

EL ESPAÑOL SEFARDÍ COMO
UNA VARIEDAD DE LA LENGUA
ESPAÑOLA

**ACADEMIA NORTEAMERICANA
DE LA LENGUA ESPAÑOLA
(ANLE)**

Junta Directiva

D. Carlos E. Paldao
Director

D. Jorge I. Covarrubias
Subdirector

D. Alister Ramírez Márquez
Secretario

D. Germán Carrillo
Censor

D.^a Ana M. Osan
Tesorera

D. Daniel R. Fernández
Coordinador de Información

D.^a Rosa Tezanos-Pinto
Vocal

*

Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE)
618 Gateway Ave.
Valley Cottage, New York, 10989
U. S. A.

Correo electrónico: acadnorteamerica@aol.com
Sitio Institucional: www.anle.us

Fernando Gil
Editor

EL ESPAÑOL SEFARDÍ
COMO UNA VARIEDAD DE
LA LENGUA ESPAÑOLA



Colección El árbol de las palabras
Academia Norteamericana
de la Lengua Española
2021

El español sefardí como una variedad de la lengua española

Fernando Gil (Ed.)

Colección *El árbol de las palabras*, N° 4

Nueva York: Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE)

© Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE)

© Fernando Gil, de la edición, compilación y selección

© Los autores: de sus respectivos trabajos

Primera Edición, 2021

ISBN: 978-0-9993817-9-3

Library of Congress Control Number: 2018951357

Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE)

618 Gateway Ave.

Valley Cottage, New York, 10989

U.S.A.

Correo electrónico: acadnorteamerica@aol.com

Sitio institucional: www.anle.us

Ilustración de portada: Gerardo Piña-Rosales

Edición y supervisión: Fernando Gil, Carlos E. Paldao, Gerardo Piña-Rosales

Revisión Editorial: Stella Maris Colombo, Guillermo A. Belt, Graciela S. Tomassini

Composición y diagramación: Pluma Alta

Impresión: *The Country Press*, Lakeville, MA 02347

Pedidos y suscripciones: acadnorteamerica@aol.com

La colección *El árbol de las palabras* reúne trabajos que estudian las variedades de español usadas en los EE.UU. y campos afines, desde una perspectiva sociolingüística entendida en sentido amplio, para dar cabida a enfoques de índole no solo lingüística, sino también cultural, ideológica, sociológica, sicolingüística y literaria.

Copyright © 2021 por ANLE. Todos los derechos reservados. Esta publicación no podrá ser reproducida, ni en un todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea fotoquímico, electrónico, magnético, mecánico, electroóptico, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la Academia Norteamericana de la Lengua Española.

Impreso en los Estados Unidos de América

Printed in the United States

*Dizen ke es noble el kasteyano
i el fransez de Paris, muy refinado,
dulce es el italiano,
i el ebreo, el mas santo.*

*El grego es muy antiko,
el turko es ermozo i djusto,
ma denguno es mas riko
ke nuestro kerido ladino.*

*Fue emprestandose de todas las linguas
enrikesiendose kon sus palavras
palavras ke en el korason se afinkan,
palavras en ke yora i riye mi alma.*

David Fintz Altabe
“Muestro kerido ladino”

Antes de todo, kero dar loores al Dio Poderozo ke mos dio vidas i mos ayego a estos dias.

Kon senseros sentimientos dediko a mi kerida madre esta koleksion de eskritos sovre el trezoro de la lingua de los sefaradim.

No tengo biervos para rengrasiar komo se deve a Gerardo Piña-Rosales, la fuersa detras de esta iniciativa. Mis gracias de todo korason a Carlos E. Paldao, direktor de la Akademia Norte-Amerikana de la Lingua Espanyola, por su apoyo i dispozision para la publikasion de este libro. Kero felisitar a todos los akademikos i investigadores ke partisiparon en este projekto kolaborativo: David Bunis, Jose Guillermo Anjel, Luisa Kluger, Paloma Diaz-Mas, Bryan Kirschen, Ilan Stavans, Cristobal Jose Alvarez Lopez, Gerardo Piña-Rosales i Adelaida Sourdis Najera. Apresio mucho vuestros esforsos. Kon kerensia,

FERNANDO GIL
Editor



Símbolo estilizado de la Red de Juderías de España que muestra la forma de la península ibérica formada por la palabra en hebreo "Sefarad".

La red está constituida por municipios en España que albergan en su centro histórico una judería medieval para preservar su patrimonio arquitectónico, histórico, medioambiental y cultural.

ÍNDICE

Dedicatoria.....	7
<i>Fernando Gil</i>	
Introducción	
A manera de prolegómeno.....	11
<i>Fernando Gil</i>	

Artículos y ensayos

El djudezmo, lingua de los djiđiós sefaradim: raíces antiguas, direksiones nuevas, por <i>David M. Bunis</i>	31
El avlar y meldar de los <i>sefaradim</i> : un asunto entre el djudezmo y el ladino, por <i>José Guillermo Ángel Rendo</i>	73
El español sefardí en los Estados Unidos: aspectos lingüísticos, por <i>Luisa Kluger</i>	87
Intelectuales españoles ante la cultura sefardí durante el protectorado de España en Marruecos, por <i>Paloma Díaz-Mas</i>	123
Consideraciones lingüísticas: los sefardíes y el judeoespañol a partir de la Segunda Guerra Mundial, por <i>Bryan Kirschen</i>	153
The Gomez Mill House, un enclave sefardí en el valle del Hudson, por <i>Gerardo Piña-Rosales</i>	177

El español sefardí y sus hablantes en los Estados Unidos, por <i>Luisa Kluger</i>	189
Sobre el mestizaje lingüístico judío: del idish al ladino y de regreso, por <i>Ilan Stavans</i>	211
El uso despronominalizado de los relativos en la norma lingüística del judeoespañol contemporáneo, por <i>Cristóbal José Álvarez López</i>	221
El idioma de los sefardíes de Barranquilla: algunos casos ilustrativos, por <i>Adelaida Sourdis Nájera</i>	233
<i>El Dio</i> , el hielo y el djudezmo: narrativa de un inesperado encuentro en Estados Unidos, por <i>Fernando Gil</i>	253

Epílogo

El sendero recorrido, por <i>Fernando Gil</i>	279
---	-----

INTRODUCCIÓN

A manera de prolegómeno

Con este libro la Academia Norteamericana de la Lengua (ANLE) entrega a sus lectores once trabajos¹ compuestos por destacados escritores, entre ellos, un israelí, estadounidenses, latinoamericanos y algunos españoles. Todos ellos, a partir de sus propias disciplinas, esbozan sus planteamientos con ahínco, lanzan sus conceptos, corroboran sus tesis con datos y relatos, plasman sus pesquisiciones y elaboran conclusiones con la autoridad que les concede tanto su experticia académica como su pasión por el español sefardí, conocido también como judeoespañol, españolit, espanyol muestro, franco, levantino, ladino, djidio o djudezmo. El verdadero logro de este proyecto, concebido en los albores del año 2016, consiste no sólo en haber consignado en su texto final una pluralidad de estudios sobre esta variedad lingüística del idioma español, sino principalmente en haber contado para ello con una pléyade de académicos que escriben con la inquebrantable convicción de apoyar toda tarea dirigida a impulsar la revitalización de esta lengua, aunándose así al denodado esfuerzo de la Autoridad Nacional del Ladino, de organizaciones, universidades e instituciones académicas y de muchos visionarios y pioneros que en las últimas décadas han realizado significativas aportaciones en el campo de pro-

¹ Se optó por respetar el estilo de citación de fuentes bibliográficas que cada autor empleó.

moción de la lengua y la cultura sefardí en Israel, los Estados Unidos, España, Portugal, Francia, Turquía, los Balcanes, México, Colombia, Argentina y otras naciones (No kije eskriver nombres por evitar el risiko de olvidar alguno, ma eyos ya se saben ken son). A todos ellos nuestra *kerensia* y reconocimiento por sus ingentes esfuerzos. Dedicamos de manera especial este volumen como homenaje a los miembros de la Akademia Nasionala del Ladino de Israel, creada en febrero del 2018, a quienes auguramos desde ahora, bajo el amparo del *Dio* cuyo *nombre es bindicho*, mucha ventura y un fecundo desarrollo en su monumental misión y en todos sus proyectos. Sin duda alguna, con la creación de esta academia *se avre una nueva puerta para la konservasion de la lingua*.

Shimuel Sabat, un abuelo sefardí que conocí en mis años mozos en un local de la calle Gurruchaga del tradicional barrio Villa Crespo de Buenos Aires, comparaba el declive del ladino con la suerte corrida por las antiguas residencias y conventillos rioplatenses del siglo XX, cuyo triste sino es descrito en un viejo tango de Canaro y Pelay, de esos que solamente suenan bien al oído cuando se tocan en victrola de doble aguja. En *Casas Viejas*, tal como se titula la canción, interpretada magistralmente en el estilo emocional pero a la vez austero de Charlo y la voz melodiosa de Ada Falcón, “las casas viejas queridas, están de más en el barrio, sus vidas han terminado”. A esas viejas moradas bonaerenses con sus tejadillos y alerones bronceados por el paso del tiempo, con sus patios coloreados de humedad, con sus paredes platinadas de luna y brillantes con oro de sol, les ha llegado inexorablemente su final, “al igual que se esfuman las sombras ante la luz”. Aquellas tradicionales construcciones, con sus tonos variopintos, con sus espacios rebosantes de inolvidables leyendas, con sus alcobas de adobe por cuyas paredes destilaban los encantos y las mieles de sus noches de amor, han sido derruidas e ignominiosamente reducidas a míseros escombros. Con la impronta que dejan sus apasionadas notas y las cadentes

voces de sus cantores, la letra del tango dicta lo inevitable, a saber, la sentencia de muerte que como guillotina pende sobre aquellos inmuebles, sujetos “al motor [del progreso] que con su roncar, ordena que hay que salir; y [al] tiempo cruel que con su buril, carcome y [condena] que hay que morir”. Y con sus techos, paredes, impluvios, huertos y zaguanes, también son arrolladas sus almas y vaciadas sus entrañas: el amor coronado de luz, la fe y los secretos guardados de sus habitantes, las caricias que vivieron allí, los suspiros que cantaron su pasión y los inolvidables besos de ayer; “como todo, pasaron, igual que estas casas que no han de volver”. Tal vez, como aconteció con los viejos habitáculos ciudadanos de la capital argentina y con la vida de sus residentes, clamaba compungido el veterano porteño Sabat, “al ladino también se le acabaron sus días, ya no hay futuro para él, solamente quedan tristes recuerdos y una insondable nostalgia”. ¿Será cierto entonces que no queda esperanza alguna para *muestro kerido espanyol*? ¿Está todo absolutamente perdido? ¿Son los esfuerzos contemporáneos de revitalización de la lengua, una especie de peregrinación hacia ningún destino, o algo así como un salto desesperado hacia el vacío? He aquí algunas modestas pinceladas, a manera de introducción o prolegómeno, sobre los diversos temas que, sobre el pasado, el estado actual y las nuevas direcciones del djudezmo aportan los escritores de esta colección, los cuales, sin ignorar su condición de lengua en estado de cuidados intensivos, discrepan del pensar y parecer de quienes sentencian que al judeoespañol se le acabó su existencia. Al contrario, sus voces y acciones nos llenan de confianza y aliento para continuar con empeño, con pasión y ardentía en esta titánica labor de conservación del djudezmo y de nuestras herencias culturales.

David M. Bunis, filólogo, lingüista, políglota, editor, autor prolijo, profesor del Departamento de Hebreo y Lenguas Judías de la Universidad Hebrea de Jerusalén, instructor de ladino, consultor de la Autoridad Nacional del Ladino y

académico galardonado con prestigiosas distinciones y reconocimientos por su inveterada labor investigativa, escribe en judeoespañol su artículo titulado: *El djudezmo, lingua de los djidiós sefaradim: raíces antigas, direksiones nuevas*. En él busca despejar dos planteamientos básicos sobre el desarrollo de la lengua, labor para la cual recurre a herramientas de análisis de diverso orden, entre ellas, lingüísticas, literarias, filológicas, históricas, sociológicas y culturales. ¿Cuáles eran pues, lingüísticamente hablando, se pregunta el autor, las raíces del djudezmo durante la primera etapa (hasta antes de 1492) de su desarrollo histórico? ¿Qué nuevas sendas o derroteros ha recorrido la lengua a través de las sucesivas etapas de su devenir histórico, partiendo desde la fecha de expulsión de los sefardíes de España hasta finales del siglo XV, prosiguiendo con la llegada y asentamiento de los expatriados al vasto territorio del Imperio otomano y a otras geografías, y culminando con su asimilación desde finales del siglo XVIII a las lenguas y culturas de las naciones de la Europa occidental?

Como si se tratara de un experto en el exigente arte de la jardinería, el Profesor Bunis examina minuciosamente el complejo entramado de raíces del árbol del djudezmo, desentrañando su caliptra, escudriñando sus tejidos vasculares e identificando taxonómicamente sus radículas, incrustadas principalmente en el fertilísimo terreno de las *Taqqanot* u Ordenanzas de Valladolid de 1432, documento manuscrito de gran valor literario, el cual contiene normas o preceptos rabínicos sobre la observancia de leyes para las juderías de Castilla. El uso del alfabeto hebreo (tanto en la escritura del idioma hebreo, su lengua sagrada, como en la escritura de su lenguaje coloquial, ora el judeoárabe, ora el iberorromance), el empleo de formas lingüísticas similares a las del castellano de los eruditos cristianos, la utilización de vocablos de origen griego y árabe, el uso amplio del idioma hebreo en los textos, la intercambiabilidad de lenguas o alternancia de códigos lingüísticos en los textos rabínicos y el uso de expresiones antiguas y regionales del cas-

tellano del vulgo, son algunos de los elementos constitutivos del “sistema radicular” de la lengua en esta fase antigua. En una segunda etapa, dijéramoslo así, el autor analiza las yemas, nudos, tallos, ramas y flores del fértil arbusto de la lengua, el cual comienza a crecer y a desarrollarse con la llegada de los sefardíes, tanto a las tierras del Imperio otomano como a otras latitudes europeas y africanas. Los sefardíes usan durante este período las formas lingüísticas romances traídas de España (principalmente el gallego, el aragonés, el portugués y el catalán), pero es el castellano de arraigo popular el que llega a predominar en su comunicación diaria, constituyéndose así en la base de su lengua común. Dos claras corrientes siguen su curso durante esta fase: la primera, de tipo conservador, que busca preservar la escritura del idioma mediante el uso exclusivo de caracteres hebreos y promover el uso de palabras y formas lingüísticas consideradas arcaicas; la segunda, de corte liberal, la cual permite en forma más laxa que la lengua viaje a través de nuevas direcciones y horizontes, enriqueciéndose con préstamos del hebreo, del turco y de las lenguas de otros grupos étnicos que coexisten bajo el régimen tutelar de los sultanes otomanos. La fase moderna marca un punto crítico de inflexión: hacia finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, la hermosa planta de la lengua empieza a experimentar la presencia de hojas secas en su frondoso follaje y a desarrollar tejidos muertos suberosos. La enorme hegemonía social, económica, lingüística y cultural de países como Francia e Italia, propiciada por los otomanos bajo la bandera de la modernización política y cultural de una estructura política que ya mostraba para este tiempo síntomas de descomposición (el zar ruso Nicolás I, llegaría a decir después que el Imperio otomano era “el enfermo de Europa”), arrastra la lengua hacia su inminente declive, la cual recibe una estocada cuasi mortal en el siglo XX con el exterminio de un enorme segmento de la población sefardí durante la Segunda Guerra Mundial. Pero, antes que darla totalmente por extinta, el autor describe sucintamente el

panorama de las nuevas direcciones de la lengua en el segmento de la postguerra, período que incluye el estado actual de la lengua y sus proyecciones. Aunque el djudezmo ya no es más un árbol con magnífica espesura y tronco corpulento, sí es un hermoso arbusto que, con buen terreno, agua en abundancia y buenos fertilizantes puede llegar poco a poco a robustecerse.

Un profesor de lengua española, adscrito a una prestigiosa institución universitaria de la ensoñadora Cartagena de Indias en Colombia, expresaba recientemente a sus estudiantes que los sefardíes de la cuenca del Caribe del Siglo XIX (Antillas, Venezuela y Colombia), se habían comunicado y habían escrito extensamente en lengua ladina. Sin embargo, voces autorizadas como la del historiador curazoleño Charles Gomes Casseres, autor del libro *Istoria Kortiku di Hudiunan di Kòrsou* (Historia breve de los judíos de Curazao), escrita en papiamento, o la del historiador cubano-venezolano Elías Barrocas Levy, se pronuncian en sentido contrario. No existen, por otra parte, pruebas documentales, escritos o monumentos que prueben las aseveraciones del docente Cartagenero. ¿Se habló realmente el ladino en las jurisdicciones continentales e insulares del Caribe en el siglo XIX? A esta incógnita responde la destacada jurista, académica, historiadora, conferencista y prestigiosa investigadora Adelaida Sourdis Nájera, en su ensayo titulado: *El idioma de los sefardíes de Barranquilla: algunos casos ilustrativos*. Según argumenta la excelsa ensayista, los primeros judíos sefardíes en establecerse en territorio continental americano lo hicieron en la localidad de Coro, hoy Venezuela, y desde allí pasaron a Riohacha, Santa Marta y a Barranquilla, hoy Colombia. Provenían de las Antillas y algunos directamente de Ámsterdam, o de Gibraltar. Hablaban castellano, también holandés, inglés o francés, pero no hablaban el ladino. Aquellos sefardíes residenciados en Barranquilla hablaban y escribían perfectamente el castellano y con más propiedad que los naturales de la región, quienes en su mayoría no sabían leer ni escribir. Sourdis Nájera apuntala muy bien sus aseveraciones, valiéndose para

ello de testimonios y piezas documentales correspondientes a la vida, obra y fallecimiento de notables sefardíes, entre los que descuellan eximios hombres de letras del siglo XIX, tales como: Jorge Isaacs, autor de la novela *María*, gloria de la literatura colombiana; Abraham Zacarías López-Penha, introductor del modernismo en la poesía colombiana, autor de la poesía *Flor de Lis* y conocido también por su castizo manejo del español, el cual según la autora, rememoraba en su estilo al de su amigo el inmortal Rubén Darío; y también David Henríquez Juliao Rois Mendes, autor de un sentido poema titulado *A mi madre*. En su lista aparecen también connotados comerciantes (Jacob e Isaac Rois Mendez), habilidosos traductores oficiales (Moises Salas) y empresarios de gran talla y sólida urdimbre moral (Jacob Cortissoz Pinto y su hijo Ernesto Cortissoz Álvarez-Correa). Los planteamientos de la autora, basados en documentos incontestables de la época, permiten al lector entender las razones históricas, sociológicas y políticas por las cuales el judeoespañol no obtuvo acta de asentamiento en estas latitudes. A no dudarlo, las aseveraciones de Sourdis Nájera suscitarán nuevas discusiones, especialmente entre quienes defienden a capa y espada que los sefardíes usaron extensamente el ladino en las tierras del Caribe.

