orientales (Turquía y los Balcanes). De hecho, la nivelación del dialecto sefardí de Marruecos con el español peninsular (en su variedad andaluza), llegó con el tiempo a ser total, salvo mantenimiento de algunos rasgos dialectales.<sup>39</sup>

En efecto, la variedad de judeoespañol que emplean hoy en día los sefardíes de África septentrional y, especialmente, del norte de Marruecos –comúnmente conocida como *haquetía* o ladino occidental– en comparación con el judezmo oriental resulta mucho más cercana al castellano contemporáneo. Cabe señalar, además, que hasta el siglo XIX la documentación en judeoespañol marroquí es muy escasa.

Volvamos, entonces, a la historia del judeoespañol levantino. En el Imperio otomano los sefardíes pudieron conservar sus costumbres, cultura y lengua y mantuvieron buenas relaciones con la corte imperial (ya que la *dhimma* seguía otorgándoles la condición de ‘protegidos’). Si en un primer momento, entre los siglos XVI y XVII, llegaron a ocupar un lugar significativo en la sociedad (pues controlaban las minas de oro y plata, los comercios y las aduanas; muchos eran médicos o armadores; introdujeron en el Imperio la imprenta y fundaron la primera universidad), entre los siglos XVII y XVIII, a raíz de la pérdida de importancia de los puertos mediterráneos, reemplazados por los puertos atlánticos tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, la posición social de los sefardíes fue perdiendo relevancia. Pese a ello, justo en el siglo XVIII el judeoespañol alcanzó su máximo esplendor: el número de hablantes fue aumentando hasta tocar los 350000 y se

---

<sup>39</sup> GARCÍA MORENO (2010b), p. 6.

abrió la Edad de Oro de las letras sefardíes con la publicación del célebre comentario bíblico *Me'am Lo'ez* así como de numerosas obras en verso y en prosa.<sup>40</sup>

Esta rica producción literaria, “sostenida por una activa industria editorial, por un generoso mecenazgo y, sobre todo, por un sólido público de lectores” respondía principalmente a una necesidad educativa, la de transmitir enseñanzas religiosas a los judíos menos instruidos, y este uso extendido del judezmo como instrumento formativo desempeñó un papel fundamental en la fijación de una norma lingüística suprarregional relativamente estable y homogénea (aunque, claramente, continuaron existiendo otras normas locales menores).<sup>41</sup>

De hecho, en los textos religiosos, comentarios y traducciones bíblicas y en las coplas del siglo XVIII, ciertos fenómenos que en los textos de los siglos anteriores aparecían esporádicamente o bien con frecuencia pero aún no regularmente, ya se convierten en rasgos sistemáticos:

- f- > Ø: *avlar, ojas, iguera*;
- palatalización de la sibilante en el grupo /sk/ (>/šk/): *bušcar, cašco*;
- metátesis generalizada en ciertos grupos consonánticos como /rd/ (>/dr/): *cuedra, odren*;
- caída de *n* en algunos grupos consonánticos: *ganasia, setensia*;
- lexicalización de formas con hipo- o hiperdiftongación: *quen, sensia, buendad, yelada*;
- articulación consonántica del diptongo /ue/, ya no solo en posición inicial (*güevo, güérfano*) sino también en posición interior, lo que conlleva, paralelamente, la duplicación de la vocal velar *u* (jueves > jugüeves, duele > dugüele);
- epéntesis de *n*, que se extiende también a otras consonantes (*r* y *l*): *muncho, delante, alconteser*.<sup>42</sup>

También en ámbito morfosintáctico se generalizan algunos fenómenos que ya aparecían a menudo en textos anteriores, como la desinencia *-stes* del pretérito indefinido (*izistes* ‘hiciste’) o las desinencias en *i* de la primera persona singular y plural de los verbos de la primera conjugación (*kantí* ‘canté’, *kantimos* ‘cantamos’). Otros rasgos morfosintácticos

---

<sup>40</sup> NIEWĘGŁOWSKA, p. 9.

<sup>41</sup> MINERVINI (2006), p. 24.

<sup>42</sup> MINERVINI (2006), p. 24-25; HASSÁN (1994), p. 14.



sistemáticos en el siglo XVIII son: el uso de los pronombres de primera persona plural *mozotros* y *mos* (que puede convertirse en *mo* ante otro pronombre) y el uso extendido del sufijo *-ico*, de la forma *siendo que* como locución adverbial causal, del demostrativo *dito* (con el significado de *dicho*) y de los ordinales *tresero*, *cuarteno*, *quinteno*, *šezeno*, *seteno*, *ochavo* y *noveno*.<sup>43</sup>

Por lo que atañe al léxico, se registra la adopción de varios términos procedentes del turco (*chalic* ‘estúpido’, *chibuc* ‘pipa’, *colay* ‘fácil’, *samán* ‘paja’), del italiano (*chintura* ‘cinturón’, *escometer* ‘apostar’) y del portugués (*ainda* ‘aun’, *boltar* ‘volver, devolver’). Además, se siguen utilizando los llamados judaísmos (a saber, palabras de base hebrea que los sefardíes ya empleaban en la lengua literaria –prevalentemente religiosa– antes de la diáspora). También se registran neologismos, creados a partir de palabras castellanas (*mediquería* ‘actividad médica’, *vedradería* ‘veracidad’) o hebreas (*hanina* ‘regalo’, *(a)harvar* ‘castigar’).<sup>44</sup> Otros neologismos se deben a la necesidad de dar un nombre a realidades nuevas, a veces utilizando como base neologismos de otros idiomas: es el caso de *xemendeferes* ‘ferrocarril’, del francés *chemin de fer*.<sup>45</sup>

La información acerca de la generalización de todos estos rasgos solo procede de documentación literaria que, por supuesto, es el reflejo de la fijación de una norma lingüística estandarizada y suprarregional. Es evidente que en la producción lingüística cotidiana de las comunidades sefardíes debían de seguir dominando la inestabilidad o los rasgos arcaizantes, sobre todo en las zonas más periféricas, especialmente si se considera la gran dispersión geográfica de la comunidad sefardí.

Finalmente, cabe señalar el uso constante de la escritura aljamiada –a saber, la utilización del alfabeto hebreo para transcribir una lengua romance– para la expresión literaria, típico sobre todo de esta etapa del judeoespañol levantino. En efecto, como señala Carmen Hernández González,

después de la expulsión, aunque en los Países Bajos e Italia los sefardíes escribían e imprimían sus libros en caracteres latinos, en Oriente y el norte de África fue habitual el mantenimiento de la escritura aljamiada [...]. A partir del último tercio del siglo XIX, como una consecuencia más del proceso de occidentalización de la lengua

---

<sup>43</sup> MINERVINI (2006), p. 25; HASSÁN (1994), p. 14.

<sup>44</sup> MINERVINI (2006), p. 25-26.

<sup>45</sup> HASSÁN (1994), p. 16.

sefardí, se produce un abandono del sistema aljamiado de escritura para adoptar otras grafías latinas que sirvieran para representar lo característico de la fonética judeoespañola a partir de normas ortográficas conocidas de otras lenguas.<sup>46</sup>

### 3.5. La fase moderna (siglos XIX y XX)

#### 3.5.1. Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX

A lo largo del siglo XVIII, los sefardíes habían ido perdiendo su importancia en la sociedad otomana y a mediados del siglo XIX, contrariamente a los sefardíes ponentinos, vivían en una situación de aislamiento social, cultural y político, en el seno de un imperio que ya iba acercándose a su declive. Residían en barrios separados, no participaban en ninguna actividad política ni administrativa, ya no controlaban los negocios ni el comercio y, al emplear el judeoespañol en lugar del turco u otras lenguas locales del Imperio, quedaban aislados incluso desde el punto de vista lingüístico.

Pese a ello, es en este período cuando se asiste al auge de la literatura judeoespañola, no solo religiosa, sino caracterizada también por una amplia producción de novelas, poesía y teatro (con más de seis mil obras impresas) y, sobre todo, por un enorme desarrollo de la prensa: solo en Estambul y Salónica se publicaban alrededor de cincuenta títulos entre periódicos y revistas.<sup>47</sup>

Además, en la primera mitad del siglo XIX, a raíz de las reformas turcas que habían llevado a la institución de modernas escuelas con profesores franceses, el mundo sefardí sintió la necesidad de ofrecer también a su sociedad una instrucción más progresista y occidentalizada. Como consecuencia, en 1860 nació en París la *Alliance Israélite Universelle*, cuyo objetivo era justamente “la promoción social y cultural de los judíos de Oriente y el Mediterráneo por la vía de la educación” y, básicamente, de la cultura francesa, percibida en ese entonces como el emblema de la modernidad y del progreso occidentales. La *Alliance* creó una amplia red de escuelas (casi 200 en 1913) en toda el área musulmana, llegando a tener unos cincuenta mil estudiantes.<sup>48</sup>

La actividad de la *Alliance* tuvo consecuencias, por un lado, sobre la condición socio-cultural de los sefardíes y, por el otro, sobre el judeoespañol, con la introducción de un

---

<sup>46</sup> HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.

<sup>47</sup> PÉREZ J., p. 280.

<sup>48</sup> Ibid.

número extraordinario de francesismos (entre préstamos y calcos). Entre ellos se hallan: *adresar una letra* ‘dirigir una carta’ (de *adresser une lettre*), *budgeto* ‘presupuesto’ (de *budget*), *condanación* ‘condena’ (de *condamnation*), *dezvelopamiento* ‘desarrollo’ (de *développement*), *establiir* ‘establecer’ (de *établir*), *fiestar* ‘celebrar’ (de *fêter*), *foburgo* ‘arrabal’ (de *faubourg*), *jandarme* ‘policía’ (de *gendarme*), *musiú* ‘señor’ (de *monsieur*), *nuvoté* ‘novedad’ (de *nouveauté*), *regretar* ‘lamentar’ (de *regretter*), *romansier* ‘novelista’ (de *romancier*), *uvraje* ‘obra’ (de *ouvrage*). Al mismo tiempo, la promoción de la cultura occidental también determinó la incorporación en el léxico judeoespañol de un buen número de italianismos. Sin duda, debió de contribuir el hecho de que el italiano se utilizara con cierta continuidad, entre los siglos XVI y XIX, como lengua de las relaciones internacionales en el mundo otomano.<sup>49</sup> Algunos ejemplos de términos de base italiana introducidos en siglo XIX son: *capachitá* ‘capacidad’ (de *capacità*), *cuartier* ‘barrio’ (de *quartiere*), *dopio* ‘doble’ (de *doppio*), *escopo* ‘objetivo’ (de *scopo*), *facha* ‘cara’ (de *faccia*), *pronto* ‘listo’ (de *pronto*), *restar* ‘permanecer’ (de *restare*), *semplicemente* ‘sencillamente’ (de *semplicemente*), *sucheso* ‘éxito’ (de *successo*).<sup>50</sup>

Sin embargo, la influencia más consistente sobre la lengua y la cultura sefardí derivó del francés, que llegó incluso a ocupar, en la comunidad hispanojudía oriental, el lugar de idioma de prestigio al lado del hebreo y del judeoespañol. Como señala Pérez, “la educación dada por la Alianza contribuyó al afrancesamiento general de la cultura sefardí, fomentando indirectamente el escaso aprecio de los propios sefardíes por el judeoespañol como lengua de cultura y su relegación al ámbito estrictamente familiar”.<sup>51</sup> Otro factor que, en aquella época, determinó que el judeoespañol fuera entrando en relación con otros idiomas fue el progresivo brote de movimientos nacionalistas en el seno del Imperio otomano y el surgimiento (entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX) de nuevas naciones independientes (Grecia, Rumanía, Bulgaria y Montenegro entre las primeras). Todo esto exigió que, por primera vez –pues bajo la dominación otomana los turcos no habían impuesto su idioma a las minorías– un buen número de sefardíes tuviera que aprender las respectivas lenguas nacionales de los nuevos estados.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> MINERVINI (2012), p. 48

<sup>50</sup> MINERVINI (2006), pp. 28-29.

<sup>51</sup> PÉREZ J., p. 283.

<sup>52</sup> QUINTANA RODRÍGUEZ (1999), p. 595.

Por ejemplo, en Salónica, a pesar de que los sefardíes representaban la mayoría de la población frente a una minoría griega, cuando la ciudad pasó a formar parte del estado independiente de Grecia, se les obligó a utilizar el neogriego.<sup>53</sup>

### **3.5.2. El siglo XX**

#### *3.5.2.1. Antes del Holocausto*

En palabras de García Moreno, el siglo XX marca el comienzo de la agonía y de la ruina del judeoespañol.<sup>54</sup> Los cambios del siglo XIX y, en particular, la pérdida de prestigio entre sus propios hablantes y la presión externa de otras lenguas ya habían empezado a amenazar su papel identitario de idioma símbolo de la comunidad sefardí. Sin embargo, a lo largo del siglo XX intervinieron otros factores mucho más impactantes y decisivos, que determinaron una consistente reducción del número de hablantes de judeoespañol.

El primer factor que suele ocurrir al pensar en los judíos del siglo XX es el Holocausto que, sin duda, tuvo el impacto más fuerte. No obstante, ya en las primeras décadas del siglo, algunas comunidades sefardíes, especialmente en la zona de los Balcanes, tuvieron que enfrentarse a situaciones críticas. En efecto, los nuevos estados nacionales que reemplazaron el Imperio otomano ya no eran tan tolerantes y algunos (como Hungría y Rumanía) abrazaron incluso tendencias antisemitas<sup>55</sup> que, aun sin desembocar en violencia, limitaban la independencia social y la libertad lingüística de los sefardófonos. Por estas razones, se inauguró una oleada migratoria –en el siglo XX se habla de ‘segunda diáspora sefardí’– hacia Europa occidental y, sobre todo, América, donde la mayoría de los sefardíes terminó abandonando el judeoespañol para asimilar los idiomas locales.

En los años Treinta se calcula que vivieran en Europa entre los doscientos setenta mil y los cuatrocientos cincuenta mil hablantes de judeoespañol, la mayoría de los cuales establecida en los Balcanes y, más específicamente, en Yugoslavia, Bulgaria, Rumanía y Grecia, donde se hallaba la comunidad sefardí más populosa, la de Salónica, con más de cincuenta mil miembros.

---

<sup>53</sup> NIEWĘGŁOWSKA, p. 9.

<sup>54</sup> GARCÍA MORENO (2018), p. 15.

<sup>55</sup> En el siglo XX ya no se habla de antijudaísmo (discriminación de los judíos por razones religiosas) sino de antisemitismo (discriminación por motivos raciales).

### 3.5.2.2. *El Holocausto*

Tras el ascenso al poder de Adolf Hitler, en 1933, se promulgaron en Alemania las primeras leyes raciales y, a continuación, las leyes de Núremberg en 1935. En los años siguientes, en la estela del antisemitismo alemán, surgieron las leyes raciales italianas en 1938 y la primera ley antijudía húngara en 1939. Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Alemania empezó a imponer sus medidas antisemitas a los países que progresivamente iba sometiendo (entre 1940 y 1941 la mayor parte de Europa pasó bajo la dominación nazi) y, paralelamente, empezaron las deportaciones de millones de judíos (tanto sefardíes como asquenazíes<sup>56</sup>) a los campos de exterminio.

Según los datos proporcionados por Santa Puche, el número más elevado de sefardíes deportados y asesinados en los campos de concentración se registró en Grecia a partir de 1941. Es impresionante la comparación entre los números relativos a la población de las comunidades judías griegas en 1941 y en 1945:

<b>Comunidad</b>	<b>Población en 1941</b>	<b>Población en 1945</b>
Salónica	56200	1240
Cavala	2100	42
Corfú	2000	185
Rodas	1701	40
Jannina	1850	163
Drama	1200	39

**Tabla 1.** *Población de las principales comunidades judías de Grecia en 1941 y 1945.*<sup>57</sup>

En 1941, además, empezó la ocupación de Yugoslavia y, aunque no existen datos exactos, y a pesar de que muchos lograron huir, se calcula que hubo al menos quince mil deportados. En Bulgaria, la comunidad sefardí logró salvarse de las deportaciones gracias a la grandiosa resistencia de la población búlgara, que se opuso con tanta fuerza que el

---

<sup>56</sup> El mundo judío se divide principalmente en tres grupos: los sefardíes, los asquenazíes –a saber, los descendientes de las comunidades judías medievales asentadas a lo largo del río Rin que hablan tradicionalmente el idioma yidis (o judeoalemán)– y los mizrajíes, es decir, los judíos del Oriente Medio que utilizan el árabe.

<sup>57</sup> SANTA PUCHE (2003).

gobierno de Sofía terminó renunciando. En Tracia y Macedonia, en cambio, casi la totalidad de los sefardíes fue deportada y exterminada; otros quince mil sufrieron el mismo destino en Rumanía, estado aliado de Hitler.

Cabe añadir, de todos modos, que, a principios de la guerra, algunos sefardíes lograron emigrar, principalmente a América (Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Brasil, Venezuela y México), donde hoy en día siguen existiendo algunas comunidades sefardífonas (especialmente en Argentina y México), aunque la mayoría de los emigrantes terminó abandonando el judeoespañol a favor del inglés, del español o del portugués. María Dolores Gordón Peral señala que

en Estados Unidos, por ejemplo, el judeoespañol fue relegado a poco más que ciertos contextos de uso minoritarios: servía ya solo para hablar con los mayores [...]; como lengua secreta; como medio expresivo para chistes, obscenidades, proverbios y canciones; y, finalmente, para hablar con empleados hispanohablantes.<sup>58</sup>

Otros sefardíes consiguieron refugiarse en España, logrando obtener pasaportes españoles en virtud del Real Decreto de 1924 –en materia de concesión de la nacionalidad española por carta de naturaleza a antiguos protegidos españoles o descendientes de estos– y también gracias a la intercesión de figuras como el español Ángel Sanz Briz y el italiano Giorgio Perlasca, que recibieron el reconocimiento de Justos entre las Naciones.

En todo caso, el impacto de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto fue realmente trágico: como subraya Santa Puche, “en apenas cinco años la lengua sefardí perdió al 90 por ciento de sus hablantes”.<sup>59</sup>

### 3.5.2.3. *La creación del Estado de Israel*

Hoy en día, la mayoría de la población sefardí reside en Israel, un estado que hasta antes del Holocausto no existía y que sigue siendo objeto de numerosas controversias y teniendo un reconocimiento internacional limitado. La creación de Israel fue uno de los resultados del movimiento sionista que, en realidad, surgió mucho antes, a finales del siglo XIX. El sionismo se basaba, como todos los movimientos nacionalistas de la época, en la idea de que a cada comunidad nacional le tenía que corresponder la soberanía sobre su territorio y cuya finalidad era, en palabras de María José Brunetto,

---

<sup>58</sup> GORDÓN PERAL, p. 57.

<sup>59</sup> SANTA PUCHE (2003).

crear en Palestina (entonces provincia otomana) un Estado judío, como forma de reparar las diferencias de situación entre las poblaciones judías de Europa occidental y de Europa oriental [...]. Esto significaba permitir a la diáspora judía volver a la tierra de sus ancestros: la llamada Tierra Prometida.<sup>60</sup>

El movimiento sionista provocó que muchos judíos, sobre todo del este de Europa, se desplazaran a Palestina ya a comienzos del siglo XX. Después de la Primera Guerra Mundial, la Sociedad de las Naciones creó el Mandato Británico de Palestina, sometiendo el territorio al control del Reino Unido, que se encargó de establecer, a través de la Declaración Balfour (1917), un ‘hogar nacional’ para los judíos, de ahí que las migraciones se intensificaran. Tras la Segunda Guerra Mundial, en 1947, la Asamblea General de las Naciones Unidas votó a favor de la creación en Palestina de un estado judío y de un estado árabe (con Jerusalén bajo control internacional). El 14 de mayo de 1948 se proclamó unilateralmente el nacimiento del Estado de Israel.

A partir de entonces, muchos de los judíos que habían sobrevivido al Holocausto, decidieron mudarse a Israel, empujados por el deseo de tener por fin una patria verdadera y propia. En cuanto a los sefardíes, por ejemplo, unas decenas de millares emigraron en aquellos años desde Yugoslavia y Bulgaria.<sup>61</sup>

En Israel se impuso como idioma oficial el hebreo, lo cual determinó una ulterior reducción del número de hablantes de judeoespañol, puesto que, como explica Gordón Peral,

los sefardíes que se establecieron en Israel, por su parte, se vieron obligados a aprender el hebreo, instaurado como lengua oficial junto al inglés, y se mezclaron con personas de otras comunidades, por lo que igualmente dejaron de transmitir el judeoespañol a sus hijos.<sup>62</sup>

Fundamentalmente, como señala García Moreno, ya no existía “una utilidad clara (o una necesidad) para el mantenimiento del judeoespañol”, lo cual ha determinado el “paulatino y casi total abandono como lengua viva, en el que se encuentra en la actualidad”.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> BRUNETTO, pp. 77-78.

<sup>61</sup> SANTA PUCHE.

<sup>62</sup> GORDÓN PERAL, p. 57.

<sup>63</sup> GARCÍA MORENO (2018), p. 31.

#### 3.5.2.4. *El judeoespañol en el siglo XX*

Los acontecimientos del siglo XX determinaron entonces la decadencia del judeoespañol, la desaparición de la casi totalidad de sus hablantes y, debido a la gran dispersión de los pocos sefardófonos restantes, el desarrollo progresivo de idiolectos cada vez menos interrelacionados y más autónomos. El siglo XX, además, conllevó el declive de la producción escrita en judezmo. En particular, la producción periodística se redujo considerablemente: la única revista de alguna importancia en la segunda mitad del siglo fue la célebre *Aki Yerushalayim*. La creación literaria en judeoespañol, en cambio, no desapareció por completo y, en concreto, el género de mayor relieve fue la poesía.<sup>64</sup>

Además, por lo que atañe al judeoespañol del siglo XX, cabe señalar otro fenómeno, a saber, el proceso de recastellanización del idioma, al que Aldina Quintana dedica un breve pero exhaustivo estudio.<sup>65</sup> Quintana explica que, a comienzos del siglo, empezó a desarrollarse una tendencia procastellanista, sostenida por figuras como la de Shamuél Sadi Levy, director de *La Época* de Salónica, o Jacques Danon, publicista de Edirne, que consideraban que había que conservar el judeoespañol, pero creían que, en su estado actual, no era un idioma suficientemente digno y prestigioso y que se precisaba enriquecerlo y perfeccionarlo a través del castellano. En concreto, el objetivo era la introducción de términos, expresiones adverbiales, reglas ortográficas y construcciones sintagmáticas del español. Esta posición fue abrazada unos setenta años más tarde, especialmente por lo que se refiere a la ortografía, por la revista *Aki Yerushalayim*, en cuyo primer número (1979) se declaró que

[puesto que] todo el ke tiene meldado livros o jurnales en djudeo-espaniol eskrito en letras latinas ya save bien kuinto es grande la konfuzion en lo ke toka la ortografia de estas publikaciones, [...] devido al fakto ke en realidad el djudeo-espaniol no fue nunca ambezado en la skola, en baza de reglas de gramatika ke fiksán klaramente komo se deve eskrivir kada palavra [...] [y] kada uno eskrive sigun le parese djusto, [...] desidimos de adoptar la ortografia del espanyolo moderno, ma kon unos kuintos chikos trokamientos ke tienen por buto de simplifikarla i adaptarla a los menesteres partikulares de muestra lengua”.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> El tema de la literatura en judeoespañol se estudiará con más detalle en el capítulo 5.

<sup>65</sup> QUINTANA RODRÍGUEZ (1999), pp. 595-601.

<sup>66</sup> AKI YERUSHALAYIM (1979), pp. 3-4.



### 3.6. Una historia aislada: Marruecos y la haquetía<sup>67</sup>

Como se ha adelantado, la historia de los sefardíes que tras la diáspora se instalaron en África del Norte y, especialmente, en Marruecos, tomó un rumbo muy diferente en comparación con la de los judíos levantinos y, por lo tanto, también la evolución del judeoespañol en esta zona fue bastante distinta.

En primer lugar, es preciso señalar que antes de 1492 ya vivían en Marruecos algunas comunidades judías desde hace muchos siglos (se desconoce la fecha exacta de su llegada, pero se hipotetiza que tuvo lugar entre el X y el IV siglo antes de Cristo). Posteriormente, cuando en la Península ibérica empezaron las primeras manifestaciones de antijudaísmo, como la masacre de Sevilla de 1391, se produjeron ya las primeras migraciones judías hacia el norte de África y, finalmente, en 1492, comenzó el verdadero éxodo. No se sabe con certeza cuántos sefardíes cruzaron el Estrecho: Liane Lillich presenta una serie de datos que incluyen cifras que oscilan entre los 50000 y los 400000.<sup>68</sup> Algunos llegaron hasta Túnez y Argel, pero la mayoría se quedó en Marruecos, principalmente en las ciudades de Fez, Tetuán, Tánger, Alcazarquivir, Mequinez y Larache, en el norte, mientras que los judíos que ya vivían en Marruecos –los llamados *toshabin* (residentes), por oposición a los *megorashim* (expulsados)– residían prevalentemente en la zona meridional.<sup>69</sup> Otros sefardíes llegaron hasta el sur de Marruecos, pero acabaron por asimilar la cultura local marroquí y por perder el uso de la lengua española.

En cuanto a los que se instalaron en el norte, si, en un primer momento, no fueron acogidos de la mejor manera, sino con violencias y despojos –al punto que muchos prefirieron volver a España aceptando la conversión al cristianismo–, después su condición fue paulatinamente mejorando y, como en el Imperio otomano, terminaron gozando del estatuto de ‘gente del Libro’, que les permitía practicar libremente su religión y mantener sus costumbres y cultura, aunque continuaban viviendo en una condición de vasallaje con respecto a los moros, que les obligaban, además, a pagarles tributos.

---

<sup>67</sup> Hay mucha oscilación en la ortografía de este término, que puede hallarse escrito de numerosas formas: *haketía*, *haketilla*, *haquitía*, *jakitía*, *jaquetilla*, *haketiya*, *haketiyya*, *hakitiya*, *jaquetía*, entre otras.

<sup>68</sup> LILLICH, p. 3.

<sup>69</sup> CUEVAS RAMOS, p. 20-21.

Los sefardíes del norte de Marruecos pudieron, entonces, conservar su idioma. Sin embargo, si el judeoespañol marroquí hoy resulta bastante diferente del oriental, es porque el contexto en el que se desarrolló fue distinto del que caracterizaba los dominios otomanos, principalmente por dos razones:

1. las relaciones, tanto familiares como comerciales, entre los sefardíes orientales y España acabaron bastante rápidamente, no más tarde de finales del siglo XVI, mientras que los sefardíes de Marruecos, debido principalmente a la proximidad geográfica, mantuvieron contactos muy frecuentes, por no decir constantes, con el mundo español, lo cual explica la mayor cercanía de la haquetía al español en comparación con el judezmo oriental;
2. en el ámbito otomano los sefardíes mantuvieron siempre cierto grado de independencia, mientras que en el contexto marroquí hubo mayores intercambios y relaciones entre hispanojudíos y musulmanes, e incluso entre *toshabin* y *megorashim* (judíos arabizados), lo cual justifica la fuerte presencia en el judeoespañol marroquí de elementos lingüísticos de origen árabe.

Los sefardíes de Marruecos vivieron fundamentalmente en paz y la convivencia fue relativamente pacífica, aunque con algunas excepciones, como en el caso de las represalias del sultán Yazid contra los judíos en el siglo XVIII, por haber apoyado a su hermano en las disputas de sucesión al trono, o durante el período de la Guerra Hispano-Marroquí. En particular, al estallar dicha guerra en 1859, los sefardíes marroquíes entraron en contacto aún más estrecho con los españoles y, como señala Débora Cueva Ramos, esto provocó en ellos el deseo de aprender el español ‘correcto’ y de abandonar su habla que ya no les parecía más que un dialecto imperfecto; por tanto, comenzó “un proceso de rehispanización de los sefardíes [...] hasta llegar a un punto en el que el uso del español prácticamente se generalizó entre los sefardíes marroquíes”.<sup>70</sup> De esta manera, el número de hablantes de haquetía empezó a reducirse.

Además, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, se produjo una intensa emigración de sefardíes marroquíes hacia Estados Unidos, Canadá y, sobre todo, América

---

<sup>70</sup> CUEVAS RAMOS, pp. 21-22; 41.

Latina. En 1941 quedaban en Marruecos aproximadamente 11500 sefardíes, aunque ya no todos eran hablantes de haquetía.<sup>71</sup>

Asimismo, a partir de los años cincuenta, como resultado de la creación del Estado de Israel (1948) y de la independencia de Marruecos (1956), un gran número de sefardíes abandonó Marruecos para instalarse, por fin, en la Tierra Prometida.

Hoy en día, viven en Marruecos unos cinco mil judíos, la mayoría de los cuales, sin embargo, no es sefardí. No se hallan datos actualizados sobre el número actual de sefardíes en Marruecos, pero según lo que refiere Hernández, en 1992 quedaban apenas un centenar en Tánger y unos doscientos en Tetuán.<sup>72</sup>

Con todo, es interesante señalar que en la zona del Magreb sobreviven unas consistentes comunidades sefardíes que hablan haquetía en los enclaves españoles de Ceuta y Melilla. Además de los de Ceuta y Melilla, los principales grupos de hablantes de haquetía en el mundo se hallan en Caracas, Montreal, Nueva York e Israel.<sup>73</sup>

En todo caso, la haquetía, como el resto del judeoespañol, es una variedad lingüística en peligro: los hablantes no solo son pocos, sino que la mayoría pertenece a la tercera edad. En los últimos años se han realizado varios estudios e investigaciones acerca de este dialecto, aunque cabe señalar que no es tan simple reconstruir la historia de su evolución, ya que fue esencialmente una lengua oral y, como explica Minervini, “la documentación escasea hasta el siglo XIX: la modesta actividad de la tipografía judía en la zona del Estrecho produce solo textos en hebreo y en judeoárabe” y lo poco que posiblemente se produjo no se ha conservado.<sup>74</sup> En los últimos tiempos también se han promovido iniciativas y se han creado instituciones para preservar la haquetía, también como símbolo identitario, pero el número de hablantes sigue destinado a reducirse ulteriormente.

---

<sup>71</sup> HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> CUEVAS RAMOS, p. 42.

<sup>74</sup> MINERVINI (2006), p. 29.

## 4. El judeoespañol hoy

### 4.1. Denominaciones

Una rápida búsqueda en internet es suficiente para darse cuenta de que existe un gran número de glosónimos para referirse al idioma que aquí nos ocupa. Hasta ahora nos hemos servido prevalentemente del término *judeoespañol*, al ser este el más frecuente en el ámbito académico, pero conviene detenerse con más detalle sobre esta multiplicidad de denominaciones.

Actualmente, los sefardífonos denominan primariamente su lengua *ladino*. Sin embargo, acerca de la pertinencia de este término se observan, en la literatura académica, posiciones distintas. En cuanto a su origen, no parece haber duda: los judíos que en la Edad Media vivían en la Península ibérica empezaron a traducir las escrituras y los textos de contenido religioso, de forma muy literal, del hebreo al iberorromance, el idioma del que comúnmente se servía la comunidad judía ibérica y, puesto que dicha actividad de transposición se conocía como *fazer en latino*, a esta lengua de traducción se le empezó luego a denominar *ladino*. Progresivamente, los sefardíes, especialmente después de la diáspora, comenzaron a emplear el término *ladino* para designar no solo la lengua a la que se traducían los escritos de carácter religioso, sino también el idioma con el que se expresaban en general. La cuestión con respecto a la cual los especialistas muestran opiniones divergentes es la oportunidad de hablar de *ladino* con el significado general de lengua de los sefardíes. Si Hassán se limita a constatar, sin cuestionar, que

ladino es la denominación castiza que han dado los sefardíes a lo largo de los siglos tanto en particular a la lengua más hebraizante usada en sus traducciones serviles de fuentes textuales hebreas de contenido religioso (la que hemos visto que llaman «calco»), como en general a la menos hebraizante lengua sefardí clásica desarrollada tanto en traducciones no serviles y adaptaciones como en obras literarias de libre creación. [...] Por extensión ladino ha sido también frecuentemente el nombre dado a la totalidad de la lengua sefardí –tanto clásica como moderna– cuando está escrita aljamiada; y hoy lo es el mayoritariamente dado por los propios sefardíes y los actuales hablantes residuales a toda la lengua sefardí, esté escrita aljamiada o se escriba en caracteres latinos<sup>75</sup>,

---

<sup>75</sup> HASSÁN (2004), pp. 95-96.

en cambio, Manuel Alvar pone de relieve que “el ladino no ha sido nunca una lengua hablada, sino la traducción ‘verbo a verbo’ del hebreo o del arameo al español de textos bíblicos o de oraciones rituales”.<sup>76</sup> A pesar del debate sobre la adecuación del término, no puede ignorarse que se trata hoy de uno de los glosónimos más utilizados, si no es el más utilizado, por los propios sefardíes. Lo confirma lo indicado en la sección sobre la denominación del idioma de la web académica *Sefardiweb*, donde se explica que “el término ladino ha adquirido en época reciente una especial difusión porque es el que se ha adoptado en Israel para referirse a la lengua de los sefardíes”.<sup>77</sup>

Además de *ladino*, son numerosos los otros nombres con los que se denomina o se ha denominado este idioma: *judezmo* (con todas sus variantes gráficas: *judesmo*, *djudezmo*, *djudesmo*...), que significa judaísmo y tiene, por tanto, una connotación más identitaria; *espanyolit*, formado por el sustantivo *espanyol* seguido por el sufijo *-it*, que en hebreo caracteriza a los nombres de las lenguas. En los territorios del Imperio otomano, especialmente en los siglos XVII y XVIII, se empleaban también los términos *djidyó* o *djudyó* que, como *judezmo*, hacen hincapié sobre la identidad judía de los hablantes. No es raro, además, que los sefardíes utilicen simplemente el término *espanyol*, a menudo reforzado por un posesivo en la forma *muestro espanyol*. Como ya se ha visto, también forma parte de la nomenclatura del judeoespañol el término *haquetía* (con sus variantes *haketía*, *jaquetía*...), referido al idioma de los sefardíes del norte de África. Además, a partir de finales del siglo XIX, como consecuencia de la creación de la *Alliance Israélite Universelle*, se dio la penetración de un abundante número de francesismos y a este judeoespañol afrancesado, que gozaba de cierto prestigio, se le pasó a llamar *jargón*.<sup>78</sup>

En el ámbito académico, en cambio, el término más difundido entre lingüistas e investigadores es *judeoespañol* (o *judeo-español*, menos frecuente), utilizado sobre todo a partir del siglo XX y acuñado con vistas a poner de relieve tanto su parentesco con el español como la identidad judía de sus hablantes, pero es igualmente frecuente el uso de las formas *sefardí*, *sefaradí* o *español sefardí*.

---

<sup>76</sup> ALVAR, p. 28.

<sup>77</sup> SEFARDIWEB.

<sup>78</sup> PERAMOS SOLER, pp. 118-121.

## 4.2. Difusión y vitalidad

En cuanto a la difusión actual del judeoespañol, no disponemos de datos numéricos precisos y uniformes. De acuerdo con la información proporcionada por Ethnologue en 2018, el número de sefardófonos rondaría los 133000, pero en la web de la Real Academia Española, con ocasión de la presentación de la Academia Nacional del Ladino de Jerusalén, se publicó en 2020 un artículo en el que se indicaba que aproximadamente 500000 personas hablan hoy judeoespañol.<sup>79</sup> Este dato, sin embargo, resulta curioso, si se lo compara con las cifras presentadas en 2002 por Quilis –que afirmaba que en 1966 los hablantes de español sefardí no superaban los 360000– y si se considera que todo apunta a que el número de sefardófonos ha disminuido y sigue disminuyendo constantemente (no en vano la UNESCO ha incluido el judeoespañol entre las lenguas en serio peligro de extinción).<sup>80</sup> De todos modos, sabemos que la casi totalidad de los que conservan este idioma reside en Israel; después de la israelí, la mayor comunidad sefardófona se halla en Turquía y otras comunidades menores se encuentran en los Balcanes, en Marruecos y en Latinoamérica.

Como se ha dicho, el judeoespañol es una lengua en peligro, debido a la edad avanzada de gran parte de sus hablantes, a su relegación al ámbito doméstico, a su gran fragmentación dialectal y a la dificultad de transmisión a las nuevas generaciones, que se resisten a aprenderla, puesto que ya tienen como primera lengua otros idiomas y no le ven utilidad.

Frente a esta situación de riesgo han surgido varias iniciativas en distintos ámbitos, todas destinadas a la revitalización de la lengua:

- el impulso a la investigación y al estudio científico tanto de la lengua como de la literatura y de la cultura sefardí. En este ámbito destaca la labor de varios centros de investigación, como el del Departamento de Estudios Hebraicos y Sefardíes del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, el Centro Moshé David Gaón de Cultura Judeoespañola de la Universidad Ben Gurion del Neguev de Be'er Sheva en Israel, el Sefarad Kültürü Araştırma Merkezi en Turquía, el CIDiCSeF (Centro de Investigación y Difusión de la

---

<sup>79</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.

<sup>80</sup> QUILIS, p. 126.

Cultura Sefardí) de Buenos Aires (con jurisdicción en toda el área latinoamericana) o el CERMOM (Centre de Recherches Moyen Orient Méditerranée) del INALCO (Institut des Langues et Civilisations Orientales) de París;

- la creación de instituciones y organizaciones para la promoción y la protección del idioma, tales como la Federación Sefardí Mundial, la Autoridad Nacional del Ladino y, sobre todo, la reciente Academia Nacional del Judeoespañol, fundada en 2018 bajo el impulso de la RAE y destinada a ser incorporada próximamente en la ASALE (Asociación de Academias de la Lengua Española);
- el fomento del uso del judeoespañol en los medios de comunicación. En cuanto a la prensa, se hallan revistas culturales y de actualidad, como *Aki Yerushalayim* y *El Amaneser*. También existen emisiones radiofónicas en judeoespañol como las de *Radio Exterior de España*, de *Kol Israel* o *Radio Sefarad*. Por lo que concierne a las redes sociales, en Facebook se hallan grupos como שוחרי לאדינו *Shoharé Ladino* ‘Amantes del Ladino’ (que cuenta con casi treinta mil miembros) o *Los Ladinadores* (que cuenta con más de seis mil) y en TikTok se hallan perfiles como el de Bella Ríos, una joven marroquí que en sus vídeos canta canciones tradicionales sefardíes, habla haquetía y presenta las características del idioma, o el de Movses Bala, un joven armenio que, de vez en cuando, cuenta anécdotas en español sefardí. Sin embargo, el judeoespañol no ha logrado ganar terreno en la televisión y en el cine; de hecho, no hay programas televisivos en español sefardí y existe una única película, *Mil veces adiós*, de 1986, que tiene la particularidad de tener partes en judeoespañol. Con todo, cabe señalar que en 2020 se presentó en la 35 edición del Festival de Cine Latinoamericano de Trieste el documental *Bushkida – En búsqueda del idioma judeoespañol*, que incluye entrevistas a sefardófonos;
- el impulso al aprendizaje de la lengua, la literatura y la cultura judeoespañola, a través de cursos digitales en internet y de manuales de judeoespañol como lengua extranjera como *Beginner’s Ladino* de Alla Markova, *Manuel de judéo-espagnol: Langue et culture* de Marie-Christine Varol o *Kurso de Djudeo-Espanyol (Ladino) para prinsipiantes* de Matilda Koén-Sarano, y gracias a la presencia, en los planes

- de estudios de universidades tanto españolas (Granada, Vitoria, Complutense) como israelíes (Jerusalén, Bar-Ilán), de asignaturas de lengua y literatura sefardí;
- la promoción de la literatura en judeoespañol, gracias a editoriales como *Ediciones Tirocinio*, especializada en la publicación de libros sobre la cultura sefardí y en judeoespañol;
  - la promoción de la música en judeoespañol, destinada sobre todo a mantener viva la tradición musical popular sefardí en ladino. A este objetivo se han dedicado y se dedican artistas como Judy Frankel, Ofri Eliaz, Isaac Levy, Yasmin Levy, Flory Jagoda o Sarah Aroeste (que se distingue por su actividad de revitalización y modernización de la tradición musical sefardí y cuya música ha sido definida ‘feminist ladino rock’).

### **4.3. Rasgos lingüísticos**

Vamos a analizar ahora los principales rasgos lingüísticos del judeoespañol en el nivel fonético-fonológico, morfológico, sintáctico y léxico, teniendo en cuenta el hecho de que no existe para este idioma una norma estandarizada, sino que, al contrario, hay gran fragmentación dialectal y, por lo tanto, no necesariamente todos los fenómenos presentados se registran en todas las variedades diatópicas.

#### **4.3.1. Fonética y fonología**<sup>81</sup>

Por lo que atañe a sus características fonético-fonológicas, el judeoespañol presenta por un lado rasgos arcaicos que proceden del castellano medieval (o de otros romances ibéricos) y, por el otro, rasgos de innovación que son únicos y propios de este idioma.

En cuanto a la conservación de rasgos procedentes del castellano medieval, destacan:

1. El mantenimiento de la oposición entre sibilantes sordas y sonoras (que el castellano perdió en el Siglo de Oro). El sistema de las sibilantes del judeoespañol se compone, en particular, de los siguientes sonidos: [s] (fricativa alveolar sorda), [z] (fricativa alveolar sonora), [ʃ] (fricativa postalveolar sorda), [ʒ] (fricativa

---

<sup>81</sup> GARCÍA MORENO (2010a), pp. 4-9; PENNY, pp. 271-289.



- postalveolar sonora), [tʃ] (africada postalveolar sorda), [dʒ] (africada postalveolar sonora);
2. La conservación de la fricativa labiodental sonora /v/ transcrita por el grafema v, en palabras como *kantava*, *avia*;
  3. La conservación de /b/ en posición final de sílaba en palabras como *cibdad*;
  4. La alternancia entre /f/, /h/ o /Ø/ en términos derivados de palabras latinas con /f/ inicial: lat. FŪMU > jud. /fumo/, /humo/, /umo/;
  5. La conservación, aunque no sistemática, del grupo latino /mb/, en palabras como *palombika* (< lat. PALUMBA), que en castellano pasó a /m/ ya a comienzos de la Edad Media;
  6. La vacilación, en posición tónica, entre /e/ y /o/ y los diptongos /je/ y /we/, por lo cual se hallan en judeoespañol términos sin diptongación como *ponte* o *sorte* y términos con diptongación como *pueder* o *muestro*;
  7. Además, en castellano medieval había vacilación entre /i/ y /e/ y entre /u/ y /o/ átonas, en palabras como *vestido/vistido*, *le(c)ción/lición*, *señor/siñor*, *cuidar/coidar*; el español terminó eligiendo las primeras formas basándose en la etimología latina, mientras que el judeoespañol ha mantenido a menudo las formas rechazadas en español, como *sinyor* y *coidar*.

En cuanto a la conservación de rasgos procedentes de otros romances ibéricos, se hallan:

1. El mantenimiento, típico del judeoespañol de los Balcanes, de /a/, /i/ y /u/ como únicas vocales presentes en posición final de palabra, rasgo típico de las variedades portuguesa, asturiana y cantábrica;
2. La despalatalización de la lateral palatal /ʎ/ en /l/ cuando después en la palabra aparece otra consonante palatal, como en el caso de *kaleja* ‘calleja’, *pileyu* ‘pellejo’ o *pelixku* ‘pellizco’, rasgo típico de la variedad leonesa;
3. La pérdida de /ʎ/ después de /e/ o /i/ tónicas (*castío* ‘castillo’, *gáina* ‘gallina’), rasgo típico de las variedades cantábrica asturiana, leonesa y zamorana.

Por lo que se refiere a las innovaciones fonético-fonológicas del judeoespañol, destacan:

1. Las simplificaciones como la neutralización de /r/ simple y de la vibrante múltiple /r/ en /r/, y del fonema /ɲ/ y del grupo /nj/ en /nj/;

2. /n/ > /m/ delante del diptongo /we/. Acerca de este cambio, Penny supone lo siguiente:

Este proceso podría ser una ampliación del proceso peninsular, hoy relegado al uso rural y en retroceso [...] mediante el cual el pronombre *nos* de primera persona del plural cambia a *mos* bajo la doble influencia del pronombre correspondiente del singular *me* y de la desinencia verbal de la primera persona del plural *-mos*.

3. El reforzamiento del diptongo /we/ con la introducción de [ɣ] en posición inicial de palabra (*güerta, güele, agüekar*), uso que existe también en español, donde, sin embargo, se considera vulgar. En judeoespañol, además, este uso se ha extendido al interior de palabra (a veces con duplicación también de la vocal velar *u*) con formas como *elgüego* ‘luego’, *cirgüela* ‘ciruela’, *rugüedas* ‘ruedas’ o *jugüeves* ‘jueves’;
4. La metátesis /rd/ > /dr/: *vedri* ‘verde’, *godru* ‘gordo’, *guadrar* ‘guardar’;
5. La frecuente palatalización de /s/ ante /k/ en posición final de sílaba: /moʃka/ ‘mosca’, /buʃkar/ ‘buscar’.

#### 4.3.2. Morfología<sup>82</sup>

También por lo que concierne a la morfología, se hallan tanto rasgos de innovación como rasgos arcaicos.

Entre estos últimos destacan:

1. El mantenimiento de las formas de primera persona singular del presente de indicativo *estó, só, dó* y *vó*, que en el castellano medieval alternaban con *estoy, soy, doy* y *voy*;
2. La conservación de las formas medievales de segunda persona plural del imperativo sin *-d* final (*amá, tené, salí*), que hoy conserva el voseo americano para la segunda persona singular, y que en el castellano medieval alternaban con las con *-d* (*amad, tened, salid*);
3. La conservación del pronombre de cortesía *vos*;

---

<sup>82</sup> GARCÍA MORENO (2010a), pp. 9-13; PENNY, pp. 271-289.

4. El uso del diminutivo *-iko* (que en el castellano medieval alternaba con *-ito*), especialmente en el judeoespañol oriental, mientras que el norteafricano prefiere *-ito* o *-eto*;
5. La conservación del género femenino de los sustantivos referidos a conceptos abstractos y acabados en *-or* (la *color*, la *dolor*);
6. El uso del artículo *la* delante de sustantivos femeninos que empiezan por *a-* tónica. En el castellano medieval había oscilación entre *el* y *la* y, si en español acabó imponiéndose *el*, el judeoespañol ha mantenido *la*;

En cuanto a las innovaciones morfológicas del judeoespañol, son significativos los siguientes fenómenos:

1. El clítico reflexivo *se* adquiere una *-n* paragógica convirtiéndose en *sen*, cuando se refiere a un sujeto plural (*biendosen* ‘al verse’);
2. Los pronombres *nos* y *vos* pierden la *-s* final cuando van seguidos por otro pronombre personal: *no lo dexo* ‘nos lo dejó’, *vo lo digo* ‘os lo digo’;
3. Las formas del adjetivo posesivo de tercera persona *su* y *sus*, en algunas variedades del español sefardí, concuerdan en número no con el sustantivo al que se refieren sino con el poseedor, de ahí que *sus kaza* signifique *su casa* (*de ellos*);
4. La introducción de una forma femenina acabada en *-a* para adjetivos (y también algunos sustantivos y pronombres) invariables: *grande* / *granda*, *inferior* / *inferiora*;
5. El uso de *tener* como auxiliar: *tiene visto* ‘ha visto’;
6. Las desinencias de segunda persona plural de los verbos adquieren el sonido /ʃ/: */kantaʃ/* ‘cantáis’;
7. Las formas de primera persona del pretérito indefinido de los verbos de la primera conjugación presentan desinencias en *-i*: *kantí* ‘canté’, *kantimos* ‘cantamos’, para crear homogeneidad con las formas de segunda y tercera conjugación;
8. En algunas zonas (área central de los Balcanes y Marruecos) se ha producido la extensión del morfema *-ba-* del imperfecto de la primera conjugación a la segunda y tercera: *teniba* ‘tenía’, *saliba* ‘salía’; también en este caso se trata de una simplificación que produce homogeneidad entre las conjugaciones;

9. Las formas de segunda persona singular del pretérito indefinido presentan -s final (*topates* ‘hallaste’), uso estigmatizado en el español estándar, pero igualmente frecuente en la lengua hablada, sobre todo de América;
10. Las formas de segunda persona singular y plural del pretérito indefinido pueden perder la -s- interna (*izites* ‘hiciste’);
11. En algunas formas del presente de subjuntivo se ha introducido una -g- antietimológica y, sobre modelos como *haga* o *diga*, han surgido formas como *haiga* ‘haya’ o *fuyiga* ‘huya’ (no infrecuentes en el español rural) o incluso *acojga* ‘acoja’ o *escojga* ‘escoja’;
12. La construcción de formas verbales no personales con base en la raíz del pretérito indefinido: *tuvido* ‘tenido’, *quisiendo* ‘queriendo’.

#### 4.3.3. Sintaxis<sup>83</sup>

La sintaxis del judeoespañol es prevalentemente de derivación castellana y coincide, en gran medida, con la del español moderno. Sin embargo, también presenta algunas particularidades, que pueden dividirse en dos categorías: los calcos de la sintaxis del hebreo y las innovaciones sintácticas originales y propias del judeoespañol.

En la primera pueden incluirse los siguientes fenómenos:

1. El uso de la preposición *a* delante de complementos directos no solo de persona sino también referidos a objetos inanimados, lo cual es un calco del uso en hebreo de la partícula *et* delante de todo complemento directo;
2. La duplicación posesiva mediante la combinación de un posesivo y de un sintagma de genitivo: *su mano de Mosé* (en hebreo *yadó shel Moshé* ‘mano-su de Moisés’);
3. El uso enfático del indefinido *todos/-as* delante de un determinante numeral: *todas las cuatro partes* (en hebreo *kol arbaá hañalaquim* ‘todas cuatro las-partes’);
4. La posposición de los cuantificadores (no sistemática pero frecuente): *nave chica una* ‘una nave pequeña’, *amistad muncha* ‘mucho amistad’;
5. Los casos de elipsis copulativa: *¿de qué lugar Ø tú?* ‘¿de qué lugar eres?’, *el marido no Ø con ella* ‘el marido no está con ella’;

---

<sup>83</sup> GARCÍA MORENO (2006) , pp. 36-46; GARCÍA MORENO (2010a) , pp. 13-17.

6. La presencia de interrogativas indirectas encabezadas por *si* (como calco del hebreo): *¿si quieres casarte con este mancebo?* ‘¿quieres casarte con este joven?’;
7. El uso de la estructura *hay* + complemento indirecto (calco del hebreo *yeš* + c. ind.), para expresar la posesión: *hay a tu padre haciendas munchas* ‘tu padre tiene muchas haciendas’.

Son, en cambio, innovaciones sintácticas del judeoespañol los siguientes fenómenos:

1. La variación del orden de los clíticos cuando los pronombres *me*, *te*, *nos* y *vos* se combinan con el pronombre *se*: *me se cumplió mi demanda*, *vo se dice*;
2. El uso, en la expresión del tiempo, de formas como *hay tres años* o *son tres años* con el significado de *hace tres años*;
3. La presencia en las relativas de elementos redundantes: *un hombre que hasta hoy no lo tenía visto* ‘un hombre que hasta hoy no había visto’; *el hijo, que el cual se llamaba Yosef* ‘el hijo, que se llamaba Yosef’;
4. Los casos de queísmo en subordinadas completivas: *da odren que me abran la puerta* ‘da orden de que me abran la puerta’;
5. El uso de *siendo* como conjunción causal, con el significado de *puesto que*;
6. El uso de *lo cual* como locución adversativa, con el significado de *sin embargo*.

#### 4.3.4. Léxico<sup>84</sup>

El léxico del judeoespañol se compone de un substrato hispánico al que se han sumado, a lo largo de los siglos, varios y numerosos préstamos de otros idiomas.

En cuanto al substrato hispánico, además de un gran número de términos (la mayoría) compartidos con el español moderno, el judeoespañol también se caracteriza por la conservación de formas y significados arcaicos propios del castellano medieval y hoy en desuso en el español estándar, como *falduquera* ‘bolsillo’, *mancebo* ‘joven’, *negro* en el sentido de ‘malo’, *acoger* por ‘reunir’ o *ropa* por ‘botín’.

Por lo que se refiere a los extranjerismos, es justamente el léxico el ámbito lingüístico del judeoespañol donde aparecen más elementos foráneos. Hay, claramente, hebraísmos, en

---

<sup>84</sup> ÁLVAREZ LÓPEZ, pp. 231-241; GARCÍA MORENO (2010a), pp. 18-19; MARTÍNEZ RUIZ, pp. 244-245; PAWŁOWSKA, pp. 120-126.

gran parte anteriores a la diáspora, porque utilizados ya por los judíos ibéricos en la Edad Media. Entre los hebraísmos se hallan principalmente términos relacionados con:

- la religión: *beraha* ‘bendición’, *berit* ‘circuncisión’, *betahaim* ‘cementerio’, *emuna* ‘fe’, *ganeden* ‘paraíso, jardín de Edén’, *kal* ‘sinagoga’, *menora* ‘candelabro de siete brazos’, *rav/rabi/ribi/rabino* ‘rabino’, *sedaka* ‘limosna’, *shabat* ‘sábado’, *suka* ‘tabernáculo’;
- los nombres bíblicos: *Moshe Rabenu* ‘Moisés, nuestro maestro’, *David Ha Meleh* ‘el rey David’, *Shelomo Ha Meleh* ‘el rey Salomón’, *Ester Malka* ‘la reina Ester’;
- la historia judía: *aliya* ‘emigración a Israel’, *galut* ‘diáspora’, *goy* ‘no judío’, *Magen David* ‘estrella de David’;
- el ámbito familiar: *avot* ‘padres’, *mishpaha* ‘familia’;
- conceptos abstractos: *azlaha* ‘éxito’, *mazal* ‘suerte’, *sehel* ‘inteligencia’;
- otros términos de uso común: *aver* ‘aire’, *benadam* ‘hombre’, *erev* ‘tarde’, *gadol* ‘grande’, *hag* ‘fiesta’, *olam* ‘mundo’.

Excepto los de ámbito religioso, estos vocablos alternan normalmente con sus equivalentes de base hispana.

Otros préstamos del judeoespañol proceden de las lenguas de contacto en las zonas de asentamiento de los sefardíes:

- turco: *boyadear* ‘pintar’, *bureka* ‘pastel relleno’, *chanta* ‘bolsa’, *dolap* ‘armario’, *karpus* ‘sandía’, *kefte* ‘albóndiga’, *malle* ‘barrio’, *musafir* ‘invitado’;
- griego: *garato* ‘pescado salado’, *nekochera* ‘ama de casa’, *piron* ‘tenedor’, *sardela* ‘sardina’;
- árabe/marroquí: *adafina* ‘guiso judeomarroquí de carne’, *alhad* ‘domingo’, *hadrear* ‘hablar’, *mesáfar* ‘viajero’, *qadi* ‘juez’, *shufear* ‘mirar’.

También se hallan galicismos, como consecuencia de la actividad de la *Alliance Israélite Universelle* (*apartener* ‘pertener’, *buto* ‘objetivo’, *evenimiento* ‘acontecimiento’, *magazen* ‘tienda’, *mersi* ‘gracias’, *regretable* ‘lamentable’) e italianismos, debido al contacto con los sefardíes liorneses y a la labor, parecida a la de la *Alliance Israélite Universelle*, llevada a cabo por las escuelas de la Società Dante Alighieri fundada a finales del siglo XIX (*batalia* ‘batalla’, *kapache* ‘capaz’, *lavoro* ‘trabajo’, *riushir* ‘tener éxito’).

Por último, se observa en la actualidad, especialmente en revistas, la presencia de anglicismos, tanto adaptados (*klub* ‘club’, *mikser* ‘batidora’, *tepó* ‘tetera’) como escritos con su ortografía inglesa (*blender* ‘batidora’, *puzzle* ‘puzzle’).

#### 4.4. Grafía y ortografía

En la Edad Media, los sefardíes de la Península ibérica transcribían la lengua romance, con la que habitualmente se expresaban, con caracteres hebreos; por lo tanto, también después de la diáspora, los sefardíes continuaron sirviéndose de esta grafía durante siglos para escribir en judeoespañol, por lo menos en Oriente y en el norte de África, ya que, en cambio, en Europa occidental (Holanda e Italia en particular) la asimilación de la cultura local fue más fuerte y rápida y se adoptó casi de inmediato el alfabeto latino. La escritura hebrea más utilizada para transcribir el judeoespañol era el alfabeto *rashí*.<sup>85</sup>

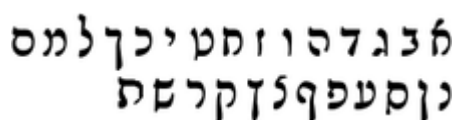


Figura 1. Alfabeto hebreo en caracteres *rashí*.

El uso de caracteres hebreos para escribir en judeoespañol se denomina tradicionalmente sistema aljamiado, aunque el término *aljamía* se refiere más propiamente a la escritura con caracteres árabes de una lengua no árabe, generalmente romance. El sistema aljamiado se empleó durante siglos; sin embargo, este no permitía representar fácil y fielmente los fonemas judeoespañoles, muchos de los cuales no aparecen en hebreo. A lo largo de los siglos se adoptaron también otras grafías (cirílica, griega y árabe) que, sin embargo, hoy han caído en desuso.

Los siglos XIX y XX marcaron el paso del sistema aljamiado al alfabeto latino (que hoy predomina en la escritura del judeoespañol) por varias razones: la progresiva occidentalización, debido también a la labor de la *Alliance Israélite Universelle* y de la *Società Dante Alighieri*; el surgimiento, a raíz del desmembramiento del Imperio otomano, de nuevas naciones independientes en los Balcanes, las cuales impusieron a los sefardíes que vivían en aquellas zonas que aprendieran y emplearan las respectivas lenguas nacionales, gran parte de las cuales utilizaba caracteres latinos; la imposición del

---

<sup>85</sup> HERNÁNDEZ GONZÁLEZ.

uso de la grafía latina en Turquía a partir de 1928. Sin embargo, cada quien empezó a aplicar el alfabeto latino al judeoespañol según criterios diferentes y con base en el sistema ortográfico del idioma que conocía mejor o que consideraba más oportuno o funcional (francés, español, italiano, turco). No existe, entonces, una norma ortográfica común y oficial para la escritura del judeoespañol en caracteres latinos y es suficiente leer unos cuantos textos de cualquier género para darse cuenta de que los mismos sonidos pueden aparecer transcritos mediante grafemas diferentes, dependiendo del origen o de la preferencia del autor.

Ya en 1979, en el primer número de la revista *Aki Yerushalayim*, se hablaba de la confusión que dominaba en el “djudeo-espanyol eskrito en letras latinas” y se observaba que “ay ken eskrive bazandose sovre la ortografia franseza, otros van sigun el espanyol o el turko i ay tambien ke escriben algunas palavras sigun una sierta ortografia i otras palavras sigun una ortografia diferente”.<sup>86</sup>

Entre las numerosas propuestas de normas ortográficas para la escritura del español sefardí, hay una que goza de cierta aceptación, por lo menos por lo que atañe al judeoespañol oriental, y se trata justamente del sistema propuesto por *Aki Yerushalayim* desde su primer número. Dicho sistema presenta dos objetivos, reflejar con fidelidad la fonética del judeoespañol y ser lo más sencillo posible; se basa en la ortografía del español moderno, aunque con algunas modificaciones, destinadas a adaptarla a las necesidades del judeoespañol, y no presenta acentos, tildes, cedillas, ni ningún otro tipo de signo diacrítico (salvo el caso excepcional de los signos . y ‘ ante el grafema *h*). Se subraya, además, que los nombres de persona, al presentar gran variación ortográfica, podrán seguir escribiéndose según la manera en que los suelen escribir quienes los llevan.<sup>87</sup>

La siguiente tabla presenta el sistema ortográfico propuesto por *Aki Yerushalayim* y muestra los grafemas utilizados y los fonemas y alófonos correspondientes con ejemplos:

<b>Grafemas</b>	<b>Fonemas (y alófonos) correspondientes</b>	<b>Ejemplos</b>
A	[a]	Amigo
B	[b] ([β])	Bueno
Ch	[tʃ]	Chiko
D	[d] ([ð])	Demanda
Dj	[dʒ]	Djudio

<sup>86</sup> AKI YERUSHALAYIM (1979), pp. 3-4.

<sup>87</sup> Ibid.



E	[e]	Este
F	[f]	Famiya
G	[g] ([ɣ])	Gato
H	[x]	Hazino
.H	[x] precedido de [s]	Es.huenyo
‘H	[h] (principalmente en hebraísmos)	‘Herzl
I	[i], [j]	Ijo, piadad
J	[ʒ]	Ojos
K	[k]	Kaza
Ks	[ks]	Aksion
L	[l]	Lana
M	[m]	Meter
N	[n]	Novia
Ny	[nj] ([ɲ])	Anyo
O	[o]	Oro
P	[p]	Poko
R	[r]	Riko
Rr	[rr]	Serrar
S	[s]	Savio
Sh	[ʃ]	Shabat
T	[t]	Topar
Ts	[ts]	Pitsa
U	[u], [w]	Uva, kuando
V	[v]	Vaka
X	[gz]	Examen
Y	[j]	Yerro
Z	[z]	Zero

**Tabla 2.** Sistema ortográfico para la escritura del judeoespañol propuesto por Aki Yerushalayim.

Sin embargo, además de la de *Aki Yerushalayim*, han sido varias las propuestas de normas ortográficas para la escritura del judeoespañol. Entre ellas, cabe señalar el sistema sugerido apenas un año antes por Hassán, que proponía

una ortografía basada hasta donde sea posible en la del español normativo, [donde] los rasgos diferenciales de la fonética sefardí se representan mediante la adición de puntos, tildes u otros signos diacríticos a ciertas letras. Es decir, que de esos signos complejos formados por un elemento letra plus un elemento diacrítico, el segundo indica en qué difiere del normativo en español el valor fonético del primero; el cual se elige de entre todos los posibles en función de la norma ortográfica española.

Resulta de ello que el texto así escrito habrá de leerse tal como se lee uno español en todo aquello que no resulte afectado por las convenciones del sistema y considerando aisladamente las palabras. Esas convenciones podemos agruparlas en dos categorías: A) aquellas generales que por darse en todos los casos no requieren señalamiento y B) las específicas que por darse sólo en ocasiones requieren la adición de un signo diacrítico para señalar su difusión.<sup>88</sup>

No obstante, hasta el momento, todavía no se adoptado oficialmente ninguna norma, por lo cual el judeoespañol en forma escrita continúa caracterizándose por una amplia variedad de realizaciones gráficas. Además de los que ya hemos mencionado, otros grafemas que se hallan frecuentemente en textos sefardíes son los siguientes:

- Ç por [ʧ];
- Ĥ por [ħ], en la variedad marroquí;
- Q por [k] ante [w];
- Ş o Š por [ʃ];
- X por [ʃ];
- Ž por [ʒ].