Al abandono de la distinción entre *djudezmo* y ladino en los círculos académicos, como fruto de las corrientes y caudales que han arrastrado a la lengua en su historia, responde el artículo de José Guillermo Ángel Rendo, comunicador social, novelista, poeta, narrador de cuentos, filósofo, catedrático universitario e investigador, en su ensayo titulado: *El avlar y meldar de los sefaradim: un asunto entre el djudezmo y el ladino*. Con el fin de ilustrar su tesis principal, Memo Ángel, como se le conoce afectuosamente en el mundo universitario y en el círculo de las letras, lleva a sus lectores a través de las diversas etapas recorridas por los sefardíes, desde los tiempos de la formación de su lengua hasta los tiempos presentes. Comienza por afirmar cómo a partir de su expulsión de Espa-

ña en 1492, los sefardíes huyeron rauda y velozmente por los puertos, caminos y andurriales peninsulares llevando consigo “las formas del habla de las Españas”, el castellano, la lengua del estado, y el árabe, la del comercio, mezclada con catalán, gallego y valenciano. Acota que una vez fuera de sus tierras, los judíos, particularmente los más eruditos, fortalecieron el djudezmo mediante la obtención de libros, encontrando en *El Quijote de la Mancha* la manera de llenar la lengua de vitalidad, en un momento en que la lengua de los expatriados ya se mezclaba con otras. En ese orden de ideas, Ángel expone que en las tierras del exilio, el hablar de los inmigrantes sefardíes “no fue una simple lengua de inicio, propia para saludos y zalemas”, sino un idioma en construcción que llegó a convertirse “en el idioma de la cotidianidad en la casa y los negocios en la calle, la de las discusiones y la de las historias”. Lamenta que el djudezmo, lengua “del estar definidos”, “de la confiabilidad” y de “la intimidad”, dejó de ser a partir de 1944 el idioma lleno de vitalidad y de futuro, para convertirse en una estructura en peligro de extinción a causa principalmente del exterminio de grandes segmentos de su población por parte de los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Alude en su estudio a los esfuerzos contemporáneos de algunos sefardíes que se han dado a la tarea de recuperar la lengua, persistiendo en escribir en ladino, en enseñarlo y hacerlo audible a través de una suerte diferente de programas. Afirma que el djudezmo, que hoy se llama ladino, acabando con la diferencia de palabra entre el hablar y el escribir, a través de dichos y esfuerzos, nace de nuevo, “pero no ya como la lengua de la casa, la del negocio, la de ir de una comunidad a otra para ser reconocido, sino como la de la nostalgia, la de unos tiempos idos, la de un mundo que ya no existe pero que a veces aparece entre los sefardíes que conversan frente a una taza de café o un plato con arroz con berenjena”.

En su ensayo titulado: *El español sefardí en los Estados Unidos: aspectos lingüísticos*, la profesora Luisa Kluger, asi-

dua colaboradora de la ANLE, notable lingüista, investigadora, catedrática en las áreas de la lengua y literatura hispánicas, estudios judaicos y literatura sefardí, plantea cómo las condiciones políticas y socio-económicas del Imperio otomano en las postrimerías del siglo XIX y los albores del siglo XX, llevaron a muchos sefardíes de esas latitudes a un proceso de emigración a varias ciudades de los Estados Unidos. Aduce además que en dicha dinámica de adaptación lingüística y socio-cultural, el judeoespañol pasó de ser una lengua vernácula a una lengua de herencia; y si bien el español sefardí hablado en los Estados Unidos por los descendientes de quienes emigraron desde el Imperio otomano conserva la gran mayoría de características lingüísticas del idioma hablado en esos tiempos, el mayor empleo del inglés y el español estadounidense como vehículos de comunicación, ha hecho que esta variedad del español entre en desuso. Como experta lingüista, la Dra. Kluger desmenuza con destreza y gran acierto aspectos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos, característicos del judeoespañol estadounidense, señalando además algunos ejemplos de influencias en la lengua, tanto del inglés como del español norteamericano. Para dicha tarea se vale del examen de algunas ediciones de *Ke Haber?*, revista publicada bajo los auspicios de la *Federacion Sefardita de Palm Beach*, fundada y editada por el ya fallecido David W. Siman, un magnífico judío askenazí, quien adoptó como propio el ladino, la lengua de Susan Eliakim, su amada esposa sefardí, habiendo logrado tal dominio del idioma, que llegó a hablarlo y escribirlo con fluidez, promoverlo apasionadamente e, incluso, enseñarlo en círculos de conversación y aulas universitarias. *Ke Haber?* es, a no dudarlo, un legado de inconmensurable valor para el estudio del español sefardí, y al hacer uso de dicha fuente, la autora reconoce y enaltece el trabajo realizado por los sefardíes de Palm Beach en la conservación de la lengua.

Paloma Díaz-Mas, filóloga, periodista, catedrática, prolija escritora y pionera en el campo investigativo de la lengua y la literatura del pueblo sefardí, en su artículo titulado: *Intelectuales españoles ante la cultura sefardí durante el Protectorado de España en Marruecos*, expone críticamente cómo en los círculos académicos poca atención se ha prestado al tema de los dramáticos y sustanciales cambios que se dieron en la relación entre sefardíes y españoles, a raíz del establecimiento del Protectorado Español en Marruecos entre los años 1912 y 1956. Como fruto de sus acuciosas y reveladoras investigaciones, la insigne autora sostiene que durante este período de más de cuarenta años, personajes de diverso perfil, entre ellos, funcionarios estatales de alto rango, prominentes figuras militares, galenos, educadores, ingenieros, comerciantes, empleados, periodistas e intelectuales españoles tuvieron ocasión de conocer y tratar directamente a muchos sefardíes marroquíes. Entre el vasto número de españoles que durante dicha época se interesaron por la recuperación y el estudio de la cultura tradicional sefardí de Marruecos, descollaron Manrique de Lara, Berruezo de Mateo, Bustelo y García Figueras, miembros de las fuerzas armadas españolas; filólogos, de la talla y talante de Menéndez Pidal, Castro, Navarro Tomás, Alvar y Martínez Ruiz; escritores y periodistas, como Ortega y Giménez Caballero; médicos, como Juarros; religiosos, tales como Fernández Lestón; musicólogos, como Martínez Torner y Larrea; y también educadores sefardíes, tales como Benoliel, Estrella Sananes, Camila Chocrón y Celia Benchimol. El contacto entre españoles y sefardíes durante el tiempo del Protectorado Español cambió profundamente la mentalidad y la percepción de unos y otros, influyó en la imagen de los sefardíes en los medios de comunicación, favoreció la fundación en Marruecos de asociaciones hispano-judías y se dio por primera vez, desde finales del siglo XV, una presencia en España de refugiados judíos, aunque fuera minoritaria. Este nuevo ambiente, apunta Díaz-Mas, abrió las puertas para un discurso bastante

fluido sobre la cultura y la lengua sefardí de uno y otro lado del mediterráneo.

Bryan Kirschen, joven lingüista, entusiasta investigador, catedrático, apasionado adalid de los esfuerzos y movimientos de preservación de la cultura sefardí y revitalización del ladino y miembro del *konsilio de los shadarim* de la Autoridad Nacional del Ladino, es el autor del ensayo: *Consideraciones lingüísticas: los sefardíes y el judeoespañol a partir de la Segunda Guerra Mundial*, en el cual analiza los diferentes factores que convirtieron el judeoespañol, de una lengua pujante y bien estructurada a una lengua en peligro de desaparecer, debido primordialmente al genocidio de más de 160.000 almas por parte de los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Aplicando las nociones de la Escala Clasificada Extendida de Interrupción Intergeneracional (*Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale*), protocolo que consiste en medir la vitalidad de una lengua basándose en una serie de variables constatables (entre otras, el número de hablantes nativos, la población global del grupo étnico que se analiza, el uso de otras lenguas al interior del mismo, actitudes lingüísticas de la población y la edad promedio de los emisores), el autor, desligándose de las apreciaciones excesivamente optimistas que arrojan algunos estudios, ubica la vitalidad del ladino, en algunas latitudes donde aún se habla (Turquía e Israel), en un nivel de 8A que equivale, en la referida escala, a la categoría de una lengua moribunda (en un rango que oscila de 0 a 10, donde el primer dígito equivale a una lengua internacionalmente en uso, mientras el segundo representa una lengua extinta). El Dr. Kirschen explora también varios testimonios de supervivientes de la *Shoah* a fin de demostrar cómo mientras en muchos casos el uso del judeoespañol entre prisioneros de los campos de exterminio nazi podía servir como vehículo de comunicación, de cohesión grupal y de supervivencia, en otras situaciones se convertía en obstáculo para la convivencia o incluso en factor de riesgo. Kirschen, coproductor con Susanna Zaraysky del

aclamado documental *Salvado por el idioma* (2014), presenta el testimonio de un judío sefardí de Sarajevo, quien, al poder comunicarse en judeoespañol, su lengua madre, con un piloto estadounidense hispanoparlante, pudo así librarse de las garras inminentes de la muerte por manos de los Nazis en 1944. Finaliza su análisis haciendo referencia a la asimilación lingüística y a la aculturación de los sefardíes a sus nuevos entornos, lo que ha fomentado, sin duda alguna, el abandono gradual del judeoespañol.

Gerardo Piña-Rosales, filólogo, literato, escritor, profesor universitario, miembro de la Academia de Buenas Letras de Granada (España) y dilecto director honorario de la Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE), en su reporte titulado: *The Gomez Mill House: Un enclave sefardí en el valle del Hudson*, escribe sobre la historia de este molino en Newburgh, en el Estado de Nueva York. Luis Moses Gómez, nacido en la península ibérica y perteneciente a una distinguida familia vinculada con las cortes reales, donde su padre se desempeñaba como consejero del Rey Felipe IV, fue el propietario de este lugar. La familia Gómez había huido de la Inquisición, exiliándose primero en Francia y después en Inglaterra. En 1714, Gómez compró mil acres de terreno en el Condado de Ulster, Nueva York, muy cerca del Río Hudson. Allí construyó una casa para que sirviera de base para el comercio de pieles con los nativos. Más tarde, varias familias americanas vivieron en la casa. En 1979, algunos descendientes de los Gómez lograron que la casa se convirtiera en un museo. Hoy la Gomez Mill House es un centro cultural. El autor mismo habló allí hace unos años sobre el legado sefardí. El ensayo va acompañado con fotografías visualmente estimulantes de la casa y el molino, con las cuales el autor, un talentoso y consumado fotógrafo, nos incita a descubrir mucho más que lo que salta a la vista. Las tomas que acompañan el relato no son simples textos fotográficos para darle realce a unas cuantas

páginas; son provocativas imágenes con contexto que deleitan e interpelan al lector.

Fernando Gil, editor de este libro, doctorado en leyes y ciencias políticas, teólogo especialista en lenguas bíblicas y ex catedrático en las áreas del derecho internacional y la filosofía del derecho, describe en su trabajo titulado: *El Dio, el hiel y el djudezmo: narrativa de un inesperado encuentro en los Estados Unidos*, las increíbles vicisitudes y dilemas enfrentados por tres judíos sefardíes angloparlantes en una ciudad costera del Estado de la Florida en los Estados Unidos, hace ya más de 30 años, quienes después de haber agotado infructuosamente todos los esfuerzos para que el rabino de la sinagoga local recitara en judeoespañol las oraciones póstumas en las exequias de su difunto padre, recurren al sacerdote católico hispanoparlante de la parroquia lugareña, asumiendo que si éste puede hablar y leer español, también puede hacer los rezos funerales en la lengua de los hijos de Sefarad. Sin jamás haberlo sospechado, ese día, “un gentil se convirtió en protagonista del resurgir momentáneo y milagroso de una lengua”. Ese día, el Padre Jesús Abreu “nació de nuevo”, culturalmente hablando, al pronunciar sus primeras palabras en djudezmo. Dicha inusual e inesperada experiencia, se torna con el paso del tiempo en el inicio de un fecundo encuentro interreligioso, interlingüístico e intercultural entre los protagonistas del mismo. Intrigado con la insistencia de uno de los deudos del fallecido para que en las plegarias fúnebres pronunciara correctamente en ladino la palabra Dios, el sacerdote, conjuntamente con otros frailes católicos y algunos intelectuales judíos, se da a la tarea de entablar un nutrido diálogo sobre el significado y alcance de la expresión ladina, *el Dio*, concluyendo, como puede verse en los extractos de algunos de sus diarios y homilias, que antes que tratarse de un elemento lingüístico marginal, *el Dio* es verdaderamente el “vocablo esencial y primigenio del djudezmo,” pues la lengua

sefardí está inextricablemente anudada a la *emunah*, a esa percepción revelada de la verdad que trasciende la razón.

Luisa Kluger, notable investigadora y excepcional conocedora del tema del judeoespañol estadounidense, sobre el cual disertó extensamente y apropiadamente en el Segundo Congreso de la Academia Norteamericana de la Lengua Española, celebrado en octubre del 2018, nos deleita en esta antología con otro sólido aporte, esta vez titulado: *El español sefardí y sus habitantes en los Estados Unidos*, en el cual examina los factores extralingüísticos que contribuyeron al declive en el uso del judeoespañol en los Estados Unidos. La manera en que algunos factores sociales, tales como la falta de cohesión grupal, la ausencia de inmigración continua, la desaparición de las comunidades ladino hablantes durante la *Shoah*, la competencia interétnica con el idioma hebreo y la inculturación al nuevo país mediante el aprendizaje del inglés, han contribuido paulatinamente al proceso de pérdida y abandono de la lengua sefardí en los Estados Unidos. Describe la situación actual del ladino, como una lengua olvidada o casi muerta, debido al afán de asimilarse a una nueva lengua (el inglés) y a una nueva cultura. La autora saluda los propósitos de recuperación y preservación de la lengua por parte de individuos e instituciones. Sin embargo, considera que al no haber nuevas generaciones que la utilicen como lengua materna, ésta ha perdido vitalidad. Tomando como muestra las características lingüísticas del judeoespañol expresadas en *Ke Haber?*, la publicación periódica editada por un grupo de ladino hablantes de South Palm Beach en el Estado de la Florida, a la cual ya hicimos referencia, la Profesora Kluger constata en forma particular y concreta, cómo el proceso de declive de la lengua está estrechamente vinculado a los factores antes mencionados.

Ilan Stavans, doctorado en letras, sociolingüista, ensayista, catedrático, e insigne investigador, en su ensayo titulado: *Sobre el mestizaje lingüístico judío: del idish al ladino y de re-*

greso, describe cómo la historia del pueblo judío es la historia de sus lenguajes o del multilingüismo, con los cuales responde al doble desafío de la diáspora: mantenerse fiel a la herencia milenaria, pero al mismo tiempo acoplarse a la circunstancia circundante. El hebreo, el arameo, el judeoárabe, el idish, el ladino y muchas otras lenguas y variantes judías, anota el autor, se caracterizan por su hibridez, es decir, por una forma de mestizaje lingüístico. Stavans hace un estudio comparativo entre el idish y el ladino, dos de las lenguas judías de mayor influencia, después del hebreo. Considera que mientras ambas estuvieron ligadas con una corriente cultural específica de la historia judía, solo el idish produjo un acervo literario que llegó a influir más allá del contexto que le dio origen. Plantea que una de las explosiones creativas mejor sostenidas en la historia judía se llevó a cabo en idish, “mediante una producción literaria multifacética llena de novelas, poesía, ensayos, obras de teatro, diccionarios, manifiestos políticos, tratados filosóficos y textos escolares escritos en ella”. Y aunque la lengua no pereció en la *Shoah*, considera que su futuro es precario pues el 90% de sus hablantes emigró a los Estados Unidos, donde el uso del idish ha ido cediendo al fenómeno de la asimilación. En el caso del ladino, manifiesta que “sirvió como vaso comunicante entre las comunidades otomanas heterogéneas, y aunque se publicaron novelas, poemarios y obras de teatro, su número fue mínimo comparado con las publicaciones en idish”. El autor dedica una sección de su estudio a la presencia del idish y del ladino en Latinoamérica, acotando que mientras las lenguas de los judíos latinoamericanos son el español y el portugués, el idish y el ladino palpitan detrás y con ellas la historia de sus diásporas. Hay autores de gran talla intelectual que han escrito en idish en América Latina (Jacob Glantz, Isaac Berliner). Los hay también en ladino, aunque mucho menos, salidos de la pluma de extraordinarios escritores (Rosa Nisán, Myriam Moscona), incluyendo valiosas antologías (Myriam Moscona y Jacobo Sefamí editaron una antología de la diáspo-

ra sefardí), y producciones vastas sobre el tema de la civilización sefardí y el idioma ladino en la forma de novelas, cuentos, poemas, memorias, antologías y estudios literarios (Angelina Muñiz-Huberman).

Cristóbal José Álvarez López, joven profesor de lingüística y teoría de la literatura en la Universidad Pablo de Olavide en España, investigador y autor de varios estudios lingüísticos sobre el judeoespañol, organizador junto con José Javier Rodríguez Toro de las segundas jornadas internacionales “Los sefardíes y sus textos” de Marzo del 2018, auspiciadas por la Universidad de Sevilla, en su ensayo titulado: *El uso despronominalizado de los relativos en la norma lingüística del judeoespañol contemporáneo*, se refiere a la lengua ladina como una variedad lingüística hispánica con características peculiares. En su artículo, dirige su atención al estudio del judeoespañol contemporáneo, concretamente a la descripción de la norma lingüística a partir del uso despronominalizado de los relativos en algunos textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim*, cuyo equipo de redacción, según anota, confeccionó un sistema gráfico sencillo con el fin de homogeneizar la escritura del judeoespañol en caracteres latinos, puesto que durante siglos los sefardíes habían empleado el alefeto hebreo para escribir sus textos. A modo de ejemplo, analiza en detalle la despronominalización de los relativos en diversos contextos sintácticos y discursivos, “los cuales sólo actúan como nexos subordinantes y no desempeñan ninguna función dentro de la oración subordinada que introducen”. Advierte, en primer lugar, cómo en el judeoespañol no se documentan las formas del relativo posesivo *cuyo*, el cual es sustituido generalmente por la secuencia *ke su(s)*, dando lugar al denominado *quesuismo*. El uso despronominalizado de los relativos en judeoespañol contemporáneo también se aprecia en los casos donde aparece un pronombre pleonástico de carácter reasuntivo dentro de la oración subordinada; es decir, “el pronombre asume la función sintáctica que, en principio, ya estaba desempeñada por

el relativo”. Destaca también como de especial interés en la construcción discursiva de la revista, las secuencias en las que interviene el llamado “*que galicado*”, donde se calca del francés un uso despronominalizado del relativo.

Devemos apuntar ke las dimensiones de la rika koleksion de artikolos arekojidos en este libro son una prova del intereso sinyfikativo ke se esta manifestando en los ultimos anyos enverso al djudezmo i la kultura sefaradi. Los prestigiosos eskritores, istoriadores, literatos, profesores, investigadores, relijiozos i intelektuales ke eskriven en este libro, prezentan una importante kontribusion al esforso de difuzion de la lengua, ansi ke su cultura i su literatura, i mos dan una grande esperansa para la rekuperasion de nuestro trezoro linguistiko para azerlo konoser a las jeneraciones mansevas. Los aplodisamos en pies. El Dio ke este siempre kon vozotros.

FERNANDO GIL

Editor

Colaborador de ANLE



*Folio del Keter Damascus, página del tipo 'alfombra'.
Imagen cortesía del Museo Sefardí, Toledo*

Artículos y ensayos



Interpretaciones musicales de canciones en sefardí español durante el tradicional El Retorno de Sefarad a Tarazona (2013). © ANLE



EL DJUDEZMO, LINGUA DE LOS DJIDIÓS SEFARADIM: RAIZES ANTIGAS, DIREKSIONES NUEVAS¹

David M. Bunis²

Dos demandas fundamentales en el estudio del djudezmo

En el prezente artículo kería aderersarme bekisur³ a dos demandas⁴ fundamentales en el estudio del *djudezmo*, o la lingua tradisional de los djidiós⁵ sefaradim⁶ del

¹ Una version del prezente artículo fue aparejada kon la ayuda del Israel Science Foundation grant no. 1930/17 i meldada en el Seteno Simpozio Anual de uCLADINO (UCLA, Los Angeles, 14-15 marzo 2018).

2. David Bunis, miembro correspondiente de la Real Academia Española, es profesor del Departamento de Hebreo y Lenguas Judías de la Universidad Hebrea de Jerusalén, a cargo del programa de estudios sobre el djudezmo. Es consultor de la Autoridad Nasionala del Ladino, autor de muchos artículos sobre el ladino y de libros, tales como: *Judezmo: An Introduction to the Language of the Ottoman Sephardim*; *Voices from Jewish Salonika*; *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*; *A Guide to Reading and Writing Judezmo*. Infatigable investigador y conferencista, ha sido también instructor de djudezmo, pues está convencido de que, en tratándose de la preservación del ladino, es menester transmitir destrezas orales y escritas a los estudiantes. Galardonado por su meritoria labor, recibió en el 2006 el premio *Yad Ben Zvi* por sus contribuciones al estudio del ladino. En el año 2013, recibió el premio *EMET* por el estudio de lenguas judías.