## 4.5. Variedades diatópicas

Por lo que concierne a las variedades diatópicas del judeoespañol, una primera macroclasificación distingue el judeoespañol oriental del norteafricano (haquetía).

### 4.5.1. El judeoespañol oriental<sup>89</sup>

En un detallado estudio sobre el tema, Aldina Quintana distingue dos diferentes clasificaciones diatópicas del judeoespañol oriental: según criterios fonético-fonológicos y según criterios léxicos.

La primera clasificación identifica tres áreas: central, periférica europea y periférica extraeuropea. El área central comprende la región meridional de los Balcanes e incluye las ciudades de Esmirna, Estambul y Salónica, que fueron, entre los siglos XVI y XIX, los centros culturales sefardíes más activos e importantes. Entre los rasgos fonético-fonológicos que caracterizan esta zona, destacan:

---

<sup>88</sup> HASSÁN (1978), p. 149.

<sup>89</sup> QUINTANA RODRÍGUEZ (2006), pp. 80-88.

1. El reforzamiento del diptongo /we/ mediante [ɣ] en posición interior de palabra;
2. [f] > Ø en posición inicial de palabra (de forma casi sistemática);
3. La metátesis /rd/ > /dr/;
4. La ausencia de los fonemas /ts/ y /dz/;
5. La conservación, aunque precaria, de la oposición entre los fonemas /r/ y /r/;
6. El mantenimiento de los alófonos [ð] y [ɣ] de los fonemas /d/ y /g/.

El área periférica europea incluye la parte septentrional y occidental de la Península Balcánica, donde no hubo centros del calibre de Esmirna, Estambul y Salónica, pero tuvieron cierta importancia cultural las comunidades de Belgrado y Viena. Los principales rasgos fonético-fonológicos de esta área son:

1. La presencia de los fonemas /ts/ y /dz/ (salvo en Bulgaria oriental);
2. La pérdida de la oposición entre /r/ y /r/, que se neutralizan en /r/;
3. La pérdida de los alófonos [ð] y [ɣ] de los fonemas /d/ y /g/;
4. El cierre de las vocales mediales /e/ y /o/ átonas (>/i/, /u/).

El área periférica extraeuropea coincide con Israel y desde el punto de vista fonético-fonológico mezcla rasgos de las otras dos áreas, ya que se caracteriza por:

1. La ausencia de los fonemas /ts/ y /dz/;
2. La metátesis /rd/ > /dr/;
3. La conservación de la oposición entre los fonemas /r/ y /r/;
4. [f] > Ø en posición inicial de palabra (de forma casi sistemática);
5. La pérdida de los alófonos [ð] y [ɣ] de los fonemas /d/ y /g/;
6. El cierre de las vocales mediales /e/ y /o/ átonas (>/i/, /u/).

Otra característica del judeoespañol israelí es la presencia de los sonidos [h], [ʔ], [ʕ] y [ħ], propios del léxico de origen hebreo y árabe.

La segunda clasificación distingue tres áreas:

1. Turquía, Bulgaria oriental, Rodas y la mayor parte de Israel: el léxico contiene prevalentemente elementos de origen castellano además de muchos de origen popular;
2. Grecia, Macedonia y las comunidades en la ruta comercial Salónica-Skoplie-Sofia-Vidin-Ruse y Bucarest y Vidin-Belgrado;

3. Vertiente adriática de la Península Balcánica: el léxico contiene varios elementos de origen portugués e italiano.

#### 4.5.2. La haquetía<sup>90</sup>

La haquetía (o haketía, hakitía, jaquetía), es la variedad de judeoespañol hablada por los sefardíes del norte de Marruecos y, más específicamente, en las ciudades de Arcila, Larache, Tetuán y Tánger y en las dos ciudades españolas de Ceuta y Melilla, y es la variedad del español sefardí con relación a la cual se hallan menos estudios y descripciones.

La haquetía se distingue del judeoespañol oriental prevalentemente en el plano fonético-fonológico y léxico. Por lo que se refiere a este último, la haquetía se diferencia del judeoespañol oriental principalmente por los préstamos del árabe marroquí (*adafina* ‘guiso judeomarroquí de carne’, *alhad* ‘domingo’, *hadrá* ‘conversación’, *hadrear* ‘hablar’, *mazzal* ‘suerte’, *qadi* ‘juez’, *wa* ‘pues’, *zinzela* ‘terremoto’).

En el nivel fonético-fonológico, se observan las siguientes particularidades:

1. Los fonemas /ʃ/ y /z/ son frecuentemente suplantados por /x/, por influjo del español moderno por razones de cercanía geográfica;
2. La reducción de la presencia del fonema /z/ a favor de /s/;
3. El frecuente enmudecimiento de /s/ final en Tetuán (*Luis* > *Lui*, *país* > *paí*);
4. /s/ > /z/ en posición final de palabra, si la palabra siguiente empieza por vocal o consonante sonora;
5. El mantenimiento de la /f/ inicial latina (*forno*, *fuir*);
6. La presencia de grafemas y sonidos específicos:
  - El dígrafo *gh*, que transcribe un sonido parecido al de la [ɣ] francesa;
  - El grafema *h*, que transcribe el fonema /ħ/, típico del árabe;
  - El dígrafo *ll* (o *lh*), que transcribe una /l/ geminada;
  - El grafema *q*, que, cuando no va seguido de *u*, transcribe la oclusiva uvular sorda /q/, fonema típico del árabe;
  - Los signos <sup>˘</sup> o <sup>˙</sup>, que indican que el sonido siguiente debe pronunciarse faringalizado;

---

<sup>90</sup> BÉNICHOU, pp. 308-309; BENOLIEL (1977), p. 213; SISSO RAZ, p. 17.

- Los dígrafos *zz*, *ss* y *dd*, que indican una realización más marcada de los fonemas /z/, /s/ y /d/.

## **5. La literatura sefardí**

### **5.1. La producción literaria hebraico-española antes de la expulsión**

Los primeros testimonios de la producción literaria judía en la Península ibérica que se hayan conservado se remontan al siglo X, cuando en al-Ándalus, bajo la influencia del animado clima cultural del califato árabe, se produjo un extraordinario florecimiento de la literatura hebrea y, además de textos de tema religioso, se empezaron a componer obras en prosa concernientes a la filosofía, la gramática, la medicina, la astronomía y las matemáticas, y textos poéticos de carácter profano. En dichos escritos alternaban dos idiomas: el hebreo bíblico, que solo se empleaba como lengua literaria, especialmente en la poesía, y el árabe, lengua vernácula de los judíos de al-Ándalus, adoptado mayoritariamente en la prosa. El período de mayor esplendor de la creación literaria ibero-hebraica se coloca entre los siglos XI y XII y vio la actividad de figuras como las de Semuel ibn Nagrella, Selomó ibn Gabirol, Ibn Paquda, Mose ibn Ezra, Yehuda ha-Levi y Moisés ben Maimón (más conocido como Maimónides), todos autores de obras poéticas y en prosa, tanto en hebreo como en árabe. A partir del siglo XIII, en las comunidades judías, por entonces ya asentadas en la España cristiana, la producción literaria fue paulatinamente perdiendo vitalidad, a la vez que empezó a abandonar el árabe y a adoptar los idiomas iberorromances como lenguas de escritura, paralelamente al hebreo. Finalmente, en los siglos XIV y XV, como consecuencia del antijudaísmo y del comienzo de las persecuciones que culminarían con la expulsión de 1492, la literatura hispanohebraica vivió una época de decadencia, aunque cabe mencionar, como señala Santa Puche, “la aparición de una literatura de signo polémico” además de “un mayor desarrollo de los estudios cabalísticos e, incluso, de las crónicas históricas”.<sup>91</sup>

### **5.2. La producción literaria sefardí después de la expulsión**

#### **5.2.1. Etapas**

Por lo que atañe a la literatura sefardí tras 1492, se distinguen tres etapas: transición, esplendor y decadencia.<sup>92</sup> En la etapa de transición (siglos XVI y XVII), los

---

<sup>91</sup> SANTA PUCHE (1998), pp. 47-48.

<sup>92</sup> SANTA PUCHE (1998), pp. 111-116.

sefardíes recién expulsados fueron distribuyéndose gradualmente en las diferentes zonas de asentamiento (principalmente en Europa occidental, en los territorios del Imperio otomano y en el norte de África). En Italia, Holanda, Balcanes y Oriente Medio los sefardíes redactaron e imprimieron prevalentemente textos de tema religioso, comentarios bíblicos, ediciones y traducciones de la Biblia. Continuaron produciéndose obras en hebreo, pero fue consolidándose sobre todo la producción literaria en judeoespañol. En Marruecos, en cambio, al no haberse introducido aún la imprenta, floreció una próspera tradición oral, cuya expresión más relevante es el refranero.

En la etapa de esplendor (siglos XVIII y XIX) la creación literaria se concentró mayoritariamente en el área otomana. Esta época vio la labor de centros editoriales muy activos (destacan, entre otros, Constantinopla, Esmirna, Salónica, Sarajevo, Sofía y Viena) y el desarrollo de una ingente producción en judeoespañol: paralelamente a las obras de asunto religioso y bíblico, se desarrolló la poesía y aparecieron el teatro, la prensa y las primeras novelas sefardíes. En la literatura judeoespañola de este período se percibe, además, la influencia de la *Haskalá* (movimiento conocido también como Ilustración judía), de la *Alliance Israélite Universelle* y del movimiento sionista.

En la etapa de decadencia (siglos XX y XXI) las transformaciones geopolíticas, especialmente en los Balcanes, y la Primera Guerra Mundial provocaron una intensa migración de sefardíes hacia Estados Unidos e Hispanoamérica (donde, sin embargo, la mayoría acabó por abandonar el judeoespañol a favor del inglés o del español). A continuación, el antisemitismo nazi y la Segunda Guerra Mundial exterminaron la población sefardí y la mayoría de los sobrevivientes huyó hacia América o se instaló en el recién nacido Estado de Israel (donde se afirmó como lengua oficial el hebreo, por lo cual muchos sefardófonos acabaron prescindiendo del judeoespañol). Debido a todos estos acontecimientos y a esta reducción tan drástica del número de hablantes de español sefardí, entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX casi no se publicaron textos en judeoespañol. A partir de los años setenta, sin embargo, intelectuales como Moshe Shaul y Haïm Vidal Sephiha comenzaron a hacer hincapié en la importancia y necesidad de la defensa del judeoespañol, y la actividad de los movimientos de promoción del idioma determinó una revitalización de la producción en español sefardí, aunque reducida y limitada a unos pocos ámbitos, especialmente la prensa, el teatro aficionado, la poesía de autor y los escritos académicos.

### 5.2.2. Géneros

La manera más eficaz de recorrer de forma clara y ordenada la historia de la literatura sefardí parece ser una clasificación por géneros. No en vano eligieron este tipo de organización Elena Romero y Salvador Santa Puche, autores de los dos principales y más completos estudios sobre la literatura judeoespañola, que nos servirán de base para los siguientes párrafos.

#### 5.2.2.1. Ediciones y traducciones de la Biblia<sup>93</sup>

Las primeras manifestaciones de la expresión literaria sefardí tras el exilio están relacionadas con el ámbito religioso. Una de las primeras necesidades de los sefardíes en el exilio fue la de disponer del texto sagrado hebreo traducido al idioma del que comúnmente se servían, lo cual llevó a la publicación de numerosas versiones de la Biblia en judeoespañol entre los siglos XVI y XX. Estas se realizaron en judeoespañol calco, a saber, esa variedad del español sefardí, propia de las traducciones de textos litúrgicos, calcada palabra por palabra del hebreo.<sup>94</sup> Por supuesto, debido a las diferencias sintácticas entre dos idiomas tan distantes, la traducción resultaba algo forzada, pero se la prefirió a una transposición en judeoespañol vernáculo, por miedo a que cambios motivados por la adaptación lingüística acabaran sonando a interpretaciones personales de las Sagradas Escrituras por parte del traductor.

La primera versión impresa de la Biblia en ladino apareció en Constantinopla en 1547, editada por Eliecer Soncino, miembro de una célebre familia de tipógrafos y editores activa en Italia, Grecia, Turquía y Egipto. Se trata de una edición políglota (hebreo en el centro, judeoespañol a la derecha y neogriego a la izquierda) y que solo comprende los cinco libros del Pentateuco (o Torá). Cabe aclarar que tanto la versión judeoespañola como la neogriega están escritas en caracteres hebreos. Apenas seis años después apareció en Italia la edición más conocida del texto sagrado en judeoespañol, la *Biblia en lengua española Traducida Palabra por Palabra de la Verdad Hebrayca por Muy Excelentes Letrados, Vista y Examinada por el Oficio de la Inquisicion, con Privilegio del Ylustrissimo Señor Duque de Ferrara*, más conocida como la Biblia de Ferrara. Esta

---

<sup>93</sup> ROMERO (1992), pp. 32-44; SANTA PUCHE (1998), pp. 123-124.

<sup>94</sup> No por casualidad *Palabra por palabra* fue el título de una exposición de noventa ejemplares de textos bíblicos sefardíes organizada por Uriel Macías en el Círculo de Bellas Artes de Madrid en 2014.



traducción fue editada por Abraham Usque y Yom Tob Athías (conversos que se escondían detrás de los nombres de Duarte Pinel y Jerónimo Vargas) en dos versiones, una dirigida al Duque de Ferrara Hércules II de Este y otra a la matrona judía Gracia Nasi, con pequeñas variantes destinadas a respetar la sensibilidad religiosa tanto de los cristianos como de los judíos. Esta edición, siempre en judeoespañol calco, se redactó en caracteres latinos:

En Priçipio crio el Dio: à los çielos, y à la tierra. Y la tierra era vana y vazia, y eſcuridad, fobre façes del abyſmo: y eſpírito del Dio fe movia, fobre façes de las aguas. Y dixo el Dio, fea luz: y fue luz. Y vido el Dio, à la luz, que buena: y apartó el Dio, entre la luz, y entre la eſcuridad. Y llamó el Dio à la luz, día; y à la eſcuridad, llamó noche: y fue tarde y fue mañana, dia uno. Y dixo el Dio, fea aſpandidura, en medio de las aguas: y fea apartante, entre aguas, à aguas. Y hizo el Dio à la eſpandidura; y apartó entre las aguas, que de abaxo à la eſpandidura, y entre las aguas, que de arriba à la eſpandidura: y fue affi. Y llamó el Dio, à la eſpandidura, cielos: y fue tarde y fue mañana, dia ſegundo.<sup>95</sup>

La Biblia de Ferrara se volvió a imprimir en Salónica en 1568, cinco veces en Ámsterdam en el siglo XVII (1611, 1630, 1646, 1661, 1695) y otras veces a lo largo de los siglos siguientes, hasta la edición de Clemente Ricci, que apareció en Buenos Aires en 1926. También fue la base para otras ediciones en ladino de las Sagradas Escrituras, como la Biblia de Abraham Asá, publicada en Constantinopla en 1739 y 1745 y la de Yisrael Bajar Hayim, publicada en Viena en 1814. En el mundo sefardí también aparecieron ediciones de la Biblia en hebreo con glosarios que ofrecen traducciones al judeoespañol de los términos o pasajes más difíciles de entender, como la de Jaacob Lombroso, publicada en Venecia en 1639.

#### 5.2.2.2. *Los comentarios bíblicos*<sup>96</sup>

Otra importante página de la historia de la literatura sefardí es la producción de comentarios bíblicos y, en particular, de una vastísima obra realizada por varios autores en distintas fases a lo largo de los siglos XVIII y XIX, el *Me'am Lo'ez*. La obra, cuyo título retoma unas palabras del libro de los Salmos y significa 'del pueblo que no habla

---

<sup>95</sup> BIBLIA DE FERRARA, p. 1.

<sup>96</sup> ROMERO (1992), pp. 83-103; SANTA PUCHE (1998), pp. 124-125.

hebreo', consiste en un muy amplio comentario de los libros de la Biblia, que además incluye cuentos e historias relacionadas con el folclore sefardí y escritos sobre los asuntos más variados (de la filosofía a la medicina). Se trata, entonces, de una gran enciclopedia de todo el saber sefardí que se concibió con una finalidad didáctica. De hecho, en el siglo XVIII, el conocimiento del hebreo entre los judíos de las comunidades sefardíes ya no era tan amplio como en la Edad Media, de ahí que hubiera frecuentes dificultades a la hora de estudiar los textos y los comentarios bíblicos en su idioma original. El *Me'am Lo'ez*, en cambio, escrito en judeoespañol aljamiado, iba a proporcionar a los sefardíes un instrumento útil para el estudio de las Escrituras Sagradas y para el conocimiento de los saberes del judaísmo sefardita. Elena Romero enumera, en particular, los resultados que, de acuerdo con el iniciador del *Me'am Lo'ez*, Jaacob Huli, sus lectores deberían conseguir:

- 1) conocer los preceptos del judaísmo para fundamentar su práctica, 2) conocer los grandes milagros que Dios ha hecho con su pueblo, 3) cumplir con la obligación de recitar semanalmente una sección litúrgica de la Biblia, 4) comprender los pasajes oscuros del texto bíblico, 5) conocer la historia del Israel bíblico, 6) aprender los comerciantes normas de comportamiento que les eviten «descayer de su hacienda», 7) conocer a través de la síntesis que el autor hace la literatura talmúdica y midrásica, 8) aprender la liturgia del Templo y su sustitución por los ritos sinagogales, 9) conocer la grandeza de la ley y 10) y más importante que los anteriores, llegar mediante el conocimiento y cumplimiento de la ley al perdón de los pecados.<sup>97</sup>

La redacción del *Me'am Lo'ez* se desarrolló a lo largo de tres etapas: el *Me'am Lo'ez* clásico, de transición y nuevo. El autor que inauguró la primera etapa (1730-1777) fue el rabino de Constantinopla Jaacob Huli, que comentó el libro de *Génesis* y parte del *Éxodo*; a continuación, Isaac Magriso terminó el comentario al *Éxodo* y realizó los del *Levítico* y de los *Números* e Isaac Argüeti comentó el *Deuteronomio*. Tras esta primera fase hubo un período de estancamiento: durante casi un siglo no se publicó ningún nuevo comentario y solo se volvieron a editar los anteriores, hasta que en 1851 empezó la segunda etapa con la redacción por parte de Menahem Mitrani del comentario al libro de *Josué*, completado por su hijo Abraham en 1870, a la vez que Refael Pontremoli comentó el libro de *Ester*. Después de otro breve período de interrupción, en 1882 comenzó la tercera y última etapa

---

<sup>97</sup> ROMERO (1992), p. 85.

de construcción del *Me'am Lo'ez*, que vio la publicación de los comentarios al libro de *Rut* (Refael Benveniste), a *Isaías* (Isaac Y. Abá), al libro de *Job* (Abraham Bernardut), al *Eclesiastés* (Selomó Ha Cohen y Nisim Mabud) y, el último, publicado en 1899, al *Cantar de los cantares* (Haim Y. Saki).

El *Me'am Lo'ez* no fue la única obra que se ocupó de comentar los libros de la Biblia en judeoespañol. De hecho, en el siglo XIX se produjeron otros comentarios aislados de textos bíblicos sueltos, como el *Tobá tojehá* de Mošé Ben Imanuel Šalem, comentario a los libros de *Génesis*, *Números* y *Levítico* (Salónica, 1846-1855); el *Séfer Ya'acob Yismah* sobre el libro de *Ester* (Esmirna, 1877) y el *Léhem Yehudá* de Yišhac Y. Abá, sobre los libros de *Josué*, *Jueces*, *Samuel I y II* y *Reyes I y II* (Salónica, 1888).

El éxito de la obra iniciada por Jaacob Huli determinó, además, la aparición de textos inspirados en el *Me'am Lo'ez*, como comentarios a obras de la tradición hebraico-española medieval (un ejemplo es el *Mešibat nefesh*, publicado a mediados del siglo XVIII, que comenta las *Azharot* de Selomó ibn Gabirol) u obras de recopilación de los preceptos bíblicos, como el *Kompendio de dinim ke todo Israel debe saber y observar*, publicado por David Pardo a finales del siglo XVII.

### 5.2.2.3. Los libros de oraciones<sup>98</sup>

Otra parte fundamental del culto judío son las oraciones. Los preceptos del judaísmo prevén que los fieles recen obligatoriamente tres veces al día (por la mañana, por la tarde y por la noche), recitando específicas oraciones que varían según que el día sea laborable o festivo y que están recopiladas en los llamados oracionales. En particular, se distinguen dos tipologías de libros de oraciones: los *sidurim* (oracionales diarios) y los *mahzorim* (oracionales para las fiestas y ocasiones solemnes). En el judaísmo las oraciones deben pronunciarse imperativamente en hebreo; sin embargo, puesto que, a lo largo de los siglos, cada vez menos sefardíes entendían y hablaban con propiedad la lengua hebraica, en el siglo XVIII vieron la luz las primeras traducciones de los oracionales al judeoespañol. Por supuesto, los fieles debían seguir rezando en hebreo, pero podían servirse de las transposiciones a la lengua vernácula para comprender las palabras que recitaban o incluso pronunciar la oración en hebreo y repetirla en judeoespañol inmediatamente después.

---

<sup>98</sup> ROMERO (1992), pp.44-55; SANTA PUCHE (1998), pp. 127-28.

Existen traducciones integrales y parciales tanto de los *sidurim* como de los *mahzorim*. La primera colección completa de oraciones de diario traducidas al judeoespañol es la que Abraham Asá publicó en Constantinopla en 1739, titulada *Bet tefilá* ('casa de oración'), que combina el texto original con el vernáculo aljamiado y que Yisrael Bajar Hayim reeditó en 1813 en Viena. Otra versión bilingüe hebreo-español sefardí de los *sidurim*, traducidos por Jaacob y Josef Alschech, apareció en la capital austríaca en 1865; le siguieron cuatro reimpressiones a lo largo de las tres décadas sucesivas. Además de estas traducciones completas, en los siglos anteriores aparecieron *sidurim* en hebreo que ya presentaban algunas oraciones traducidas. El primero fue el *Tehilot Yisrael*, publicado en Salónica en 1569.

En cuanto a los oracionales para los días de fiesta, se hallan casi únicamente traducciones parciales, es decir, *mahzorim* en hebreo que incluyen algunos pasajes traducidos al judeoespañol, como los que se imprimieron en Venecia y en Liorna entre mediados del siglo XVIII y comienzos del XX.

Cabe señalar, además, la existencia de recopilaciones integralmente en vernáculo que recogen una selección de textos de los oracionales. Un ejemplo, relativamente reciente, en caracteres latinos, es la *Traduction libera de siertos textos de nuestra liturghia santa del curso del anio, y de siertas ocaziones familiares*, de Jehuda Sabetay Ithac Levy, que apareció en Craiova en 1934. Como sugiere el título, la obra reúne textos de la liturgia y oraciones de diario, para las fiestas solemnes y para ocasiones especiales como el rito de circuncisión o del matrimonio. He aquí, a modo de ejemplo, un fragmento de una oración para pronunciar en ocasión del *Tu Bishvat* ('año nuevo de los árboles'), fiesta en la que se bendicen los frutos de la tierra, que se celebra el día 15 de Shevat del calendario hebreo (mes que puede coincidir, en el calendario gregoriano, con enero o febrero, dependiendo del año):

Razon es de alavar a el Dio noces y dias,  
No son cozas de acavar, las sus grandes maravias.  
Crio tierra y todo el, menester para el ombre,  
Todo ecio y bien compuesto, trigo y todo lugumbre.  
Encomendo a la tierra, chitar todo en su punto,  
trigo y cereales, y arvoles de fruto.  
Cada coza en su tiempo, su fruto deve chitar,  
en la guerta or en el campo, el arvol deve espuntar.

I como sinial de Dio pozo, de 15 Ševat che empesen,  
del presipio lo compozo, en este rijo estesen.  
Siendo este dia santo, a cada fruto bendigo,  
y loamos al Dio alto, enprimero en el trigo.<sup>99</sup>

#### 5.2.2.4. Narrativa patrimonial y de autor<sup>100</sup>

Antes del desarrollo de la novelística, que se dio a partir del siglo XIX, la narrativa en lengua sefardí fue casi exclusivamente de tipo patrimonial, esto es, un repertorio heterogéneo de textos que forman parte del patrimonio tradicional-popular sefardí. Este conjunto incluye narraciones histórico-legendarias, mitos, sagas, relatos tradicionales procedentes de la transmisión oral, generalmente con finalidad ético-moral, cuya fuente de inspiración es a menudo el texto bíblico. La mayoría de estas narraciones son traducciones al español sefardí de textos que ya circulaban en hebreo al menos desde la época medieval. Dentro de este amplio repertorio hallamos tanto obras unitarias como colecciones de textos aislados.

Al primer grupo pertenecen:

- Textos de inspiración bíblica: entre otros, la versión judeoespañola, realizada por Nisim Hakohén y publicada en Constantinopla en 1824, del *Pirké de-rabí Eliezer, midrash*<sup>101</sup> datado del siglo VIII e impreso en hebreo en 1514; el *Séfer Emunat Abraham*, publicado en Esmirna en 1890, traducción al judeoespañol de la obra medieval en lengua semítica *Ma'ase Abraham*, que recorre la historia del patriarca hebreo; el *Séfer Ben-Sirá* (Constantinopla, 1823), transposición del hebreo al español sefardí del célebre *Alfabeto de Ben-Sirá*, obra medieval anónima, editada por primera vez en Constantinopla en 1519. Esta obra se compone de una primera parte que recorre la historia de Ben-Sirá y de una segunda parte con aforismos y relatos ejemplificativos. Proponemos aquí, a título de ejemplo, un breve extracto del relato *El judío, el gentil y el asno perdido*:

Ma'asé en un hombre que iba por el camino, vino a él un goy y dijo a él:  
«¿Vistes por aquí pasar un asno todo blanco?». Dijo a él: «Vide asno blanco y

---

<sup>99</sup> LEVY, p. 109.

<sup>100</sup> ROMERO (1992), pp. 120-130, 221-250; SANTA PUCHE (1998), pp. 129-135.

<sup>101</sup> Los *midrashim* son obras exegéticas que comentan e interpretan la narración bíblica, ampliándola con la adición de material legendario.

sus orejas pretas». Dijo a él el goy: «¿Por cuál camino se fue?». Dijo a él: «Por camino fulano». Fue el goy por aquel camino y buscó y no topó al asno. Tornó el goy cerca de él y dijo a él: «Ven con mí y lo buscaremos yo y tú hasta que lo toparemos a él». Anduvieron los dos y no toparon al asno; dijo a él: Dame a mí el asno, que tú lo robastes a él». Elgüego fue al pačhá de la civdad y dijo a él: «Éste robó de mí un asno blanco que valía cien ducados».<sup>102</sup>

- Obras de temática ajena a la Biblia: entre otros, el *Séfer Eldad hadani*, sobre la historia legendaria de las diez tribus perdidas de Israel, imprimido en hebreo en Constantinopla en 1516 y publicado en su versión judeoespañola en 1766; la *Iggeret Ba'ale Hayyim*, la epístola de los animales, editada en hebreo en Mantua en 1557 y vertida al judeoespañol en Salónica en 1867.

En cuanto a las colecciones de textos independientes, se hallan recopilaciones monotemáticas, como la que recoge historias relacionadas con el patriarca Abraham, titulada *Aclarados los diez nisionot que se prebó de Abraham abinu* (Constantinopla, 1765), así como obras que reúnen textos sobre los temas más variados, como el *Séfer Col mebaser* (Salónica, 1852), que contiene diecinueve historias sobre múltiples asuntos.

Por lo que se refiere a la aparición de novelas en lengua sefardí, se asiste ante todo a la traducción al judeoespañol de obras de la novelística extranjera. Debido también a la influencia de la *Alliance Israélite Universelle*, hallamos, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, numerosas traducciones de novelas francesas, por ejemplo:

- *Michel Strogoff* de Jules Verne, traducción libre de David Fresco, Constantinopla, 1890;
- *La portadera de pan* de Xavier de Montépin, traducción de Víctor Leví, Constantinopla, 1895;
- *Pablo y Virginia* de Bernardin de Saint-Pierre, traducción de Sara Simán-Tob, Constantinopla, 1901;
- *El conde de Montecristo* de Alexandre Dumas, traducción de Shmuel Sa'adi Haleví, Salónica, 1902;
- *Nantás* de Émile Zola, traducción de M. Menashé, Esmirna, 1904;

---

<sup>102</sup> ROMERO (2001), pp. 182-183.

- *Los miserables* de Victor Hugo, traducción abreviada de Alexander Ben Guiat, Nueva York, 1921.

También se traducen obras de otras literaturas, en algunos casos a partir de su versión francesa (es el caso de *Los dos viajes de Gulliver* de Alexander Ben Guiat, Esmirna, 1897) o directamente de su idioma original (por ejemplo, Abraham Ben-Aroya publica en Salónica en 1924 una traducción del griego de *El condenado* de Konstantinos Theotokis). Muchas de estas traducciones se publicaron por entregas en periódicos sefardíes como *El Tiempo* de Constantinopla o *El Avenir* de Salónica.

Paralelamente, fueron apareciendo las primeras novelas originales en judeoespañol. La más antigua que se conoce es la anónima *Consejo a tomar* (Constantinopla, 1865). Entre las últimas décadas del siglo XIX y el estallido de la Segunda Guerra Mundial le siguieron, entre otras: *El chico R. Eliezer* de Aharón de Yosef Hazán (Esmirna, 1877), *Fiel y sincero* de Victor Leví (Constantinopla, 1897), *Refael y Miriam* de Ben Yitzhaq (Constantinopla, 1910), *Mi noche terrible* (Jerusalén, 1905) y la colección de novelas *Guerta de Romansos* (Constantinopla, 1930) de Eliyá Carmona.

Tras el exterminio nazi y todo lo que conllevó, a partir de la segunda mitad del siglo XX se asiste a la decadencia de la novelística sefardí. Las únicas obras de relieve de este período son *En torno de la torre blanca* de Enrique Saporta y Beja (París, 1982), a cuyo análisis lingüístico vamos a dedicar el próximo capítulo, y *El sekreto del mudo* de Itzhak Ben Rubí (Tel Aviv, 1953), sobre la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, de la que proponemos a continuación un breve fragmento:

– Micheline, mi kerida, ten esperansa, inda toda la Fransia esta enbuelvida en el luyto i la dezolasion, ma nosotros, los de la ‘resistencia’, vamos a lutchar, asta la fin, por trayer en el mundo dias mejores i por ke tu kerido Robert retorne del kampo de konsentrasion onde el se topa. En mientres te debes de akavidar por ke no deskuvran la morada onde se topan eskondidos los parientes de Robert...Porke la Gestapo esta buchcando a todos los Judios por mandarlos verso los vagones de la muerte.<sup>103</sup>

Llegando a la contemporaneidad, merece la pena mencionar la única autora del siglo XXI que haya vuelto a servirse del judeoespañol dentro de una novela, a saber, la poeta y novelista mexicana de origen búlgaro Myriam Moscona. En 2012 Moscona publica en

---

<sup>103</sup> BEN RUBÍ, p. 9.

México *Tela de sevoya*, obra semiautobiográfica que dedica, en un significativo homenaje, “A los hablantes del judeoespañol que murieron con su lengua en los campos de exterminio”. El título retoma el proverbio sefardí “El meoyo del hombre es tela de sevoya” (que significa que el cerebro del hombre es como las capas de la cebolla). La novela está escrita en su mayoría en castellano; sin embargo, de vez en cuando, al igual que un recuerdo de la infancia que aflora de repente, aparecen algunos pasajes en judeoespañol, en particular en los breves capítulos en verso titulados *Kantikas* y en los pasajes en los que la protagonista evoca los diálogos con su abuela, que solía hablarle en español sefardí:

Descansa, abuela, allá en los añiles de otros mundos y avísale a mi clan que estás perdonada. Si no fuera por ti, ¿de dónde hubiera sacado los *byervos i las dichas*? Nadie las inyectó a mi corriente sanguínea como tú, durante esa infancia que sigo escuchando.