³ En breve.

⁴ Preguntas.

⁵ Judíos.

⁶ Judíos españoles.

emperio otomano: (1) Linguísticamente, como eran los shorashim⁷ de dita⁸ lingua mientras la *prima fazza* de su dezvoltamiento⁹ estóriko? (2) I en kualas direksiones nuevas tiene viajado dito lashón¹⁰ dizde la partensia de la Espanya medievals de sus avlantes kon el gerúsh¹¹ de los djiđiós de ayí a la fin del siékolo¹²15, a través de la *sigunda fazza* de la lingua, ke empesa kon el arrivo de los sefaradim en el emperio otomano i en otras partes de lo ke puedemos nombrar *Sefarad II*, i fin arrivar a la *tresera fazza* del lashón, ke empesa a fines del siékolo 18 kon la asimilación de los sefaradim a las linguas, las kulturaz i los mođos de pensar de las nasiones de la Evropa del maarav.¹³ Komo veremos, en kađa fazza, la lingua de los djiđiós se aserka i al mezmo tiempo se alondja¹⁴ de las linguas ke avlavan i eskrivían sus vizinos non-djiđiós i, a lo manko¹⁵ dizde la sigunda fazza, de la lingua ke kulaneavan¹⁶ los antepasados de los sefaradim mezmos mientras los dorod¹⁷ de antes, i esto achakes de razones estórikos i sosiales ke sulinyaremos.¹⁸

La Fazza Antiga (fin al 1492)

Muestramos konosimientos de la lingua ke uzavan los djiđiós ke moravan en la Espanya medievals antes de sus gerúsh por

⁷ Raíces.

⁸ Esta.

⁹ Desarrollo.

¹⁰ Sg. *lashón* 'lengua,' pl. *leshonod*.

¹¹ Expulsión.

¹² Siglo.

¹³ Oeste.

¹⁴ Se aleja.

¹⁵ Menos.

¹⁶ Usaban.

¹⁷ Sg. *dor*, pl. *dorod* 'generación, -es.'

¹⁸ Subrayaremos.

Ferdinando i Izabela en el 1492 se bazan en las pokas ketivod¹⁹ deshađas por djiđiós ibérikos, kaji²⁰ todas en letras ‘djuđías’ o ebreas. Estas eskrituras mos dan egzemplos de las sortas²¹ de lingua eskrita ke uzavan los djiđiós de ‘Sefarad,’ komo nombravan los djiđiós medievales a la península ibérika, mientras la faza la mas vieja de dito lashón, la **Faza Antiga**, bifrat²² en la forma uzada en Kastilia.

Uno de los dokumentos los mas lungos²³ i rikos ke apartienen²⁴ al trezoro literario deshađo por los djiđiós de Sefarad es una seria de tekanod de las keilod, o regolamientos de las komunitades djuđías de Kastilia, formuladas en la sivdad de Vayadolid (Valladolid) en el anyo 1432 por los hahamim²⁵ los mas renomados de Kastilia.²⁶ Eg akí un pedasiko de este manuskrito,²⁷ en las letras ebreas kursivas ke uzavan los djiđiós de Espanya, i en una transkripsión en letras romanas bazada en la sistema propuesta por Moshé Shaul²⁸ en la revista en djuđezmo, *Akí Yerushalayim* (1979-2016) de Yisrael:

¹⁹ Manuscritos.

²⁰ Casi.

²¹ Tipos.

²² Especialmente.

²³ Largos.

²⁴ Pertenecen.

²⁵ Rabinos.

²⁶ Laura Minervini, *Testi giudeospagnoli medievali*, dos volumes, Napoli: Linguori, 1992.

²⁷ Reproduizado akí del artículo de Yolanda Moreno-Koch, “The Taqqanot of Valladolid of 1432,” *The American Sephardi* 9 (1978), 58-145.

²⁸ D. Gershon Lewental, “Shaul, Moshe”, en: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman. Consulted online on 16 April 2018 [First published online: 2010].

“**PORENDE AKORDA-MOS**, ke en el **kal** ke non tuvieren / **dayanim** el tiempo ke / esta **tekaná** fuere mostrada, sean **muhrahim** de se aliegar / al pi ahrazá keminagam bamakom shenaug leidkabés bo, desde el día / ke esta **tekaná** les fuere leída, fasta diez días **resufim**, / i en-los lugares ke tuvieren ke **dayanim** el dicho tiempo, sean / **muhrahim** de se aliegar diez días antes ke se kunpla el / tiempo de su **dayanud**, pora seer mevarerim otros **dayanim** / pora el anyo venidero. I dende adelante por esta regla, / behol shaná veshaná kol zemán **tekaná** zo [kayé-med], i fagan dar luego **hérem hamur**...”²⁹

שיש אקורדאמוס' קי תמלחלקי ען עונאון
 כייש תמל עיני עיני כד
 אישעה תמל עילוי קאז עירמק שיתן אונרתיס פשי יתניגור
 עיל פיהכזה כזנהום כוקוס טנהול לעתק כנה שש תמל
 קי אישעה תמל לש שעיב ליעק פמעה הארז חיש ליעיס
 אי תמל לעקשה קי עובדיון קי פיס תמל עיני עיני
 יונרתיס ש עי אקורדאמוס קי אי קונפלח תמל
 עי אישעה שו הימור פיה שיתק קוכרס אינערט די תמל
 פעה תמל עיני עיני אי יעה תמל עיני עיני אישעה קי
 כול שישעה כזמן יתק זו קי תמל חור לעקד קרס חקור

Eskritura i ortografía en letras ebreas

Asigún demonstra dito chiko pasaje de las **tekanod**, los **djidiós** de Espanya, quando eskrivían por **meldadores**³⁰ **djidiós**,

²⁹ El **meldador** es rogado de notar la valor fonética (asigún los sinyos de la Asosiasión Fonética Enternasionala) de las grafemas sigientes uzadas akí por representar los sonidos del **djudezmo** asigún el dialektto de **Salonik**: b = [b], ch = [tʃ], d = [d], d̄ = [ð], dj = [dʒ], g = [g], ḡ = [ɣ], h = [χ], j = [ʒ], k = [k], n = [n], ny = [ɲ], s = [s], sh = [ʃ], s̄·h = [s] + [h], v = [v], y = [j], z = [z].

³⁰ *Meldar* ‘leer,’ *meldador* ‘leedor.’

uzavan la alefbed³¹ ‘djudía’ o ebrea, em³² kuando eskrivían en sus lingua santa, el lashón akódesh³³ o ebreo, em kuando eskrivían en sortas de sus lashón diario avlado – el kual yamavan en ebreo el ‘láaz’ (לצל). El eskrivir en letras ebreas es una parte sentrala de las raizes de la tradisión linguístika sefarađid.³⁴ Las tekanođ de Vayadolid, komo el rov³⁵ de los otros tekstos orijinales eskritos a mano por djiđiós de Sefarađ para meldadores djiđiós –seiga en djudeo-arabo, kuando bivían basho el islamizmo, seiga en ‘láaz’ o en la lingua ibero-romana yerlí³⁶ ke avlavan kuando bivían basho el hrisianizmo,³⁷ seiga en lashón akódesh, la lingua santa ama no avlada– están eskritas en la forma kursiva sefarađid medievals de las letras djudías konosiđas oy basho el nombre de ‘soletreo.’ Era esta eskritura también la ke tomaron por modelo los estampadores de Reggio di Calabria, en Italia, kuando dezveloparon las letras de estampa ke uzaron en el 1475 por estampar por prima³⁸ ves el perúsh³⁹ sobre el humásh,⁴⁰ los sinko livros de la ley de Moshé Rabenu,⁴¹ kompuesto por el grande haham⁴² de la Fransia de los siékolos 11-12, ribí⁴³ Shelomó Is·hakí o ‘Rashí.’ Achakes del atamiento popular ke izieron el puevlo entre este perúsh de Rashí i la forma de las letras en las kualas era estampado, dizde akeyos tiempos resive esta forma de las letras ebreas – uzada por estampar la mas parte de las puvlikaciones ke apare-

³¹ Alfabeto.

³² *Em ... em* ‘tanto ... como.’

³³ Lengua santa, hebreo.

³⁴ F.sg. sefardí, sefardita.

³⁵ Mayoría.

³⁶ Local.

³⁷ Cristianismo.

³⁸ Primera.

³⁹ Comentario.

⁴⁰ Pentateuco.

⁴¹ Moisés, nuestro rabino.

⁴² Rabino.

⁴³ Rabí.

sieron en djudezmo dizde el siékolo 16 i asta el siékolo 20 – el nombre de ‘letras de Rashí,’ anke Rashí mesmo, komo djidió de la Fransias i no de Sefarad, no las uzava.

Komo eksplikar el fato⁴⁴ de ke los djidiós de la Espanya eskrivían sus lingua de kađa día en letras ebreas? La sibá⁴⁵ era ke los puevlos de la eđad media atavan la eskritura kon la emuná:⁴⁶ los hrisianos⁴⁷ eskrivían sus ibero-romanse en las letras romanas de la klisa⁴⁸ katólika; los moriskos, o arabos ke adoptaron el ibero-romanse komo sus avla de kađa día, preferían eskrivildo en las letras arabas del Korán. De la mezma manera, los djidiós eskrivían sus linguas avlađas, el ‘lashón araví’ (o arabo djidió) i el ‘láaz,’ en las letras ebreas ke se ambezavan⁴⁹ mientras sus chikés⁵⁰ en el meldar, o la eskola relijioza de los ijikos chikos,⁵¹ ande⁵² resivían lisiones en las perashiyod⁵³ del arbá vestrim.⁵⁴ Es muy djusto⁵⁵ ke kon eskrivir en letras ebreas los djidiós empidían a la mas parte de sus vizinos non-djidiós de meldar lo ke eskrivían i así el eskrivir en ditas letras les furnishava⁵⁶ a los djidiós i⁵⁷ un mođo de eskritura sekreta. Ama⁵⁸ era sovre tođo sus atamiento a sus tradisiones relijiozas – ke les eran el faktor spiritual el mas emportante de la viđa – mas ke dingún dezeo de guadrar sekretos de sus vizinos lo ke izo

⁴⁴ Hecho.

⁴⁵ Causa.

⁴⁶ Fe religiosa, religión.

⁴⁷ Cristianos.

⁴⁸ Iglesia.

⁴⁹ Aprendían.

⁵⁰ Juventud.

⁵¹ Pequeños.

⁵² Donde.

⁵³ Capítulos.

⁵⁴ Los 24 libros de la biblia judía.

⁵⁵ Correcto.

⁵⁶ Proporcionaban.

⁵⁷ También.

⁵⁸ Pero.

ke los djidiós eskrivieran sus lingua avlada en las letras de sus eskrituras santas.

Elementos de orijín ispánika

Formas idéntikas kon el kastiliano literario de los no-djidiós

Manuskritos komo las tekanod de Vayadolid mos ambezan también ke avían en la Espanya eskritores djidiós ke, a lo manko en kompozando así un teksto literario formal, tenían el minag⁵⁹ de emplear elementos de orijín ibero-romana en formas ke se asemejavan mucho o ke eran idéntikas a las ke topamos⁶⁰ en las eskrituras de savios hrisianos del mezmo tiempo, i diferentes de las formas ke topamos en la lingua de los sefarađim de oy. Kale entendido⁶¹ ke el uzo de talas formas en tekstos komo las tekanod de Vayadolid no preva dafká⁶² ke todos los djidiós de la Espanya uzavan estas mezmaz formas en sus lingua de kađa día. Es muy probavle ke ditos tekstos hueran⁶³ eskritos por djidiós ke savían meldar tekstos de savios hrisianos en letras latinas i ke konosían muy bueno el lashón formal de tekstos de esta sorta en el espanyol de non-djidiós. Si tal era el kavzo,⁶⁴ es muy posivle ke, en aparejando sus propios tekstos de este djénero, los eskritores djidiós trokaran⁶⁵ formas i biervos⁶⁶ ke uzavan ordinariamente eyos mezmaz – o a lo manko sus vizinos djidiós manko ‘asimilađos’ a la lingua i kultura de sus vizinos – en sus lingua avlada de kađa día, a

⁵⁹ Costumbre.

⁶⁰ Encontramos.

⁶¹ Se debe entender.

⁶² Precisamente.

⁶³ Fueran.

⁶⁴ Caso.

⁶⁵ Cambiaran.

⁶⁶ Palabras.

formas mas uzađas en tekstos literarios en el kastiliano de akel tiempo. Es muy posivle ke siertas formas aparesiendo en tekstos djidiós de antes del gerúsh no tuvieran formado mamásh⁶⁷ una parte de las raíces de la lingua populara de los djidiós de la Espanya.

Ke los savios djidiós de la Espanya tuvieran preferido en sus eskrituras literarias formas korrespondiendo a las formas ke aparesián en tekstos literarios de savios no-djidiós en ves de formas mas populares o altramente⁶⁸ distintas ke uzavan en sus lashón de kađa día no mos deve sorprender mucho si tenemos en cuenta una enterkambio de ideas entre ribí Nesim Gerondi (serka 1320-1376), ribí Yis·hak Ben Shéshed (1326-1408) i otros hahamim de la Espanya kuinto al kasherud⁶⁹ de la meldadura del megilad Ester⁷⁰ en lađino kalko o literal en la fiesta de purim.⁷¹ Ribí Nesim i ribí Yis·hak hueron gozer⁷² ke este minag era pasul⁷³ a kavza de siertos yerros⁷⁴ ke toparon en el trezlađo.⁷⁵ Kijendo⁷⁶ determinar si el biervo ‘potro’ ke uzavan en el trezlađo ke meldavan en el kal⁷⁷ a las mujeres (ke no entendían el ebreo) lađinava djuntamente la hayá⁷⁸ yamađa en la megilá⁷⁹ ‘ahashteranim’ (אהשתרנים), korrespondiendo a ‘hinchable’ en kastiliano), ribí Nesim se akonsejó kon djente

⁶⁷ De veras.

⁶⁸ De otra manera.

⁶⁹ Legalidad religiosa.

⁷⁰ Libro, rollo de Ester.

⁷¹ Veiga David M. Bunis, “Distinctive Characteristics of Jewish Ibero-Romance, Circa 1492,” *Hispania Judaica Bulletin* (Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem) 4 (2004), 105-137 (esp. 126-135).

⁷² Declararon.

⁷³ Inválido.

⁷⁴ Errores.

⁷⁵ Traducción.

⁷⁶ Queriendo.

⁷⁷ Sinagoga.

⁷⁸ Animal.

⁷⁹ Rollo.

ke el yamava en sus *sheelod utshuvod* – en sus responsa rabínikas en ebreo – ‘baalé alashón aú’ (הלשון ההוא בעלי), kere dezir ‘los patrones de akeya lingua.’⁸⁰ Kon este nombre dezinyava ribí Nesim a los chiftchís⁸¹ hrisianos de su rejión ke avlavan en romanse i konosían muy bien en dita lingua los nombres de los animales. Los ‘patrones de akeya lingua’ le disheron a ribí Nesim ke este ladino no yakisheava para trezladar el biervo ‘ahashteranim’ – i el haham achetó sus opinión. Es dezir, para el, los avlantes hrisianos del romanse eran las vedraðeras otoritades en todo lo ke konsernava el uzo djusto de lo ke era, para el, la lingua suyas.

Las tekanoð de Vayadolid mos ofren munchos egzemplos del uzo de formas en un teksto djidió de antes del gerúsh ke difieren de las formas uzadas duspués del gerúsh. Por egzemplo, uno de los biervos ke aparesen en las tekanoð por dezinyar los miembros de las keilod djudías de la Espanya toma la forma ג'ודיאור, ke al apareser reprezenta la pronunsiasión *djudío*, djuntamente komo en la lingua de los non-djidiós de akel tiempo – forma ke dio al *judío* del kastiliano moderno. En el mezmo teksto, el número kardinal ke viene duspués del número *sinko* resive la forma שיאיש, es dezir, *seis* – yiné,⁸² djuntamente komo en el espanyol literario de akel tiempo, komo de oy. Oy, en lugar de ditas dos formas ke aparesen en las tekanoð, se dize *djidió* o *djudió*, kon asiento en la sílaba prosterá, i *sesh*, kon *sh* en ves de *s* a la fin.

Formas antiguas, populares i rejionalas

De otra parte, ya aparesen en las tekanoð i en otros tekstos djidiós de antes del gerúsh biervos i formas de biervos ke kon

⁸⁰ *Sheelod utshuvod Arán* [=Responsa Nesim Gerondi], no. 79 [Bar-Ilan Respona Project online, <https://www.respona.co.il/default.aspx>].

⁸¹ Granjeros.

⁸² Otra vez.

el tiempo hueron identifikaḏos por kastiliano-avlantes mas kon la lingua antiga, o populara, o de rejiones spesífikas de Iberia, ke kon el kastiliano literario. Por egzempio, en talos tekstos ya enkontramos formas komo *ansí* al laḏo de *así*, *repuesta*, al laḏo de *respuesta*, *atorgar* al laḏo de *otorgar*, *anyada* (kijendo dizir ‘aralik o entervalo de un anyo’) al laḏo de *anyo*, i otras formas de esta sorta. Dito fato mos aze akodrar ke en la Espanya medievals, en sus viḏa de kaḏa día, la mas parte de los djiḏiós no tenían dingún alishik⁸³ kon la aristokrasía espanyola sinó kon la djente populara, en los charshís⁸⁴ i plasas de las variadas rejiones de la península ibérica. De moḏo ke era prensipalmente la lingua populara de sus rejión ke el rov los djiḏiós tomaron kon si kuando salieron de la península.

Biervos distintivos de orijín djudeo-grega i djudeo-araba

Del djudeo-grego

Se topa en las tekanod de Vayadolid i en otros tekstos djiḏiós de antes del gerúsh i unos kuantos biervos aparteniendo⁸⁵ al komponente ispániko de la lingua de los djiḏiós los kualos no los topamos del toḏo en tekstos de no djiḏiós de akeyos tiempos sinó kuando el otor avla de djiḏiós dafká. Unos kuantos de estos biervos egzisten, en una forma o otra, en toḏas las linguas romanas uzadas por djiḏiós de la epoka medievals; por egzempio, el verbo *meldar*, ke korresponde a ‘leer, estudiar un texto judío’ i ke deriva del djudeo-grego *meletáō*, por mezo del djudeo-latino *meletare*. Topamos refleksiones de este biervo antigo i en djudeo-fransés, djudeo-italian i djudeo-provensal. En las tekanod aparese la fraza “*I el lugar donde uviere*

⁸³ Contacto, interacción.

⁸⁴ Mercados.

⁸⁵ Perteneciendo.

kuarenta balé batim [=patrones de kaza] ... *sean mehuyavim* [=ovligados] *de ... tener entre elios marbís torá* [=maestro de estudios relijiozos] *ke miede Talmud, alahod veagadod* [leyes relijiozos i leyendas].” Este biervo mos amostra ke los djidiós ke arrivaron a la Espanya i a otras partes de la Evropa del marav kon los antiguos romanos, avlando un tipo de latín popular kon elementos del grego o djudeo-grego ke tenían avlado antes, kontuneavan a guadrar siertos biervos de orijín grego, refiriendo sobre todo a sus estudios relijiozos, también en sus lingua populara ibero-romanse.

Del djudeo-arabo

Otros biervos ke topamos en tekstsos djidiós de la Espanya de antes del gerúsh – por egzemplo, siertos biervos de orijín araba – son distintivos a la lingua de los djidiós de Iberia i no forman parte de las demás linguas romanas djudías de otros lugares (por egzemplo, el djudeo-fransés o sortas de djudeo-italiano). Bemashal,⁸⁶ el biervo *alhad* (korrespondiendo a ‘domingo’ en kastiliano), de orijín ispano-araba, lo guadravan después de la ‘Reconquista’ los djidiós de la Espanya Hrisiana dizde los días ke sus antepasados de la Espanya Islámika avlavan en djudeo-arabo, para no uzar el biervo kastiliano *domingo*, todo en entendiendo los djidiós la referencia del biervo al día del *Dominicus*, del Patrón o Sinyor de los hrisianos, Jezukristo. Endemás, ay i egzemplos de palavras del arabo ke egzistían ande los djidiós en formas distintivas de las formas ke topamos en las sortas de linguas ibero-románikas, como el kastiliano i el portugués, uzadas por no-djidiós: en talos kavzos las formas djudías tienden a asemejarsen mas a las formas en el arabo ke sus korrespondientes en las linguas de los hrisianos de Iberia. Dos egzemplos son *alhavaka* i *alhashú* (una sorta de

⁸⁶ Por ejemplo.

mleskamiento de muezes,⁸⁷ asúkar i otras kozas kon la kuala arreyenan kozas de orno komo la roska): las formas djudías de estos dos biervos difieren manko de sus formas etimolójikas ibero-arabas, *al-ḥabaq(a)* i *al-ḥašw* ke las formas uzađas en kastiliano, *albahaca* i *alfajor*.

En tekstos djidiós medievales topamos también alkunyas, o nombres de famía, de djidiós, de orijín araba ke no uzavan los hrisianos de la Espanya – entre eyas, alkunyas konosidas entre los djidiós sefarađim fin a⁸⁸ nuestros días, komo Alsheh, Habib and Hasán (del arabo Al-šeyk, Ḥabīb, Ḥasān), i también nombres personales de mujeres, komo Djamila i Sultana (del arabo Jamīla, Sultāna). Para los espanyoles hrisianos, los arabos ke se apoderaron de la mas parte de la Espanya representavan huersas inimikales i danyozas; kon la ‘Reconquista’ los espanyoles kerían dezbarasarsen de los arabos de Iberia i también de una parte de los biervos de orijín araba ke tenían penetrado a sus lingua. Para los djidiós, em los arabos em los espanyoles eran patrones ajenos; para azer parafraza a un pasuk⁸⁹ del séfer Shemod⁹⁰ (18:3), asta sierto karar⁹¹ los djidiós de la Espanya Hrisiana komo la Muzulmana, se konsentían komo “pelegrinos ... en tierra estranya.” Por poder komunikarsen kon sus vizinos i asigurar sus egzistencia mientras los siékolos ke moravan en Iberia los djidiós tenían menester de uzar formas de dos linguas ke les eran ajenas, el arabo en “Al-Ándalus” i el romanse en la Espanya Hrisiana. Kuando pasaron duspúes de la ‘Reconquista’ del ‘lashón Yishmael’ (la lingua de Yishmael⁹²) al ‘lashón láaz’ (la lingua ajena [de los hrisianos]) eyos no ezitaron de kontunear uzando biervos de

⁸⁷ Nueces.

⁸⁸ Hasta.

⁸⁹ Verso bíblico.

⁹⁰ El libro del Éxodo.

⁹¹ Punto, medida.

⁹² Ismael.

orijín araba en sus romanse. Muchos de eyos egzisten aínda en la lingua moderna.

La kontribusión del lashón akódeṣh

A lo manko asigún las eskrituras de sus hahamim, los djidiós de la Espanya se identifikavan ideolójikamente kon sus tierra estórika, la Tierra de Israel, i kon sus lingua estórika i de relijió, el lashón akódeṣh. Un rémez⁹³ de esto lo tenemos en otra una koza ke vemos en dokumentos de antes del gerúsh, afilú en tekstos formales komo las tekanoḍ de Vayadolid – i puede ser mahsús⁹⁴ en tekstos de esta sorta, de karáker relijiozo, komo eran muchos de los tekstos djidiós ke tienen sobrevivido dizde akel tiempo. Me refiero a la rikeza de biervos de orijín ebra ke empleavan los otores de ditos hiburim⁹⁵ sin dinguna ezitasión. Las tekanoḍ de Vayadolid enkluyen diezenas de biervos orijinándosen en el lashón akódeṣh – entre eyos, muchos ke se uzan aḏ ayom⁹⁶ en la lingua de kaḏa día. Por egzempio, afilú en el paragraf kurto de las tekanoḍ ke baḏkimos⁹⁷ al empesijo del prezente artíkolo aparesen biervos derivando del lashón akódeṣh komo *kal* (del ebreo קהל/*kaal*), ke se uza oy por dezinyar una sinagoga; *dayán* (de דיין), ke egziste al laḏo de *djuez* i *djuzgado*r kuando se avla de djuzgamientos en la sfera relijioza; *tekaná* (de תקנה), ke egziste al laḏo de ‘regolamiento’ por denotar una ‘ordinansa relijioza,’ i *hérem* (de חרם), ke se uza oy al laḏo de *ekskomunikasión*. En otros tekstos de antes del gerúsh topamos i konstruksiones kon una baza del ebreo i afiksos de orijín espanyola: por egzempio, verbos komo *malsinar* (korrespondiendo a ‘informar kontra’

⁹³ Sugerencia.

⁹⁴ Adrede.

⁹⁵ Composiciones.

⁹⁶ Hasta el día de hoy.

⁹⁷ Inspeccionamos.

en kastiliano), del biervo *malsín* (informador), en ebreo *mals-hín* (מלשין), i *enheremar* (excomulgar), del biervo *hérem* (חרם, excomulgación). Sin konoser estos todos biervos, el ispano-avlante ke melda o siente meldar un teksto komo las tekanod de Vayadolid no puedrá entendeldo del todo.

En las tekanod de Vayadolid enkontramos i munchos egzemplos de otra una karakterístika muy típika de tekstos rabínikos de antes komo también duspués del gerúsh: lo ke yaman los linguistas de oy ‘code-switching,’ o el pasar de una lingua a otra – en este kavzo, del lashón akódes̄h a la lingua avlada, i torno al lashón akódes̄h. En vezes se ve este modo de trokamiento de linguas afilú en medio de una fraza. Bemashal, meldamos en las tekanod ke los djidiós de un lugar onde no ay dayanim⁹⁸ “*sean muhrahim de se aliegar / al pi ahrazá keminagam bamakom shenaug leidkabés bo desde el día ke esta tekaná les fuere leída fasta diez días resufim* (es dezir, ‘kale ke arriven’ – i agora pasa el eskritor al lashón akódes̄h mamásh, diziendo lo ke puedríamos trezladar en el djudezmo de oy komo: ‘**asigún pregón, keff⁹⁹ del minag en el lugar ande uzan de adjuntarsen en el**’ – i akí yiné torna el eskritor a la lingua avlada, diziendo lo ke en la lingua moderna korresponde a: ‘dizde el día ke esta tekaná les huere meldada fasta dies días a la sirá¹⁰⁰). Este pasar del lashón akódes̄h a la lingua avlada i yiné al ebreo, sierven a dar al teksto entero, eskrito por una parte en la lingua avlada, la aparensia –i puede ser también la huersa¹⁰¹ legala– de un teksto de alahá¹⁰² del tipo ke djeneralmente se eskrive kumplidamente en lashón akódes̄h.

⁹⁸ Jueces en cosas de religión.

⁹⁹ Según.

¹⁰⁰ Consecutivos.

¹⁰¹ Fuerza.

¹⁰² Ley judía.

La Faza Mediana (1493-1792): Empesijos del dezvelopamiento de la lingua de los sefaradim en el emperio otomano i en otros lugares duspués del gerúsh

Las sortas de lingua únikas a los djidiós ke egzistían en la península ibérika mientras la eḡaḡ meḡia vinieron a sus fin en la península kon el gerúsh de los djidiós a fines del siékolo 15. Akeyos djidiós ke se aboltaron a la relijión katólíka para pueḡer keḡar en la Espanya duspués del gerúsh ama ke restaron neemanim¹⁰³ a la emuná djudía en el korasón tenían ke aboltarsen i de sus manera de avlar i eskrivir. Toḡo tiempo ke keḡaron en la península no pueḡían mas kulanear ekspresiones distintivas, komo los biervos de orijín ebrea, i no se kere dicho¹⁰⁴ ke no pueḡían eskrivir en letras ebreas o afilú guaḡrar en sus kazas manuskritos o livros en letras ebreas. Para amostarsen buenos katólikos, ditos ‘anusim’ o forsaḡos, komo los yamavan los djidiós, se vían forsaḡos a avlar en ‘halís¹⁰⁵ kastiliano,’ sin dingunos biervos djidiós, i a eskrivir uzando las letras latinas de la klisa katólíka.

Ama akeyos djidiós ke ensistieron en guaḡrar sus djudaízmo sano i rezió asta los últimos días de sus estansia en la península ibérika salieron de la Espanya kon el gerúsh komo ‘buenos djidiós,’ yevando kon si no solo sus relijión sinó i las tradisiones i tendensias linguístikas djudías ke prezervavan de sus antepasados. La mas parte de ditos megorashim¹⁰⁶ se hue ron al emperio otomano, por la envitasión del sultán Beyazit Sigundo (1447-1512), i aí kontunearon a uzar i dezvelopar las sortas de lingua ke trusheron de la Espanya. Otros megorashim se establecieron en la Afrika del safón,¹⁰⁷ i bifrat en lo ke se izo duspués el Maroko Espanyol. Una parte de eyos arrivaron kon

¹⁰³ Fieles.

¹⁰⁴ No hace falta decir.

¹⁰⁵ Verdadero.

¹⁰⁶ Expulsados.

¹⁰⁷ Norte.

el tiempo i a la Italia i otras partes de la Evropa del maarav. Una sierta parte de los anusim ke salieron de la península duspués de aver bivido ayá a tođas las aparensias komo katólikos se adjuntaron a ditas komunitás i se ambezaron de nuevo los uzos linguístikos djidiós ke toparon entre los megorashim.

A fines del siékolo 15 los kolonialistos espanyoles, en arriivando al Muevo Mundo, dieron el nombre ‘Nueva España’ a una parte de los territorios ke sochiguaron en la Amérika del darom¹⁰⁸ por membransa de sus tierra de orijín komo la persevieron eyos, la ‘Espanya’ – ancheada agora por enkluyir i una grande partiđa de las Amérikas. Los djidiós ke huieron forsađos a fines del siékolo 15 de kitar la tierra ke avía sido nombrada por sus eskritores en lashón akóđesh ‘Sefarad’ tomaron kon si en sus partir de ayá no solo sus lingua de munchos dorod sinó la tierra de ‘Sefarad’ mezma. Es dizir, kon sus partir de akeya tierra, la ‘Sefarad’ ibérika komo lugar djeográfiko – lugar ande nasieron el ‘nósah sefaradí’¹⁰⁹ de sus tefilođ¹¹⁰ i el ‘minag Sefarad,’ o los uzos i kostumbres de la vida relijioza ke los djidiós de la Espanya pratikavan mientras sus estansia en Iberia – mas no tenía para eyos muncha sinyifikasión. Dizde el gerúsh, tođas las sivdades ahuera de la Espanya ande se establecieron sefaradim se izieron para eyos ‘sivdades de Sefarad’ – o en ebreo, *aré Sefarad* (ערי ספרד) – ande pratikavan sus uzos i kostumbres asigún el minag Sefarad. Un rémez a esto lo topamos en el sháar¹¹¹ de las edisiones del *Séfer Hok Leyisrael* [Ley para Israel], un trezoro de tekstos relijiozos de manaderos diversos, puvlikadas para sefaradim en Viena (1816) i en Salonik (1850 mala mata). Otra aluzión la vemos en el *Séfer Daméseke Eliézer* ([Eliézer de Damasco] Belogrado, 1862, f. 51a), un trezoro de alahod puvlikado por el haham Eliézer ben Shem Tov

¹⁰⁸ Sud.

¹⁰⁹ Rito sefardí.

¹¹⁰ Oraciones.

¹¹¹ Portada.

Papo de Saray:¹¹² avlando de merkađeres¹¹³ djidiós ke viajavan de sivdađ en sivdađ en los emperios de los otomanos i los austro-ungaros, eskrevió el haham ke “minag behol Sejhfarad [kere dizir en ebreo, kostumbre en toda Sefarađ] es de dizir ‘birkađ agomel’¹¹⁴ kuando van de sivdađ a sivdađ” a kavza de las sekanod¹¹⁵ por los kaminos.

En sus arrivo en el emperio otomano los megorashim de Sefarađ enkontraron a sus derredor grupos étnikos-nasionales diversos –turkos, gregos, slavos, ermenís i otros– kada uno avlando su lingua étnika-nasionala aparte i uzando el turko komo lingua enterkomunala. Enkontrando así un hal,¹¹⁶ i los sefarađim rizín arrivađos de la Espanya también kontunearon a uzar sus sortas de romanse komo linguas étnikas-nasionalas. Entre estas sortes, era el kastiliano popular de los djidiós ke se prevó mas huerte¹¹⁷ de las otras i ke konstituyó la baza de la lingua komunala djuđía ke se dezvelopava entre los sefarađim del emperio mientras toda esta faza linguística. Kon todo esto, los ke avlavan otras sortas de ibero-romanse, komo el portuđés, el katalán i el aragonés kontribuyeron i eyos siertos biervos i konstruksiones linguísticas a lo ke devino a la fin la lingua de todos los megorashim. A kavza del grande prestidjio ganado por los sefarađim en el emperio, i tambien gracias a sus grandes números, sus lingua hue emprestada i de parte de otros grupos djidiós en las sivdades del emperio komo los romaniotes (ke avían avlado antes el djudeo-grego), los italianos i los eshkenazim.

Achakes del atamiento ke azían los miembros de las otras nasiones del emperio entre los djidiós i su lingua, bastante demprano empesaron los no-djidiós a nombrar dita lingua la

¹¹² Sarajevo.

¹¹³ Comerciantes.

¹¹⁴ Una bendición de gracias a Dios por haberlos salvaguardado.

¹¹⁵ Peligros.

¹¹⁶ Estado.

¹¹⁷ Fuerte.

lingua ‘ebrea’ o ‘djudía. Esto lo vemos, por egzemplo, en las eskrituras en turko del famozo viajador turko del siékolo 17 Evliya Chelebí (1611-1682). Vijitando en Salonik en el 1668 el eskrivió en sus memorias de viaje, *Seyahatname*, ke los djidiós de dita sivdad avlavan en *Lisan-i Yahudi* ‘la lingua de los djidiós’; de los egzemplos de la lingua ke dio es klaro ke Chelebí estava avlando de la lingua de los sefaradim. En tekstos djidiós en lashón akódes̄h sobreviviendo de esta faza la lingua diaria de los sefaradim del emperio otomano se yamava simplemente ‘láaz,’ komo antes del gerúsh, ama de ves en ves aparesen ekspresiones mas spesífikas: por egzemplo, ‘láaz sefaradí beotiyod ivriyod’ – ez dizir, ‘láaz sefaradí, o espanyol, en letras ebreas’, komo dezinyava la lingua en su koleksión de sheelod̄ utshuvod̄ el haham Shelomó Koén, ‘Amaarshah,’ ke nasió en Sheres, no muy londje de Salonik, al derredor del 1520.¹¹⁸

Mientras esta faza, kuando eskrivían en sus lingua de kada día, los djidiós davan a la lingua tres nombres prensipales: ‘ladino,’ ‘franko’ i, dizde el siékolo 18, ‘levantino.’ Uzavan los hahamim el nombre ‘ladino’ – ke deriva del biervo *latino* i dezinyava al empesijo kualunke¹¹⁹ lingua de orijín latina – kuando kerían sulinyar ke un sierto teksto no estava eskrito en lashón akodes̄h, el lashón de preferensia ande los hahamim, sinó en láaz, o por así dezir, en la lingua ‘ajena’ a los djidiós, por no ser el ebreo, ama ke era kon todo esto sus lingua de kada día a kavza de sus estar en galud̄,¹²⁰ ahuera¹²¹ de la Tierra de Yisrael. En uzando el nombre ‘franko’ atavan sus lingua kon la Frankía, es dezir, la Evropa hristiana del maarav, de ande la avian traído sus antepasados kuando salieron de Iberia kon el gerúsh. I en nombrando la lingua ‘levantino’ kerían dezir ke sus avlantes moravan después del gerúsh en el Levan-

¹¹⁸ *Sheelod̄ utshuvod̄ Maarshah*, parte prima, simán 46.

¹¹⁹ Cualquier.

¹²⁰ Diáspora.

¹²¹ Fuera.

te, o el mizrah,¹²² rejión kon la kuala, a lo manko mientras esta faza, los djidiós del emperio otomano se identikavan. Mientras toda la Faza Mediana, en tekstos de los sefaradim del emperio otomano, no topamos kaje el nombre ‘espanyol,’ ni del todo el nombre ‘kastiliano.’

Es dizde el arribo de los sefaradim en el mizrah duspués del gerúsh i atraveso toda la Faza Mediana ke empesamos a ver en los tekstos en sus lingua simanim¹²³ klaros de dos tendencias kontrarias: por una parte, una tendencia al konservatizmo, asigún la kuala guadran su eskritura en letras ebreas i kontuneavan a uzar biervos i formas gramatikales ke dezaparesieron del kastiliano tanto en Iberia komo en la América latina; ama de otra parte, vemos una tendencia a viajar lingüísticamente en direksiones nuevas, enrikesiendo la lingua mezo empréstitos enkorporados del lashón akódes i de las linguas de sus vizinos nuevos i kreando nuevos biervos i formas por meyo de kombinasiones nuevas de morfemas partikolaras ke ya avían egzistido antes en sus lingua ama no en ditas kombinasiones spesífikas.

Guadrando los sonidos de la lingua medievala i la tradisión de eskrivildos en letras ebreas

Mientras muchos siékolos, en todo el emperio otomano komo en el Maroko Espanyol, los desendientes de los megorashim de la Espanya guadran la prononsiasión de la mas parte de sus biervos asigún la prononsiasión achetada entre sus antepasados medievales – i tambien entre los espanyoles de la Espanya medievala: por egzemplo, kon la *z* de *kaza* (eskrito *casa* en el espanyol antigo ama prononsiado *kaza*), la *sh* de *abashar* (eskrito *abaxar* en espanyol antigo ama prononsiado *abashar*), la *dj* de *adjuntar*, i la *j* de *mujer* – los tres sonidos de

¹²² Oriente.

¹²³ *Simán* ‘señal,’ pl. *simanim*.

al kavo artíkoloḡos *h* (*jota*) en el kastiliano moderno. Mientras esta faza los sefaradim guadravan i la tradisi3n de eskriver los sonidos de sus lingua en letras ebreas – por la mas parte, en soletreo kuando eskrivían a mano, i en letras de Rashí o de Merubá (es dezir, kon letras ebreas kursivas o kuadradas) en sus ovras estampaḡas. Vemos refleksiones de ditas tradisiones en manuskritos i letras partikolaras eskritas dizde el siékolo 16 al 20, i en puvlikaciones aderesadas a los sektores populares ke salieron a leorá en lugares komo Estambol i Salonik a partir del meḡio del siékolo 16. Un buen egzempio de las puvlikaciones de esta sorta es la adaptasi3n de partes del *Shulhán Aruh*, el gid klásiko al djudaízmo eskrito en lash3n akóḡesh por el haham Yosef Karo (1488-1575), ke apareció por prima ves en Salonik en el 1568; dito trezlaḡo, nombrado *Shulhán Apanim o Meza de el Alma*, hue aparejado por el haham Mair [Benveniste] de Salonik. La tradisi3n de eskriver a mano i estampar puvlikaciones en letras ebreas kontuneó en siertas sivdades del emperio otomano, del emperio austro-ungaro, de Italia i de los Estados Unidos fin a la Sigunda Gerra Mondiala, komo vemos en los prosteros djornales en dita lingua ke hueron estampaḡos en Salonik, komo *Aksi3n* i *Mesajero*, i en el djornal *La Vara* de New York, ke apareció en letras de merubá asta fines de la gerra.