–*Los gatos puerkos son.*

–No son puerkos, abuela. Son limpios.

–*Nada saves tu. Los gatos son de la kaye.*

–Yo también soy gato.

–*Tu sos kriansa de kaza.*

–Soy de la calle.

–*Mozotros no somos de la kaye, no avles bavajadas.*

–Soy de la calle y quiero irme con el gato.

–*Vas i a matar al gato.*

–Lo vas a matar tú.

Y lo cumplió. Amaneció muerto.<sup>104</sup>

Una última faceta de la narrativa sefardí son los cuentos populares. Durante siglos estos se transmitieron casi exclusivamente de forma oral en el ámbito familiar, pero a partir del siglo XX se empezaron a recoger y publicar. Se trata principalmente de cuentos destinados a educar y transmitir enseñanzas y que, al mismo tiempo, buscan entretener y divertir. Muchos son de base bíblica, como los que recoge Pascual Pascual Recuero en su *Antología de cuentos sefardíes* (Barcelona, 1979). Sin embargo, son numerosos también los cuentos licenciosos, como los que la israelí Matilda Koén-Sarano recopila en la obra

---

<sup>104</sup> MOSCONA, p. 24.



*Kuentos salados djudeo-espanyoles* (Valencia, 2000). En la introducción, la autora define los *kuentos salados* como “los ke superavan los límites permitidos por la edukasión de akeyos tiempos, durante la narrasión de los kualos los ‘grandes’ se asiguravan bien ke los ‘chikos’ no los estuvieran oyendo” y explica que existen tres categorías: los *erótikos*, “ke tratan de los raportos karnales entre el ombre i la mujer, vistos del punto de vista umorístiko”, los *suzios*, “ke tratan de las funksiones korporales de la persona, vistas del mizmo punto de vista” y los *irriverentes*, “ke bushkan de meter en negra luz, ridikolizando, los ke están a kapo de kultos relijiozos, djudíos, kristianos o muzulmanos ke sean”.<sup>105</sup> A continuación, el breve cuento irriverente *La hohmá*<sup>106</sup> del *djudío*:

Un kristiano, un muzulmano i un djidió, ke estavan kaminando endjuntos, toparon un azniko i empesaron a diskutir entre eyos.

El uno disho: “Es yo ke lo vidi!”. El otro disho: “Es yo ke vo lo amostrí!”. El tresero disho: “Es yo ke lo vo tomar!”

Entonses fueron onde el papás<sup>107</sup>, para ke djuzge a ken ke kayga el azno. Vieron ayá una demuazel ke se estava konfesando. El papás, ke estava okupado i kiría liberarse de los tres, les disho: “Andavos agora! Amanyana demanyana, el ke viene mas presto, akel lo toma al azniko!” Los dos se fueron, ma el djidió se kedó ayá i se skondió detrás de un arvolé, i está mirando. I kualo está viendo?

El papás empesó a azer komplimentos a la demuazel, diziéndole en karesándola: “Ke ermozas karas ke tienes! Paresen unas mansanas! Ke ermozos ojos ke tienes! Paresen unas almendras! Ke ermozos pechos ke tienes! Paresen unos sheftilís<sup>108</sup>! I mas abasho”, él le disho, “tú tienes la sivdá de Roma. I yo tengo al Papa. I kuando el Papa entra en Roma es un plazer inimajinable!”

“Onde está el Papa?” le demandó la demuazel.

“Entra adientro,” le disho el papás, “i yo te v’a amostrar el Papa, entrando en Roma”.

Vino la demanyana i vinieron los tres.

Les demandó el papás: “Ken de vozotros vino el mas demprano?”

Entonces respondió el djidió: “Yo vini antes ke el Papa entrara en Roma!”<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> KOÉN-SARANO, pp. 7-8, 13.

<sup>106</sup> *Hohmá*: inteligencia

<sup>107</sup> *Papás*: cura

<sup>108</sup> *Sheftilís*: melocotones

<sup>109</sup> KOÉN-SARANO, pp. 38-39.

Otra interesante colección de cuentos en judeoespañol, en este caso contemporáneos, que merece la pena mencionar, es *En tierras ajenas yo me vo murir. Textos contemporáneos en judeoespañol* (Estambul, 2002), editada por el médico turco Gad Nassi, que además es el autor de muchos de los cuentos. A continuación, proponemos el cuento *El miraklo de la aljuja*, de Nessim Assa, en el que la llegada del profeta Elías, bajo la apariencia de un viejo caminante, permite que se produzca un milagro que le salva la vida a una muchacha:

Avia de ser una buena mansevika, luzia, simpatika, intelijente, lavoradera i bien respektuoza para su entorno. [...] Un buen de día, asentada al lado de la ventana la ijika estava kuziendo kuando oyo ke abasho batian a la puerta. Aparandose por la ventana eya vido un viejo kon vista de prove asperando en el portal. A punto eya se alevanto del lugar, kedo de kuzir, enfinko la aljuja en la almada arimada a la pared i empeso a korrer abasho para alkansar a avrir la puerta al aedado menesterozo ke estava afuera.

«Grasias, ija –le disho el ombre–. El Dio ke te bendiga. Vengo de kamino largo, aze muncho ke no meti un bokado de komer en la boka». La mansevika lo resivio ariento, lo aresento para ke se arepozga, le dio agua para lavarse i le aparejo una komida pastozka kon lo ke le uvo dado el Dio baruh-U. Entretiempo ya se avia olvidado de la kustura ke desho ariva media por media. Despues de aver eskapado de komer i beber, i se avia artado i deskansado, se alevanto el viajador para kontinuar a su kamino, rengrasiando y bendiziendo a la muchachika por el buen resivo ke gozo.

Apenas se fue, eya suvio ariva para kontinuar a su echo. Entonses se apersivio ke la aljuja estava manchada de sangre i, mirando mas atentivamente, topo en la pared una grande mancha de sangre. El vijitador no era mas ke Eliyau Anavi, i kuando la mansevika se avia alevantado para ayudarle, eya, sin saver, tuvo de enfinkar al aljuja mezo la almada tambien a un grande guzano muy perikolozo ke estava eskondido detras, entre la pared i la almada, i lo uvo matado en akel momento.<sup>110</sup>

#### 5.2.2.5. *Refranes y dichos*

Como hemos podido constatar hasta aquí, el repertorio de la tradición popular sefardí es muy rico. Un terreno especialmente cultivado es el de los refranes y dichos. Algunos tienen su origen en la España medieval, de ahí que puedan resultar casi idénticos a los

---

<sup>110</sup> NASSI, p. 203.

que se emplean en el castellano contemporáneo; otros son más bien propios de la cultura sefardí (a veces traducidos literalmente del hebreo); otros proceden, en cambio, de las varias culturas con las que los sefardíes vinieron a contacto en las distintas zonas de asentamiento (turca, griega, balcánica, mediorienta, norteafricana). Al igual que los cuentos populares, los refranes y dichos en judeoespañol durante siglos se transmitieron de una generación a otra únicamente de forma oral y tan solo a partir del siglo XX se los empezó a recoger en obras recopilativas.<sup>111</sup>

Una de las más completas es el *Refranero sefardí* de Enrique Saporta y Beja (Madrid-Barcelona, 1957). Como explica el autor en la introducción,

Esta recolección proviene de dos fuentes, ambas orales. La primera está extraída de mi memoria por haber conocido yo mismo, en mi juventud, un gran número de ellos que oía brotar de los labios de los «selonikíes» (habitantes de Salónica), en los «cortijos» (patios), en la «plasa» (plaza o mercado) o en los salones en todos los momentos y en todas las ocasiones de la vida. La segunda proviene de personas de edad que me han dado algunos de ellos que, por su poco empleo o su caída en desuso, son poco conocidos y usados actualmente.<sup>112</sup>

La obra recoge, en más de trescientas páginas, un considerable número de refranes y dichos populares, dispuestos en orden alfabético. Para cada uno el autor ofrece la traducción al español y una breve explicación del significado. A continuación, vamos a proporcionar algunos ejemplos extraídos del texto:

- *Abacha un escalón, toma mujer; suve un escalón, toma haver.* (Baja un peldaño, toma esposa; sube un peldaño, toma socio.) Dice que para casarse hay que elegir una mujer de condición inferior a la propia para que tenga menos pretensiones, mientras que para asociarse uno debe de elegir un socio de condición superior a la suya para que sea más adinerado;
- *Culevra que no modre, que biva cien años.* (Culebra que no muerde, que viva cien años.) Dice que no se debe destruir lo que no hace daño. Recomienda no entrometerse en lo que no nos perjudica;

---

<sup>111</sup> SANTA PUCHE (1998), pp. 153-155.

<sup>112</sup> SAPORTA Y BEJA (1957), p. 17.

- *Etcha el peche tchico, para aferrar el grande.* (Tira el pez pequeño para asir el grande.) Suele decir del que, para mejor provecho, deja lo pequeño y seguro por lo mayor a llegar;
- *Yerro de merco, la tierra lo covija.* (Error de médico, la tierra lo cobija.) Frase contra los médicos, que el vulgo tacha de matar a sus clientes en vez de curarlos.<sup>113</sup>

Otro interesante trabajo de recopilación, que se refiere más específicamente a los dichos de la haquetía, fue llevado a cabo a comienzos del siglo XX por José Benoliel, una de las figuras más relevantes de la comunidad sefardí de Marruecos y uno de los primeros en interesarse, desde un punto de vista científico-académico, en la lengua y cultura jaquetica. A Benoliel se debe la obra más completa sobre el judeoespañol marroquí, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitia*, que se publicó por entregas en el Boletín de la Real Academia Española entre 1926 y 1928.<sup>114</sup> En los capítulos VIII, IX, X y XI, Benoliel recoge una serie de frases y dichos populares judeo-hispano-marroquíes, distinguiendo entre *baldiciones* (es decir, maldiciones), bendiciones, juramentos y frases exclamativas. En 2011 Jacobo Israel Garzón reeditó esta porción de la obra de Benoliel bajo el título *Frases y dichos de la jaquetía*. Proponemos a continuación una breve selección de ejemplos, extraídos de esta edición más reciente:

- *Baldiciones* (pp. 48-57): “Se dice de algo que incomoda, molesta o hace ruido: «¡Venga cosa que lo tyiré del ‘olam [‘que lo arranque del mundo’]!»”; “Se dice de alguien que llora: «Yoren las señoras, las que tienen la razón»”;
- *Bendiciones* (pp. 59-74): “Si alguien se va de viaje: «El Dió le *hadé* [‘preserve’] de malos caminos y de aguas de la mar””; “Si alguien se dispone a contar un sueño: «Sueños buenos se mos cumplan y los malos se desfagan como la sal en la agua»”;
- *Juramentos* (pp. 75-82): “Asquede yo [‘lo juro por mi vida’]”; “Asmequeden los ojos de la cara [‘lo juro por mis ojos’]”; “Por el mundo de los ualdín [‘antepasados’]”;
- *Frases exclamativas* (pp. 83-98): “De enfado e impaciencia: «¿Qué es este ham [‘mal’]?»», «Dexame con mi cabeza», «¡Farqueate de mí [‘despréndete de mí’]!»”;

<sup>113</sup> SAPORTA Y BEJA (1957), pp. 23, 97, 129, 313.

<sup>114</sup> En realidad, la novena y última parte se publicó póstuma en 1952 por extravío del original, recuperado tan solo en un segundo momento. En 1977 se publicó la obra entera en una única edición.

“De amenaza: «Mira que te torso el cuescueso [‘pescuezo’]», «Si te cojo te fochico [‘te machaco’]»”; “De ruego: «Te qadméo a los ualdín [‘te lo pido en nombre de los antepasados’]»”.<sup>115</sup>

#### 5.2.2.6. *La prosa histórica*<sup>116</sup>

Por lo que se refiere a la prosa histórica en lengua sefardí, hasta finales del siglo XIX no existió sino una producción de carácter religioso-legendario, traducida del hebreo al judeoespañol en caracteres aljamiados. A partir de las últimas décadas del siglo XIX, a raíz de la occidentalización impulsada por la *Haskalá* y por la acción de la *Alliance Israélite Universelle*, se desarrolló una literatura histórica sefardí independiente y moderna, que ya no observaba la historia a través del filtro bíblico y de la *agadá*<sup>117</sup>, sino desde un punto de vista laico.

Una de las temáticas principales es la historia del pueblo judío. En este ámbito destacan ensayos como la *Estoria de los djudiós dezde el prisipio asta nuestros días* de Šimon Bernfeld (Belgrado, 1891), *Los djidios de Espanya* de Gabriel Arié (Esmirna, 1896) y *La historia júdía universal* de Hayim Yishac Šaquí, publicada en doce volúmenes en Constantinopla entre 1899 y 1930, de la que proponemos a continuación un breve fragmento, extraído de la *partida docena*, sobre el proceso de asentamiento de los judíos en España:

Según lo que parece muy cierto, desde que Roma era un país republicano ya se topaban en la España, que era una provincia de Roma, muchos júdiós que fueron ahí por sus negocios. Y cuando empezó a desenvolparse la doctrina del cristianismo en tiempo de Pablo el misionario, ya tenía el deseo este último de rendirse a la España por plantar en la viña de Yisrael las ramas de su nueva fey. Es muy seguro también que los resfuyidos de la España de Espasianos y Titos y de Adrianos fueron pujados a este país.<sup>118</sup>

Otro tema frecuente en la literatura histórica en judeoespañol es, por supuesto, la historia de las comunidades sefardíes tras la expulsión. Unos ejemplos son la *Istoria de la*

---

<sup>115</sup> BENOLIEL (2011).

<sup>116</sup> ROMERO (1992), pp. 203-206; SANTA PUCHE (1998), pp. 131-132.

<sup>117</sup> Romero (1992:120) define la *agadá* como el repertorio legendario judío, que se compone de “materiales narrativos de tipo tradicional, en los que se entremezclan los de transmisión oral con los de transmisión mayoritariamente libresca y que constituyen obras de ficción basadas en la imaginación”.

<sup>118</sup> RIAÑO LÓPEZ, p. 407.

*komunidad yisraelit espanyola de Viena* (Viena, 1888), la *Contribución a la istoria de la komunidad djudia de Salóniko* (Salónica, 1911) y *Los sefardim de Bosna* (Salónica, 1932). Asimismo, se realizaron ensayos sobre historias extranjeras: turca, *Yildiz y sus secretos y el reino de Abdul Hamid* de Isac Gabay (Constantinopla, 1908); griega, *Colpo de ojo sobre la antigüedad grega* de M. Y. Cobo (Salónica, 1937); francesa—especialmente por lo que se refiere al caso Dreyfus—, *Historia del capitán Alfred Dreyfus* de Shmuel Sa'adi Haleví (Belgrado, 1898), *Dreyfus o el romanso de un inocente* de Eliyahu Shem-Tob Arditti (Salónica, 1901). Cabe señalar, por último, la producción de ensayos de tema sionista, como *El avenir de Ereš Yisrael* de Alexandre Ben-Guiat (Esmirna, 1920).

#### 5.2.2.7. La poesía<sup>119</sup>

En el ámbito de la literatura sefardí, la poesía es uno de los géneros más prósperos e incluye a su vez varios subgéneros.

1. Uno de los más antiguos es el de la poesía litúrgica y, más concretamente, de los llamados *piyutim*, textos poéticos de contenido religioso destinados al canto que se hallan en los oracionales. La mayoría de los *piyutim* en judeoespañol son traducciones de textos originales en hebreo, a veces en grafía aljamiada, otras en caracteres latinos. A partir del siglo XIX, se los empezó a recoger en varias compilaciones, siendo la más antigua el *Séfer Širá hadaša* de Shemuel Tarica (Esmirna, 1861), que incluye tanto *piyutim* como coplas. En 1910 apareció en Esmirna la *Traducción libre de las poesías hebraicas de Roš hašaná y Kipur* de Eliyahu Yisrael, que se convirtió en la compilación de referencia para numerosas comunidades sefardíes, y cuyos materiales fueron en gran parte reutilizados para recopilaciones posteriores, como *Los piyutim de los días temerosos* de Binyamín Refael Ben-Yosef (Constantinopla, 1928) o las *Poesías religiosas de las santas fiestas* de Eliyá Carmona (Constantinopla, 1930). La última publicada fue *Piyutim de selihot, Roš hašaná y Kipur* de Nimis Behar Avraam (Constantinopla, 1947).
2. Otro género poético sefardí, igualmente antiguo y quizás el más popular, es el de las coplas, poemas de contenido y número de estrofas variables, escritos para ser

---

<sup>119</sup> ROMERO (1992), pp. 69-75, 141-145, 156, 212-214; SANTA PUCHE (1998), pp. 137-145.

cantados y con finalidad didáctica. La temática dominante es la judaico-sefardí, pero también se hallan coplas sobre la gastronomía, las costumbres sociales y coplas satíricas. Estas composiciones se transmitieron a lo largo de los siglos prevalentemente en forma escrita y la época de mayor producción de coplas fueron los siglos XVII y XVIII. En muchos casos no nos han llegado los nombres de los autores, que se perdían con gran facilidad, debido a que las coplas se consideraban patrimonio colectivo, de ahí que la relevancia de la autoría fuera bastante escasa. De todos modos, se conocen algunos nombres de autores del siglo XVIII: Ya'acob Uziel, autor de *Manjares y Dádivas de Purim*; Yehudá Calí, que escribió *El debate de los frutos* y *La ketubá de la ley*; Hayim Yok-Tob Magula, que compuso *Visiones divinas*, *Las malas costumbres*, *El mundo al revés* y *Un mundo nuevo*; y Abraham Toledo, autor de *La historia de Amán y Mardoqueo*, *Los milagros de Purim*, *Noche de alhad* y de *Las hazañas de José*, una larga copla de alrededor de 600 estrofas, de la que ofrecemos a continuación un fragmento, a modo de ejemplo:

Yosef de mujer segunda  
con Biniamín de otra madre,  
hijos de Rahel la linda  
la querida de su padre.

Cobdició mucho en éstos,  
Yosef era el más querido,  
le entregó muchos secretos,  
cuantos tenía recibido.

Le hizo hasta las manos  
y de gran raso una tonga,  
se la ronpen sus hermanos  
y de el lodo que se ponga.

—Todos nos en un estado  
salidos de unos lombos,  
¿qu'es que es él el estimado,  
mosotros como palonbos?—<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> BERENGUER AMADOR, p. 342.

3. Mientras que las coplas se transmitieron prevalentemente en forma escrita, existe en la literatura sefardí otro género poético cuya difusión fue sobre todo oral: el romancero. Las principales depositarias de la tradición de las *romanzas* sefardíes fueron las mujeres, que solían recitarlas en las distintas ocasiones de la vida cotidiana (en el trabajo, en las fiestas, en las bodas, en los partos y en cualquier otro acontecimiento). Los sefardíes heredaron este género de la España medieval; de hecho, un buen número de los romances del repertorio sefardí son composiciones que nacieron en la Península ibérica antes de la expulsión de 1492. Los desterrados los llevaron consigo, los reformularon y reelaboraron hasta volverlos a veces irreconocibles. Sin embargo, también existen romances originales sefardíes compuestos después del destierro y es aquí donde, a la temática épico-legendaria heredada de la España medieval, se añadieron elementos judaico-sefardíes además de elementos autóctonos de las diferentes zonas de asentamiento. Como ya hemos visto para otros géneros, a partir de finales del siglo XIX se empezaron a producir recopilaciones, en este caso de manera considerablemente prolífica. Una de las primeras fue *Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie* (París, 1896) de Abraham Danon, con traducción al francés. En 1903, Abraham Galante publicó, en la *Revue Hispanique*, *Quatorze romances judéo-espagnols*; en 1920 apareció en Tel Aviv *El folklore de los judíos sefardíes* de Baruj Uziel, que presenta diez romances con traducción al hebreo; en 1933 se publicó en Sarajevo *Romanzas españolas de los judíos de Bosnia*, que incluye veinte; y en 1968 apareció en Madrid el *Romancero judeo-español de Marruecos* de Paul Bénichou. Pero las obras de mayor envergadura fueron el *Catálogo del Romancero judeoespañol* (Madrid, 1907) de Ramón Menéndez Pidal y, sobre todo, el *Romancero sefardí* (Jerusalén, 1956) de Moshe Attias, que cuenta con 136 romances con traducción al hebreo. De esta última recopilación procede el romance *De la mar salada vengo*, del que proponemos a continuación un breve fragmento:

–De la mar salada vengo  
a rogar a Dió por ti,  
que te hagan linda y bella,  
que te quadre para mí.



Cara de lucio papel,  
 apareisvos a la ventana,  
 deisme una copa de agua,  
 que me muero de la sed.  
 –Ni copa ni jarro tengo,  
 ni menos con qué vos dé.  
 –Deisme con la vuestra boca,  
 qu'es más dulce que la miel.  
 La leche que me dio mi madre,  
 m'amargó más que la fiel,  
 l'agua que me dio mi esposa,  
 es más dulce que la miel.<sup>121</sup>

4. La expresión más moderna de la poesía sefardí es la poesía de autor de estilo occidental, que apareció en el siglo XX a raíz de la oleada occidentalizadora de la que ya hemos hablado repetidamente y que además fue, y continúa siendo, el género más prolífico tras la decadencia de la lengua y literatura sefardí ocasionada por el Holocausto. Enumeramos a continuación los más destacados autores de los siglos XX y XXI (entre los que hallamos también, cabe señalarlo, un buen número de mujeres) y sus relativas colecciones de poesías:

- el griego Shelomó Shalem: *La gavilla* (Salónica, 1900), *Cuadernos de poesías* (Salónica, 1901);
- el búlgaro Abraham Aarón Cappón: *Poesías* (Viena, 1922);
- el bosnio Moshé David Gaón: *Poesías* (Jerusalén, 1925);
- la bosnia Laura Papo 'Bohoreta': poemas sueltos (*Ožikos de guerko* entre otros) publicados en el periódico *Jevrejski život* de Sarajevo en los años veinte;
- el griego Yishac Abraham Botton: *Recolio de poesías diversas* (Tel Aviv, 1931), *Cuadreno de poesías* (Tel Aviv, 1935);
- la francesa Clarisse Nicoïdsky: *Lus ojus, las manus, la boca* (París, 1978);
- la griega Rita Gabbai-Simantov: *Quinientos anyos despues* (Atenas, 1992);
- la turca Sara Benveniste Benrey: *Espertando el djudeo-espanyol* (Herzliya, 1996), que incluye también piezas teatrales;

---

<sup>121</sup> ALONSO GARCÍA, p. 126.

- la israelí Margalit Matitiahú: *Kurtijo kemado* (Tel Aviv, 1988), *Alegrika* (Tel Aviv, 1992), *Matriz de luz* (Tel Aviv, 1997), *Vela de luz* (León, 1997), *Kamino de tormento* (Cuenca, 2000), *Bozes en la shara* (Cuenca, 2001), *Vagabondo eternal* (León, 2001), *Canton de solombra* (Málaga, 2005), *Asiguiendo al esfuenio* (Ourense, 2005), *Luz cortada* (Madrid, 2015);
- las argentinas Matilda Gini de Barnatán y Viviana Rajel Barnatán: *La ija i la madre komo la unya i la karne* (Madrid, 2009);
- la argentina de origen turco Denise León: *Poemas de Estambul* (Anisacate, 2008). Existe, además, una amplia producción poética sobre el tema del Holocausto, recogida por Shmuel Refael en el excelente trabajo de recopilación *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí* (Barcelona, 2008). Frente a esta amplia y variada producción contemporánea, me parece oportuno ofrecer unas muestras, escogidas de algunas de las colecciones arriba mencionadas:

SE MARAVÍAN CADA DÍA (Moshé Bachar, 2001)

Se maravían cada día  
los fuidos del horno  
que salieron de la valle de la ciniza.  
Viendo que quedaron vivos,  
apalpándose las caras  
para ver que no están soñando,  
y tocar los puerpos  
y ver que están enteros,  
ma sin ninguno de sus famías,  
solicos en un mundo cruel y etranjero,  
después de hambre, miseria y sufrienza  
y ver milarias de muertos.  
De aquel día se maravían todo el tiempo  
que reusieron a quedar vivos,  
a casar y tener hijos, nietos y bisnietos,  
y gostar sin la sabor de el pan bendicho.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> REFAEL, p. 203.

LAS PALABRAS (Margalit Matitiahu, 2005)

Las palabras  
devienen madeshas  
las vo despiegando  
las vo rodeando  
hasta que piedren su senso  
locas de no ser.  
Yo las amaso de nuevo  
y les do vivenza,  
nacen a ser mi pan,  
nacen a ser mi vino,  
no se arugan  
en el tiempo  
de la zona eternel.<sup>123</sup>

LA FLAMA ES TESTIGO

(Matilda Gini de Barnatán, Viviana Rajel Barnatán, 2009)

Kuando la lus de fuego  
Ilumina el kamino  
Ten kudiado, te digo  
De bruidos i silencio,  
  
La flama es un testigo  
Ke me embya los signos:  
Dos arkos,  
Dos mendigos  
  
I por unotra banda  
Ke kuvija este nido  
Ke reflehta la espera:  
Ojo i párpado fino.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> MATITIAHU, p. 20.

<sup>124</sup> GINI DE BARNATÁN, BARNATÁN, p. 20.

#### 5.2.2.8. *El teatro*<sup>125</sup>

Por lo que se refiere al teatro sefardí premoderno, tenemos noticias acerca de espectáculos teatrales rudimentarios que tenían lugar en ocasión de la fiesta de Purim, en las que se solía representar con máscaras y pantomimas la historia de la reina Ester, y de representaciones de inspiración bíblica que se realizaban al aire libre en las escuelas judías en ocasión de festividades litúrgicas o locales. Los textos de estas piezas, sin embargo, se transmitían de forma oral, de ahí que no se conserven testimonios escritos.

A partir de finales del siglo XIX se desarrolló, como sucedió con la novela y con la poesía, un teatro moderno en judeoespañol, con representaciones profesionales. Los textos se publicaron tanto en ediciones independientes como en la prensa, en periódicos como *El Tiempo* de Constantinopla, *La Época* de Salónica o el *Tesoro de Yerushalayim* de Jerusalén. En un primer momento, antes de la creación de obras originales en judeoespañol, se produjeron traducciones al judeoespañol de piezas de autores extranjeros. Fueron muchas las adaptaciones de obras francesas, especialmente de Molière (*El médico juguetero*, *El avaro*, *El enfermo imaginario*), pero también de Racine y Zola. Asimismo, se tradujeron piezas del inglés (como *Romeo y Julieta* de Shakespeare), del español (por ejemplo, *Un crítico incipiente* de Echegaray) y novelas del ruso, adaptándolas al teatro (como *Ana Karenina* de Tolstoi y *Los hermanos Karamazoff* de Dostoievsky). A medida que iban apareciendo las primeras adaptaciones de piezas extranjeras, también se empezaron a producir obras de teatro originales en judeoespañol, muchas de las cuales solo se representaron y nunca se publicaron. De las editadas recordamos, entre otras:

- *Yosef vendido por sus hermanos* de Yishac Barzilay (que se representó por primera vez en Constantinopla en 1874, pero se publicó tan solo en 1910);
- *La familia misteriosa* de Jakim Behar (Viena, 1889);
- *Renyo o el amor salvaje* de Abraham Galante (El Cairo, 1906);
- *El angustiador* de Abraham Aarón Cappón (Sarajevo, 1914);
- *El triunfo de la justicia* de Moiz Nagiari (Salónica, 1921).

Otros autores de piezas teatrales en judeoespañol fueron Alexander Ben Guiat, Aharón de Yosef Hazán, Sabetay Yosef Djaen, Jacques Loria y Laura Papo. De esta última autora se

---

<sup>125</sup> ROMERO (1992), pp. 265-290; SANTA PUCHE (1998), pp. 157-160.

publicó recientemente, en 2016, una edición anotada y comentada de *Avia de ser, escena de la vida de un tiempo*, una pieza en acto único en español sefardí, que había quedado inédita y cuya versión manuscrita data de 1930.

A mediados del siglo XX el Holocausto llevó el teatro sefardí a la decadencia. Algunas asociaciones culturales, sobre todo en Israel y en Turquía, volvieron a proponer representaciones de piezas en lengua sefardí, pero no volvió a nacer una verdadera producción teatral original en judeoespañol. Sin embargo, es interesante señalar que, a partir de septiembre de 2021, en la revista *Aki Yerushalayim* se empezó a publicar la columna *Los skeches de Matilda*, que propone en cada número una breve comedia musical en un acto, escrita por la autora israelí Matilda Koén-Sarano. A continuación, las primeras réplicas del diálogo entre Matilda y Strea, protagonistas de *El novio imaginario*, publicada en el último número de la revista en diciembre de 2023:

**Matilda** (*está en kaza, avlando por teléfono*):...sí, sí Kadina! A! Si! Ya lo se, Strea tornó la otra semana de la Amérika. E, no es un problema para eya...El marido es riko komo Kórah. Por esto puede permeterse de irse kada nada ande kere. Ya sé...eya está siempre surta kieferta. Disho ke va venir oy a toparme...(Sonan a la puerta) Ayde, ya vino, veremos kon ke *hidúsh*<sup>126</sup>...Después ya te konto...*Yalla bay!*<sup>127</sup> (*Serra el teléfono i va a avrir*) Bienvenida, Streucha! (*La beza*).

**Strea** (*sunriyente, la abrasa*): Bien topada, Matildú! Komo estás, mi alma!

**Matilda**: E, buenika, buenika. I tu komo estás? Komo pasates?

**Strea** (*ke se espanta de ayin ará*): E, estó un poko kansada de los viajes ke ize. Estuve viajando en Amérika de una punta a la otra. Ya saves ke fui a ver a mis dos ermanos. Eyos no biven en la mizma sivdá. Nisim bive en Nu York i Shimón en Los Ándjeles. I saves deké? No te vas a kreyer...<sup>128</sup>

#### 5.2.2.9. *La prensa periódica*<sup>129</sup>

El primer periódico en judeoespañol se titulaba *La buena esperanza* y apareció por primera vez en Esmirna en 1842, dirigido por Refael Uziel Pincherle, pero el auge de la prensa sefardí se dio entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Los

<sup>126</sup> *Hidúsh*: novedad, del hebreo *jadash* 'nuevo'.

<sup>127</sup> *Yalla bay*: adiós (jerga israelí).

<sup>128</sup> AKI YERUSHALAYIM (2023), p. 92.

<sup>129</sup> ROMERO (1992), pp. 179-191; SANTA PUCHE (1998), pp. 147-152.

principales centros editoriales fueron Salónica (donde nacieron más de cien periódicos), Esmirna, Constantinopla, Jerusalén, Belgrado, Viena, Nueva York, El Cairo y Sofía, es decir, donde se hallaban las mayores comunidades sefardíes. Existieron en total más de trescientos periódicos en judeoespañol –la mayoría en caracteres aljamiados–, algunos de los cuales tuvieron vida efímera, como *La Verdad* de Alexander Ben Guiat (Esmirna, 1884), que sobrevivió tan solo unos meses, mientras que otros se publicaron durante varias décadas, como *El Tiempo* de David Fresco (Constantinopla, 1871-1930). Hubo periódicos diarios, bisemanales, trisemanales, mensuales, semestrales y anuales con los contenidos más variados: información general, política, actualidad, religión, reflexiones sobre la lengua y la cultura sefardí, novelas y piezas teatrales por entregas, poesías, cuentos, refranes, recetas, juegos, además de anuncios publicitarios. Proponemos a continuación un interesante ejemplo de mensaje publicitario en judeoespañol, que apareció en el periódico *El Martío* de Salónica en 1914:

#### LA ESTAMPARÍA BEZÉS

Aze presios de los más reducidos. Todo lavoro komo avizos teatrales, de likidasi3n, etiketas por vestidos, programas, avizos mortuarios, bonos, chekes, kartas de reklam, antetes, anvelopes, resividas, chirkulares, faturas, kartas de vijita, kartas de invitasi3n, romansos, broshuras, biyetes de boda, echetre.