Guadrando los sonidos de la lingua medievala i sus transkripsi3n en letras ebreas	
Formas djudías asta el siékolo 21:	Formas en kastiliano moderno:
kaza קאזה	casa
abasho אבאשו	(abaxo >) abajo
djunto גונטו	junto
mujer (< מוּזִיר)	mujer

Guadrando siertos elementos de orijín ispánika i trokando o ramplasando otros

Saliendo al empesijo de esta faza en una direksión nueva en el uzo de sus lingua literaria – ama una direksión ke ya avría sido parte de las tendensias de sus lingua avlada populara ya en Espanya – los sefaradim de las djuderías del emperio otomano, de la Afrika del safón, i asta sierto karar de Italia empesaron a ‘azer kal hamirá’¹²⁴ en sus léksiko, dezbarasándosen kađa ves mas de los biervos i formas karakterístikas del kastiliano literario ke otores djidiós avían uzado en sus tekstos literarios formales en la Espanya ama ke no avrían formado una parte vedrada de sus lingua de kađa día. Por egzempio, duspués del gerúsh, biervos literarios komo *pora*, *dende* i *porende* ke vimos en el paragraf de las tekanođ de Vayadolid dezaparesieron kumplidamente de la lingua, enkluzo de la lingua de las tekanođ de las keilod djudías del emperio otomano.

Komo en la Espanya mezma, el amón aam, los ‘ijos del puevlo,’ ke eran la mas parte de los sefaradim del emperio otomano, kontuneavan a uzar siertas formas derivando del ibero-romanse ke no sobrevivieron en el kastiliano normativo, i bifrat elementos del kastiliano popular i de otras sortas de ibero-romanse ke avían avlado los sektores populares en rejiones djeográfikas de Sefarad komo Aragón, Katalunya i Portugal. De la mezma manera, en tekstos de la sigunda meatá¹²⁵ del siékolo 16 aderesados a los sektores djidiós populares en Salonik i en Estambul – a los ke el haham Moshé Almoznino de Salonik (s. 1515-1580) dezinyava ‘el vulgo’ – eskritos por otores ke apartenían al primo djerensio¹²⁶ ke nasió en el emperio otomano después del gerúsh, ya topamos los variantes *djudió* (eskrito ג'ודי'י, amostrando ansina su aksento a la fin

¹²⁴ Buscar y deshacerse de cosas no deseadas (una referencia a los alimentos con levadura presentes en la casa en vísperas de la Pascua).

¹²⁵ Mitad.

¹²⁶ Generación.

del biervo); *sesh* (eskrito 'שש, kon *sh* a la fin), i *adelantre*, en ves de las formas *djudío*, *seis*, i *adelante* ke aparesían en las tekanoḏ de Vayadolid i ke korrespondían a las formas literarias del kastiliano de akel tiempo. Estos variantes son las formas uzadas asta oy por los djiḏiós turkinos.¹²⁷

Otro un egzempio de la diferensiasión entre la lingua de los ‘grandinos,’ ke se aserkava a la lingua literaria de los espanyoles de akel tiempo, i la de los ijos del puevlo se ve en las dos formas ke resivían en el siékolo 16 una komiḏika bien konosida asta oy entre los sefaraḏim: la *roska* (ke se kome bemashal por kavod¹²⁸ de la fiesta de purim). Avlando en sus famozos livros de alahá *Bed Yosef* i *Shulhán Aruh* de un sierto moḏo de esta koza de orno, el haham Yosef Karo – ke apartenía a una mispahá ramá de la Espanya, una famía de hahamim renomados – las yamó *roskillas de alhashú*, ekspresión ke mos rekorda las *rosquillas* del kastiliano fin a nuestros días. Ama en un trezlado de seksiones del *Shulhán Aruh* puvlikado en Salonik en 1564 (es dezir, kuando el haham Karo estava daín-da bivo), aderesado a los ijos del puevlo ke no puedían meldar las ovras del haham Karo en sus orijinal en lashón akóḏesh, el haham Mair [Benveniste] las yamó *roskitas de alhashú*, kon el sufikso diminutivo *ita*, djustamente komo las yaman oy toḏos los sefaraḏim de las rejiones del viejo emperio otomano.¹²⁹ Tenemos akí otro un egzempio de las diferensias entre la lingua de una parte chika del puevlo, ke uzava en el siékolo 16 formas ke se asemejavan al kastiliano literario de los no-djiḏiós de la

¹²⁷ Judíos del Imperio otomano, en oposición a *turkos* ‘musulmanos (turcos).’

¹²⁸ Honor.

¹²⁹ Djeneralmente, el sufikso diminutivo en djuḏezmo es *iko*; ama en *roska*, por disimilasión, la *k* velara kavza el uzo de *ito* (para evitar la repetisión de *k*; veiga David M. Bunis, “Ottoman Judezmo Diminutives and Other Hypocoristics,” en Frank Alvarez-Pereyre & Jean Baumgarten (eds.), *Linguistique des langues juives et linguistique générale*, Paris: CNRS, 2003, 193-246.

Espanya, i entre la mas parte del puevlo, ke en sus uzar formas ispánikas, preferían formas antigas, populares i rejionalas.

En sus uzar elementos de orijín ispánika mientras esta faza en la estoria de sus lingua, los sefarađim del emperio otomano no solo empleavan biervos i formas distintas del kastiliano literario ke eran konosiđos entre los espanyoles de la Espanya komo antigos, populares o rejionales; eyos demostravan i una tendensia a endependensia linguística i a enovación formala. Un egzempio de esta tendensia vemos en las modifikaciones ke izieron los sefarađim en la sistema del verbo i su konjugación, espesialmente basho la enfluensia de la analojía populara. Bemashal, en el kastiliano literario no ay dinguna diferencia entre la forma de un verbo del tipo *-ar* (komo *buscar*) en la prima persona plurala (en kastiliano moderno, *nosotros*) del endikativo, en el tiempo presente i en el pasado simple o pretérito: así ke, sin konteksto temporal, no puedemos saver si la forma *buscamos* denota el presente ‘we look for’ o el pasado simple ‘we looked for.’ Ama basho la enfluensia de la diferenciación ke azen en la konjugación de verbos del tipo *er* (por egzempio, *komemos* ‘we eat’ en el presente, *komimos* ‘we ate’ en el pasado), dizde el siékolo 18, si no mas demprano, empesaron los sefarađim a dezir *bushkamos* kuando kerían dezir ‘we look for’, en el presente, en opozisión a *bushkimos* kuando kerían dezir ‘we looked for’, en el pasado. De manera ke, a lo manko en este perat,¹³⁰ egziste en la lingua de los sefarađim dizde el siékolo 18 una sierta klareza de ekspresión temporal ke manka en el kastiliano. En este detalio están de akodro tođos los dialektos de la lingua; ama komo bien konosiđo entre los sefarađim mezmos komo entre los envestigadores de sus lingua, no en tođos los peratim de la lingua – ni en el uzo de elementos de orijín ispánika ni en otros – están de akodro los varios dialektos de la lingua moderna.

¹³⁰ Sg. *perat* ‘detalle,’ (pl. *peratim*).

Dialektolojía rejionala

Eduđ¹³¹ de los empesijos de la dialektolojía rejionala de la lingua de los sefarađim del emperio otomano komo la konosemos oy – del ‘estambulesko’ de los estambulís en opozisión al ‘selaniklesko’ de los selaniklís, echétera – ya vemos en tekstos de esta faza, i bifrat empesando del siékolo 18. Por egzempio, el odren de los konsonantes *rd* ke vimos en las tekanod de Vayadolid en el verbo *akordamos* ‘we agree’ se guadrava en el dialekto de Saray dizde el siékolo 16 i asta nuestros días, ama no en los dialektos de la Turkía i de la Grecha, en los kualos a lo manko dizde el siékolo 18 empesaron a dezir *akodramos* (i así *tadre*, *godro*, echétera). Endemás, la letra *fe*, reprezentando el sonido *f*, ke aparese en nuestro paragraf de las tekanod en el biervo *fasta* se guadra fin oy en el dialekto tradisional de los selaniklís, saraylís i monastirlís, ama los djidiós de toda la Turkía dicen *asta*, korrespondiendo en su prononsiasión a *hasta* ['asta] en kastiliano. En siertos dialektos rejionales restan formas mas antigas de las ke se uzan en otros lugares; por egzempio, en tekstos de Saray i Viena topamos *seer* en ves de *ser* ‘to be.’ Ay también i modos de dezvelopamientos, fonolójikos i otros, ke vemos en tekstos de siertos lugares, bifrat empesando del siékolo 18. Por egzempio, en las tekanod vimos la forma nominala *lugar* (kast. *lugar*) i la forma futura del subjuntivo *fuere* (del verbo *ser*); en tekstos de Estambol i de otros lugares empesamos a ver dizde el siékolo 18 i las formas *lugar* i *huere* – i formas análogas a esta última komo *huego* en ves de *fuego*, i *huerte* en ves de *fuerte*.

Las diferencias entre los dialektos de la lingua de oy se ven no solo en la manera de prononsiar los biervos, sinó también en el dikduk.¹³² Por egzempio, quando en las tekanod de Va-

¹³¹ Testimonio.

¹³² Gramática.

yadolid avlavan los hahamim del ehréah¹³³ de los djidiós de Kastilia de ayegarsen a sus lugares de adjuntamiento komunal para eskojer dayanim nuevos, dezían ke eran ‘muhrahim de *se aliegar*’ a akeyos lugares. Este odren de los komponentes de la konstruksión verbal – el pronombre refleksivo *se* presediendo al enfitivo, *aliegar*, kuando aparese el verbo duspués de una prepozisión komo *de* o *por* – daínda se topa, por egzempio, en el selaniklesko, ama no en los dialektos de la Turkía, ande dizen *ayegarse* – o en este kavzo, en pluriel, *ayegarsen*.

Komponente de orijín ebrea

Dizde el empesijo de la Faza Mediana vemos también el enrikesimiento i ancheamiento del komponente de muestra lingua ke se orijina en el lashón akódes. En tekstos komo *Shulhán Apanim o Meza de el alma* del 1568 i en otros tekstos del siékolo 16 topamos sienes de biervos de orijín ebrea, enkluzo un número kađa ves mas grande de biervos fraguados¹³⁴ de una baza de orijín ebrea i un afikso del espanyol, por egzempio adjetivos komo *gav(i)ento* (kast. ‘altivo’), de *gaavá* (גאווא, ‘altivez’) + *-(i)ento*, i verbos komo *darsar* (kast. ‘sermonear,’ ‘conferenciar’), *badkar* (kast. ‘inspeccionar’), i *kafrar* (kast. ‘blasfemar’), de los shorashim ebreos *d.r.š* (ד.ר.ש), *b.d.q* (ב.ד.ק) i *k.p.r* (כ.פ.ר) + *-ar*, *asohadear* (kast. ‘cohechar’), del nombre komún *shóhad* (שוחד, cohecho) + *-ear*, i *kaserar* (‘hacer comestible o usable por judíos’), del adjetivo *kaser*, del ebreo *kasher* (כשר) – ‘kosher’ – + *-ar*. No tođos los biervos de orijín ebrea ke aparesen en los tekstos de los siékolos 16-18 tokan spesífikamente a la emuná o los minagim de los djidiós: ay i biervos mas ‘neutrales’ komo los nombres komúnes *kavod* (kast. ‘respeto’) i *garón* (‘garganta’), i el adverbo *afilú* (‘aún’).

¹³³ Necesidad.

¹³⁴ Construidos.

El rolo sentral del djudaísmo tradicional en la vida de kađa día de los sefarađim del emperio otomano mientras tođa la Faza Mediana, i el lugar sentral del lashón akóđesh en sus estuđios (mientras esta faza, kaje tođos relijiozos) i sus tefilođ, reenfor-savan la emportansa i la vitalitá del komponente ebreo en sus lingua de kađa día i kuinto mas en la lingua literaria de sus otores rabínikos.

Komponente de orijín turka

Afilú mas ke los trokamientos en su komponente de orijín ispánika, i el engrandesimiento del komponente ke orijinava en el lashón akóđesh, era el enkontro kon la lingua turka i las otras linguas del emperio otomano, i kon el arabo de los djidiós ‘forasteros’ i los muzulmanos de la Afrika del safón, ke kavzó ke la lingua de los sefarađim tomara direksiones nuevas, mamásh pishín¹³⁵ dizde los primos días duspués del gerúsh. No ay dingún safek¹³⁶ ke los merkaderes¹³⁷ sefarađim del emperio otomano ya empesaron a ambezarsen el turko popular, i los de la Afrika del safón el arabo, ya al empesijo del siékolo 16. Sin a lo manko un konosimiento rudimentario del turko o el arabo popular avlado los djidiós no avrían pođido darsen a entender kon sus vizinos i, en el kavzo de los merkaderes djidiós, ke eran el rov de los ombres, kon sus mushterís¹³⁸ no-djidiós para ganar sus parnasá.

Del libro *Anagađ ahayim o Rejimiento de la vida* (Salonik, 1564), del haham Moshé Almoznino de Salonik, ya vemos ke este otor konosía el turko i guadrava una atitud positiva enverso¹³⁹ dita lingua: “Una de las buenas kozas ke en esta nasión de

¹³⁵ Inmediatamente.

¹³⁶ Duda.

¹³⁷ Comerciantes.

¹³⁸ Clientes.

¹³⁹ Hacia.

los turkos entre los kuales bivimos veo” eskrivió ribí Moshé, “es la brevedad del havlar i eskrivir, la kual pienso sea mas en eyos ke en ninguna otra nasiun, espesial en los leídos deyos...” Kaje dozientos anyos después el haham Yaakov Hulí, en su libro *Meam Loéz* sobre Bereshid¹⁴⁰ kritikó a akeyos djidiós de su komunitá ke no konosían bien el turko: “Ay algunos [djudiós],” eskrivió ribí Yakov, “ke el turkesko ke saven es yerrado, ke no konosen el shóresh de los biervos...” Mientras toda la Faza Mediana de la lingua aparesen en los sheeloḡ utshuvoḡ de los hahamim del emperio otomano pedasikos de konversasi3n representando enteraksiones verbalas entre djidiós i miembros de otros grupos étnikos ke moravan en el emperio.

Era sus konosimiento i sus uzo del turko kon sus vizinos i mushterís non-djidiós ke les yevó a los sefaraḡim del emperio otomano a adoptar biervos de dita lingua kuando avlavan i eskrivían i en sus propia lingua komunalala. Al empesijo, puede ser, la mas parte de los turkizmos ke adoptaron dezinyavan kozas de kultura materiala ke les eran nuevas como nombres de komidas – por egzempio el *trushí* (en turko, *turşu*), un mleskamiento de agua, sal i espesias ke uzavan toḡos los puevlos del emperio para aparejar toda sorta de vidruras saladas – i de vestimientos, como el *feradjé* (tk. *ferace*), o sorta de kaftán kon el kual se kuvijavan los ombres kuando salían a la kaye. Ama sin safek, bien presto a estos nombres se ajustaron i biervos ke dezinyavan konseptos mas abstratos, como *shematá* (konfuzi3n bruidoza; en turko *şamata*), *teftísh* (investigasi3n; tk. *teftiş*), *kolay* (simple) i *adjabá* (me demando; tk. *acaba*), i asta verbos derivados como *emzalear* (obtener una firma en un kontrato; tk. *imzala-*).⁷ Estos todos biervos de orijín turka otomana (unos kuantos de eyos, del arabo o del farsí¹⁴¹) ke sitimos ya se topan en dokumentos del siékolo 16 representan-

¹⁴⁰ Génesis.

¹⁴¹ Persa.

do la avla de los primos dorod de sefarađim ke nasieron en el emperio otomano.

Mientras esta faza los sefarađim empesaron a adaptar i morfemas o elementos gramatikales del turko i los adjustavan a bazas de orijín ebrea, komo en la forma *pizmondjı* ke aparese en tekstos del siékolo 18 i ke kombina el biervo de orijín ebrea *pizmón* (פזמון), ke es una sorta de kantika relijioza, kon el sufikso del turko *-djı* (en turko, *-ci*) ke dezinya una persona ke pratika alguna profesión –en este kavzo, el ombre ke kanta pizmonim o kantes relijiozos, por egzempio en bodas i otras alegrías–. Mientras esta faza, unas kuantas palavras de orijín turka, por sus parte, venían de achetar sufiksos de orijín ebrea, komo *-od* (ות-), ke denota plural en siertos biervos femininos komo en la forma *kasabod*, rabim de *kasabá*, de orijín araba en el turko (*kasaba*) i kijendo dizir ‘sivdađ chika,’ i *-im* (ים-), la marka del rabim en siertos biervos maskulinos komo en la forma *felahim*, rabim de *felah* ‘agrikoltor simple,’ otro un arabizmo en el turko (*fellah*). La enkorporación en la lingua de los sefarađim mientras esta faza de biervos i otros elementos de orijín otomana refreshava no solo el uzo diario práτικο del turko de los djidiós kon sus vizinos sinó tambien i la grande emportansa i huersa ke atavan los djidiós al emperio otomano i sus lingua ofisiala, así ke sus dezeo de demostrar una identifikación kon el emperio, sus administradores i sus sivdađinos.

Este estado linguistiko kontinuó entre los sektore los mas konservativos de la djuđería otomana – por egzempio, entre los hahamim i los funksionarios komunales del viejo dor – asta fines del siékolo 19, i entre una sierta parte de los sektore populares fin a nuestros días. Ama trokamientos drástikos en el estado político i sosial del emperio a fines del siékolo 18 yevaron al empesijo del Periodo Tadre del Emperio Otomano, así ke a una nueva persepsión del emperio i de su lingua ofisiala entre una grande parte de su los moradores del emperio, djidiós i no-djidiós. Ditos trokamientos políticos i de atitud yevaron a kambios en el uzo de las linguas del emperio – i del

lashón diario de los sefarađim betoham – i al empesijo de la Faza Moderna de sus lingua komunala.

La Faza Moderna (1793 mala mata¹⁴²-oy)

Empesijos de la frankedat¹⁴³ en el emperio otomano

Para topar grasia en ojos de los grandes poderes de la Evropa del maarav, de los kualos se espantavan kađa ves mas, basho el reino de sultán Selim III (reinó 1789-1807) i su Nizam-i Cedid (Muevo Odren), empesaron los otomanos a entroduizir prochosos de reforma i modernización. La administrasión otomana ofrió kondisiones espesialas por atraer al emperio ofisieres militares, merkaderes, ombres de letras i otra djente de kualitá de la Evropa del maarav, i bifrat a los de la Fransia, para ke les ayuđaran a los otomanos a enforteser i amijorear el estado del ya bastante flosho emperio. Los evropeos venir ya vinieron, i la prezensia en el emperio de un número kađa ves mas grande de frankófonos i avlantes del italiano yevó a un apujamiento de la emportansa i el prestidjio de ditas linguas entre tođos los grupos étnikos del emperio. Al mezmo tiempo, la atitud kolonialista i bastante burladera de los ‘frankos’¹⁴⁴ enverso los otomanos i enverso tođo lo ke tenía guezmo¹⁴⁵ del mizrah, djuntos kon la enfluensa kulturala, sosiala i ekonómika mas i mas huerte de los fransezes sobre los varios grupos del emperio – entre eyos i los djidiós, los fransezes espesialmente mezo los maestros de las eskolas de la Aliansa Israelita Universela fundada en el 1860 – izieron ke los miembros de ditos grupos se metieran a bađkar kon un ojo krítiko sus mođos de

¹⁴² Aproximadamente.

¹⁴³ Occidentalización.

¹⁴⁴ Europeos.

¹⁴⁵ Olor.

vida tradicionales, la lingua ke avlavan en famía, i los djéneros de literatura ke avían kultivado en ditas linguas.