Se topa tambi3n en vendida una grande kantit3 de romansos, komo tambi3n diversas gimarot de mo'adim en ladino i en lash3n.<sup>130</sup>

Los principales periódicos sefardíes publicados entre finales del siglo XIX y comienzos del XX fueron: en Constantinopla, *El Telégrafo*<sup>131</sup> (1865-1930), *El Tiempo* (1871-1930) y *El Jugueton* (1908-1931); en Salónica, *La Época* (1875-1911), *El Avenir* (1897-1916) y *Acci3n* (1929-1940); en Esmirna, *La Buena Esperanza* (1871-1917), *El Meseret* (1897-1922), *El Nuvelista* (1889-1923) y *La Vo3 del pueblo* (1909-1915); en Jerusalén, *El Tesoro de Yerushalayim* (1901-1903); en Nueva York, *La Am3rica* (1910-1925) y *La Vara* (1922-1948); en Viena, *El Correo de Viena* (1869-1884).

Tras la Segunda Guerra Mundial la producci3n de periódicos se interrumpi3 casi completamente, hasta que en 1979 apareci3 en Israel el primer n3mero de *Aki*

---

<sup>130</sup> SÁNCHEZ PÉREZ, p. 154.

<sup>131</sup> Este periódico naci3 con el nombre de *Jornal Yisraelit*, luego pas3 a llamarse *El Nacional* y tan solo en 1879 *El Telégrafo*.

*Yerushalayim*, revista publicada con cadencia bianual por la asociación *Sefarad para la Konservasion i Promosion de la Kultura Djudeo-espanyola* hasta 2016. Tras casi tres años de ausencia, profundamente lamentada por los lectores, *Aki Yerushalayim* se volvió a publicar a partir de septiembre de 2019, aunque exclusivamente en formato digital (en la web [yerushalayimaki.wixsite.com/ladino](http://yerushalayimaki.wixsite.com/ladino)) y como revista independiente. Cada número incluye cartas del equipo de redacción, una serie de columnas recurrentes (*El kantoniko de romansas*, *El kantoniko de soletreo*, *El kantoniko de haketía*, *Rekodros i kuentos de vida*, *Antología djudeo-espanyola*, *Poezía*, y, desde 2021, *Los skeches de Matilda*, que ya hemos mencionado) y otros contenidos que varían según el número (secciones de gastronomía, noticias sobre el mundo sefardí, traducciones de textos de autores extranjeros, crucigramas...).

Además de *Aki Yerushalayim*, existe otro importante periódico en judeoespañol, *El Amaneser*, que se publica con cadencia mensual desde 2005 como suplemento del periódico de la comunidad judía turca *Şalom*. También *El Amaneser* incluye artículos de contenido vario: actualidad, historia, literatura, arte, religión, poesía, entrevistas, cocina... Presentamos, a modo de ejemplo, una receta que apareció en el número 12 de febrero de 2006:

#### **Mus de Portokál**

- 1 kuchara de supa de arina
- 3 gemas de guevo – separar los blankos
- 3/4 kupa asukar granulado
- Kashkaras rayadas de una portokál (narandja)
- 1/4 lt. sumo de portokál (narandja)
- Un poko de sal
- 1 banana

Mesklar las 3 gemas de guevo kon la arina i el sumo de narandja. Adjustar medya kupa de asukar i las kashkaras de narandja rayadas. Buyir en mesklando byen kontinualmente asta ke espesee komo una krema. Deshar ke se yelee. Batir los 3 blankos de guevo kon la sal i el resto de asukar. Adjustar poko a poko a la krema yelada. Meter pedasikos de banana en el fondo de 4 chanakitas. Kuvrir kon la mus. Servir yelado.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> EL AMANESER, p. 3.

#### 5.2.2.10. *La literatura académica sobre la lengua y la cultura sefardí*

Por último, cabe hacer referencia al desarrollo, especialmente a partir de finales del siglo XX, de una importante literatura académica sobre la lengua y la cultura sefardí, lo que demuestra que, a pesar de ser un idioma que corre el riesgo de extinguirse, el judeoespañol representa un patrimonio tan importante que no deja de suscitar el interés de filólogos, lingüistas y expertos de literatura. La investigación en el ámbito académico es un elemento sustancial para la revitalización del idioma; por ello, me parece oportuno mencionar a algunos de los más importantes estudiosos contemporáneos especializados en el mundo lingüístico y literario sefardí, a la mayoría de los cuales ya nos hemos referido en los capítulos anteriores:

- Cristóbal José Álvarez López: profesor del Área de Lengua Española en el Departamento de Filología y Traducción de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, especializado en la historia del judeoespañol;
- Yvette Bürki: profesora de Lingüística Hispánica en la Universidad de Berna, experta de lingüística sefardí;
- Paloma Díaz-Mas: investigadora en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid, donde dirige un equipo que investiga sobre la cultura de la diáspora sefardí, tras haber sido profesora de literatura española y sefardí en la Universidad del País Vasco en Vitoria;
- Aitor García Moreno: director del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del CSIC, especializado en estudios sefardíes. Está desarrollando desde hace algunos años el CORHIJE (*Corpus Representativo de la Historia del Judeoespañol*) y el DHJE (*Diccionario Histórico del Judeoespañol*);
- Laura Minervini: profesora de Lingüística y Filología Románica en la Universidad de Nápoles, especializada en el desarrollo histórico-lingüístico del judeoespañol;
- Eliezer Papo: profesor titular del Departamento de Literatura Hebrea de la Universidad Ben-Gurion del Neguev (Israel) e investigador de literatura sefardí;
- Aldina Quintana: profesora titular del Departamento de Estudios Románicos y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén y experta de judeoespañol. Dirige el desarrollo del *Corpus Diacrónico Anotado del*

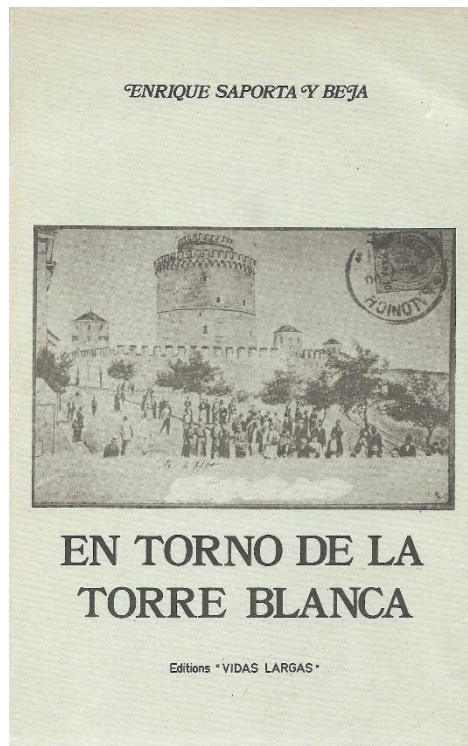


*Judeoespañol* (CoDiAJe) y del *Corpus Oral Anotado del Judeoespañol* (CoOrAJe);

- Shmuel Refael: director del centro de estudios sefardíes Naime y Yehoshua Saltí de la Universidad Bar-Ilán (Israel) y representante de la Universidad Bar-Ilán en la *Autoridad Nacional del Ladino*. Fue uno de los fundadores, junto al fallecido Iacob M. Hassán, de la Escuela de Estudios Sefardíes del CSIC;
- Elena Romero: profesora jubilada de investigación del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del CSIC y máxima experta en literatura sefardí;
- María Sánchez Pérez: profesora titular del Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Universidad de Salamanca, experta de literatura sefardí;
- Salvador Santa Puche: escritor especializado en lengua y literatura sefardí.

## 6. *En torno de la torre blanca* de Enrique Saporta y Beja

Con vistas a ofrecer un ejemplo concreto del uso del judeoespañol en textos literarios, proponemos a continuación el análisis lingüístico de una de las pocas novelas escritas en judeoespañol en la segunda mitad del siglo XX, *En torno de la torre blanca* de Enrique Saporta y Beja, publicada en París en 1982. Además de su relevancia desde el punto de vista cultural –pues brinda un minucioso retrato de la comunidad sefardí de Salónica entre el siglo XIX y el fin de la Primera Guerra Mundial–, este texto presenta una amplia cantidad de fenómenos lingüísticos interesantes en los niveles ortográfico, morfosintáctico y léxico, que vamos a presentar detalladamente en los próximos párrafos, después de una breve introducción al autor y a la obra.



### 6.1. El autor

Las pocas noticias de las que disponemos acerca de la biografía de Enrique Saporta y Beja son las que ofrece Haïm Vidal Sephiha en el prefacio de la novela de la que nos vamos a ocupar. Saporta y Beja nació en Salónica en 1898 en una familia sefardí de origen hispano-portugués y de nacionalidad española. Al pertenecer su familia a una clase social medio-alta, estudió en uno de los numerosos institutos privados de estilo occidental de la Mission Laïque Française, el *Lycée Français*, donde aprendió la lengua francesa. Tras conseguir el *Baccalauréat*, al igual que muchos otros sefardíes de su misma condición social, decidió continuar los estudios en París, primero en la Facultad de Física y Química y después en la de Medicina, aunque no consiguió licenciarse debido a que en 1919, durante la práctica hospitalaria, contrajo la gripe española, después de lo cual no retomó los estudios. Sin embargo, decidió quedarse en París, donde se dedicó incesantemente a la promoción del judeoespañol y de su cultura y folclore, publicando obras como el *Refranero Sefardí* (1957), hasta que fue nombrado primer Presidente de Honor de la Asociación Vidas Largas para la defensa y el desarrollo del español sefardí,

fundada por Vidal Sephiha en 1974. Tras publicar, en los últimos años de su vida, la novela *En torno de la torre blanca*, Saporta y Beja falleció en París en 1984.

## 6.2. La novela

*En torno de la torre blanca* apareció en 1982, editada por la Asociación Vidas Largas en París. El título se refiere a un célebre monumento de Salónica, el que aparece en la foto de la portada, que los sefardíes llamaban Torre Blanca, los turcos *Beyaz Kule* y los griegos *Levkos Pyrgos*. Desde el punto de vista del género literario, esta obra se suele definir como una novela, aunque en la introducción el mismo autor afirma que no es un “romanso” sino un “kuento romanseado”.<sup>133</sup>

El autor explica que el objetivo de su obra es el de trazar un panorama de las costumbres, de las tradiciones y de los elementos propios de la vida cotidiana de los sefardíes de Salónica entre el siglo XIX y comienzos del XX, con vistas a reconstruir la memoria, cada vez más tenue, del pasado de esplendor de la comunidad judeoespañola tesalonicense, por medio de un idioma que a su vez está lentamente desapareciendo, incluyendo, además, la narración de los principales hechos históricos que afectaron a la ciudad y a su población.

Esta descripción histórico-cultural se entrelaza con una historia de ficción (aunque con referencias autobiográficas) cuya protagonista es la familia Toledo y, especialmente, Muchiko (o Maurice). Hijo de Avram Toledo y de su mujer Luna, Muchiko nace a finales del siglo XIX y tras conseguir el *Baccalauréat* decide mudarse a París para estudiar medicina, dejando en Salónica a su novia Esterina, hija de amigos de la familia. Se encuentra en la capital francesa cuando estalla la Primera Guerra Mundial y elige trabajar en los hospitales militares, hasta que, durante una explosión, sufre una grave herida que le hace perder la memoria y lo deja profundamente aturdido. Su familia le pierde el rastro, pero, gracias a un viejo amigo de la universidad que lo reconoce y consigue avisar a sus parientes, Maurice logra reunirse con sus seres queridos y, al ver a su amada Esterina, recupera la memoria. Finalmente, Maurice vuelve a Salónica con su familia y se casa.

El autor recuerda, además, la historia de los antepasados de la familia, uno de los cuales, Avram Moche ben Acher, frente a las primeras persecuciones antijudaicas en España se

---

<sup>133</sup> SAPORTA Y BEJA (1982).

había convertido al cristianismo en 1391 y había adoptado el apellido Toledo. Sin embargo, un siglo después, su nieto Maurisyo Toledo decidió volver al hebraísmo y, por miedo a ser descubierto por la Inquisición, dejó España y, tras un largo viaje, se instaló definitivamente en Salónica, donde vivirían todos sus descendientes hasta Muchiko.

Esta historia de ficción se coloca en un marco histórico-cultural destinado al objetivo que Saporta y Beja presenta en la introducción. Hallamos, entonces, una descripción de las principales costumbres sefardíes, en primer lugar las relacionadas con la religión hebrea: la predicción que el *hahamiko del kal* (el rabino de la sinagoga) hacía a las mujeres embarazadas acerca del sexo del futuro hijo, el *berim* (rito de la circuncisión), la celebración del *saba* (*Shabbat*), de la fiesta de *Pesah* y de los matrimonios, el luto, los entierros. Se presentan, asimismo, la condición de las mujeres, la descripción de una típica casa sefardí, las recetas más populares y las propias de ciertas ocasiones festivas, los remedios de la medicina tradicional, las supersticiones y los antidotos contra la *aynara* (el mal de ojo), los nombres más típicos, los códigos de vestuario, los juegos de los niños y su instrucción (en la *havra*, la escuela de la sinagoga, para los niños de las familias más humildes, y en las escuelas italianas y sobre todo francesas para los más adinerados).

Paralelamente, hallamos la narración de acontecimientos históricos que afectaron a la comunidad sefardí tanto en la Península ibérica en la Edad Media (la masacre antijudía de Sevilla de 1391, la expulsión de 1492, la actividad de la Inquisición), como en el Imperio otomano –y, tras su disolución, en Grecia– entre finales del siglo XIX y comienzos del XX (la lucha de Bulgaria, Grecia, Montenegro y Serbia para obtener la independencia del Imperio, la ocupación de Salónica por los griegos en 1912 y el *Fuego Grande*, el gran incendio que destruyó gran parte de la ciudad y que provocó que casi la mitad de la población sefardí, al haberlo perdido todo, eligiera emigrar, lo que representó el primer paso hacia el declive de la comunidad judeoespañola tesalonicense).

A la gran variedad de esta obra se añade, además, la presencia de un considerable número de refranes: “Abolta kazal, abolta mazal” (‘cambia de casa, cambia de destino’), “Mujer ventanera es poko fazendera”, “Faz el byen i no mires a kyen” son solo algunos de los numerosos dichos sefardíes que Saporta y Beja introduce en su novela. Aparece, asimismo, una gran cantidad de cantos populares, coplas y romances, para todas las ocasiones y sobre todo tipo de asunto. He aquí, a modo de ejemplo, una *kantiga* sobre la instrucción de los niños en la *havra*:

La Tora, la Tora,  
Mi fijiko a la havra  
Kon el pan i el kezo  
I el livriko al petcho  
-Onde vas fijo del Dyo?  
-A meldar la ley del Dyo.  
-El Dyo ke te guadre  
A ti i a tu madre  
I a tu sinyo  
Ke es buen djidy  
I a la kumadre  
Ke te arresivyo.<sup>134</sup>

La obra de Saporta y Beja es, entonces, extraordinariamente rica en contenidos y en testimonios sobre la vida, las costumbres, las tradiciones y el folclore de la comunidad sefardí de Salónica, lo que la hace un verdadero repositorio de la cultura sefardí tesalonicense, fundamental para la conservación de una memoria en gran parte borrada por los sucesos de la historia del siglo XX. Al mismo tiempo, esta novela, única en su género, representa una fuente esencial y de enorme valor para el estudio y el análisis de la variedad diatópica del judeoespañol de Salónica. Katerina García resume estos conceptos en una breve y significativa frase, definiendo *En torno de la torre blanca* como “a monument to the linguistic and cultural memory of a people”.<sup>135</sup>

### **6.3. Análisis lingüístico**

#### **6.3.1. Ortografía y fonética**

Por lo que concierne al sistema ortográfico de la novela, el autor adoptó las normas gráficas de la Asociación Vidas Largas, presentadas parcialmente al comienzo del libro en la sección *Remarques*, donde se especifica que dichas reglas intentan respetar lo más posible la fonética del judeoespañol, aunque con cierta orientación hacia el francés.

---

<sup>134</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), p. 112.

<sup>135</sup> GARCÍA, p. 112.

Presentamos a continuación los grafemas utilizados y los fonemas correspondientes, con alguna ampliación con respecto a lo expuesto en el texto:

- Los grafemas *a, e, i, o, u* transcriben los fonemas vocálicos [a], [e], [i], [o], [u]. El grafema *u* transcribe, además, la semivocal [w] (*muevo* ‘nuevo’), mientras que, cabe subrayarlo, el grafema *i* no transcribe la semivocal [j] (transcrita por *y*), sino únicamente el fonema [i];
- El grafema *b* se halla generalmente solo a comienzos de palabra y después de [m] y transcribe el fonema oclusivo bilabial sonoro [b]: *benditcho* ‘bendecido’, *banyando* ‘bañando’, *ombre* ‘hombre’, *ambezar* ‘enseñar/aprender’. Hay excepciones como *Alberto* y *alboroto* (aunque generalmente después de [l] se halla el grafema *v*);
- El grafema *c* no se emplea sino como parte del dígrafo *ch* (*bacho* ‘bajo’) y del trígrafo *tch* (*etchar* ‘echar’) y en nombres propios extranjeros (*Maurice, Carcassonne, Croix Rouge*) o préstamos de lenguas foráneas (*climat, café*);
- El dígrafo *ch* transcribe el fonema fricativo postalveolar sordo [ʃ], que generalmente en judeoespañol se representa con *sh* o *š* (vemos aquí la influencia de la ortografía francesa): *dicheron* ‘dijeron’, *dichiplo* ‘discípulo’, *abachavan* ‘bajaban’, *debacho* ‘debajo’, *dechandolo* ‘dejándolo’;
- El grafema *d* transcribe el fonema oclusivo dental sonoro [d]: *data* ‘fecha’, *deskadeno* ‘desencadenó’, *dono* ‘don’;
- El dígrafo *dj* transcribe la africada postalveolar sonora [dʒ]: *djustifikayon* ‘justificación’, *djidyos* ‘judíos’, *merendjenas* ‘berenjenas’, *djente* ‘gente’;
- El grafema *f* transcribe la fricativa labiodental sorda [f] y se trata frecuentemente, en posición inicial de palabra, de la *f*-etimológica latina, que, en castellano, sobrevivió hasta la Edad Media y después se empezó a pronunciar como aspirada [h] hasta enmudecerse en el Siglo de Oro: *fazer* ‘hacer’, *fyerro* ‘hierro’, *favlar* ‘hablar’, *fumo* ‘humo’;
- El grafema *g* transcribe siempre y únicamente la oclusiva velar sonora [g]: *sigyeron* ‘siguieron’, *gerra* ‘guerra’, *sangre* ‘sangre’, *gizos* ‘guisos’;
- El grafema *h* transcribe, como se especifica en la sección *Remarques*, el mismo sonido de la jota española ([x] o [h] según la intensidad de la aspiración) y se halla

- prevalentemente en términos de origen hebreo o turco, en posición inicial de palabra: *hamam* ‘rabino’, *hamin* ‘cocido de carne y verduras’, *hamal* ‘porteador’;
- El grafema *j* transcribe, como en francés, la fricativa postalveolar sonora [ʒ]: *fija* ‘hija’, *relijyon* ‘religión’, *kaje* ‘casi’, *vijitadores* ‘visitantes’;
  - El grafema *k* transcribe la oclusiva velar sorda [k]: *Selanic* ‘Salónica’, *kuzinera* ‘cocinera’, *kontraryo* ‘contrario’, *akompanyar* ‘acompañar’;
  - El grafema *l* transcribe la lateral alveolar [l]: *liberta* ‘libertad’, *letche* ‘leche’, *lavorar* ‘trabajar’, *eluengo* ‘largo’;
  - El dígrafo *ll* no existe: las palabras cuyos correspondientes castellanos llevan doble *ele* se escriben generalmente, en esta variedad del judeoespañol, con *y* (*yamar* ‘llamar’, *yepar* ‘llevar’, *yenos* ‘llenos’, *maraviya* ‘maravilla’) y, en algunos casos, con *ly* (*umilyasyones* ‘humillaciones’, *talya* ‘talla’, *mitralyozas* ‘mitrallas’, *orgolyo* ‘orgullo’);
  - El grafema *m* transcribe el fonema nasal bilabial sonoro [m]: *mozotros* ‘nosotros’, *myembros* ‘miembros’, *meoyo* ‘cerebro’, *mansevo* ‘joven, muchacho’;<sup>136</sup>
  - El grafema *n* transcribe el fonema nasal dental sonoro [n]: *nyeve* (‘nieve’), *notche* ‘noche’, *sultan* ‘sultán’, *kon* ‘con’;
  - El grafema *ñ* no existe: las palabras cuyos correspondientes castellanos llevan *ñ* se escriben con el dígrafo *ny*, cuya pronunciación debería acercarse más a [nj] que a [ɲ] (*Espanya* ‘España’, *akompanyar* ‘acompañar’, *senyales* ‘señales’, *ninyo* ‘niño’);
  - El grafema *p* transcribe el fonema oclusivo bilabial sordo [p]: *puedian* ‘podían’, *puerpo* ‘cuerpo’, *pasensya* ‘paciencia’, *paezes* ‘países’;
  - El grafema *q* no se emplea sino en términos de lenguas extranjeras. Sin embargo, en la página 85, sin razón aparente, el pronombre *ke* aparece en la forma *que*;<sup>137</sup>
  - El grafema *r* y el dígrafo *rr* transcriben la vibrante simple [r] y la vibrante múltiple [r̄]: *kuryozo* ‘curioso’, *serka* ‘cerca’, *karrosa* ‘carroza’, *borratcho* ‘borracho’;

---

<sup>136</sup> Cabe recordar, además, la transformación /n/ > /m/ ante el diptongo /we/, típica de casi todas las variedades del judeoespañol: *muevo* ‘nuevo’, *muestras* ‘nuestros’, *mues* ‘nuez’, *dyez-i-mueve* ‘diecinueve’.

<sup>137</sup> Se podría hipotetizar que el autor estuviera acostumbrado a utilizar el grafema *q* y que, a la hora de adaptarse a las normas gráficas de la Asociación Vidas Largas –adoptando, en cambio, el grafema *k*– se le escapara una errata.

- El grafema *s* transcribe el fonema fricativo alveolar sordo [s]: *savyos* ‘sabios’, *rekonosidos* ‘reconocidos’, *orasyon* ‘oración’, *empesar* ‘empezar’;
- El grafema *t* transcribe el fonema oclusivo dental sordo [t]: *toleransya* ‘tolerancia’, *tinyevlas* ‘tinieblas’, *trajedyá* ‘tragedia’, *kuartyer* ‘barrio’;
- El trígrafo *tch* transcribe la africada postalveolar sorda [tʃ]: *tchiyar* ‘chillar’, *komertcho* ‘comercio’, *kapatche* ‘capaz’, *petcho* ‘pecho’;
- El grafema *v* transcribe la fricativa labiodental sonora [v]: *vyejo* ‘viejo’, *avia* ‘había’, *palavra* ‘palabra’, *vedra* ‘verdad’;
- El grafema *w* no aparece sino en términos o nombres propios extranjeros: *Wagner*;
- El grafema *x* no existe; hallamos, en cambio, las formas, *kz* (*ekzijen* ‘exigen’, *ekzekutir* ‘ejecutar’), *gz* (*egzemplo* ‘ejemplo’, *egzersisyos* ‘ejercicios’) y *ks* (*aksidente* ‘accidente’, *aksyon* ‘acción’);
- El grafema *y* transcribe la semivocal [j] y aparece principalmente en diptongos (*vyendo* ‘viendo’, *edifisyos* ‘edificios’, *byen* ‘bien’, *stasyon* ‘estación’) y en palabras cuya base hispánica lleva *y* o *ll* (*yugo* ‘yugo’, *mayor* ‘mayor’, *yave* ‘llave’, *kastiyanas* ‘castellanas’);
- El grafema *z* transcribe el fonema fricativo alveolar sonoro [z]: *franseza* ‘francesa’, *siprezes* ‘cipreses’, *okazyon* ‘ocasión’, *zingana* ‘gitana’.

Por lo que atañe a la fonética de esta variedad del judeoespañol, cabe añadir algunas observaciones:

- Se produce en ocasiones la epéntesis de *n* (*muncho* ‘mucho’, *dentuvo* ‘detuvo’) y de *r* (*delantre* ‘delante’);
- Es generalizada la metátesis del grupo consonántico /rd/ (>/dr/): *tadre* ‘tarde’, *akodrava* ‘acordaba’, *vedra* ‘verdad’, *pedron* ‘perdón’, *brodados* ‘bordados’, *godro* ‘gordo’;
- Es esporádica la metátesis en otros grupos consonánticos: *proves* ‘pobres’, *luenga* ‘lengua’, *truvya* ‘turbia’, *burgalo* ‘búlgaro’;
- Es sistemática la caída de la *-d* final, ya débil, en sustantivos como: *sivda* ‘ciudad’, *eda* ‘edad’, *fekondida* ‘fecundidad’, *inkyetu* ‘inquietud’, *osyozida* ‘ociosidad’, *kantida* ‘cantidad’. A pesar de que, debido a la caída de la *-d*, estas palabras se convierten en agudas acabadas en vocal, no aparece la tilde en la vocal final, ya



que, como se aclara en el párrafo siguiente, esta variedad del judeoespañol carece completamente de acentos gráficos.

Otras observaciones que es preciso añadir se refieren al sistema ortográfico:

- No hay acentos ni otros signos diacríticos (excepto en palabras extranjeras que lo requieran);
- Aparece el apóstrofo cuando se da la elisión de la vocal final de un artículo o preposición: *d'etchar* 'de echar', *l'aynara* 'el mal de ojo', *d'altronde* 'después de todo' (italianismo), *de l'agua* 'del agua'. Este tipo de elisión, sin embargo, no es sistemático, sino que se da solo esporádicamente;
- Se notan numerosas oscilaciones ortográficas, lo cual no debe sorprendernos, ya que, por más que el autor intente conformarse con las normas gráficas de la Asociación Vidas Largas, el judeoespañol no deja de ser una lengua que carece de una ortografía universal y plenamente consensuada. Algunos ejemplos de esta oscilación son: *mutchos* / *muntchos*, *tcherimonia* / *tcheremonia*, *envyerno* / *invyerno*, *verano* / *enverano*, *franzesa* / *franzeza* / *fransezza*, *auguros* / *aguryo* / *auguryo*, *a kurruto* / *a korruto*, *d'altronde* / *daltronde*.

### 6.3.2. Morfosintaxis

En el ámbito de la morfosintaxis se observa la presencia de numerosas formas y estructuras que proceden del francés. Algunos francesismos morfosintácticos son:

- La estructura *no* + *verbo* + *ke* con valor restrictivo, que procede del francés *ne* + *verbo* + *que*: *los espanyoles no devian okupar Granada ke 65 dias mas tadre* (fr. *les espagnoles ne devaient occuper Granada que 65 jours plus tard*); *no era ke el primer kontakto entre los profesores i sus elevos* (fr. *ce n'était que le premier contact entre les professeurs et leurs élèves*);
- La construcción *venir de* con el significado de *acabar de*: *La aviasyon venia de naser en Fransya* (fr. *La aviation venait de naître en France*);
- El uso del *no* pleonástico después de indefinidos con valor negativo, típico del francés: *ninguno no puedria mas dudvar ke, el, era vedraderamente el Machiah tanto esperado* (fr. *personne ne pourrait plus douter que lui, il était réellement le Messie tant attendu*);

- La construcción de ciertas expresiones con preposiciones distintas a las que requiere el castellano y propias del francés: *al lugar de* (fr. *au lieu de*), *al sekolo 19* (fr. *au XIX siècle*);
- La construcción, aunque no sistemática, del superlativo relativo según la estructura típicamente francesa *sustantivo + artículo + mas + adjetivo*: *su adversaryo el mas apasyonado* (fr. *son adversaire le plus passionné*), *el lugar el mas apropyado* (fr. *le lieu le plus adéquat*);
- El uso del condicional después de *por el kavzo ke* ('en el caso de que'), por influencia del francés *au cas où*, que requiere el condicional: *por el kavzo ke Sabetay atornaria* (fr. *au cas où Sabetay reviendrait*);
- La extensión del uso del gerundio predicativo a casos en los que normalmente no se emplea en español: *una makina Blériot apartenyendo* ('que pertenecía') *a un 'pionnier' de la aviasyon* (fr. *une machine Blériot appartenant à un pionnier de l'aviation*). Este uso no es totalmente inexistente en español –se registra, por ejemplo, un caso análogo en una recopilación bilingüe inglés-español de las leyes de Nuevo México datada de 1870: “Que los escribanos de las diferentes cortes de pruebas recibirán los mismos derechos, por enregistrement de todos instrumentos escritos perteneciendo á minas y reclamos mineros”–, pero es bastante raro, de ahí que su presencia más frecuente en judeoespañol se deba con mayor probabilidad a la influencia del participio presente francés, que coincide en su forma con el gerundio.

Además, hallamos rasgos arcaicos, propios del castellano medieval, como:

- La raíz *truch-* del pretérito indefinido de indicativo y del pretérito imperfecto de subjuntivo del verbo *traer*: *trucho* ('trajo'), *truchera* ('trajera');
- La conservación de las formas *vo* y *esto* (sin aglutinación de -y) para la primera persona singular del presente de indicativo de los verbos *ir* y *estar*;
- El género femenino de algunos sustantivos masculinos en castellano moderno: *la calor*, *la sudor*, *la umor*, *la panika*. Cabe señalar que los equivalentes franceses de estos sustantivos también son femeninos (*la chaleur*, *la sueur*, *la humeur*, *la panique*), de ahí que tampoco pueda excluirse una influencia del francés;
- El uso del artículo *la* –que alterna con la forma *l'*– ante sustantivos femeninos que empiezan por *a-* tónica: *la agua*, *l'agua*;

- El fenómeno del queísmo: *Estava perso i avia myedo ke se iva a muerir; Avram estava kontente ke los djidyos no fueran obligados a fazer el servisyo militar; Luna se dyo kuento ke el interes ke Esterina yevava a su fijo era muy grande.*<sup>138</sup>

Otros rasgos morfosintácticos que caracterizan esta variedad del judeoespañol son los siguientes:

- El uso del artículo delante de nombres propios de estados y continentes: *la Afrika, la Espanya*;
- La presencia de formas femeninas acabadas en *-a* para adjetivos y pronombres invariables en castellano: *totala, kual, espsesyala, tchentrala, tradisyonala, ofisyala*;
- En cuanto a los sufijos diminutivos, es dominante la forma *-iko* (*tejadiko, puntikos, revanadikas, orejikas, palikos*), pero también aparecen esporádicamente las formas *-ito* (*bokita*), *-eta* (*plaseta*) e *-ino* para los nombres propios de persona (*Esterina*);
- La concordancia en número entre adjetivo posesivo y poseedor (y no ya objeto poseído): *les preguntavan sovre sus eskola, [...] sus vida* ‘les preguntaban sobre su escuela (*de ellos*), [...] su vida (*de ellos*)’; *Armand mityo imedyatamente Juliette al korryente del estado de sus amigo* ‘Armand puso inmediatamente Juliette al corriente del estado de su amigo (*de ellos*)’;
- La ausencia de una forma equivalente a *tampoco*, sustituida por la construcción *tambyen no*: *el tambyen no avia buchgado a saver lo ke les akontesia* ‘él tampoco había tratado de saber lo que les acontecía’;
- La ausencia del adjetivo relativo *cuyo/a/os/as*, en lugar del cual se emplea *kual(o)/a/os/as*: *tambyen de la Korte ingleza i de François Joseph, kualas*

---

<sup>138</sup> El queísmo consiste en la ausencia de la preposición *de* (o, aunque menos frecuentemente, de otras preposiciones) delante de la conjunción *que*, aun cuando la preposición es exigida por alguna palabra del enunciado. Este fenómeno sintáctico, que hoy se considera agramatical, en el español medieval no era una incorrección excepcional sino la norma. Los primeros casos de inserciones preposicionales se dieron a partir de finales del siglo XVI (esto es, después de la expulsión, de ahí que no nos deba extrañar la presencia del queísmo en el judeoespañol). Sin embargo, tan solo a principios del siglo XX el uso de las preposiciones llegó a imponerse definitivamente, hasta relegar el queísmo a su actual condición de uso incorrecto y propio únicamente de ciertas variedades populares y dialectales del español (Blas Arroyo, Velando Casanova, 2022: 10, 221).

- intervensyones tambyen no fueron koronadas de sutcheso* ‘también de la Corte inglesa y de Francisco José de Austria, cuyas intervenciones tampoco fueron coronadas de éxito’;
- El uso de los pronombres de primera y segunda persona plural *mozotros, mos/moz* y *vos* y la ausencia de una forma equivalente a *conmigo*, sustituida por *kon mi*;
  - La construcción regular del participio pasado de *poner* y de sus derivados, irregulares en castellano: *komponido* ‘compuesto’, *eksponido* ‘expuesto’, *oponido* ‘opuesto’;
  - Las formas de segunda persona plural de los verbos presentan desinencias en *-ch* [ʃ]: *kyerech* ‘queréis’, *sentirech* ‘sentiréis’, *destapech* ‘destapéis’, *fizitech* ‘hicisteis’;
  - Las formas de segunda persona singular y plural del pretérito indefinido pierden la *-s-* interna y las de segunda persona singular presentan, además, *-s* final: *dechates* ‘dejaste’, *lavates* ‘lavaste’, *fizites* ‘hiciste’;
  - Las formas de primera persona singular y plural del pretérito indefinido de la primera conjugación presentan desinencias en *-i*: *tomi* ‘tomé’, *kansi* ‘cansé’, *etchi* ‘eché’, *pensi* ‘pensé’, *pasimos* ‘pasamos’;
  - La conjunción copulativa *i* no se convierte en *e* delante de palabras que empiezan por [i]: *Ferdinando i Isabel*; *ermoza i interesante sivda*; *fransezas i inglezas*;

### 6.3.3. Sintaxis

En términos generales, la sintaxis de la novela es bastante sencilla y lineal. Por lo que concierne a la construcción de las frases, el orden de las palabras sigue normalmente el patrón no marcado SVO, salvo la presencia excepcional de estructuras marcadas con finalidad de focalización, como las construcciones relativo-ecuacionales: *Es ayi ke bivia Sultan Hamid*; *Es en una otomobil de la armada burgala ke fizyeron sus primera paseada en este modo de lokomosyon*; *Es kon sus lavoro ke fazian kaminar los atelyeres*; *Si estava dainda despasensyozo era de ver a su fijo*.

En cuanto a la naturaleza de las frases, son frecuentes las sucesiones de oraciones breves, a menudo simples y sin coordinación ni subordinación, por ejemplo: *Un ermozo tapet persyano estava enkolgado a la pare, al fondo del salon. Delantre avia dos grandes poltronas. En una de eyas estava asentado el kitador. La otra estava vazia*; o bien *La*

*ninyika era una sangre de oro. Kriada al lado de su ermano devenia muy biva i alegre. Sus parientes la topavan sangruda i savroza.*

En cuanto a las oraciones compuestas, se hallan tanto coordinadas como subordinadas, aunque estas últimas prevalecen. Por lo que se refiere a la parataxis, las coordinadas se conectan con la oración principal (y entre ellas, en caso de que haya más de una) a través de conjunciones (o locuciones conjuntivas) coordinantes:

- copulativas: *i* (que, a diferencia de lo que ocurre en español, nunca se convierte en *e* delante de /i/), *ni*: *Le metia terlikes a los pyezes i le dava a komer; No puedian entender ni admeter la dominasyon komersyala de los djidyos en esta sivda grega;*
- adversativas: *ma* (no aparecen nunca *pero/peró*, presentes en otras variedades del judeoespañol), *sino ke*, *myentras ke*: *Puede ser ke estava prisyonero ma se devia asperar la lista de la Croix Rouge; No se maneava, sino ke sus dedos dezvanavan sin fin las ambaras de su trispil; El panadero era grego komo el zarzavatchi i el bakal, myentras ke el letchero i el yagurtchi eran turkos;*
- disyuntivas: *o* (que, a diferencia de lo que ocurre en español, nunca se convierte en *u* delante de /o/): *Se varyava la dekorasyon en mityendo entre las bandyeras girlandas de papel de kolor i fenelikos en forma de armonika (akordeon) o, kuando avia bastante paras en la alkanzia, Maurice merkava lanternas japonezas o kinezas.*

En cuanto a la hipotaxis, se emplean numerosas tipologías de subordinadas, que también pueden combinarse, dando lugar a períodos más complejos. Entre las subordinadas más frecuentes se hallan:

- oraciones subordinadas sustantivas: *Un otro día les dicho ke djugava violino;*
- oraciones subordinadas relativas: *Los Gregos ke venian de Turkia avian tambyen todo pyedrido;*
- oraciones subordinadas temporales: *Fue atakado myientras pasava sovre la sivda;*
- oraciones subordinadas causales: *En efekto las otoridades djudiyas se oponyeron a ke fuera enterrado en el sementerio de los djidyos porke avia sido enheremado;*
- oraciones subordinadas finales: *Insistyo mutcho kon su famiya para ke le permityeran ir a fazer sus estudyos a Paris.*

Por último, cabe señalar que la mayor complejidad sintáctica se observa en los capítulos que narran sucesos históricos, mientras que es propia de los fragmentos que relatan hechos cotidianos una mayor simplicidad en la construcción de los períodos.

#### 6.3.4. Léxico

Por lo que se refiere al léxico, es dominante, en primer lugar, la presencia de préstamos de otros idiomas, especialmente del hebreo (por motivos religiosos, de hecho la mayoría de los hebraísmos son términos relacionados con el culto hebraico), del francés y del italiano (debido a la oleada occidentalizadora de finales del siglo XIX y a la actividad de las escuelas francesas e italianas), del turco (al formar parte Salónica del Imperio otomano) y, aunque en menor medida, del árabe y del portugués.

Derivan, por ejemplo, del hebreo:

- *arvit* ‘oración de la noche’;
- *aynara* ‘mal de ojo’ (de *áin hará*);
- *balabaya* ‘anfitriona, ama de casa’ (de *bá'al habáyit*);
- *bedahey* ‘cementerio’ (de *beth ha-hayyim*, ‘casa de la vida’);
- *berim* ‘ritual de circuncisión’ (de *Berit Milah* ‘pacto de circuncisión’);
- *galut* ‘exilio’;
- *garon* ‘garganta’;
- *goy* ‘persona no hebrea’;
- *haham* ‘rabino’ (de *khakham* ‘sabio’);
- *hamin* ‘cocido de carne y verduras de cocción lenta típico del *Shabbat*’ (de *kham* ‘calor’);
- *kacher* ‘alimentos que los preceptos del hebraísmo permiten comer’ (de *kásher* ‘apto’);
- *mazal* ‘destino, suerte’;
- *melamed* ‘maestro de la escuela de la sinagoga’;
- *minyan* ‘número mínimo de diez adultos necesario para poder cumplir con ciertas obligaciones religiosas’;
- *pasuk* ‘versículo de la Biblia’.

Proceden, en cambio, del francés:

- *abadjus* ‘postigos’ (de *abat-jour*);
- *al sudjeto de* ‘acerca de’ (de *au sujet de*);
- *delivrar* ‘liberar’ (de *délivrer*);
- *djandirma* ‘gendarme’ (de *gendarme*). Este término existe también en castellano moderno, pero según el NTLLE su primera aparición en los diccionarios de español fue en 1846, de ahí que sea más probable que el judeoespañol tomara esta palabra directamente del francés;
- *djugar (musika)* ‘tocar’ (de *jouer de la musique*);
- *elevo* ‘alumno’ (de *élève*);
- *gar/gara* ‘estación de trenes’ (de *gare*);
- *magazenes* ‘tiendas’ (de *magasins*);
- *orozamente* ‘afortunadamente’ (de *heureusement*);
- *parvenir a* ‘conseguir’ (de *parvenir à*);
- *por kontra* ‘en cambio’ (de *par contre*);
- *refuzar* ‘rechazar’ (de *refuser*);
- *regretar* ‘lamentar’ (de *regretter*);
- *repetisyones* ‘ensayos’ (de *répétitions*);
- *suetar* ‘desear’ (de *souhaiter*).

También aparecen palabras francesas no adaptadas al judeoespañol y puestas entre comillas, por ejemplo: *cortège* ‘cortejo’, *sofège* ‘solfeo’, *robe de chambre* ‘bata’, *rendez-vous* ‘cita’, *demoiselles* ‘señoritas’, *sarcophage* ‘sarcófago’.

Del italiano proceden términos y expresiones como:

- *a dopyo senso* ‘de doble sentido’ (de *a doppio senso*);
- *alora* ‘entonces’ (de *allora*);
- *arrayados* ‘enfadados’ (de *arrabbiati*);
- *byondo* ‘rubio’ (de *biondo*);
- *charpa* ‘bufanda’ (de *sciarpa*);
- *perikolo* ‘peligro’ (de *pericolo*);
- *djenayo* ‘enero’ (de *gennaio*);
- *dunkue* ‘por lo tanto’ (de *dunque*);

- *eskrivania* ‘escritorio’ (de *scrivania*);
- *kapatche* ‘capaz’ (de *capace*);
- *malgrado* ‘a pesar de’ (de *malgrado*);
- *pastitcheria* ‘pastelería’ (de *pasticcERIA*);
- *pranso* ‘comida’ (de *pranzo*). En esta variedad del judeoespañol *pranso* puede referirse tanto al almuerzo como a la cena: se habla, por ejemplo, de *pranso de la notche*, mientras que en italiano *pranzo* solo se refiere al almuerzo;
- *senyo de krotche* ‘señal de la cruz’ (de *segno della croce*);
- *sutcheso* ‘éxito’ (de *successo*).

En cuanto a los turquismos hallamos, entre otros:

- *beykar* ‘soltero’ (de *bekar*);
- *borreka* ‘pastel salado relleno típicamente turco’ (de *borek*);
- *dirbil* ‘prismáticos’ (de *dürbün*);
- *hamal* ‘porteador’ (de *hamal*);
- *kafezes/kafes* ‘jaulas’ (de *kafes*);
- *karpuz* ‘sandía’ (de *karpuz*);
- *kornazlik* ‘astucia’ (de *kurnazlık*);
- *kyerhan* ‘prostíbulo’ (de *kerhane*);
- *pertukal* ‘naranja’ (de *portakal*); hallamos también *pertukalada* ‘naranjada’;
- *talika*, ‘coche de cuatro ruedas tirado por dos caballos o mulas típicamente turco’ (de *talika*);
- *tefteriko* ‘pequeño cuaderno o registro’ (diminutivo de *tefter*, del turco *defter*);
- *uda* ‘habitación’ (de *oda*);
- *yadran* ‘collar’ (de *gerdan*, con metátesis /rd/>/dr/);
- *yelek* ‘chaleco’ (de *yelek*);
- *zarzavatchi* ‘verdulero’ (de *zerzevatçı*).

En cambio, son arabismos:

- *alha* ‘domingo’ (de *al-ahad*);
- *alkunya* ‘apellido’ (de *al-kunya*);
- *maraman* ‘toalla’ (de *mahrma* ‘pañuelo’).



Cabe señalar, por último, la presencia de los lusismos *tchoka* ‘nidada’ (de *chocar* ‘empollar’), *dainda* ‘aún’ (de *ainda*) y *empesijo*, ‘comienzo’ (de *empecilho*).

Otra parte fundamental del léxico que caracteriza esta novela son los arcaísmos, es decir, términos que los sefardíes llevaron consigo al abandonar España y que continuaron y continúan utilizando, mientras que en España cayeron totalmente en desuso o se convirtieron en términos cultos o bien utilizados raramente con respecto a otros sinónimos de uso más común. Algunos ejemplos son:

- *ambezar* ‘aprender, enseñar’ (de *avezar*);
- *amofarse* ‘enmohecerse’;
- *afartar* ‘saciar, satisfacer’;
- *ansina* ‘así’;
- *eluengo* ‘largo’ (de *luengo*);
- *mansevo* ‘joven, muchacho’ (de *mancebo*);
- *meldar* ‘leer, aprender’;
- *menester* ‘necesidad’;
- *morar* ‘habitar’;
- *topar* ‘encontrar, hallar’; en español moderno se utiliza casi exclusivamente en forma pronominal (toparse con algo o alguien);
- *trokar* ‘cambiar’ (de *trocar*).

#### 6.4. Traducción

Vamos a ofrecer, por último, la transposición al castellano de unos capítulos de la novela. Para la traducción me he servido principalmente de los diccionarios de Joseph Nehama, de Pascual Pascual Recuero y de Avner Perez.<sup>139</sup>

El primer capítulo que vamos a traducir al castellano concierne a las instituciones educativas francesas en Salónica. A continuación el texto en judeoespañol:

Avram tenia la idea en la kavesa, de fazer de Maurice otra koza ke un komertchante. Por esto lo kito de la Regia Scuola Italiana i lo mityo al *Lycée Français de la Mission Laïque Française*. En esta los estudyos eran mas seryos i

---

<sup>139</sup> NEHAMA; PASCUAL RECUERO; PEREZ A.

mas importantes. Antes de esta eskola, avia una tchika fundada en 1904, ma este nuevo *Lycée* ke tenia su direksyon en Lyon i komo prezidente en akeya epoka al sinyor Edouard Herriot, vino a espander la lingua i la kultura fransezas entre los djovines de Selanik. Los maestros venidos, todos, de la Fransya ambezavan dezde la klasa de los tchikos, fista los estudyos superyores, ke se eskapavan al *baccalauréat* ekivalente al de akel paes. Ansina la kultura franseza i latina estava espandida entre los djidyos selaniklis, lo ke, muy presto, fizo ke el *Lycée Français* fue la tchoka de onde salyeron doktores, indjenyeres, bankyeres, ets. ke formaron la intelidjentsya selaniklia. Los djidyos se sentian muy byen en esta eskola i komo eran de favla latina (por el djudezmo) se adaptaron muy presto a la edukasyon franseza, i pudyeron entender lo ke dizia Anatole France: “L’air latin qui nourrit la limpide pensée et favorise au jour sa marche cadencée”.

Dunkue Maurice entro al *Lycée Français*. Su padre fizo la konosensya del direktor. Unos amigos se lo avian rekomendado syendo franmasones todos los dos. Monsieur Lecoq avia sido eskojido para este posto, porke tenia un diploma de grego antiko. Se imaginava ke vinyendo a Selanik, onde avia gregos, iya a puerder favlar kon eyos. Grande fue su embaraso kuando, el primer dia, demando al moso de merkarle *artos* i de meter *pyr* a la soba. El povereto no entendio nada porke, el, dizia *psomi* i *foty*, por estas mizmas kozas.

Al *Lycée* los elevos segian egzaktamente los mizmos programas ke los de la Fransya: la istorya i su jeografia; las matematikas i ambezando de kavesa *les préfectures et les sous-préfectures*, kantando en koro las vyejas kantigas fransezas, ets. Despues de la ultima klasa obtenian el diploma del *Baccalauréat* firmado por el *ministre de l’instruction publique* i fue ansina ke Maurice tuvo (mutcho mas tadre) el suyo firmado de *Monsieur Viviani*.

Grasyas a este diploma mutchos mansevos selaniklis iyan a continuar sus estudyos en Paris, Aix, Toulouse, Reims, ets. Es grasyas a esta edukasyon franseza ke mutchos de eyos kedaron en Fransya i mayor fue el numero de los ke fueron adjuntarse kon eyos kuando, por diferentes razones, emigraron de Selanik.

Esterina no avia dainda ido a la eskola. Una *mademoiselle* le dava lesyones en kaza, i la preparo para entrar al *Lycée des filles de la M.L.F.* onde su padre la inskrivyo. Los ninyos i las ninyas ambezavan en la mizma fragua, ma byen separados los unos de los otros komo era de uzo estonses. Afin ke los ninyos i las ninyas no se

enkontrarán, la salida de los primeros se fazia un cuarto de ora despues de eyas. Ansina, se pensava ke las ninyas ya estariyan londje kuando eyos saliriyan a sus torno. Ma esto no impediya a las ninyas de ir avagariko para tomar el tranvay, asperando el ninyo ke avian deskojido. Ma el flirto era onesto i la amista tenia syempre el mizmo buto: el kazamyento. No uvo nunca un eskandalo, nunca un mansevo no depaso el limito de lo permitido. Era el buen tyempo onde se tenia syempre kuento de la onor de la famiya.<sup>140</sup>

#### Traducción:

Avram tenía en mente hacer de Maurice algo más que un comerciante. Por eso lo retiró de la *Regia Scuola Italiana* y lo inscribió en el *Lycée Français de la Mission Laïque Française*. En este los estudios eran más serios y más importantes. Antes de esta escuela, había otra más pequeña fundada en 1904, pero este nuevo *Lycée*, cuya dirección estaba en Lión y que tenía como presidente en aquella época al señor Edouard Herriot, vino a difundir la lengua y la cultura francesas entre los jóvenes de Salónica. Los docentes, venidos todos de Francia, enseñaban en todos los niveles, desde la clase de los niños hasta la educación secundaria, que se concluía con el *Baccalauréat*, equivalente al de aquel país. Así las culturas francesa y latina se expandieron entre los judíos tesalonicenses, lo que, muy pronto, hizo que el *Lycée Français* se convirtiera en la nidada<sup>141</sup> de la que salieron doctores, ingenieros, banqueros, etc., que formaron la intelectualidad tesalonicense. Los judíos se encontraban muy bien en esta escuela y como eran de habla latina (por ser sefardófonos) se adaptaron muy pronto a la educación francesa y pudieron entender lo que decía Anatole France: “L’air latin qui nourrit la limpide pensée et favorise au jour sa marche cadencée”.

Entonces Maurice entró en el *Lycée Français*. Su padre conoció al director. Unos amigos se lo habían recomendado al ser ambos masones. Monsieur Lecoq había sido escogido para ese puesto porque tenía un diploma de griego antiguo. Se imaginaba que, yendo a Salónica, donde había griegos, iba a poder hablar con ellos. Sin embargo, se sintió muy incómodo cuando, el primer día, pidió a un mozo que le

---

<sup>140</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.154-156.

<sup>141</sup> *Tchoka*: del portugués *chocar* ‘empollar’

comprara *artos* y que pusiera *pyr* en la estufa. El pobrecito no entendió nada, porque él llamaba estas cosas *psomi* y *fotyá*.<sup>142</sup>

En el *Lycée* los estudiantes seguían exactamente los mismos programas que los de Francia: la historia y su geografía, las matemáticas; aprendían de memoria *les préfectures et les sous préfectures*, cantaban en coro las viejas cantigas francesas, etc. Después de la última clase obtenían el diploma *Baccalauréat* firmado por el *Ministre de l'Instruction Publique* y fue así que Maurice tuvo (mucho después) el suyo, firmado por *Monsieur Viviani*.

Gracias a este diploma muchos jóvenes tesalonicenses partían para continuar sus estudios en París, Aix, Tolosa, Reims, etc. Fue gracias a esta educación francesa que muchos de ellos se quedaron en Francia y aún mayor fue el número de los que se unieron a ellos cuando, por diferentes razones, emigraron de Salónica.

Esterina no había ido aún a la escuela. Una *mademoiselle* le daba clases en casa y la preparó para entrar en el *Lycée des filles de la M.L.F.* en el que su padre la había inscrito. Los chicos y las chicas estudiaban en el mismo edificio, pero bien separados los unos de los otros como era costumbre en aquella época. Para que los chicos y las chicas no se encontraran, la salida de los primeros tenía lugar un cuarto de hora después de la de ellas. Así, se creía que las chicas ya estarían lejos cuando ellos salieran a su vez. Sin embargo, esto no impedía a las chicas ir a coger el tranvía muy despacio, esperando al chico al que habían elegido. Pero el flirteo era honesto y la amistad siempre tenía la misma finalidad: el matrimonio. Nunca hubo un escándalo, nunca ningún muchacho superó el límite de lo permitido. Eran los buenos tiempos en los que siempre se tenía en cuenta el honor de la familia.

El segundo capítulo del que vamos a ofrecer la traducción al castellano recuerda la llegada de la modernidad a Salónica y la reacción de los tesalonicenses frente a la aparición del gas, de la electricidad, del cine, de los coches y de los aviones:

Selanik estaba engrandisyendose i antchandose. Una sotheta estranyera instalo el gaz. Al empesijo la djente no tomo en grande konsiderasyon esta noveda: estaban tanto ambezados al petrolyo ke esto trokava sus uzos i, ademas, se espantavan de la asfiksia. Poko a poko, en las kazas nuevas i sovre todo en los

---

<sup>142</sup> *Ártos* (ἄρτος) y *pyr* (πῦρ) significan ‘pan’ y ‘fuego’ en griego antiguo, mientras que en griego moderno, para expresar los mismos significados, se emplean los términos *psomí* (ψωμί) y *fotiá* (φωτιά).

kuartyeres rikos se empeso a instalarlo. I en las kayes al lugar de feneles a petrolyo, ke no akklaravan mutcho, se mityo bekos de gaz. Estando byen klaras las kayes tenian un ayre de fyesta i la lus fizo ke uvo manko rovos i pleytos.

Los tranvayes travados por kavayos avian sido metidos en tchirkulasyon en 1893, por una kompanya estranyera. Muy presto grasyas al engrandesimyento de la sivda, tuvieron grande sutcheso. Influensados por esta fatchilita de los transportes, nuevos kuartyeres se fraguaron londje del tchentro, de parte del *Dépôt*, lugar onde estavan los ahires de los kavayos. La linya yendo de un punto al otro de la sivda se fizo muy grande. En un syerto lugar se trokavan los kavayos ke travavan el tram, i se asperava un poko de tyempo antes de partir. Un dia una selaniklia, poko instruida, respondyo a un estranyero ke le demando en franses porke el tranvay kedava apozado tanto tyempo. “On change les valets, Monsieur”, dicho eya. Djugadera de kartas savia ke la karta se yama *kavayo* en djudezmo es la ke los fransezes yaman *valet*.

Un dia, en frente de la kazerna, a la oriya de la mar, se fraguo una grande konstruksyon ke se supo, despues, ke iva a ser una fabrika de elektritchita. En mizmo tyempo se favlo ke iyan a trokar los trames i el puevlo dizia ke la fabrika era el *ahir de los kavayos* de los trames elektrikos.

En las kayes onde pasavan los de kavayos, unos laboradores alevantavan pilares de fyerro i metian teles entre eyos. Se via de tanto en kuinto, entre los tranvayes a kavayos travando *balladeuses*, unos ermozos trames elektrikos arresvalando, sin dubara de naldjas, de fyerreria i de kadenas. Este nuevo modo de transporte fazia provas i servia a ambezar a los tranvadjis a konduzirlos.

La inaugurasyon de la linya elektrika tuvo lugar un saba. Los tranvayes brilyando de limpyeza tenian sus makaras dekoradas de bandyerikas blankas i koreladas. Los tranvadjis i los bilet djis vestian uniformes nuevos i guantes blankos de filo. Akel dia no se pagava para ke los viajeros se ambezaran a este nuevo mezo de transporte. Komo era en dia de saba, dia de fyesta, se pensava ke esto iva a fatchilitar la suvida de los djidyos, ma mutchos de eyos no se atrevian a fazerlo. No savian si puedian suvirse, en este dia sabatiko, en estas karrosas ke tenian una makara ke etchava sinteyas komo la lumbre. Los ke eran kyebar de djudezmo o mas bravos, se suvian para aprovarlos o para agozarse de baldes i kontarlo a sus amigos. Los turkos yamaron el tram *cheytan arabasi* (karrosa del dyavlo). Los mansevikos regretavan los de kavayo. Topavan ke los nuevos iyan demazyado presto i, eyos, no

puedian abacharse i suvirse kuando kaminavan, fazyendo manseverias bacho los ojos admirativos de las ninyas. Algunas vezes, tambyen, el tranvadji les dava a tener los kaiches de los kavayos. Kon los nuevos tranvayes no ivan a tener este plazer.

La introduksyon de la elektrichita en la sivda ayudo a instalar en primer sinematograf. En la sala de la Alhambra (este nombre fue dado por un sefardi en memoria de la sivda de sus antenatos: Granada) fue instalado todo lo ke era menesterozo para la projeksyon. Era un *café-chantant*, ke los burlones yamavan ‘kafe cheytan’ (kafe del dyavlo). Tenia un programa kompozado de numeross internasyonales. Se aplaudiva un kantador franses: Stavil, ke kantava kon mutcho garbe, *Mirella, ma jolie, Frou-Frou* o *La petite tonkinoise*, ets. Dos duetistas beldjikanos kantavan ayres de opereta: *J’aime mieux mes moutons* de la *Mascotte*, otras del mizmo djenero. Un kantador dandose ayre de tonto, vestido de soldado franses kantava: “Ah! Mademoiselle Rose, j’ai un petit quelque chose à vous offrir”, ets. Una ermoza ninya italyana, vestida muy kurto, mostrando sus patchas i sus pantalones, kantava: “No, no, uno non mi basta, io son nervioza assai” ets. El prestijitador fazia despareser kartas, charpas o fazia salir un pitchon o una tauchan de un tchapeo tchilindro. La *lanterne magique*, la ermana tuyida del sinematograf, projektava formas i kolores sovre una mujer vestida de un *collant*, lo ke la fazia pareser deznuda. Segun la projeksyon eya se trokava en gayiko kon ermozas alas de kolor, en pavo, en sirena. La fin del numero, aplaudido por todos los spektadores era...*Jeanne d’Arc*, muryendo sovre el kemadero (lo ke les fazia akodrase de algo!). Ma, lo ke plazia lo mas al puvliko, en majorita djidy, era kuando algun kantador espanyol, o sefardi (dizyendo serlo), kantava en esta lingua. No solo porke era la de los selaniklis ma porke, sin darse kuento sus desendensya de Espanya se arrebuelya en eyos en oyendo kantar:

*Si en tu ventana, poza una paloma  
Tratala kon karinyo, ke es mi persona.*

o esta otra a doble senso:

*Tapame, tapame, tapame  
Tapame ke tengo frio  
Si tu kyeres ke te tapen  
Ke te tape tu marido.*

o byen

*Kavayero de grasya*

*Me yaman*

*I efektivamente*

*Yo lo soy.*

Todo este programa era la primera parte del espektakolo. Los Toledo fueron kon Maurice. Mas o menos ya savian lo ke era el sinematograf por aver meldado artikolos sovre la invensyon de los ermanos Lumière en el *Matin* i en la *Illustration* ke resevian de Paris.

Todos estavan kuryozos de ver la noveda ke venia de Fransya. Despues del *entracte*, una grande tela blanka komo una savana fue esandida delante de la chena. Estava estirada por las dos partes por unas kuedrezikas pasando en unas botonyeras. Kon una vara de esfulinyar un empleado la amojo kon agua para renderla transparente. Todas las luzes se amataron i se sintyo la dubara de la lampa *à arc* ke se asendia. Un titulo, un poko salteando, vino a eskrivirse sovre la tela: *L'arroseur arrosé*. Los espektadores vyeron ke la vyeja *lanterne magique* entorpesida en su inmobilita avia, agora, salido de su tuisyon i tenia movimyento. Las aventuras de este arregador arregado alevanto las rizas de todos. Uvo una tchika interrupshon para preparar el segundo filmo. Un spektador sospetchozo kreyendo ke era komedyantes ke djugavan detras de la tela, suvyo sovre la chena i se dyo kuento ke no avia ningunos. El filmo ke segia se lo demostro ansi ke a todos los ke duvdavan. Las lampas fueron amatadas de nuevo i aparisyo el titulo: *Entrée du train en gare de la Ciotat*. Se vido una gara de *chemin de fer* i, kuando salyo una lokomotiva dirijyendose verso el puvliko, este empeso a gritar de espanto i el sar fue tanto grande ke se troko en panika. La djente se fuiyan lo mas presto ke puedian pasando sovre las siyas o etchandolas en bacho. En un punto la sala se vazyo i no fue menester, akeya notche, de djugar *au revoir et merci* para anunsyar la fin del espektakolo, muzika ke los selaniklis yamavan por burla: *Assiktir march*.

I es ansina ke kon la elektritchita la sivilizasyon otchidentala entro en Selanik; kon la lus, el tranvay i el sinematograf.

Poko tyempo despues se vido pasar por las kayes la primera *automobile*. Era una tchika *Bébé Peugeot* ke maraviyo los selaniklis en vyendo lo ke se fazia

en Evropa. No fue ke myentras la gerra balkanika de 1912 ke se vido mutchas deyas, i los Toledo se agozaron mutchas vezes grasyas a sus amista kon los ofisyeres djidyos de la armada burgala.

La *aviasyon* venia de naser en Fransya. Una de las primeras reunyones se pasava en la sivda de Reims. Un primo de Maurice ke fazia ayi sus estudyos le mando las primeras kartas reprezentando *aeroplanes* (no se dizia dainda *avion*) tanto delgados i frajiles ke la djente los yamava *cages à poules* (kafes de gayinas). Tambyen le mando retratos de avyatores, la bareta metida arreves, ke tenian el koraje de etcharse a bolar kon estas makinias mas pezgadas ke el ayre.

Ma, el primer aeroplan ke vino a Selanik, verso 1911, fue una makina Blériot apartenyendo a un *pionnier* de la avisyon yamado Versepuy. En un kampo deskampido afuera de la sivda se fizo un aerodromo arrodeado de teles, para aserrarlo i impedir la entrada a las personas ke no avian pagado, por adelantado, para asistir al bolo. Este aeroplan avia venido en pedasos. Fue montado en el kampo ma, desgrasyamente, no pudo nunca arrankarse de la tyerra. Kyen save lo ke mankava o lo ke estava bozeado a esta makina resyen inventada. Puede ser ke le mankava un karriko; de manera ke los selaniklis no lo vyeron nunca bolar.

Mas de un anyo despues eyos pudyeron ver uno en el syelo de Selanik. Kuando las armadas gregas okuparon la sivda, se vido uno kon las alas pintadas de blu i de blanco. Unos anyos despues (en 1916) se devia de ver mutchos ke venian a bombardear Selanik.

Un ayre de modernizmo asoplava sovre la sivda. Los djidyos se tenian al korryente de la vida en Evropa grasyas a los djornales evropeos, a parte de los ke estampavan en Selanik: en franses i en djudezmo. Las mujeres arresivian djornales de moda de Paris i buchkan a vestirse i a peynarse komo vian en los figurines. Komo avia una posta ofisyala franseza se arresiviya los katalogos de los grandes magazenes de Paris i las mujeres enkomendavan ayi todo lo ke tenian menester.