El primo rémez al dezagrado de sefarađim ‘frankeados’ o evropeizados kon sus lingua i kultura tradicionales topamos en el libro *La guerta de oro* (Livorno, 1778), un gid para akeyos sefarađim del mizrah ke pensavan emigrar al maarav, komo lo tenía echo anyos antes el otor de dito libro, el saraylí David Moshé Atías. Atías era uno de los primos sefarađim del mizrah ke a fines del siékolo 18 se identifikavan kon los ikarim¹⁴⁶ de la Askalá (o el Movimiento de Iluminación) Evropea en djeneral i los de la Askalá Djudía bifrat. Simanim de esta identifikación de parte de Atías ya vemos en sus keshas kontra los límites de la literatura en la lingua komunala ke avían dezvelopado los hahamim sefarađim fin a sus días. En la akdamá¹⁴⁷ de su libro se keshó Atías kontra el fato ke “entre nos otros non se aya ninguno ke estampe en nuesa lingua espanyola levantina ningún mođo de libro, ni de estorias, ni antigas ni modernas, ni ningún libro de djeografía o de otras sensias, ni tanpoko afilú algún libro ke trate sovre la merkadería¹⁴⁸ ... ama nađa de nađa, ke tođo lo ke ay es de Ley i en lashón akóđesh, ke son pokos los ke lo entienden. Ma nuegos savios bendichos tuvieran de konsiderar ke oy estamos en un dor tođo diferente de los antigos, i la mansevería¹⁴⁹ de ayom¹⁵⁰ tiene otro espíritu despirto de lo ke tenían atrás, i no tođos enklinan a la Torá i a ver sienpre i sentir una mezma koza, i las kozas dichas i redichas; i las kozas viejas enfadan a un mansevo de un espíritu nuevo i desperto. Kieren i yevan gosto de ver livros nuevos en lingua i en eskritura ke entienden, kon lakirdís¹⁵¹ i avlas espiritozas gostozas.”

¹⁴⁶ Principios.

¹⁴⁷ Prefacio.

¹⁴⁸ Mercancía.

¹⁴⁹ Juventud.

¹⁵⁰ Hoy en día.

¹⁵¹ Palabras, conversaciones.

Estas keshas¹⁵² de parte del maskil¹⁵³ Atías mos paresen es-
 pesialmente enteresantes kuando tomamos en konsiderasión
 ke en el mezmo anyo ke Atías puvlikó su livro, el maskil es-
 hkenazí¹⁵⁴ David Friedländer (1750-1834), kon el apoyo, al
 pareser, de Moshé Mendelssohn (1729-1786), se avrió en Ber-
 lino el Freyschule für Knaben, la prima eskola moderna para
 ijikos djidiós. En akeya eskola los chikos maskilim eshkena-
 zim se dedikavan al estudio de la relijión djudía i las sensias,
 i lo ke demandava Atías de los otores de su propio grupo era
 djuntamente la puvlikasión de livros en sus lingua komunala
 ke puedían ayuðar a mansevos sefaraðim a azersen maskilim
 asigún el modelo eshkenazí. Anke Atías avló en su livro de la
 lingua ke el yamava “la lingua espanyola levantina,” la de los
 sefaraðim del mizrah, en opozisión a lo ke el nombrava “el
 verdadero espanyol,” kijendo dezir el kastiliano, no topamos
 entre las keshas de Atías dingún atako derecho kontra la lingua
 de los sefaraðim del tipo ke ayamos kontra el yídish en las
 eskrituras de los maskilim eshkenazim. Ama basho la enfluen-
 sa de los entelektuales evropeos, djidiós i no-djidiós, kon sus
 idealizasion i asta obsesión por linguas evropeas ‘puras’ i sus
 dezgusto por lo ke yamavan eyos ‘linguas mikstas,’ espesial-
 mente las del mizrah, talas keshas no tadraron a venir i de parte
 de eskritores sefaraðim.

Keshas kontra el lashón de los sefaraðim

En Estambol, la kapitala del emperio otomano, la prima es-
 kola de la Aliansa Israelita Universala hue avierta en el 1875
 basho la direksión de Nesim Behar (1848-1931) de Yerushalá-
 yim. Un anonso sovre el evenimiento meldamos en el djornal

¹⁵² Quejas.

¹⁵³ Judío iluminado.

¹⁵⁴ Asquenazí, un judío cuyas tradiciones culturales se originaron en las comunidades judías de Alemania medieval.

El Tiempo de Estambul del 29 de julio de aquel año: “La Nueva Eskola Israelita en Balat: Al fin la Eskola Israelita tan dezechada en Balat viene de ser avierta a la alegría de los ke aman el progreso i a la kontentés de los amigos de nuestra nasión. Dizde 12 días los estudios ya se están dando en djudezmo, en fransés i en turko....” —es dezir, en djudezmo— konosido mijor en nuestros días por los nombres ‘ladino’ i ‘djudeo-espanyol’ — para ke los elevos¹⁵⁵ entendieran lo ke les dezían sus maestros; en fransés, por ser eya la lingua de enstruksión ofisiala de la Aliansa, la lingua evropea la mas emportante i prestidjioza del emperio otomano en los kampos del komercho, la polítika i la vida entelektuala; i en turko, para ke los ijikos puedrían komunikarsen kon sus vizinos no-djidiós i kon las otoritades otomanas. Para los direktores i maestros de la Aliansa, el ‘djudezmo’ no era mas ke un semple alat, un enstrumento prátkiko ke uzavan para ambezar a sus elevos el fransés i el turko. Si David Atías tenía keshas maskílikas kontra la *literatura* ke kriavan (o, kefi de el, ke no la kriavan) los djudezmo-avlantes asta sus días, los de la Aliansa se kesharon agora kontra el djudezmo propio i demandaron ke sus elevos lo abandonaran i adoptaran en su lugar el fransés.

Ama afilú anyos antes de ke la Aliansa avrieran las puertas de sus eskolas en el emperio, las keshas maskílikas kontra el djudezmo avían sido espresadas por sefarađim frankeados ke ya avían achetado la ideolojía maskílika ke ía gobernar anyos después las otoritades de la Aliansa. El primo entelektual sefarađi del emperio otomano ke se keshó direktamente kontra el djudezmo — o komo lo nombrava el, “la lingua espanyola ke nozotros pratikamos en Turkía,” en opozisión a “la vedrada lingua espanyola,” ez dezir, el kastiliano — avría sido Rafael Uziel de Ezmir. Uziel fondó i editó en dita sivdad el primo djornal ke vido luz en djudezmo, *Shaaré Mizrah* (o *Puertas del Oriente*), inisiado en Ezmir en el 1845 — o seiga trenta

¹⁵⁵ Alumnos.

anyos antes ke la prima eskola de la Aliansa huera avierta en Estambul.¹⁵⁶ En la akdamá del primo número de dito djornal ya topamos munchas de las mezmas keshas kontra del djudezmo ke se siente de parte siertos de sus avlantes i sus kítikos fin a nuestros días. La prima kesha de Uziel era ke, kon egardo al léksiko de la lingua, el djudezmo era un lashón mleskađo, kompuesto de elementos derivados de varios leshonod; la kesha sigunda, ke dito lashón era avlađo en kađa sivdad asigún el dialekto lokal. Kefí de Rafael Uziel, “makađ <arov> – la erida de la mestura – kayó en la lingua ke nozotros levan<tin>os> pratikamos, mesklando mucho mas otras linguas i avlando en kađa <parte> una manera ke no toparésh djente de una sivdad ke esté de <akod>ro en la avla, kon la de otra. Ke kađa uno la pratika según la <kom>puzieron en su sivdad.” Endemás, se keshó Uziel, el djudezmo no se ambezava de manera formala komo las demás linguas, asigún reglas normativas – o en los biervos de Uziel: “la lingua espanyola ke nozotros pratikamos en Turkía no es deprendida no en gramátika, no en vokabulario, otro ke es nahalađ avotenu meolam” [es dezir, ‘la erensia de nuestros pađres de siempre’]. A la fin de sus keshas dio Uziel su pesak adín, un djuzgamiento linguístiko kategórikamente negativo kontra los sefarađim del emperio otomano, dizde el día del arrivo de sus antepasados de Iberia i fin a sus propios días: “Del día ke nuestros <an>tigos salieron de la Espanya ronpieron la vedrađera lingua espanyola <i> la fueron pratika<n>do kađa uno asigún le venía... I de entonses kaminaron así, de manera ke se peđrió e<n>tre eyos> la konosensia de la vedrađera lingua espanyola.”

Si no uviera sido tanto emportante para los sefarađim del emperio otomano alkansar siempre el rango sosial, ekonómiko i enteletal el mas alto ke puedrían mientras akeya epoka revo-

¹⁵⁶ David M. Bunis, “The Earliest Judezmo Newspapers: Sociolinguistic Reflections.” *Mediterranean Language Review* 6-7 (1993), 5-66; estampado de nuevo en Rifat N. Bali (ed.), *Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey*, Istanbul: Libra, 2016, 145-230.

lusionaria, asigún sus entendimiento de la atitud de los sektores de la sochetá otomana ke mas apresiavan los sefarađim, puede ser ke las ideas ke ekspresavan Rafael Uziel, los gobernadores de la Aliansa, i los demás maskilim del siékolo 19 enverso la lingua i kultura populares de los sefarađim les uvieran deshado endiferentes. Ama para los sefarađim del emperio, la pozisión ke okupavan la djudería en djeneral i sus miembros individuales en partikolar ariento de la sochetá otomana les era siempre de las mas grande emportansa. Siendo ansí, los atakos de los maskilim kontra sus lingua i kultura tradisionalas no puedían ke kavzaldes a veldas a través de ojos nuevos – ojos, por ansí dezir, emprestados de sus krítikos mas feroches – koza ke se los yevó a los sefarađim del emperio a una reorientación sosiala, kulturala i linguística verso la Evropa del maarav, i sovre todo verso la Fransia i la Italia. Es la reorientación linguística de los sefarađim del emperio otomano mientras este periodo, kon trokamientos dramátikos konkomitantes en sus uzos linguísticos – trokamientos ke serán rezumidos en los paragafes sigientes – ke mos permeten avlar de una faza nueva en la estoria de la lingua – la Faza Moderna o Nueva.

Alefbed. Ambezándosen el fransés i el italiano en las eskolas a la franka, i las linguas nasionalas de los estađos nuevos kriados de lo ke era antes el emperio otomano en sus eskolas nasionalas, dizde la sigunda meatá del siékolo 19 los djóvenes djiđiós se akostumbravan avagar avagar a eskrivir linguas ajenas, komo también sus lingua de famía, en letras latinas, o otras (komo las kirílikas ke empesaron a kulanear en la Bulgaria). Ya en el 1788 David Atías ambezó a los meldadores de su *Guerta de oro* la alefbed italiana. En el 1885 empesó el haham L.M. Krispín a puvlikar en la sivdad de Turnu-Severin (Romania) el djornal *El Luzero de la Pasensia* en letras latinas. En el 1910 estampó el haham Reuvén Eliau Israel de Rodés en Craiova (Romania) un trezlado de las tefilođ de Rosh Ashaná i Kipur en letras latinas asigún la ortografía blaheska (rume-

na). Kuando en el 1928 Mustafa Kemal Atatürk komandó a los turkos de pasar de la alefbed araba a las letras latinas, los djiđiós del país, para espresar sus identifikasi3n kon la nueva Repúblika Turka, pasaron avagar i eyos a las letras latinas, komo se ve en el djornal *La Boz de Oriente*, ke apareció al empesijo en letras ebreas i en el 1931 ajustó i una pajina en letras Latinas; a la fin hue puvlikado kumplidamente en la nueva romanizasi3n turka.

Muevos nombres para la lingua. Komo ya vimos en el chiko artíkolo del 1875 anonsiando la inogurasi3n de la prima eskola de la Aliansa en Estambol, mientras el siékolo 19 las masas djudías del emperio otomano uzavan el nombre *djudezmo* por dezinyar sus lingua, konformándosen así a la uzansa de los otros grupos étnikos del emperio, por egzempio, los turkos, ke nombravan la lingua de los djiđiós *Yahudice* (lingua djudía) o kon despresio, *çift*. Ama soto la enfluensa de los maskilim de la Evropa – por egzempio, mezo sus puvlikasi3nes en fransés, en italiano, en almán i en otras linguas evropeas – los entelektuales sefarađim empesaron mientras esta faza a apersevir sus lingua komo un bichim de ‘espanyol’ i preferieron dezinyalda ansina, uzando nombres ke se asemejavan a los ke uzavan los maskilim en fransés, ez dezir, ‘espanyol’ (espanyol), o sus vizinos no-djiđiós en sus linguas nasionalas, por egzempio ‘shpanyol,’ ke se asemeja a ‘španjolski’ en serbo. En vezes enkontramos en un solo teksto dos o mas nombres diferentes. Por egzempio, en el artíkolo sigiente, ke apareció en el 24 de avgosto del 1906 en el djornal *La Epoka* de Salonik, el otor demanda klarifikasi3nes sovre la fraza ‘eskola djudía’ ke el avía visto en varios artíkolos aparesiendo en akeyos días en *La Epoka*:¹⁵⁷

¹⁵⁷ Reproduziđo akí del sitio Historical Jewish Press de la Biblioteka Nasionala de Israel (<http://www.jpress.nli.org.il>, visto 23/4/2018).

Demanda al *Avenir*

Estó sigiendo, sin grande plazer ni enterés, las *polémikas mankas* de toda *kortezía engajadas* entre un tabur¹⁵⁸ de eskrividores de una parte i si[nyor]' Arditi de la otra.¹⁵⁹ Non veo klaro ande están yendo, ma se muy bueno de ande partieron. El *punto a meter en evidensia* es este: Tenemos *eskolas* djudías en número abastesiente? Si, dize uno; No! djimen los otros kon grande ravia.

Veamos, ijikos i mansevos, metamos nos de akodro. Ke kere dezir una *eskola* djudía? Dad *espiegaciones presizas*, dad *definisiones* klaras i *alora*¹⁶⁰ puedremos saver kien tiene razón.

Vozotros, los del *Avenir*, avrítesh el fuego. Es a vozotros ke *reviene* el ovligo de *espiegarvos*.¹⁶¹ Deshad los gritos, las endjurias. Por kuento del Dio estásh *laborando*,¹⁶² i kien *labora* por kuento del Dio save todo somportar. Dezidmos sin palavras *entravikadas*, sin *metafízika*, en *espanyol*, en djudezmo, como avlan muestras sinyoras madres, ke kere dezir una *eskola* djudía.

Dezidmolo i *sintiremos*¹⁶³ i djuzgaremos.

P H

¹⁵⁸ Batallón.

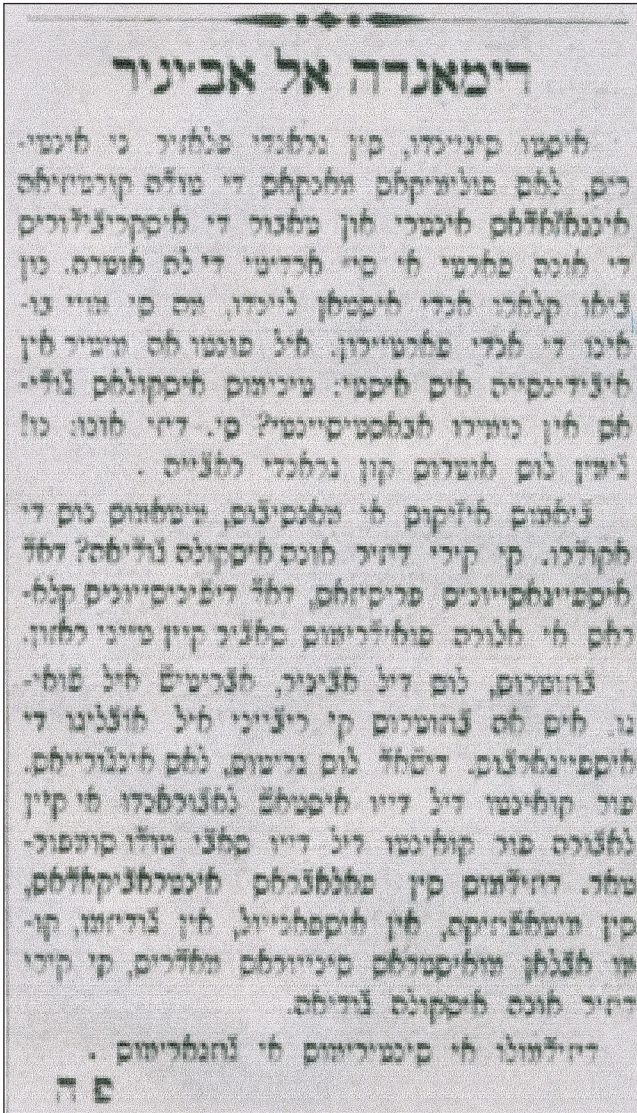
¹⁵⁹ Esto será una referencia al haham Rafael Shemuel Arditi de Salonik, mehaber del libro *Divré Shemuel* (Salonik, 1891).

¹⁶⁰ Entonces.

¹⁶¹ Explicaros.

¹⁶² Trabajando.

¹⁶³ Oiremos.



El otor rogó a sus colegas de dalde eksplikaciones ‘en espan-
 yol,’ puede ser uzando este nombre por ansí dezir ‘sivilizado’
 o ‘frankeado’ por la lingua para topar grasia en ojos de los
 meldadores mas progresivos del djornal; ama ajustó pishín

después de este nombre la fraza ‘en djudezmo, komo avlan muestras sinyoras madres,’ para ke los meldadores populares entiendieran kolay i presizamente lo ke kijo dezir. Era dizde la meatá del siékolo 19 ke los entelektuales sefarađim empesaron a tomar emprestado de los filólogos evropeos nombres kaji-siantífikos komo ‘(d)judeo-espanyol’ ansí ke nombres endju-riozos¹⁶⁴ komo ‘jargón’ por dezinyar sus lingua.

Otros trokamientos en el léksiko Hidushim¹⁶⁵ en el komponente orijinando en el lashón akódesh

En tekstos de los hahamim i los nuevos djornalistas de los siékolos 19-20 aderesados a los ijos del puevlo, vemos nuevos dezvelopamientos en el komponente de la lingua derivando del lashón akódesh. Por egzempio, topamos kombinasiones de bazas de orijin espanyola i turka kon enfleksiones de orijin ebrea, komo en el nombre *haraganud* (kast. *pereza*), del espanyol *haragán* (puede ser de orijin almana) kon el sufikso abstrato *-ud* (ות-) del ebreo, i en el rabim *refranín* (kast. *refranes*), de *refrán*, de orijin espanyola, i *-ín*, del sufikso maskulino ebreo *-im* (ים-). En eskrituras non-rabínikas de esta faza vemos i formas del pluriel tautolójikas kon sufiksos de orijin ebrea i espanyola a la sirá,¹⁶⁶ komo en *sevarodes* (opiniones), del yahid *sevará* (סברה) kon el sufikso del rabim ebreo *-od* (ות-) i el sufikso de rabim *-es* del espanyol. Las inovaciones en dito komponente no se limitaron a la morfolojía; avían hidushim i en las sinyifikaciones de los biervos; por egzempio, *aharayud* (אחריות), ke al empesijo sinyifikava ‘responsibilitá,’ komo en ebreo, resivió i el sentido de sekaná o períkolo.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Vituperantes.

¹⁶⁵ Innovaciones.

¹⁶⁶ Uno después del otro.

¹⁶⁷ Peligro.

Baldamiento¹⁶⁸ de biervos orijinando en linguas del mizrah i sus ramplamiento por biervos de linguas del maarav

El artículo de 'PH' en *La Epoka* demandando klarifikasiones sobre la sinyifikasión de 'eskola djudía' ilustra otra una direksión nueva tomada por los mansevos i mansevas del dor del demandador: el baldamiento de biervos i formas orijinándosen en linguas del mizrah komo el ebreo i el turko – ke dizde esta faza empesan a sufrir de prestidjio arrebashado en ojos de los avlantes 'frankeados' del djudezmo – i sus ramplamiento por sinónimos tomados emprestado de las linguas mas prestidjiozas de la Evropa del maarav. Todo en demandando de sus kolegas de no uzar en sus repuestas 'palabras entravikadas' – o seiga biervos eskuros ke no se entienden kolay – el otor mezmo enkorpora en su artículo, puede ser kon un poko de ironia, biervos i ekspresiones frankeados (dados en el paragraf enriva en letras kursivas) komo 'metafízika,' 'polémika,' 'engajado,' 'espiegasiones presizas,' 'definisiones' i otros empréstimos del fransés i del italiano. Komo se ve en dito chiko paragraf de *La Epoka*, el fransés i el italiano no eran manaderos de biervos aizolados solamente sinó konstituían i modelos de konstrukciones sintáktikas fundamentalas komo '[el] save *todo somportar*' (en fransés: il peut *tout supporter*) i de frazeolojía idiomátika komo la ekspresión 'el punto a meter en evidensia' (en fransés: le point à mettre en évidence).