Para frankearse mas se fizo, poko a poko, una evolusyon en los nombres de los selaniklis. La djente modernizo los nombres biblikos en lachen-ha-kodech, malgrado ke esto es kontraryo al *Midrach*. Este defyende de trokar su nombre, i da un grande merito a los ke no lo fazen. Se dize ke es por no averlo fetcho, refuzando de tomar nombres aisyanos, ke los djidyos kaptivos en Ayifto fueron djuzgados



denyos de ser reskatados. Por tanto los Mochon i los Moise trokaron su nombre en Maurice. Haim en Vidal ke es la traduksyon del ebreo i tambyen en Henri para no trokar la primera letra del nombre; Yuse devino Joseph; Yako: Jacques; Liau: Elie; Avram i Abram: Alberto, ets. Ansina Avram Toledo, se yamo Alberto, komo Mochon avia sido yamado Maurice. Al empesijo fue defisil de akodrase de estos trokamientos de nombres, ma a fuersa de uzarlos, la djente se ambezo.<sup>143</sup>

#### Traducción:

Salónica estaba creciendo y expandiéndose. Una sociedad extranjera instaló el gas. Al principio la gente no tomó en gran consideración esta novedad: estaban tan acostumbrados al petróleo que esto iba a cambiar sus hábitos y, además, temían la asfixia. Poco a poco, en las casas nuevas y sobre todo en los barrios ricos se empezó a instalarlo. Y en las calles, en lugar de las lámparas<sup>144</sup> de aceite, que no iluminaban mucho, se pusieron lámparas<sup>145</sup> de gas. Al estar tan iluminadas, las calles tenían un aire de fiesta y la luz hizo que hubiera menos robos y peleas.

Los tranvías tirados por caballos habían sido puestos en circulación en 1893 por una compañía extranjera. Muy pronto, gracias a la expansión de la ciudad, tuvieron un gran éxito. Gracias a esta facilidad de los transportes, se construyeron nuevos barrios lejos del centro, en la zona del *Dépôt*, donde se hallaban los establos<sup>146</sup> de los caballos. La línea que iba de una punta a otra de la ciudad resultó muy grande. En un lugar determinado se cambiaban los caballos que tiraban el tranvía y se esperaba un rato antes de arrancar. Un día, una tesalonicense, poco instruida, respondió a un extranjero, que le había preguntado en francés por qué el tranvía se quedaba parado tanto tiempo: “On change les valets, Monsieur”, dijo ella. Como jugaba a las cartas, sabía que la carta que se llama *kavayo* (caballo) en judeoespañol es la que los franceses llaman *valet*.

Un día, frente a la comisaría, a la orilla del mar, se fabricó una gran construcción que se supo, después, que iba a ser una fábrica de electricidad. Al

---

<sup>143</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.157-162.

<sup>144</sup> *Feneles* ‘lámparas’: del turco *fener*.

<sup>145</sup> *Bekos* ‘lámparas’: del francés *bec*, que indica la parte de la lámpara de gas en la que se produce la combustión y, por extensión, la misma lámpara.

<sup>146</sup> *Ahires* ‘establos’: del turco *ahur*.

mismo tiempo se habló de que iban a cambiar los tranvías y el pueblo decía que la fábrica era *el establo de los caballos* de los tranvías eléctricos.

En las calles por donde pasaban los de caballos, unos trabajadores levantaban pilares de hierro y colocaban alambres<sup>147</sup> entre ellos. Se veía de vez en cuando, entre los tranvías de caballos que tiraban vagones remolque, unos hermosos tranvías eléctricos deslizándose sin ruido<sup>148</sup> de herraduras<sup>149</sup>, de herrería y de cadenas. Este nuevo medio de transporte hacía pruebas, lo que servía para enseñar a los tranviarios a conducirlo.

El estreno de la línea eléctrica tuvo lugar un sábado. Los tranvías brillaban de limpieza con sus poleas decoradas con banderitas blancas y rojas. Los tranviarios y los vendedores de billetes llevaban uniformes nuevos y guantes blancos de hilo. Aquel día no se pagaba para que los viajeros se acostumbraran a este nuevo medio de transporte. Como era sábado, día de fiesta, se creía que esto iba a facilitar la subida de judíos, pero muchos de ellos no se atrevían a hacerlo. No sabían si podían subirse, en ese día sabático, a esos vagones cuyas poleas echaban chispas como la lumbre. Los sefardíes más sofisticados<sup>150</sup>, o los más atrevidos, se subían para probarlos o para divertirse gratuitamente y contárselo a sus amigos. Los turcos llamaron el tranvía *cheytan arabasi* (carroza del diablo). Los jóvenes añoraban los de caballos. Consideraban que los nuevos iban demasiado rápido, de manera que no podían bajarse ni subirse mientras estaban en movimiento, mostrando su valor bajo los ojos admirativos de las chicas. Algunas veces, además, el tranviario les dejaba tener las riendas<sup>151</sup> de los caballos. Con los nuevos tranvías no iban a tener este placer.

La introducción de la electricidad en la ciudad permitió que se instalara el primer cinematógrafo. En la sala de la Alhambra (este nombre le fue dado por un

---

<sup>147</sup> *Teles* ‘alambres’: del turco *tel*.

<sup>148</sup> *Dubara* ‘ruido’: según el diccionario de Joseph Nehama el término procede del turco; cabe señalar, sin embargo, que en turco la palabra *dubara* tiene un significado diferente, el de ‘engaño’ o ‘estafa’. El término turco podría haber pasado a significar ‘ruido’ en judeoespañol por desliz semántico.

<sup>149</sup> *Naldjas* ‘herraduras’: del turco *nal*.

<sup>150</sup> *Los ke eran kyebar de djudezmo*: *kyebar* es un término de origen turco y aquí se utiliza, curiosamente en singular, dentro de la peculiar locución *kyebar de djudezmo*, construcción original que no he conseguido hallar en ningún otro lado. Teniendo en cuenta el significado de *kyebar* en judeoespañol (según el diccionario de Nehama “persona noble, distinguida, de modales refinados o bien hombre de mundo o gentilhombre”) e imaginando que *djudezmo*, término que normalmente se refiere al idioma judeoespañol, se emplee aquí con valor colectivo para indicar a los sefardíes, se puede hipotetizar que “los ke eran kyebar de djudezmo” fueran “los sefardíes más sofisticados”.

<sup>151</sup> *Kaiches* ‘riendas’: del turco *kayış*.

sefardí en memoria de la ciudad de sus antepasados: Granada) fue instalado todo lo que se necesitaba para la proyección. Era un *café-chantant*, que los burlones llamaban *kafé cheytan* (café del diablo). Tenía un programa integrado por números internacionales. Se aplaudía a un cantante francés, Stavil, que cantaba con mucha elegancia: *Mirella, ma jolie, Frou-Frou* o *La petite tonkinoise*, etc. Dos duetistas belgas cantaban arias de opereta: *J'aime mieux mes moutons* de la *Mascotte* y otras del mismo género. Un cantante que hacía de tonto, disfrazado de soldado francés, cantaba: “Ah! Mademoiselle Rose, j'ai un petit quelque chose à vous offrir”, etc. Una hermosa muchacha italiana, de ropa muy corta, enseñando las piernas<sup>152</sup> y sus pantalones cantaba: “No, no, uno non mi basta, io son nervioza assai!” etc. El prestigiador hacía desaparecer cartas, bufandas o hacía salir una paloma o un conejo<sup>153</sup> de un sombrero de copa. La *lanterne magique*, la hermana inmóvil del cinematógrafo proyectaba formas y colores sobre una mujer que llevaba una malla que hacía que pareciera desnuda. Según la proyección, ella se convertía en un gallito con hermosas alas coloreadas, en un pavo, en una sirena. El final del número, aplaudido por todos los espectadores, era... *Jeanne d'Arc* muriéndose sobre el quemadero (¡lo que les recordaba algo!). Sin embargo, lo que le gustaba más al público, en su mayoría judío, era cuando algún cantante español o sefardí (o que decía serlo), cantaba en este idioma. No solo porque era el de los tesalonicenses, sino porque, sin que se dieran cuenta, su descendencia de España revivía en ellos al oír cantar:

*Si en tu ventana se posa una paloma  
Trátala con cariño, que es mi persona.*

o esta otra de doble sentido:

*Tápame, tápame, tápame  
Tápame que tengo frío  
Si tú quieres que te tapen  
Que te tape tu marido.*

O bien:

*Caballero de gracia*

---

<sup>152</sup> *Patchas* ‘piernas’: del turco *bacak*.

<sup>153</sup> *Tauchan* ‘conejo’: del turco *tavşan*.

*Me llaman*  
*Y efectivamente*  
*Yo lo soy.*

Todo este programa era la primera parte del espectáculo. Los Toledo fueron con Maurice. Más o menos ya sabían lo que era el cinematógrafo por haber leído artículos sobre el invento de los hermanos Lumière en el *Matin* y en la *Illustration* que recibían de París.

Todos tenían curiosidad por ver la novedad que venía de Francia. Después del *entracte*, una grande tela blanca como una sábana fue colocada delante del escenario<sup>154</sup>. Estaba estirada de ambos lados por unas cuerdecitas que pasaban por ojales. Con un trapeador un empleado la mojó con agua para que resultara transparente. Todas las luces se apagaron y se oyó el ruido de la lámpara *à arc* que se encendía. Un título, un poco tambaleante, apareció sobre la tela: *L'arroseur arrosé*. Los espectadores vieron que la vieja *lanterne magique*, limitada por su inmovilidad, había salido ahora de su inercia y tenía movimiento. Las aventuras de este *regador regado* suscitaron las risas de todos. Hubo una breve interrupción para preparar la segunda película. Un espectador sospechoso, creyendo que había comediantes que actuaban detrás de la tela, subió al escenario y se dio cuenta de que no había nadie. La película siguiente se lo demostró a él y a los demás que dudaban. Las luces se apagaron otra vez y apareció el título: *Entrée du train en gare de la Ciotat*. Se vio una estación de *chemin de fer* y, cuando salió una locomotora dirigiéndose hacia el público, este empezó a gritar de terror y el susto<sup>155</sup> fue tan grande que se convirtió en pánico. La gente huía lo más rápido que podía, pasando sobre las sillas o echándolas abajo. En un instante la sala se vació y aquella noche no fue necesario tocar *au revoir et merci* para anunciar el fin del espectáculo, una música que los tesalonicenses llamaban irónicamente *Assiktir march*<sup>156</sup> (marcha del vete al diablo).

Y fue así que, con la electricidad, la civilización occidental entró en Salónica: con la luz, el tranvía y el cinematógrafo.

---

<sup>154</sup> *Chena* 'escenario': del italiano *scena*.

<sup>155</sup> *Sar* 'susto, miedo': del hebreo *tsa'ar* 'angustia, pena'.

<sup>156</sup> *Siktir* significa 'vete al diablo' en turco.

Poco tiempo después se vio pasar por las calles el primer coche. Era un pequeño *Bébé Peugeot* y los tesalonicenses se sorprendieron al ver lo que se hacía en Europa. Fue tan solo durante la guerra balcánica que se empezó a ver muchos y los Toledo disfrutaron de ellos muchas veces gracias a su amistad con los oficiales judíos de la armada búlgara.

La aviación acababa de nacer en Francia. Una de las primeras reuniones tuvo lugar en la ciudad de Reims. Un primo de Maurice que estudiaba allí le mandó las primeras postales que representaban aeroplanos (no se decía aún *avión*), tan delgados y frágiles que la gente los llamaba *cages à poules* (jaulas<sup>157</sup> de gallinas). También le envió fotografías de aviadores, con el gorro puesto al revés, que tenían el valor de echarse a volar con estas máquinas más pesadas que el aire.

Sin embargo, el primer avión que llegó a Salónica, hacia 1911, fue una máquina Blériot que pertenecía a un *pionnier* de la aviación llamado Versepuy. En un campo desierto fuera de la ciudad se construyó un aeródromo rodeado de alambre de púas, para cercarlo e impedir la entrada a las personas que no habían pagado, por adelantado, para asistir al vuelo. Este avión había llegado en pedazos. Fue montado en el campo, pero, desgraciadamente, nunca pudo despegar. Quién sabe lo que le faltaba o lo que estaba roto en esa máquina recién inventada. Puede que le faltara un engranaje; así que los tesalonicenses nunca lo vieron volar.

Más de un año después pudieron ver uno en el cielo de Salónica. Cuando las armadas griegas ocuparon la ciudad, se vio uno con las alas pintadas de azul y de blanco. Unos años después (en 1916) se debió de ver muchos, que vinieron a bombardear Salónica.

Un aire de modernidad soplaba sobre la ciudad. Los judíos se mantenían al tanto de la vida en Europa gracias a los periódicos europeos, además de los que se imprimían en Salónica en francés y en judeoespañol. Las mujeres recibían revistas de moda de París e intentaban vestirse y peinarse como veían en los figurines. Como había un correo oficial francés, se recibían los catálogos de los grandes almacenes parisinos y las mujeres encargaban todo lo que necesitaban.

---

<sup>157</sup> *Kafes* ‘jaulas’ (del turco *kafes*). El término *kafe* (‘jaula’) no debe confundirse con *kafé* (‘café’), término homógrafo (al no haber acentos gráficos en esta variedad del judeoespañol) pero no homófono, ya que varía la posición del acento tónico ([‘kafé] vs [ka’fé]).

Para afrancesarse aún más, hubo, poco a poco, una evolución en los nombres de los tesalonicenses. La gente modernizó los nombres bíblicos en hebreo, si bien eso es contrario al *Midrach*. Este prohíbe cambiarse el nombre y recompensa a los que no lo hacen. Se dice que es por no haberlo hecho y por haberse negado a tomar nombres egipcios, que los judíos cautivos en Egipto fueron juzgados dignos de ser rescatados. No obstante, los Mochon y los Moisé cambiaron su nombre a Maurice. Haim pasó a Vidal, que es la traducción del hebreo, y también a Henri para no cambiar la primera letra del nombre; Yusé se convirtió en Joseph; Yako: Jacques; Liau: Elie; Avram y Abram: Alberto, etc. Así Avram Toledo se llamó Alberto, como Mochon había sido llamado Maurice. Al principio fue difícil acordarse de estos cambios de nombre, pero, a fuerza de utilizarlos, la gente se acostumbró.

El tercero del que proponemos la traducción es un breve capítulo sobre la medicina tradicional sefardí, estrechamente relacionada con la magia y la superstición:

Los selaniklis tenían mutcha konfyensa en sus merkos ke salian kaje todos de las Fakultas de Fransya, Italya o Vyena. Ma kuando no estaban hazinos, les etchavan pikas, para burlarse de ellos, yamandolos *doktor de matasanos*. Atchakandoles sus yerros kuando, desgrasyadamente, no avian reuchido a kurar el hazino, les dizian: “Yerro de merko la tyerra lo kovija” i ellos anojados respondian: “Yerro de merko, volonta del Dyo”, deskargando su inyoransa o sus deskuydo sobre la volonta divina.

Al prinsipyo de este sekolo avia dainda a Selanik doktores ke no salian de las eskolas de medkeria. Eran los desendyentes de los famozos *metjes* espanyoles, ke antes del sekolo XV, o sea antes de la ekspulsyon de los djidyos de la Espanya, estaban yamados en todas las kortes de Evropa. Ma despues del galut, londje de las Fakultas de la Peninsula i de las deskuyvertas nuevas, no avian progresado en el arte de kurar.

Al sekolo XVII, un viajador espanyol, Cristobal de Villalonga, en su libro Viaje de Turkia dizia de ellos: “Se fueron de aki (la Espanya) ma ayi (en Turkia) no ay estudios sino ke se ambezan los unos a los otros, i tambyen esto se faze sobre todo por ereda, el padre dechando du tchapeo (de merko) i un libro en espanyol ke dize: “Para sanar tala hazinura, se kyere tala melezina”. Estos doktores se yamavan a Selanik ‘merkos de loba i bonete’.

Unos doktoros semejantes avia dainda al prinsipyo de este sekolo. Para eyos no avia ke dos melezinas para kurar todas las hazinuras. Komo los merkos del sekolo XVII ke no kreiyen ke en *purgare et clisterum donare* (purgar i etchar ayudas), eyos no kreiyen ke en dos melezinas: una para la durera i la otra para la chuchunera (konstipasyon i diarea). Las tenian sovre eyos enkachados en el antcho kuchak ke tenian a la talya. Kuando iyavn a ver un hazino, segun sus dyagnostiko les davan uno o el otro de estos polvos enserrados en un papel. Por esto, las melizinas se yamavan *polvikos* o *papelikos*.

Entre el pueblo en Selanik se konsiderava ke afuera de las tchikas hazinuras devidas al manko de ijyene o a los abuzos de todas maneras, las mas graves eran la *ruah* i la *aynara*.

La kreensya popular atchakava la *ruah* a almas de benadanes danyozos, fuidos del syelo o del geynam. Eran almas errantes ke, avyendo salido de sus puerpo, venian sovre la tyerra abistando las personas en el puerpo de las kualas puedian enkacharse por sorpresa. Se dizia ke estas personas estaban kon *danyador*, lo ke les dava un komporto dezmodrado. El hazino ke tenia krizas de tomadura, el ke era flako de meoyo i ke esvareava sin ningun senso, el de kyen se dizia ke estava fuido de la araba, la persona travada, kayada i triste, (ke oy yamariamos neurastenika), los nyervozos, todos estos eran konsiderados ser morados por los *danyadores* o por *los de abacho* o por una alma estrangjera a la suya. En este kavzo se devia kurarlos para kitarles el esprito malo ke morava en sus puerpo, i ke pudyeran ansina, rekovrar sus personalita propya.

Kontra la otra kavza de los males, la *aynara* (ojo malo), la djente del pueblo uzava enkantamyentos o endulkos. Eran pratikas majikas a las kualas se adjuntava, tambyen, la bebida de beberajes o la aplikasyon de enguentes, todos dos konsiderados komo remedyos sovrenaturales. Algunas vezes estos tratamyentos estaban rekomendados, i mizmo aplikados, por vyejos rabinos. Ya vimos komo Tchitchi fue kurado kon papeles onde avia un eskrito en lachen-ha-kodech, o kon las brazikas (todas dos vezes sin sutcheso). Para syertos hazinos se yamava a la kurandera, a la endulkadera o a la *burgalika*. Eran vyejas mujeres o byen *babus* (vyejas kazalinas masedonyanas). Eyas preparavan endulkos ke eran beberajes a baza de alhavaka, de ruda i syertas otras yervas. Tambyen avia sumo de limon o de pertukal, asukar kande, espesyas, almiskle o insenso derritidos kon *agua de sereno*, ke es la agua ke se depozita a la madrugada sovre las plantas.

Para sus dolores la djente iyan a ver el kurandero ke les metia, endriva la parte dolorosa del puerpo, algun enguente preparado kon una grande varyeta de kozas estranyas: fegado de rana o de kukuvaya, sangre de kulevra, bava de perro fidus, kagajones de vaka, ets.

La *karmadera* kurava las hazinuras del meoyo kon *karmaduras* ke eran pratikas majikas o kon impozisyones de manos. Fazia tambyen filtros para atrayer el amor de una persona verso otra.

Ma poko a poko estas kreensyas populares desparisyeron delante la medkeria ofisyala o de la farmasia vedradera. Mutcho mansevikos selaniklis partian para fazer estudyos en Evropa. Kuando atornavan tomavan el lugar de esto charlatanes i los farmatchistas, eyos, los de las endulkaderas i de los falsos espesyeros.<sup>158</sup>

#### Traducción:

Los tesalonicenses tenían mucha confianza en sus médicos, que salían casi todos de las Universidades de Francia, Italia o Viena. Sin embargo, cuando no estaban enfermos, les lanzaban indirectas, para burlarse de ellos, llamándolos *doctores matasanos*. Cuando, desgraciadamente, no conseguían curar al enfermo, les achacaban sus errores diciéndoles: “Error de médico, la tierra lo cobija” y ellos, enojados, respondían: “Error de médico, voluntad de Dios”, descargando su ignorancia y negligencia sobre la voluntad divina.

Al principio de este siglo, en Salónica todavía había doctores que no salían de las escuelas de medicina. Eran los descendientes de los famosos *metjes* españoles, que antes del siglo XV, es decir, antes de la expulsión de los judíos de España, eran requeridos por todas las cortes de Europa. Sin embargo, después de la diáspora, lejos de las Universidades de la Península y de los nuevos descubrimientos, no habían progresado en el arte de curar.

En el siglo XVII, un viajero español, Cristóbal de Villalón, en su libro *Viaje de Turquía* decía de ellos: “Se fueron de aquí (España), pero allí (en Turquía) no hay manera de hacer estudios y se instruyen los unos a los otros, lo cual se hace sobre todo por herencia: el padre deja al hijo su sombrero de médico y un libro en español

---

<sup>158</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.166-169.



que dice: “Para curar tal enfermedad, se necesita tal medicina”. Estos doctores se llamaban en Salónica *médicos de loba y bonete*.

Doctores de este tipo existían todavía a comienzos de este siglo. Para ellos solo existían dos remedios para curar todas las enfermedades. Así como los médicos del siglo XVII solo creían en *purgare et clisterum donare* (purgar y hacer enemas), ellos solo creían en dos medicinas: una para el estreñimiento y la otra para la *chuchunera* (constipación y diarrea). Las llevaban encima, en el ancho cinturón<sup>159</sup> que llevaban en la cintura<sup>160</sup>. Cuando iban a ver a un enfermo, según su diagnóstico, le daban uno o el otro de estos polvos, encerrados en un papel. Por eso las medicinas se llamaban *polvikos* o *papelikos*.

Entre el pueblo de Salónica se consideraba que, aparte de las pequeñas enfermedades debidas a la falta de higiene y a todo tipo de abusos, las más graves eran la *ruah* y la *aynara*.

La creencia popular atribuía la *ruah* a almas de hombres<sup>161</sup> peligrosos, huidos del cielo o del infierno<sup>162</sup>. Eran almas errantes que, tras salir de su cuerpo, venían sobre la tierra buscando personas en cuyos cuerpos pudieran introducirse por sorpresa. Se decía que estas personas tenían *dañador*, lo que hacía que tuvieran un comportamiento fuera del común. El enfermo que tenía crisis de epilepsia, el que era duro de mollera y que desvariaba sin ningún sentido, el del que se decía que estaba fuera de sí<sup>163</sup>, la persona introvertida, callada y triste (a la que hoy llamaríamos neurasténica), los nerviosos, todos estos se consideraban habitados por los *dañadores*, por *los de abajo* o por un alma ajena a la suya. En este caso había que curarlos para quitarles el espíritu malo que se alojaba en su cuerpo, para que pudieran, así, recuperar su personalidad.

Contra la otra causa de los males, la *aynara* (mal de ojo), la gente del pueblo usaba encantamientos y hechizos. Eran prácticas mágicas a las que se añadía también

---

<sup>159</sup> *Kushak* ‘cinturón’: del turco *kuşak*.

<sup>160</sup> *A la talya* ‘en la cintura’: del francés *à la taille*.

<sup>161</sup> *Benadanes* ‘hombres’: del hebreo *ben adan* ‘hijo de Adán’.

<sup>162</sup> Geynam ‘infierno’: del hebreo *gē-hinnom* ‘valle de Hinnom’, valle en las afueras de la antigua Jerusalén, donde se sacrificaban niños a dioses extranjeros. A partir del Nuevo Testamento, se empezó a utilizar este término para referirse al infierno.

<sup>163</sup> *Fuido de la araba*: esta expresión procede del refrán *pareser un bufano fuido de la araba*, que hace referencia a una persona que está fuera de sí, comparándola con un búfalo enfurecido que se escapa del carro del que está tirando. *Araba* significa justamente ‘carro’ y procede del turco.

la administración de brebajes o la aplicación de ungüentos, ambos considerados como remedios sobrenaturales. Algunas veces estos tratamientos eran recomendados, e incluso aplicados, por viejos rabinos. Ya hemos visto como Tchitchi fue curado con papeles con un escrito en hebreo bíblico y con las brasas (las dos veces sin éxito). Para algunos enfermos se llamaba a la curandera, a la hechicera o a la *burgalika*. Eran viejas mujeres o bien *babus* (viejas campesinas macedonias). Ellas preparaban pociones mágicas que eran brebajes a base de albahaca, de ruda y de otras hierbas. También había zumo de limón o de naranja, azúcar cande, especias, almizcle o incienso derretidos con *agua de sereno*, es decir, el agua que se deposita en las plantas en la madrugada.

Para sus dolores la gente iba a ver al curandero, que le metía en la parte del cuerpo que le dolía algún ungüento preparado con una gran variedad de cosas extrañas: hígado de rana o de búho<sup>164</sup>, sangre de culebra, baba de perro, excrementos de vaca, etc.

La *karmadera* curaba las enfermedades del cerebro con *karmaduras*, que eran prácticas mágicas o con imposición de manos. También preparaban filtros para atraer el amor de una persona hacia otra.

Sin embargo, poco a poco, estas creencias populares fueron desapareciendo ante la medicina oficial y la verdadera farmacia. Muchos jóvenes tesalonicenses partían para estudiar en Europa. Cuando volvían, tomaban el lugar de estos charlatanes y, los farmacéuticos, los de las hechiceras y de los falsos especieros.

A continuación, vamos a traducir un capítulo concerniente a la celebración de una festividad judía, *Sukot*, conocida también como *Fiesta de las Cabañas* o *Fiesta de los Tabernáculos*:

Las fojas del kalendarjo se kitavan kada dia, i esto trayia la fyesta de Sukot. El nono konto a Maurice su sinyifikasyon.

Esta fyesta tchelebra dos akontesimyentos. El uno akodra ke los ebreos avian morado en kulibas de ramos i de fojas kuando estaban en las oasis del dezyerto en

---

<sup>164</sup> *Kukuvaya* 'búho': del griego *κουκουβάγια*.

kamino para la tyerra prometida. El otro, syempre aktual, es una fyesta de rengrasyamiento i loores al Dyo por la fin de las kojetas en los kampos i los verjeles.

Tal komo la fazen los tchikos, a kurruto para djugar, los mayores se fraguan kasetikas onde pasan el dia durante esta fyesta.

El saba antes de Sukot, Han Mochon fue al kal kon Maurice i al salir de ayi, despues de las berahas de la tadre, lo yevo en una plasa ke se yamava el *Meydan de Luben*, para merkar kanyas ke ivan a servir para fabrikar la kazetika yamada *suka*. Avia mutchos vendedores en esta plaseta i el nono iya del uno al otro mirandolas i fazyendo bazar antes de detchidirse. Kuando las uvo eskojidas, el vendedor las enkargo sovre un azniko i todos djuntos se fueron a la kaza del nono.

Este, a la grande sorpresa de Maurice, empeso en el momento a okuparse de la fragua de la *suka*. El nono le dicho ke era zahu de empesarla el saba la noche. Ayudado de su moso, tomo sus dispozisyones para topar el lugar el mas apropyado, porke la *suka* no deve de estar debacho de alguna pare o tejado. Por esto se eskojia fazerlo sovre los balkones o las tarrasas. Segun la tradisyon se deve de dechar avyerturas entre las kanyas del tejado para ke se vea el syelo.

Se empesa en fazyendo una armatura de palo. Despues atando masas de kanyas entre eyas se faze las paredes i el tejado. Kuando todo esto esta montado, las mujeres se okupan de moblear el interyor. Sovre las paredes de ramas i de fojas se espanden savanas blankas. Tenidas por alfinetes unas flores amariyas yamadas *flores de suka* (gravina de las indyas) forman ermozos dizenyos sovre la blankura de la hase. La puerta esta aserrada por un tapet enkolgando, ke se alevanta para puerder entrar. De kada parte, a los dos lados de la puerta ay dos tyestos de plantas. La mas parte de las vezes son tyestos de finojo (fenouil).

Durante todos los dias de esta fiesta, kada manyana se bendize la *suka*, en yevando a los kuarto kantones un buketo fetcho de ramas de tres plantas diferentes: un ramo de *lulab* (palmera), uno de *araba* (saule) y uno de *hadase* (myrte) a las kualas se adjunta un fruto: el *etrog* (sidra).

El *lulab* esta ey para akodrarnos de nuestros pekados. El ramo de *araba* mos akavida kontra el pekado de dizir mal de la djente. El de *hadase* mos akavida

de kayer en el pekado de kovdisya. El *etrog*, en fin, mos invita a atorgar los pekados ke mos puede fazer el korason.

Syertos relidjozos an pensado ke estas plantas simbolizan el banadan. El *lulab* kon sus fojas reprezenta la kolona vertebral. Las fojas del *araba* tyenen la forma de la boka. El *etrog* parese un korason. I todo esto tyende verso los loores al Dyo, Benditcho El.

Es kuryozo de notar ke la palmera tyene fruto ma no tyene olor; el *hadase* olor sin fruto; la *araba* ni fruto, ni olor; el *etrog* olor i fruto. Y todo esto reprezenta la komunita kon el partikularizmo de kada persona.

Todas las komidas se tomavan en la *suka* durante los otcho días. La de la noche era la mas importante i tcheremonyoza. Era uzo de tener invitados, i la djente se favlava de una tarrasa a la otra. Komo en todas las fyestas los ninyos i las ninyas asentados afuera de la *suka* kantavan o baylavan, myentras ke los tchikos korrian sovre la tarrasa.<sup>165</sup>

#### Traducción:

Cada día se quitaba una hoja del calendario y así llegaba la fiesta de Sukot. El abuelo le contó a Maurice su significado.

En esta fiesta se celebran dos eventos. El uno recuerda cuando los hebreos vivieron en cabañas<sup>166</sup> de ramas y hojas en los oasis del desierto de camino a la tierra prometida. El otro, siempre actual, es una fiesta de agradecimiento y de alabanza a Dios por el fin de la cosecha en los campos y en las huertas.

Tal como lo hacen a menudo los chicos para jugar, los mayores construyen casitas en las que transcurren el día durante esta fiesta.

El sábado antes de Sukot, Han Mochon fue a la sinagoga<sup>167</sup> con Maurice y, al salir de allí, después de las oraciones de la tarde, lo llevó a una plaza que se llamaba *Meydan*<sup>168</sup> de *Luben*, para comprar cañas que iban a servir para fabricar la casita

---

<sup>165</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.202-204.

<sup>166</sup> *Kuliba* ‘cabaña’: del turco *kulibe*.

<sup>167</sup> *Kal* ‘sinagoga’: del hebreo *qahal* ‘público, audiencia, multitud’.

<sup>168</sup> La palabra *meydan* procede del turco y significa ‘plaza’.

llamada *suka*.<sup>169</sup> Había muchos vendedores en esa placita y el abuelo iba de uno a otro mirando las cañas y regateando antes de decidirse. Cuando las hubo escogido, el vendedor las cargó sobre un borrico y todos juntos se fueron a casa del abuelo.

Este, para gran sorpresa de Maurice, empezó enseguida a ocuparse de la construcción de la *suka*. El abuelo le dijo que era recomendable<sup>170</sup> empezarla el sábado por la noche. Ayudado por su mozo, tomó sus decisiones para encontrar el lugar más apropiado, ya que la *suka* no tiene que estar bajo ninguna pared o tejado. Por eso se elegía construirla en los balcones o en las terrazas. Según la tradición hay que dejar aberturas entre las cañas del tejado para que se vea el cielo.