En su djornal *Shaaré Mizrah* Rafael Uziel se keshó de ke la lingua de los sefarađim del emperio otomano avía pasado siempre de un djerenansio al otro solo de boka en boka, konusheando teklifsís¹⁶⁹ i sin meter tino¹⁷⁰ al dikduk o al léksiko. Komo en repuesta a dita kesha, al empesijo del siékolo 19 empesaron a apareser silavarios i koleksiones de lekturas di-

¹⁶⁸ Invalidación.

¹⁶⁹ Chateando informalmente.

¹⁷⁰ Prestar atención.

versas para ijikos i ijikas ambezándoles komo kale eskrivir el djudezmo, enkluzo los biervos de orijín ebreo. Tratamientos leksikales mas seriosos empesaron a apareser a fines del siékolo 19, por egzempio el *Nuevo Chiko Diksionario Judeo-Espanyol-Fransés* de Shelomó Yisrael Sherezlí (Yerushaláyim, 2 volumes, 1898), puvlikaço por los elevos de las eskolas de la Aliansa – para ke puðieran a la fin abandonar el djudezmo i ramplasaldo kon el fransés.

I en vedrá,¹⁷¹ en el siékolo 20 muchos djóvenos sefaraðim se abandonaron el djudezmo, o a lo manko se esforsaron de kulanear una verziòn de el muncho mas frankeaða de lo ke avlavan sus djenitores.¹⁷² Ama yiné, kon toço esto, estamos viendo en los últimos anyos una sierta reaksión kontra la frankeaða: entre los otos en djudezmo de los dorod aktuales se ve un sierto retorno a las raizes tradisionalas de la lingua. Eskritores komo Eliezer Papo, Roz Cohen, Karen Şarhon i otros uzan formas tradisionalas de elementos de orijín ispánika, por egzempio *mozotros* en ves de *nozotros*; eyos kulanean sin ezitasion en sus eskrituras biervos de orijín ebreo komo *mispahá* (famía) i *sehorá* (melankolía), i palavras de orijín turka komo *parás* (moneda en kontante) i *halís* (vedradero) – ama uzan también i biervos de orijín franseza i italiana ke ya se izieron ‘sivdaðinos’ de la lingua antes unos kuantos dorod, komo *malor* (< malheur) i *djenitores* (< genitori). Ay aflu unos kuantos eskritores (por egzempio, el investigador enfatigavle del djudezmo, Haim Vidal Sephiha) ke tornaron al minag de nombrar la lingua *el djudezmo* o *el djidió*; i mezmo algunos (bemashal, Moshé Aeliòn i Avner Perez) ke kitan livros en djudezmo en letras ebreas alaço de romanizasion. Es esta pesar¹⁷³ entre el djudezmo kabá¹⁷⁴ i el djudezmo frankeaðo ke se ambeza oy en cursos universitarios de djudezmo en Israel, la

¹⁷¹ Verdad.

¹⁷² Padre y madre.

¹⁷³ Compromiso.

¹⁷⁴ Común.

Fransia i la Almania – otro dezvelopamiento djedit nuevo en la estoria de muestra lingua. Se puede dezir ke los djudezmistos de oy están chalisheando por guarrar algo de los viejos shorashim de la lingua, ama al mezmo tiempo por dar una lejitimasi3n moderada a las direksiones nuevas ke los avlantes del djudezmo tienen suivado mientras los 3ltimos dorod. Ken dar4 ke kon esta b3shkeda por el kamino de enmedio – ‘adereh aemsaid,’ komo lo yam3 Arambam – reushiran a arrivar a la perfeksi3n – en este kavzo, a la perfeksi3n linguística – ke les aprometi3 Arambam a los ke seguir4n dito kamino.



EL AVLAR Y MELDAR DE LOS SEFARADIM: UN ASUNTO ENTRE EL DJUDEZMO Y EL LADINO

José Guillermo Ángel Rendo¹

*Dame mazal y échame a la mar²:
Refrán sefardí*

Una entrada

En la biblioteca de Baruj Spinoza se encontró el libro de las *Novelas ejemplares* de Cervantes. Quizá se lo hubiera traído Juan del Prado o lo hubiera comprado en alguna venta de libros en el puerto, o fuera de su hermana Miriam. Los libros llegan de muchas maneras a las bibliotecas personales. Pero, en este caso, lo importante no fue el libro, sino que Spinoza lo leyera y, al hacerlo, entendiera bien el cas-

¹ Filósofo, comunicador social y escritor. Doctorado por la Universidad Pontificia Bolivariana de Colombia. Además de ejercer su profesión como catedrático del Centro de Humanidades de su *alma mater*, es colaborador del periódico “El Mundo”, director y productor del programa radial “La otra historia”. Es escritor de novelas como *Zürich es una letra álef* (2012), *El aire que habita el tiempo* (2015), *La significación de lo insignificante* (2016) o *Aquí te traje el mar* (2016). Es autor de *Cuentos judíos-Los viajeros* (2017) y de muchos ensayos, tales como *Lo que pasa leyendo* y *Sin parasitar*. Ha producido artículos sobre el ladino como *Yo avlo, meldo i eskribo djudio* (Foro Hispánico No. 28, 2005). Ha publicado los siguientes títulos en Suiza y Alemania: *Das meshuggene Jahr*, *Mindeles Liebe*, *Das Fenster zum Meer* y *Geschichten vom Fenstersims*.

² Dame suerte y échame al mar.

tellano en que Cervantes lo había escrito, que sonaba como una especie de djudezmo. Y que Spinoza, además, como dice Carl Gerhardt, supiera algo sobre *El Quijote de la Mancha*, ese libro que planteaba el problema de la razón y la sinrazón, que de alguna forma toca su *Ethica more geométrica*, debió colocar a Miguel de Cervantes entre sus preferidos. Leyéndolo, es posible que Baruj Spinoza regresara a las historias de su familia, que provenía de Espinosa de los Monteros.

En su casa paterna, el filósofo judío-holandés, había escuchado hablar portugués y algo de castellano con palabras gallegas. Su hermano Gabriel, en el negocio de ultramarinos, habló con comerciantes que venían de las Españas, unos de Barcelona y otros de Cádiz. ¿En qué lengua hablaron? Quizá en alguna lengua franca, como el *sabir*, que era la lengua de los marineros del mediterráneo, una especie de lunfardo en desorden que aglutinaba palabras de orígenes diversos y se hablaba sin que lo mediara ninguna gramática: palabras con gestos, verbos en infinitivo, contextos que podrían ser cualquier cosa. También es posible que esos comerciantes hablaran en alguna mezcla de catalán y castellano, pues por esos días los Austrias habían impuesto como lengua del país el castellano, en el que se escribían los documentos y las crónicas, incluyendo las de Indias. El castellano era la lengua de los reyes, los obispos, los frailes, los soldados y los comendadores. Una lengua que daba datos, enseñaba religión y ya tenía una gramática: la de Nebrija que, si pocos entendían bien, fue la que narró el descubrimiento del nuevo mundo. Esa lengua se mestizó en América con palabras americanas y esto la enriqueció.

A Spinoza lo traigo a cuentas porque era un hombre de tres lenguas: latín para filosofar, djudezmo para entender sus raíces y holandés para salir a la calle. Y como haya operado esta trilogía en su cerebro, sería interesante de saber. Lo que sí queda claro, es que era un sefardí más: nacido en un país donde no estaba su historia, escribiendo su filosofía en una lengua que evitaba las palabras en hebreo (de hecho, Spinoza escribió una

gramática hebrea –inconclusa– para hacerse preguntas sobre la pronunciación de las palabras) y viviendo en una especie de cuerda floja, esa que le permitió entender sobre los hombres, las arañas, los cielos, la tierra y los colores. Creó su teoría sobre el arco iris (perdida), nacida de su oficio de pulidor de lentes.

Los sefardíes

Dice Don Amador de los Ríos, en su *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, que los judíos (llamados así y por primera vez en el evangelio de Juan) llegaron a España por los tiempos de Salomón. Esta aseveración puede ser cierta o no. Otros dicen que los judíos llegaron a la península ibérica en pequeños viajes de comercio, lo que los obligó a crear puertos y sitios de bodegaje, siguiendo las rutas de los fenicios, los romanos, los cartagineses y los sarracenos. ¿Y qué lengua hablaban cuando llegaron? ¿hebreo, arameo? ¿Y qué se hablaba en esas Españas? Lenguas ibéricas, godas, algo macarrónico entre expresiones locales y un latín mal hablado. Como en cualquier parte de Europa y el Norte de África, los dialectos son más importantes que las lenguas francas. Y se habla más que se lee, oficio este que es sólo de las élites.

Para una mayor certidumbre, hay que situar a los judíos hablando alguna mezcolanza nacida de palabras locales y de otros lugares habitados (palabras de casa, comercio y sinagoga), cuando los moros (los mauros, venían de Mauritania) entran en la península en el 710 y llegan hablando alguna de las lenguas sub saharianas, a la par que sus imanes rezan en el árabe del *kitab al Kurán* (el Corán). Y hay que esperar a que lleguen árabes de Túnez y Egipto, algunos de Persia y otros de las tierras del profeta, para que el árabe se imponga como lengua culta y de gobierno. Con los años, los judíos de Kartuba

(Córdoba) y Garnata al Yahud (Granada), hablan en árabe, lengua que fue una de Jaén a Málaga. Allí las juderías producen poetas y filósofos como Salomón ibn Gabirol y Moshé ben Maimón, que escriben en árabe y luego serán la base de la escolástica cristiana.

Al norte, los judíos que vivían en Toledo y su radio de acción, hablaban en el castellano que se conformaba, ya con el habla popular, ya con el trabajo de los traductores,³ y que llega a un buen punto bajo el reinado de Alfonso X, el sabio. En Barcelona y Valencia, los judíos hablaron el catalán y el valenciano, dialecto este en el que luego se escribiría *Tirant Lo Blanch*, la primera novela de caballerías,⁴ publicada en 1490. Así, lo único que unía a los judíos peninsulares era el hebreo de los rezos en la sinagoga y la lectura de la Torá. Y las cartas de sus rabinos, unas en hebreo y otras en árabe. Y la palabra *sefarad*, que se traduce como las tierras del medio día y que podría equivaler a la palabra árabe Magreb, aparece en el libro de Abdías, dando nombre de sefardíes (*sefaradim*, en hebreo) a quienes habitan este punto de la tierra, conformado por España y Portugal.

Una lengua desde 1492

Cuando los sefardíes salieron de España, por el Edicto de los Reyes Católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, en 1492, además de los pocos bienes que lograron salvar, entraron en los barcos y caminos con las lenguas que hablaban. Así, con estos judíos (que dejaban amigos y familiares con-

³ Los traductores se vieron en la obligación de buscar palabras, pulir alguna y establecer expresiones con base gramatical. Hicieron lo que después haría magistralmente Cervantes, al escribir el *Quijote de la Mancha*, con el habla del siglo XVI.

⁴ *Amadís de Gaula*, escrita en castellano, aparecería publicada en 1508, en Zaragoza. Es la edición más antigua que se conoce.

versos), salieron formas del habla de las Españas, en especial del castellano, que era la lengua del estado, y del árabe que era la del comercio, mezclada con catalán, gallego y valenciano. Estas mezclas lingüales, propias de hombres que caminan y comercian, conforman una especie de lengua franca que contienen registros de hablares aljamiados (barriales) y los del mediterráneo comercial (hablas de marineros y mercaderes), que, al irse los judíos, les permite ir a países como Portugal, Marruecos, Italia, Turquía y los Países Bajos (también Hamburgo, en Alemania). Salen, entonces, con una lengua que salta de una forma lingüal a otra, lo que implica que los sefardíes se van de España con un habla tocada de habladas locales que, a más de lo cotidiano, se mezcla con el hebreo de las oraciones, el nombre de las fiestas judías (lo que incluye la nominación de los platos y sus formas culinarias para celebrarlas) y sus propios nombres.⁵ Vale la pena anotar que salen también con un libro escrito en arameo, *El Zohar*, escrito por Moshé de León, en el siglo XIII, y que logra entenderse (o logran entenderlo los cabalistas) porque en arameo también está escrito el Talmud, libro base para la interpretación de la Torá.⁶

Cuando los judíos salieron de las Españas,⁷ salieron hablando una especie de algarabía en la que abundaban las consejas del rabino de Carrión,⁸ algunos trozos del *Libro del Buen Amor*, las letras de algunas romanzas y muchos regiolectos que habían tomado para su vida cotidiana, según la región donde vivían. No salieron, entonces, con una lengua definida sino con un habla en construcción, en capacidad de asimilar

⁵ La pronunciación sefardí del hebreo será la del hebreo moderno, en la que las letras suenan como lo expresa la escritura.

⁶ Luego de la salida de los judíos de España, se escribirá en hebreo sefardizado el *Shulján Aruj* en Safed, obra de José Karo, y se imprimirá la *Biblia de Ferrara*, en ladino.

⁷ Término que usa Cervantes en el *Quijote* para establecer que en la península se hablan varias lenguas.

⁸ *Las glosas de sabiduría*, como se tituló el libro del rabino.

palabras nuevas y darles un sonido peninsular, en el que todavía la equis era jota y la jota ye o el sonido *sh*. Y de esos que salieron, salieron igual los lectores en voz alta y los copistas de libros, los impresores y los niños y niñas que irían tomando palabras por el camino. Salieron de las Españas los judíos, con una lengua incluyente que admitía palabras desconocidas que nombraban lo que había en las nuevas tierras. Nombres nuevos, sin equivalencia en la lengua que hablaban.

Después de 1942, los judíos fortalecieron una lengua: el djudezmo, que se comportaría como las famosas llaves de las que habla la leyenda.⁹ Una lengua, este djudezmo, que no solo les serviría para comunicarse con los suyos sino para mantener viva la nostalgia del regreso. Quizá por esta razón, por esa *saudade* por las Españas, muchos años después de la salida, los sefardíes persistieron en comprar libros españoles que en mucho les mejoraron la lengua, en especial entre los eruditos, que encontraron en *El Quijote de la Mancha* la manera de llenar la lengua de vitalidad: Cervantes, antes que un narrador, era un conversador y su libro es una conversación continuada, marcada por las expresiones cotidianas (entre ellas los vulgarismos), los refranes que todos sabían y las mezclas entre la realidad y la fantasía. Y si el djudezmo no fue absorbido por el turco, el italiano, el holandés y las lenguas de otros países de recepción de los sefardíes, quizá se deba a que *El Quijote* llegó en el momento en que la lengua de los salidos ya se mezclaba con otras. El libro de Cervantes hizo parte del comercio y lo leyeron en las sinagogas, después del rezo, y en los mercados. Y este hecho, oír palabras de la memoria, estimuló, en especial a las mujeres, a seguir manteniendo la lengua de sus antepasados en sus conversaciones domésticas, en la manera de aleccionar los hijos y en las historias que se contaban, en

⁹ La leyenda que habla de que cada judío partió con las llaves de su casa, es linda, aunque muy difícil de que sea real, pues el edicto los obligó a vender todos sus bienes cuando no es que quedaron en poder de la Inquisición.

las que los sefardíes seguían siendo peninsulares así estuvieran en Salónica, Orán, Fez, Atenas, Jerusalén, las Antillas o Istambul. Y si bien no se habló del todo como lo hacían don Quijote y Sancho, sí se siguieron muchas de las formas gramaticales y, para la escritura, se usaron letras latinas con sonidos españoles. Lo anterior llevó a que varias de las formas de djudezmo (las de Turquía incluyeron palabras turcas, las de Bulgaria palabras búlgaras, las de Hamburgo palabras alemanas etc.) buscaran retornar a lo propio para ser más puras en su pronunciación y escritura, especialmente entre intelectuales, usando para ello los poemarios, los libros del siglo de Oro y los escritos de Cervantes, escritor que descendía de conversos y esto ya creaba un lazo con sus historias. A estos djudezmos, se los llamó españolit y a su escritura, ladino. Españolit porque servía como lengua de comunicación con los judíos conversos que se habían quedado, y ladino porque se usaron letras latinas para expresar las ideas. Y este ladino (la lengua escrita) llevó a su vez al uso del solitreo, en especial en libros religiosos, en el que el españolit se escribía con caracteres hebreos Rashi,¹⁰ más propios para la escritura a mano que los caracteres hebreos cuadrados. Es de anotar que algunos judíos sefardíes del norte de África llegaron a usar el aljamiado, escritura con símbolos fonéticos árabes, para escribir cartas y glosas.

El djudezmo

Así como el yidisch caracterizó a los judíos de Europa oriental, siendo yidisch una palabra que traduce judaico y define a quien lo habla, el djudezmo fue la manera de identificarse entre los judíos sefardíes. Y no fue una lengua de inicio, propia para saludos y zalemas, sino la de la cotidianidad en la casa y

¹⁰ Rashi: Rabí Shlomó ben Isaac, famoso por haber concluido el Talmud en el siglo x, en Francia, con sus comentarios (tosafot).

los negocios en la calle, la de las discusiones y la de las historias. Esto debido a que el tamaño de las barriadas sefardíes que, por su número de habitantes, variedad de actividades y reconocimiento en un mismo lugar de habitación, permitieron que el djudezmo no fuera solo una segunda lengua (la que se hablaba en la casa) sino la del ir y venir por los barrios, el mercado, el teatro, la sinagoga y el puerto. Hubo ciudades como Salónica, por ejemplo, que a finales del siglo XIX, tenía como lengua franca el djudezmo-españolit, que no solo hablaban los musulmanes y los griegos, sino también las autoridades. Lo anterior hizo que a Salónica se la llamara la Jerusalén de Sefarad y que, debido a la proliferación del habla de los sefardíes (que se los llegó a llamar españoles), floreciera la escritura en ladino, en periódicos y libros.¹¹

El djudezmo, entonces, con su escritura ladinizada, se convirtió en una seña de identidad, en la más importante y profunda, pues era la lengua que contenía la cultura y servía de lazo entre los judíos de origen español y con los mismos españoles y latinoamericanos con los que entraron en contacto.¹² Y en esta cultura estaban las normas del vivir, las recetas de la culinaria, las costumbres mantenidas (aun en los peores momentos) y las creencias que hacían de un judío, un judío y no otro. Y en esa identidad necesaria, el djudezmo fue parte del patrimonio esencial que se pasaba de padres a hijos, de los libros leídos y las cartas escritas, del pasado en España y del vivir el ahora.

Como el yidisch, el djudezmo no tuvo una gramática clara. Pero con el tiempo y en especial por la traducción de los *sidurim* (libros de rezos en hebreo), que se imprimieron bilingües para que la oración y el párrafo traducido fuera el correspondiente, y así el judío que no sabía hebreo entendiera cada parte

¹¹ Ver mi artículo *Yo avlo, meldo i eskribo djudio*, aparecido en el Foro hispánico, revista hispánica de Flandes y Holanda, N° 28. 2005, coordinado por Harm den Boer y Paloma Díaz-Mas.

¹² Antonio José Restrepo, intelectual colombiano, habla en sus memorias de la alegría que tuvo al hablar en español con los judíos de Istanbul.

del rezo, la lengua escrita fue asumiendo formas gramaticales cada vez más correctas. De esta manera, siguiendo el modelo de sujeto, verbo, predicado (la cosa que existe, la acción que acomete y el contexto), se configuró una manera más exacta de definir una realidad y la reflexión nacida de esta. Una lengua más exacta: la traducida de los libros de rezos y de enseñanzas rabínicas; y luego la que hizo parte del teatro y de las notas del periódico (todavía existe uno en Turquía, Shalom, y otros en Israel), que fue más contemporánea e incluyó frases más alegres o siniestras, según fuera la historia o la canción, pues al djudezmo se llevaron tangos de Gardel y de Canaro, unos tristes y otros alegres. Y en esta realidad móvil de lo que es ahora y pasa, la lengua de los judíos sefardíes comenzó a leer el mundo, no solo el de los ojos y las cosas cercanas sino también el de la ciencia, el ensayo, el periodismo y la literatura. Y con esta lengua ladinizada se entró en el siglo XX, estableciendo un nexo con el español moderno, que veía sus raíces, de manera más clara y activa, en el djudezmo,¹³ pues en esa lengua que parecía anacrónica se daba cuenta de lo de ahora y a veces con más gracia y profundidad.