Se empieza haciendo una armadura de palos. Después, atando entre ellas un conjunto de cañas, se hacen las paredes y el tejado. Cuando todo esto está montado, las mujeres se ocupan de amueblar el interior. En las paredes de ramas y hojas se colocan sábanas blancas. Unas flores amarillas, llamadas *flores de suka* (claveles de las Indias), sujetadas por alfileres, forman hermosos dibujos en la blancura de la tela de algodón. La puerta está cerrada por una alfombra colgando, que se levanta para poder entrar. De ambas partes, a los dos lados de la puerta, hay dos macetas con plantas. La mayoría de las veces son macetas de hinojo.

Durante todos los días de esta fiesta, cada mañana se bendice la *suka*, poniendo en los cuatro rincones un manojito hecho con ramas de tres plantas diferentes: una rama de *lulab* (palmera), una de *araba* (sauce) y una de *hadase* (mirto), a las que se añade un fruto: el *etrog* (cidra).

El *lulab* está ahí para recordarnos nuestros pecados. La rama de *araba* nos pone en guardia contra el pecado de hablar mal de la gente. La de *hadase* nos previene de caer en el pecado de la codicia. El *etrog*, finalmente, nos invita a reconocer los pecados a los que nos puede inducir el corazón.

Ciertos religiosos piensan que estas plantas simbolizan al hombre. El *lulab* con sus hojas representa la columna vertebral. Las hojas del *araba* tienen la forma de la boca. El *etrog* parece un corazón. Y todo esto está destinado a alabar a Dios, bendito sea Él.

---

<sup>169</sup> El término *suka* es hebreo y significa ‘cabaña’. Toman este nombre las casitas de ramas y hojas que se suelen construir para la fiesta de *Sukot* (que es el plural de *suka*).

<sup>170</sup> *Zahu* ‘recomendable, apropiado’: del hebreo *zekhùt* que indica ‘lo que es correcto’.

Es curioso notar que la palmera tiene frutos, pero no tiene olor; el *hadase* tiene olor, pero no tiene frutos; la *araba* ni frutos ni olor; el *etrog* olor y frutos. Y todo esto representa la comunidad con la individualidad de cada persona.

Todas las comidas se hacían en la *suka* durante los ocho días. La de la noche era la más importante y solemne. Era costumbre tener invitados y la gente se hablaba de una terraza a la otra. Como en todas las fiestas, los chicos y las chicas sentados fuera de la *suka* cantaban o bailaban, mientras que los niños corrían por la terraza.

Otro breve capítulo del que ofrecemos la traducción contiene una de las cartas que Maurice escribe a su novia Esterina al llegar a París para estudiar medicina:

Byen kerida Esterina mia,

Estuve ayer al primer korso de la fakulta. No era ke el primer kontakto entre los profesores i sus elevos. Mos indikaron los lugares onde deviamos asentarnos para asistir a las leksyones. El mazal me dyo komo vizinos (a la deretcha i a la styedra) un manseviko i una ninya. Son provinsyanos de la mizma sivda i se konosen dezde su tchikes por aver estudiado en la mizma eskola. Me akonsejaron de salir del otel ke es karo i ke me ovliga, kada dia, a komer al restoran, para instalarme en una *pension de famille* onde eyos moran.

La pensyon esta situada en una kalejika estretcha, bordada de kazas antikas i ke abacha verso la Seine. Esta yevada por dos vyejas *demoiselles* muy amavles. La severita de sus vestidos pretos esta amaynada por un kol de dantela i por sus kaveyos blankos ke adulsan sus fatcha. La kaza, komo todas las de la vyeja kaye es antika i data de mutchos sekolos. Te vo a dizir una koza ke te va a maraviyar mutcho. En esta kaza en medyo de Paris, no ay ni gaz, ni elektrisita, ni agua korryente en los apartamentos. Los moradores se alumbran kon lampas de petrolyo i van a tomar la agua para sus menesteres en el kalejon. Kyen pensariya ke ay dainda esto en el Paris del sekolo 20. Las udas son grandes, byen mobleadas a la antika, kon sobas ke las kayentan byen. El grande ventaja es ke eyas dan sovre un kortijo i por esta razon son kalmas i sin dubara. Esto es muy byen para estudiar trankilo.

Me karreyi oy. Sovre mi meza de eskrivir meti tu retrato en un kuadro entre los de mi madre i de mi padre. Porke, ke sepas, para mi estas tanto ke eyos en mi

korason. Fazes parte de mi vida, de mi ser i agora entyendo los fransezes ke yaman sus mujer *ma moitié*. Estas en mi komo una kriatura en la tripa de su madre.

Esto ovligado de decharte porke manyana empesan los korsos i devo meter todo a su lugar. Vo a lavorar mutcho para reuchir presto i atornar serka de ti. Tu Maurice paridjino, ma ke decho su korason serka de ti, te beza karinyozamente i te abraza fuerte. El Dyo save kuinto te amo profundamente de toda mi persona.

Maurice<sup>171</sup>

Traducción:

Mi bien querida Esterina,

Ayer estuve en la primera clase en la universidad. Solo fue el primer contacto entre profesores y estudiantes. Nos indicaron los lugares en los que teníamos que sentarnos para asistir a las clases. La suerte<sup>172</sup> me dio como vecinos (a la derecha y a la izquierda) a un joven y una chica. Son provincianos de la misma ciudad y se conocen desde la infancia por haber estudiado en la misma escuela. Me aconsejaron que dejara el hotel, que es caro y que me obliga, cada día, a comer en el restaurante, para instalarme en una *pension de famille* en la que ellos se alojan.

La pensión está situada en un callejón estrecho, bordeado de casas antiguas y que baja hacia el Sena. Está gestionada por dos viejas *demoiselles* muy amables. La austeridad de sus vestidos negros es atenuada por un cuello de encaje<sup>173</sup> y por su pelo blanco que endulza su cara. La casa, como todas las de la vieja calle, es antigua y data de muchos siglos. Te voy a decir algo que te va a sorprender mucho. En esta casa en medio de París no hay gas, ni electricidad, ni agua corriente en los apartamentos. Los inquilinos se alumbran con lámparas de petróleo y van a coger el agua para sus necesidades en el callejón. Quién pensaría que esto pasara aún en el París del siglo XX. Las habitaciones<sup>174</sup> son grandes, bien amuebladas, a la antigua, con estufas que las calientan bien. La gran ventaja es que dan a un patio y por eso son silenciosas y sin ruidos, lo que está muy bien para estudiar tranquilo.

---

<sup>171</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.289-290.

<sup>172</sup> *Mazal* 'suerte, destino': del hebreo *mazzāl*.

<sup>173</sup> *Dantela* 'encaje': del francés *dentelle*.

<sup>174</sup> *Uda* 'habitación': del turco *oda*.

Me he instalado hoy. Sobre mi escritorio he puesto tu fotografía en un marco entre las de mi madre y de mi padre. Porque, quiero que lo sepas, estás en mi corazón tanto como ellos. Eres parte de mi vida, de mi ser, y ahora entiendo a los franceses que llaman a sus mujeres *ma moitié*. Estás en mí como una criatura en el vientre de su madre.

Voy a tener que dejarte, porque mañana empiezan las clases y tengo que poner todo en orden. Voy a trabajar mucho para terminar pronto y volver a tu lado. Tu Maurice parisino, pero que dejó su corazón cerca de ti, te besa cariñosamente y te abraza fuerte. Dios sabe lo profundamente que te amo, con toda mi alma.

Maurice

El último capítulo que vamos a traducir al castellano cuenta la llegada a París de los cónyuges Toledo y de Esterina y la recuperación de la memoria de Maurice:

Unos flakos rayos de sol alumbravan Paris kuando los Toledo i Esterina yegaron a la *Gare de Lyon*. Sovre el mole vyeron un militar (Armand no avia sido dainda desmobilizado) akompanyado de su mujer. Los viajadores avian rekonosido Armand i Juliette, porke, a kurruto, estaban serka de Maurice en las fotografias ke les avia mandado. Myentres ke Alberto se okupava de los bagajes, las dos mujeres abacharon del vagon i korryeron (kaje) verso eyos para tener de sus boka las ultimas notisyas sovre la salu de Maurice. Armand las trankilizo kuantu a su estado djeneral, ma les konfirmo kon kuydado ke avia pyedrido la memorya i ke estava en un estado de abatisyon. Estava seguro, les dizia, ke Maurice iya a remeterse. Por esto falia alguna koza ke, akodrandole su vida pasada, le provokaria un *choc* psikolodjiko. Tenia grande konfyensa sovre la impresyon ke le faria la vista de su madre, de su padre i, tambyen, de su novya.

En poko tiempo un *taxi* los yevo al apartamento de Maurice, tyempo ke Luna i Esterina toparon demazyado eluengo tanto tenian ansya de verlo. Ma, Armand no decho ke lo vyeran. Kyeria estar al empesijo solo kon el, para prepararlo a la reaksyon ke le daria la vista de sus paryentes. Se asento serka de el, le favlo avariko i kon dulsura de su padre i su madre, tal komo tenia el uzo de fazerlo todos los dias. Adjusto ke los iya a ver byen presto i ke lo iyan a yevar a Thessaloniki a ver a Esterina con la kualala se adjuntariyan de nuevo, para syempre. Maurice lo eskutchava, los ojos sin ekspresyon. Al nombre de Esterina, tuvo un movimyento i



su mirada se abolto en torno de la kamareta, komo si estava buchando a alguno. Tuvo una lus de entendimyento a los ojos ma, muy presto, kayo de nuevo en su indiferensya, en su abatisyon!

Armand, estonses, fizo entrar a Alberto i a Luna. Se etcharon sobre sus fijo kuvryendolo de bezos i akarisyandole la kara, pasandole la mano sobre su kaveyera komo kuando era kriatura. Le favlaron afektuozamente i Luna no pudo impedirse de yamarlo Muchiko, komo kuando era tchiko. Le akodrava las oras mazalosas ke avian pasado estonses, antanyo, a Selanik. Maurice eskutchava todo esto kon una manera de interes. No respondia nada ma los mirava kon insistensya. De tanto en kuinto un movimyento se dizenyava sobre su fatcha; sus muchos perkuravan de manearse sin ke ningun sonido salyera de su boka. De todas maneras su fizyonomia mostrava la atensyon ke yevava a todo lo ke le dizian su padre i su madre. Eskutchava kon una manera de kuydado, aruhando su frente, komo kon un esfuerso para entender. Ma no favlo nada, i kedava mirandolos en silensyo kon un ayre absento. Armand apuntava todo esto i paresia satisfetcho del komporto de Maurice.

Ayegandose a su torno de el, le favlo de Esterina, le mostro una fotografia de eya, i tomandolo kon dulsura la mano le dicho: “Te akodras de Esterina?” Por la primera ves, dezde ke estavan djuntos, Maurice favlo. Repetia: “Esterina, Esterina”. Profundos suspiros, ke paresian suvir del korason, solevantavan su petcho, i kontinuava a dizir el nombre de su novya. En supito, paresyo komprender lo ke se le dizia. Se apozo de marmonear, una lus aparisyo en sus ojos, fiksos i vazios fista agora. De nuevo se mityo a mirar el derredor de la kamareta komo si buchava alguno. Armand penso, estonses, ke era el punto de fazer algo mas fuerte. Le dicho en favlandole kon dulsor, pronunsyando byen lo ke kerya fazerle entender: ke iya a ver en breve a su novya.

Fizo entrar a Esterina. A su vista, Maurice tuvo un movimyento komo para alavantarse de su siya. Sus ojos se intcheron de lagrimas. Murmuro: “Esterina” i se mityo a temblar. Eya se etcho en sus brazos i se estrinyeron. Armand se apersivyo, estonses, ke su amigo avia pyedrido este ayre absente ke morava en el, dezde su retorno de Alemania. Maurice, ke Esterina bezava i abrasava, agora yorava kon sanglutos, komo una kriatura. Estava titireando komo si tuviera frios. Armand detchidyo de apozar la vijita. Lo fizo etchar a la kama porke estava katchetudo. Le mityo el termometro, tenia kayentura.

Sorvelyado dia i noche por Luna i Esterina ke lo estaban velando *komo puerpo de rey*, su fuerte kayentura turo unos otcho dias. Estava delirando, favlando de su padre, de su madre, de su novya, favlando mizmo en djudezmo, i kontando, en su suenyo pezgado, membransas de kuando era kriatura.

I vino un dia en ke la kayentura empeso a abachar. Estava muy flako i muy kansado por los frios ke avia tenido, ma vyendo a Luna i a Esterina una alegria se dizenyava en su kara. Yamo a las dos mujeres serka de el i las miro kon grande karinyo, entenyendoles las manos. Estava kurado. Lo ke los doktores no pudyeron fazer, la vista de las personas keridas i el kuydado afektuozo de sus amigos lo avia fetcho.

Kedo unos dias mas a Paris para arremeterse byen, i vino el dia tanto esperado en ke partyo para la sivda de su tchikes.<sup>175</sup>

#### Traducción:

Unos tímidos rayos de sol alumbraban París cuando los Toledo y Esterina llegaron a la *Gare de Lyon*. En el andén vieron a un militar (Armand no había sido desmovilizado aún) acompañado por su mujer. Los viajeros habían reconocido a Armand y a Juliette, porque, a menudo, estaban junto a Maurice en las fotografías que les había enviado. Mientras Alberto se ocupaba de las maletas, las dos mujeres bajaron del vagón y corrieron (casi) hacia ellos para oír de su boca las últimas noticias sobre la salud de Maurice. Armand las tranquilizó en cuanto a su estado general, pero les confirmó, con cuidado, que había perdido la memoria y se encontraba en un estado de depresión. Estaba seguro, les decía, que Maurice iba a recuperarse. Para ello se necesitaba<sup>176</sup> algo que, recordándole su vida pasada, le provocara un choque psicológico. Confiaba mucho en la impresión que le haría la vista de su madre, de su padre y, también, de su novia.

En poco tiempo un taxi los llevó al apartamento de Maurice, un tiempo que a Luna y a Esterina les pareció demasiado largo, comparado con la ansiedad que tenían de verlo. Sin embargo, Armand no dejó que lo vieran. Al principio quería estar a solas con él, para prepararlo a la reacción que le provocaría la vista de sus

---

<sup>175</sup> SAPORTA Y BEJA (1982), pp.332-335.

<sup>176</sup> *Falia* 'se necesitaba': del francés *il fallait*.

familiares. Se sentó cerca de él, le habló lentamente<sup>177</sup> y con ternura de su padre y de su madre, tal como solía hacerlo todos los días. Añadió que los iba a ver muy pronto y que lo iban a llevar a Salónica a ver a Esterina con la que se reuniría para siempre. Maurice lo escuchaba con ojos inexpresivos. Al oír el nombre de Esterina, hizo un movimiento y su mirada recorrió la habitación como si estuviera buscando a alguien. Apareció un brillo de lucidez en sus ojos, pero, muy pronto, cayó otra vez en su indiferencia, en su abatimiento.

Armand, entonces, hizo entrar a Alberto y a Luna. Se echaron sobre su hijo cubriéndolo de besos y acariciándole la cara, pasándole la mano sobre el cabello como cuando era un niño. Le hablaron afectuosamente y Luna no pudo evitar llamarle Muchiko, como cuando era pequeño. Le recordaba las horas felices que habían pasado entonces, hace mucho tiempo, en Salónica. Maurice escuchaba todo esto con algo de interés. No respondía nada, pero los miraba con insistencia. De vez en cuando un movimiento se dibujaba en su cara; sus labios<sup>178</sup> se esforzaban por moverse sin que ningún sonido saliera de su boca. De todas maneras, su expresión mostraba la atención que prestaba a todo lo que le decían su padre y su madre. Escuchaba con cierto interés, arrugando su frente, como si se esforzara por entender. Pero no dijo nada, y se quedaba mirándolos en silencio con aire ausente. Armand anotaba todo esto y parecía satisfecho del comportamiento de Maurice.

Acercándose a él a su vez, le habló de Esterina, le mostró una fotografía suya, y cogiéndolo dulcemente de la mano le dijo: “¿Te acuerdas de Esterina?” Por primera vez, desde que estaban juntos, Maurice habló. Repetía: “Esterina, Esterina”. Unos suspiros profundos, que parecían subir del corazón, levantaban su pecho, y seguía repitiendo el nombre de su novia. De pronto pareció comprender lo que se le decía. Dejó de farfullar<sup>179</sup>, una luz apareció en sus ojos, fijos y vacíos hasta entonces. Otra vez se puso a mirar alrededor de la habitación como si buscara a alguien. Armand pensó, entonces, que era el momento de hacer algo más fuerte. Le dijo, hablándole con ternura y pronunciando bien lo que quería hacerle entender: que iba a ver en breve a su novia.

---

<sup>177</sup> *Avariko* ‘lentamente’: del portugués *avagarar* ‘ralentizar’. En los diccionarios de Joseph Nehama y de Avner Perez aparece en la forma *avagariko*.

<sup>178</sup> *Muchos* significa ‘labios’, pero el origen de esta palabra no está claro. En el diccionario de Joseph Nehama se lee lo siguiente: “Mušo est un mot curieux à rapprocher du grec populaire *μουσοῦδα* et du bas latin qui a donné naissance à *museau*”.

<sup>179</sup> *Marmonear* ‘farfullar, balbucear’: del francés *marmonner*.

Hizo entrar a Esterina. Al verla, Maurice hizo un movimiento como para levantarse de su silla. Sus ojos se llenaron de lágrimas. Murmuró: “Esterina” y se puso a temblar. Ella se echó entre sus brazos y se abrazaron. Armand se dio cuenta, entonces, de que su amigo había perdido ese aire ausente que se había adueñado de él desde su regreso de Alemania. Maurice, al que Esterina besaba y abrazaba, ahora lloraba sollozando como un niño. Estaba titiritando como si tuviera fiebre. Armand decidió suspender la visita. Lo hizo acostarse en la cama porque tenía la cara enrojecida. Le puso el termómetro: tenía fiebre.

Fue atendido día y noche por Luna y Esterina, que lo velaron con sumo cuidado, y su fuerte fiebre duró unos ocho días. Deliraba, hablaba de su padre, de su madre, de su novia, hablando incluso en judeoespañol, y relatando, en su sueño pesado, recuerdos de cuando era un niño.

Y llegó un día en que la fiebre empezó a bajar. Estaba muy delgado y muy cansando por la calentura que había tenido, pero cuando veía a Luna y a Esterina una alegría se dibujaba en su cara. Llamó a las dos mujeres cerca de él y las miró con mucho cariño, teniéndoles las manos. Estaba curado. Lo que los doctores no habían podido hacer, la vista de las personas queridas y el cuidado afectuoso de sus amigos lo había hecho.

Se quedó unos días más en París para recuperarse del todo, y llegó el día tan esperado en que salió para la ciudad de su infancia.

## Bibliografía

AKI YERUSHALAYIM (1979) = *Aki Yerushalayim – Revista de las Emisiones de Israel en Djudeo-espaniol*, 1, 1979.

AKI YERUSHALAYIM (2023) = *Aki Yerushalayim – Revista kulturala Djudeo-Espanyola*, 110, 2023.

ALONSO GARCÍA = Damián Alonso García, *Literatura oral del ladino entre los sefardíes de Oriente a través del romancero*, Valencia, Artes Gráficas Soler, 1970.

ALVAR = Manuel Alvar, *Literatura sefardí. Resumen de un ciclo de las conferencias impartidas en la Fundación Juan March.*, «Boletín informativo de la Fundación Juan March», 248, 1995, pp. 25-29.

ÁLVAREZ LÓPEZ = Cristóbal José Álvarez López, *Estudio lingüístico del judeoespañol en la revista “Aki Yerushalayim”*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017.

ÁLVAREZ VIVES = Vicente Álvarez Vives, *Algunas consideraciones sobre la periodización del judeoespañol*, en Marta Fernández Alcalde, Araceli López Serena (eds.), *Cuatrocientos años de la lengua del Quijote. Estudios de historiografía e historia de la lengua española: Actas del V Congreso Nacional de la Asociación de Jóvenes Investigadores de Historiografía e Historia de la Lengua Española*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 153-168.

BÉNICHOU = Paul Bénichou, *Notas sobre el judeo-español de Marruecos en 1950*, «Nueva Revista de Filología Hispánica», XIV, 3/4, 1960, pp. 307-312.

BENOLIEL (1977) = José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, Madrid, Copistería Varona, 1977.

BENOLIEL (2011) = José Benoliel, *Frases y dichos de la jaquetía. Edición, introducción y notas de Jacobo Israel Garzón*, Madrid, Hebraica Ediciones, 2011.

BEN RUBÍ = Itzhak Ben Rubí, *El sekreto del mudo. Romanso*, Tel Aviv, Lidor, 1953.

BERENGUER AMADOR = Ángel Berenguer Amador, *El género literario de las coplas*, en en Iacob M. Hassán, Ricardo Izquierdo Benito (coords.), Elena Romero (ed.), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 325-354.

BLAS ARROYO, VELANDO CASANOVA = José Luis Blas Arroyo, Mónica Velando Casanova, *El queísmo en la historia. Variación y cambio lingüístico en el régimen preposicional del español (siglos XVI-XXI)*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2022.

BLASCO MARTÍNEZ = Asunción Blasco Martínez, *Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492*, «Kalakorikos», 10, 2005, pp. 9-36.

BOE = *Boletín Oficial del Estado*, 151, 2015.

BRUNETTO = María José Brunetto, *El proceso de creación del Estado de Israel: ¿origen político de un conflicto sin fin en la región del cercano Oriente?*, «Revista de la Facultad de Derecho – Universidad de la República – Uruguay», 25, 2006, pp. 75-10.

BÜRKI = Yvette Bürki, *El judeoespañol, ¿una variedad olvidada?*, «Estudios de Lingüística del Español», 37, 2016, pp. 149-175.

CANO PÉREZ, FERRE CANO = María José Cano Pérez, Dolores Ferre Cano, *Los judíos en Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1989.

CUEVAS RAMOS = Débora Isabel Cuevas Ramos, *Análisis descriptivo de la formación y evolución de la jaquetía. El eslabón perdido del español*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2016.

DE PEDRIQUE = Luisa De Pedrique, *La diáspora sefardí en el nuevo mundo*, «Presente y Pasado. Revista de Historia.», VIII, 15, 2003, pp. 26-47.

DUEÑAS DÍAZ = Arturo Dueñas Díaz, *El judeoespañol en las redes sociales. Los casos de Facebook y Yahoo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2020.

EL AMANESER = *El Amaneser*, Sephardic Center of Istanbul, 12, 2006.

GALOVSKÁ = Lenka Galovská, *La diáspora judía en España durante el reinado de los Reyes Católicos*, Brno, Filozofická Fakulta Masarykovy Univerzity, 2007.

GARCÍA = Katerina García, *Al tyempo del kuechko dulce: History, Language and Identity in Enrique Saporta y Beja's Account of Jewish Life in Salonika*, en Susana Bayó Belenguer, Nicola Brady (eds.), *Pulling Together or Pulling Apart? Perspectives on Nationhood, Identity and Belonging in Europe*, Oxford, Peter Lang, 2020, pp. 119-146.

GARCÍA DÍAZ, GARCÍA GARCÍA, GARCÍA LUCAS = Iván García Díaz, Javier García García, Joaquín García Lucas, *La expulsión de los judíos en el 1492*, Biblioteca Digital del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, 2018.

GARCÍA GÓMEZ = Ramón García Gómez, *Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España*, «Ars Iuris Salmanticensis: revista europea e iberoamericana de pensamiento y análisis de derecho, ciencia política y criminología», III, 2, 2015, pp. 203-206.

GARCÍA MORENO (2006) = Aitor García Moreno, *Innovación y arcaísmo en la morfosintaxis del judeoespañol clásico*, «Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana», IV, 2, 2006, pp. 35-51.

GARCÍA MORENO (2010a) = Aitor García Moreno, *El judeoespañol II: características*, Biblioteca virtual E-Excellence, 2010.

GARCÍA MORENO (2010b) = Aitor García Moreno, *El judeoespañol I: conceptos básicos*, Biblioteca virtual E-Excellence, 2010.

GARCÍA MORENO (2018) = Aitor García Moreno, *El judeoespañol*, en Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (coord.), *La influencia económica y comercial de los idiomas de base española*, Madrid, Ministerio de Economía y Empresa, 2018, pp. 15-34.

GINI DE BARNATÁN, BARNATÁN = Matilda Gini de Barnatán, Viviana Rajel Barnatán, *La ija i la madre komo la unya i la karne. Poesía sefardí contemporánea*, Madrid, Ibersaf Editores, 2009.

GORDÓN PERAL = María Dolores Gordón Peral, *El judeoespañol contemporáneo, entre la decadencia y la revitalización. Análisis de contextos, actitudes lingüísticas e iniciativas*, «Philologia hispalensis», XXXII, 1, 2018, pp. 51-75.

HASSÁN (1978) = Iacob M. Hassán, *Transcripción normalizada de textos judeoespañoles*, «Estudios Sefardíes», 1, 1978, pp. 147-150.

HASSÁN (1994) = Iacob M. Hassán, *El español sefardí (judeoespañol, ladino) (1)*, «Boletín informativo de la Fundación Juan March», 23, 1994, pp. 3-16.

HASSÁN (2004) = Iacob M. Hassán, *¿Es el ladino judeoespañol calco?*, «Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics.», IX, 2004, pp. 87-99.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ = Carmen Hernández González, *Un viaje por Sefarad: la fortuna del judeoespañol*, en Instituto Cervantes, *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes 2001*, Centro Virtual Cervantes, 2001, en línea (s.p.).

HINOJOSA MONTALVO = José Ramón Hinojosa Montalvo, *Los judíos en la España Medieval: de la tolerancia a la expulsión*, en María Desamparados Martínez San Pedro

(coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 25-41.

KOÉN-SARANO = Matilda Koén-Sarano, *Kuentos salados djudeo-espanyoles*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1971.

LENOIR = Frédéric Lenoir, *Breve tratado de historia de las religiones*, Barcelona, Herder Editorial, 2018.

LEVY = Jehuda Sabetay Ithac Levy, *Traduction libera de siertos textos de nuestra liturgia santa del curso del anio, y de siertas ocasiones familiares*, Craiova, Scrisul Românesc, 1934.

LILLICH = Liane Lillich, *Los sefardíes y el judeoespañol de Marruecos*, Heidelberg, Universidad de Heidelberg, 2014.

MARTÍNEZ RUIZ = Juan Martínez Ruiz, *Lenguas en contacto: judeoespañol y árabe marroquí. Interferencias léxicas, fonéticas y sintácticas*, en Eugenio de Bustos Tovar (dir.), *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 237-249.

MATITIAHU = Margalit Matitiah, *Asiguiendo al esfuenio*, Ourense, Ediciones Linteo, 2005.

MINERVINI (2002) = Laura Minervini, *La formación de la koiné judeo-española en el siglo XVI*, «Revue de linguistique romane», LXVI, 263-264, 2002, pp. 497-512.

MINERVINI (2006) = Laura Minervini, *El desarrollo histórico del judeoespañol*, «Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana», IV, 2, 2006, pp. 13-34.

MINERVINI (2012) = Laura Minervini, *La contribución del francés y del italiano al léxico judeoespañol*, en Patrizia Botta, Aviva Garribba, María Luisa Cerrón Puga, Debora Vaccari (coords.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, vol. VIII, Roma, Bagatto Libri, 2012, pp. 48-53.

MOSCONA = Myriam Moscona, *Tela de sevoya*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2014.

NASSI = Gad Nassi, *En tierras ajenas yo me vo murir. Textos contemporáneos en judeoespañol*, Barcelona, Ediciones Tirocinio, 2005.

NEHAMA = Joseph Nehama, *Dictionnaire du Judéo Espagnol*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1977.



NIEWĘGŁOWSKA = Martyna Niewęgłowska, *El dialecto judeoespañol: una historia del exilio*, Cracovia, Universidad Jaguelónica de Cracovia, 2010.

NÚÑEZ MÉNDEZ = Eva Núñez Méndez, *¿Retorno lingüístico? El judeoespañol y su diacronismo*, «Retorno: revista independiente de literatura y lengua hispánicas», 1, 2015, pp. 89-132.

PASCUAL RECUERO = Pascual Pascual Recuero, *Diccionario básico Ladino-Español*, Barcelona, Ameller Ediciones, 1977.

PAWŁOWSKA = Marta Pawłowska, *El léxico de origen hebreo en el judeoespañol contemporáneo*, en Agata Komorowska (ed.), *Entre la lingüística y la didáctica*, Cracovia, Księgarnia Akademicka, 2017, pp. 111-130.

PENNY = Ralph Penny, *Variación y cambio en español*, Madrid, Gredos Editorial, 2004.

PERAMOS SOLER = Natividad Peramos Soler, *El judeo-español en Salónica. Influencias lingüísticas*, San Cristóbal de La Laguna, Servicio de publicaciones Universidad de La Laguna, 2010.

PÉREZ J. = Joseph Pérez, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005.

QUILIS = Antonio Quilis, *La lengua española en el mundo*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2002.

QUINTANA RODRÍGUEZ (1999) = Aldina Quintana Rodríguez, *Proceso de recastellanización del Judesmo*, en Angel Sáenz Badillos, Judit Targarona Borrás (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Vol 2: Judaism from the Renaissance to Modern Times*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, pp. 593-602.

QUINTANA RODRÍGUEZ (2006) = Aldina Quintana Rodríguez, *Variación diatópica en judeoespañol*, «Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana», IV, 2, 2006, pp. 77-97.

REFAEL = Shmuel Refael, *Un grito en el silencio. La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: estudio y antología*, Barcelona, Ediciones Tirocinio, 2008.

RIAÑO LÓPEZ = Ana María Riaño López, *La prosa histórica en lengua sefardí*, en Iacob M. Hassán, Ricardo Izquierdo Benito (coords.), Elena Romero (ed.), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 397-420.

ROMERO (1992) = Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

ROMERO (2001) = Elena Romero, *Andanzas y prodigios de Ben-Sirá*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

SÁNCHEZ PÉREZ = María Sánchez Pérez, *Prensa sefardí de pasatiempo en Salónica*, Barcelona, Ediciones Tirocinio, 2014.

SANTA PUCHE (1998) = Salvador Santa Puche, *Introducción a la literatura de los judíos sefardíes*, Valencia, Palmart Editorial, 1998.

SANTA PUCHE (2003) = Salvador Santa Puche, *Una lengua en el infierno: el judeo-español en los campos de exterminio*, «Tonos digital: Revista de estudios filológicos», 5, 2003, en línea (s.p.).

SAPORTA Y BEJA (1957) = Enrique Saporta y Beja, *Refranero sefardí*, Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano, 1957.

SAPORTA Y BEJA (1982) = Enrique Saporta y Beja, *En torno de la torre Blanca*, París, Éditions Vidas Largas, 1982.

THOMPSON = Edward Arthur Thompson, *Los godos en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

## Sitiografía

PEREZ A. = Avner Perez, *Trezo de la Lengua Djudeoespanyola – Ladino durante todas las epokas. Diksionario Amplio Istoriko*, <http://folkmasa.org/milon/pmilonh.php>.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA = Real Academia Española, *El director de la RAE participa en la presentación de la Academia Nacional del Ladino*, 2020, <https://www.rae.es/noticia/el-director-de-la-rae-participa-en-la-presentacion-de-la-academia-nacional-del-ladino>.

SEFARDIWEB = Sefardiweb del CSIC, *El judeoespañol o ladino*, <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>.

SISSO RAZ = Alicia Sisso Raz, *La haketía - el judeo-español de Marruecos*, Voces de Haketía, 2010, [http://www.vocesdehaketia.com/haketia/La\\_Haketia.pdf](http://www.vocesdehaketia.com/haketia/La_Haketia.pdf).