La palabra *Dio*

La palabra Dios, usada en occidente, proviene de Theos, que es Zeus. Y como es una palabra completa, está terminada y tiene límites. Esto preocupó siempre a los judíos, que consideraron siempre al Creador como un ente sin nombre ni forma, al que solo se lo podía llamar por adjetivos: El Nombre (HaS-hem), el Eterno (Adon Olam), el Shaday (Todo Poderoso), etc. Incluso se creó el término de Shem Hameforash, que traducía

¹³ Cuando alguien va a España y visita los lugares habitados por los sefardíes, se hace a la idea de que somos piezas de museo. Ya, cuando se encuentra con el ladino, sabe que no somos fantasmas ni elementos de turismo.

el nombre impronunciable. Los sefardíes, para resolver el problema, quitaron la letra *s* de la palabra Dios, creando *Dio*, lo que ya implicaba que no tenía plural (dioses) y a la vez la palabra no estaba completa, lo que permitía deducir que no tenía final y así el Señor de los mundos seguía siendo infinito, y en términos de Maimónides, imposible de concebir por la mente humana que, al establecer límites a la palabra, humanizaba lo que era imposible de humanizar, dado que *Dio* no es cosa y por eso nada se le parece.

Así, *Dio* se convirtió en una palabra clave del djudezmo, lengua muy impregnada del Dios lo quiera (inshallá, ojalá) tomada del contacto con los musulmanes. Y este *Dio*, que crea permanentemente, que define y decide, se mantiene en boca de los sefardíes,¹⁴ aún de aquellos que hablan el *haquetía* (hablar, decir, narrar) de los judíos marroquíes, y que es un djudezmo muy cercano al español, pero tocado con palabras árabes y bereberes.

El djudezmo hoy

El Djudezmo se convirtió, hasta antes de 1944, cuando los nazis comenzaron a llevarse a los judíos sefardíes a los campos de exterminio,¹⁵ en una lengua del estar definidos (saber quién se era y dónde se estaba). Era la lengua de la confiabilidad. La del prójimo (el próximo a uno) y la de la intimidad, como bien se refleja en las romanzas que canta Joaquín Díaz, que están en un djudezmo muy cercano al haquetía y al españolit producido por los sefardíes de Viena¹⁶ que, influenciados por los judíos ashkenazim (de Europa oriental), teorizaron sobre su cultura,

¹⁴ Los judíos *ashkenazim*, resuelven el problema escribiendo D-s, determinando que el contenido de la palabra es infinito.

¹⁵ El 98% de la población de Salónica fue asesinada.

¹⁶ La mayoría de los judíos sefardíes se asentaron en los territorios del Imperio austro-húngaro y otomano.

estudiando muy bien a Cervantes. Y en este artículo persisto en Cervantes porque su Quijote fue de gran influencia entre los sefardíes, al punto que se creó un personaje, *Gerineldo*, que tenía unas aventuras muy parecidas a las de Alonso Quijana o Quejana. Sobre Gerineldo hay canciones y pequeños textos. Y esto porque el Djudezmo, sin dejar sus lazos linguales con España, existe debido a su persistencia en narrar la memoria y en no dejar escapar las palabras pasadas para que así haya historia.

Después de la Segunda Guerra,¹⁷ los hablantes de djudezmo y escritura en ladino, prácticamente desaparecieron. El horror de la guerra, la dispersión de las comunidades, la pérdida de documentos y el miedo frente al entorno, casi acaban con la lengua de los sefardíes. Pero si un hombre es su pasado, en ese pasado está la lengua. Así, en Argentina, los sefardíes se dieron a la tarea de recuperarla a través de mujeres como Esther Cohen, e igual pasó en Bélgica con hombres como Moshé Rahmani, que persistieron en escribir en ladino, en enseñarlo y hacerlo audible a través de programas de radio. Y así, preguntando cómo lo decía tu abuela, qué charlaba tu abuelo, cómo se dice esto o aquello, el djudezmo (que hoy se llama ladino, acabando con la diferencia de palabra entre el hablar y el escribir), nace de nuevo. Pero no ya como la lengua de la casa, la del negocio, la de ir de una comunidad a otra para ser reconocido, sino como la de la nostalgia, la de unos tiempos idos, la de un mundo que ya no existe pero que a veces aparece entre los sefardíes que conversan, frente a una taza de café o un plato con arroz con berenjena, en Istanbul, Salónica, Sarajevo, Sofía, Belgrado, Bucarest, Safed, Jerusalén, el Cairo, Fez, Tetuán, Tánger, Larache, El Caribe, etc. Y con el djudezmo-ladino, persistente en las romanzas que no paran de cantarse, se habla

¹⁷ En Auschwitz dice una placa: ke en este lugar, ande los nazis eksterminaron un milyon i medyo de ombres, de mujeres i de kriaturas, la mas parte djudyos de varyos payizes de la Europa, sea para syempre, para la umanidad, un grito de dezespero i unas syniales.

de las juderías: *soi djudio de la djudería*, de la koiné. Pero ya los referentes geográficos y urbanos no existen, la judería ha desaparecido (salvo en algunas calles de Istanbul). Solo hay una memoria que reconoce las palabras, unas mujeres sefardíes que usan el djudezmo para darse recetas o recordar a sus tías gordas y a sus abuelos, a sus tíos que se fueron al mar y luego enviaron cartas, y a sus días de cuando estuvieron enamoradas. Usan las palabras precisas y se ríen. Palabras que a veces sus nietos no entienden y creen que ellas están hablando un mal español.

Pero el djudezmo-ladino no ha muerto ni es una lengua muerta. Don Julián Marías decía que él estaba instalado en el español, que esa era su casa. Y si bien hablaba otras lenguas, al hacerlo se sentía en casa de unos amigos o en un hotel, en algo que no le apeteecía. Creo que algo así pasa con el djudezmo-ladino, que es donde estamos instalados los judíos sefardíes, en especial los escritores. ¿De dónde salen nuestras historias? De gente que hablaba djudezmo en un pasado cercano, que con el djudezmo construían el mundo y le hacían fantasías. Y de personas, como las de *Ladinokomunita*, grupo liderado por Rachel Amado Bornitck, que se envían mensajes a diario en djudezmo, explican la ortografía y, en unión a sefardíes israelíes, mantienen vivas revistas como *Aki Yerushalayim*, que, usando una grafía y una pronunciación más moderna, mantienen vivo el espíritu de la identidad sefardí.

El djudezmo o ladino (como se quiera), ha definido unos de los grupos judíos más representativos. Los judíos que tuvimos raíces en España, los que atravesaron el mediterráneo buscando amparo, y luego el Caribe, fundaron Brasil al escondido de los jesuitas, los que produjeron hombres como Elías Canetti y Primo Levi (para hablar de escritores contemporáneos), pintores como Amadeo Modigliani y filósofos esenciales como Maimónides, que se firmaba como el sefardí. Judíos sefardíes que mantuvieron su lengua entre las muchas otras que habitaron y que somos distintos a los *ashkenazim* (judíos de Europa

Oriental), *mizrahim* (judíos de los países árabes) y los etíopes (judíos de origen africano). Distintos para poder compartir y ser confrontados, para de dos verdades sacar la tercera y para ser nosotros con nuestro pasado, el que fue bueno y ese que el Dio no permita más.

*Avlo, meldo i escrivo djudío.*¹⁸ Y esto hace que mi yo sefardí sea yo, para existir entre los otros y tener que compartir.

¹⁸ Hablo, leo y escribo judío (judeoespañol).



La Biblia de Ferrara es una traducción en judeoespañol (en este caso resulta apropiado decir: en ladino) del Tanaj. Su primera publicación fue en Ferrara en el año 1553. Sus traductores eran Abraham Usque, un publicista portugués, y Yom-Tob Athias, un tipógrafo de España.

EL ESPAÑOL SEFARDÍ EN LOS ESTADOS UNIDOS: ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

*Luisa Kluger*¹

El español sefardí es la variedad de la lengua española hablada por los judíos españoles expulsados de España por decreto de los Reyes Católicos en 1492 y sus descendientes. En términos generales se trata de la lengua que se hablaba en la Península, aunque no es posible aseverar que la lengua era idéntica en toda su extensión, porque el castellano de la época representaba un continuo dialectal y no una lengua utilizada uniformemente en todas las regiones españolas. El proceso de luchas regionales que culminó en la Reconquista llevó a muchas zonas de España a cambiar de liderazgo político repetidamente, lo cual se manifestó en una realidad lingüística inestable que reflejaba las influencias de los distintos grupos que protagonizaban las luchas por el territorio. La lengua se propagaba de norte a sur a medida que avanzaban los cristianos e incorporaba elementos lingüísticos regionales. A su vez, este “*muestro*” español, como suelen llamarlo sus

¹ Realizó sus estudios en la Argentina, Israel y los Estados Unidos. Es graduada de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Rice University y doctorada por la Universidad de Houston, Texas. Sus intereses académicos son la lengua y la literatura hispánicas, la literatura comparada y los estudios judaicos, en particular los sefardíes. Ha enseñado español, inglés, hebreo, traducción y un curso trilingüe sobre la contribución de los sefardíes [españoles] a la cultura hispánica. Es autora de estudios, ensayos, conferencias e investigaciones en torno a sus centros de interés.

hablantes, está basado en la lengua prevaleciente en Castilla y Andalucía, aunque también registra la influencia del habla de otras zonas peninsulares como Aragón y León, con elementos del portugués y catalán.

La consecuencia del Edicto de Expulsión fue que la gran mayoría de los sefardíes se acogió a la invitación del Sultán Bayezid II al Imperio otomano y sus descendientes se afincaron allí durante más de cinco siglos. Los historiadores concuerdan en que lo único que se llevaron los judíos de España fue su lengua, y efectivamente continuaron utilizando esta lengua, también conocida como judeoespañol, ladino o judezmo, algunos hasta el día de hoy. A lo largo de la estancia de los sefardíes en el vastísimo Imperio otomano, el contacto lingüístico con un sinnúmero de grupos étnicos igualmente súbditos de la Sublime Puerta llevó a numerosos préstamos léxicos y transformaciones en su habla y escritura. Sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido y la distancia, los descendientes de los primeros sefardíes continuaron hablando su variedad de la lengua española, que llegó a desarrollar una serie de características propias en el Imperio. Si bien no es posible aducir que el judeoespañol otomano ilustra exactamente las modalidades del castellano del siglo XV, es notable el hecho de que la lengua según se hablaba en el Imperio hubiera mantenido muchas de sus características lingüísticas.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX las condiciones políticas y socioeconómicas del Imperio llevaron a los sefardíes otomanos, también conocidos como sefardíes orientales, a un proceso de emigración a los Estados Unidos, donde crearon comunidades en Nueva York, Atlanta, Los Angeles y Seattle (Angel, 1973). Los inmigrantes se adaptaron al nuevo entorno lingüístico y se integraron al crisol de culturas estadounidense, pero, como sucedió con otros grupos étnicos, los factores sociales de adaptación generaron pérdidas lingüísticas (Kluger, 2017). La integración de los sefardíes otomanos requería el aprendizaje del inglés por ser la lengua vernácula, en

detrimento del uso de su lengua ancestral, que de lengua materna pasó a ser lengua de herencia. Es significativo el hecho de que el judeoespañol actual hablado por los descendientes de quienes llegaron a estas tierras a principios del siglo pasado haya conservado gran parte de los rasgos del judeoespañol hablado en el Imperio otomano aún en el siglo XXI, a pesar del paso del tiempo y en un nuevo entorno geográfico. Sin embargo, este tipo de conservación ha sido relacionado con procesos de pérdida lingüística (Sala, 1998:309). El español sefardí de los Estados Unidos ejemplifica esta situación en la cual si bien sus características lingüísticas se mantienen, las presiones lingüísticas del contacto con el inglés y el español de los Estados Unidos sumadas a las presiones sociales inciden en su proceso de abandono y desuso.

Para evaluar la continuidad en el uso de la lengua al desplazarse sus hablantes hacia los Estados Unidos, es necesario comparar las características lingüísticas del judeoespañol otomano con la lengua hablada por sus descendientes en los Estados Unidos. Sus apelativos de *español sefardí*, *judeoespañol* o *ladino* (como suelen llamarlo comúnmente sus hablantes en los Estados Unidos), se usan indistintamente. Esta lengua, que forma parte del diasistema del español, se desarrolla en forma independiente en el Imperio, y sus herederos y hablantes en los Estados Unidos mantienen en gran parte sus características lingüísticas durante más de un siglo. A partir de una breve consideración de algunos factores sociales y lingüísticos que llevaron a los sefardíes a diferenciarse en el uso de esta variedad de la lengua española tanto en la Península Ibérica como en el Imperio otomano, se analizan los elementos que la caracterizan y se los compara con los del judeoespañol de los Estados Unidos. La enumeración de las características del judeoespañol de los Estados Unidos que se ofrece es de carácter descriptivo y no pretende ser exhaustiva. El propósito es constatar la conservación de los elementos que la definen, utilizando la lengua según fue registrada en una publicación

periódica de sus hablantes en Estados Unidos. Los ejemplos provienen del periódico *Ke Haber?*, publicado semestralmente entre 1992 y 2005 en ladino y en inglés por la Federación Sefaradí de Palm Beach County en el estado norteamericano de Florida. La comunidad incluía posiblemente a descendientes de la segunda y tercera generación de inmigrantes, y hasta hace unos trece años albergaba a unos 4000 residentes que se consideraban sefardíes (Sheskin 1). No todos provenían del Imperio y la publicación existe todavía, aunque en formato reducido.

Al estudiar el judeoespañol en sus orígenes, cabe mencionar que hay lingüistas como Manuel Alvar que consideran que la lengua que hablaban los judíos de la Península no era fundamentalmente diferente de la hablada por los cristianos, excepto en cuanto al vocabulario relacionado con temas religiosos (Alvar, 2000: 70). Históricamente los judíos siempre estaban lingüísticamente integrados a su entorno social y contribuyeron al desarrollo de la lengua iberorromance al participar en las traducciones científicas medievales al romance, luego llamado castellano. Eran los intermediarios lingüísticos entre los árabes y los cristianos debido a que conocían el árabe, el griego y el latín, además del hebreo. Coloma Lleal afirma que los judíos no solamente estaban “intensamente romanceados” (1992:3) debido a los vaivenes históricos que los llevaban de una zona a otra, sino que no se puede negar su contribución al desarrollo de la norma lingüística del castellano.

A su vez, la pertenencia a una determinada etnia con religión y lengua propia y la consecuente obligación del cumplimiento de los preceptos religiosos era siempre un elemento diferenciador. Los judíos tenían que aprender las letras hebreas por mandato religioso, para poder leer la Biblia, y la consecuencia cultural era la familiaridad con conceptos religiosos en su cotidiano vivir, y la eventual incorporación de palabras hebreas en su lengua iberorromance. Precisamente a raíz de esta situación es que Ora Rodrigue Schwartzwald

(1999:403) se refiere a una influencia mutua entre el español y el hebreo en documentos que datan de 1432 y por eso considera que esta variedad de la lengua española ya se diferenciaba de la que se hablaba en la España del siglo XV. Por su parte, Coloma Lleal (1992: 5-15) destaca el hecho de que en sus escritos los judíos utilizaban a veces el alfabeto hebreo y otras el latino, y otras usaban ambos en un mismo texto. En su opinión, con excepción de los textos de carácter religioso, la autora considera que no hay diferencia en el desempeño lingüístico por parte de los judíos en comparación con sus coetáneos y rechaza la idea de que hubiera una diferenciación específica con respecto al romance utilizado por los judíos. Pero además, no eran los únicos que utilizaban el abecedario que conocían. Lo mismo hacían los árabes y los cristianos en la España del medioevo, porque cada uno de estos grupos utilizaba el alfabeto que le resultaba más familiar (Bunis, 2016: 381).

En realidad, si se pudiera distinguir entre los distintos grupos intraétnicos en los diferentes entornos geográficos de la época en cuestión en la Península y sus correspondientes niveles de educación, posiblemente la conclusión sería que en algunas comunicaciones se destaca el elemento hebraico y en otras predomina el romance. Por otra parte, de acuerdo a pautas históricas del pueblo judío en la diáspora, es generalmente una minoría la que tiene conocimientos avanzados del hebreo, mientras que hay una gran variación en cuanto a destrezas lingüísticas entre líderes religiosos y académicos y el resto de los integrantes de las diversas comunidades. Esto se debe a que la familiaridad con las letras hebreas para la lectura de textos litúrgicos no es sinónimo del dominio de la lengua, y de hecho el tema del aprendizaje profundo de la lengua litúrgica ha sido problemático en las comunidades de la diáspora desde su principio.

En realidad, la historia del pueblo judío es el reflejo de una sociedad que a partir de su desplazamiento de su tierra

en el año 70 de la era cristiana no es monolingüe, sino que utiliza el hebreo con fines religiosos y por lo menos una lengua vernácula, es decir la lengua utilizada en el país, aunque a menudo es multilingüe. En la Península hasta su Expulsión, las lenguas de la Península funcionaban al mismo tiempo como lengua vernácula y lengua materna, porque se trata de hablantes nativos de esa lengua. En el Imperio, el español sefardí llegó a ser utilizado también como lengua litúrgica, con ciertas restricciones. En este sentido, es relevante el concepto de diglosia (Fishman 1971: 83), que adjudica a cada lengua una función particular. Además, el doble proceso de infusión de vocabulario litúrgico proveniente del hebreo que se observa en todas las lenguas vernáculas utilizadas por los judíos en su convivencia con otros pueblos y, simultáneamente, el uso de las letras hebreas como símbolos fonéticos para transcribir cualquier lengua vernácula, repetido en muchos entornos geográficos, fue el esquema que dio lugar a las “lenguas judías,” como el judeoespañol, el judeoárabe, el idisch, entre otras.

En *La lengua española en su geografía*, Francisco Moreno Fernández alude a los criterios tradicionales en la diferenciación de una lengua y un dialecto, que son la comprensión entre variedades de una lengua, el desarrollo de una literatura, y la estandarización (2009:48). En realidad, desde este punto de vista lingüístico tradicional es posible considerar al judeoespañol como una variedad o dialecto de la lengua española, por ser comprensible como variedad del español y por haber desarrollado una literatura, que adquiere una nueva relevancia para los judíos españoles desde el momento en que abandonan la península. Pero el judeoespañol o ladino no se califica en cuanto a la estandarización, obstaculizada por la geografía, la multiplicidad sociocultural de sus hablantes, las dificultades relacionadas con el uso del alfabeto hebreo, los préstamos léxicos y otros factores. En el caso del judeoespañol, se trata de dos problemas geográficos al mismo tiempo: uno en relación

a las variedades habladas en la Península en 1492, durante la Expulsión, que los sefardíes utilizan según su proveniencia, y el otro en cuanto a las configuraciones de la propia variación geográfica del judeoespañol en la vastedad del Imperio otomano.

Al mismo tiempo, Francisco Moreno Fernández plantea los conceptos de autonomía, historicidad y vitalidad (2009:51), como criterios adicionales en la diferenciación entre lenguas y dialectos. Efectivamente, el judeoespañol desarrolla autonomía porque si bien al principio de su exilio en el siglo XV los sefardíes utilizan las variedades de la lengua española habituales en la Península, con el tiempo y en contacto con otros idiomas su lengua adquiere características lingüísticas propias. Actualmente el judeoespañol está considerado como una lengua autónoma dentro del diasistema del español peninsular. A su vez se puede hablar claramente de una historicidad, al considerar los más de quinientos años que sus hablantes pasaron en el Imperio otomano. Pero a pesar del renovado interés en su mantenimiento, hay problemas con respecto a su vitalidad, al haber ya muy pocos hablantes que lo utilicen como lengua materna. Sin embargo, se ha configurado claramente como una variedad de la lengua española, y al mismo tiempo, como una de las lenguas judías.

En lo que se refiere a la escritura, Besso informa que cuando los sefardíes salieron de España en 1492, debido a su participación en el desarrollo del iberorromance, escribían su lengua con caracteres latinos (1981: 653). Con el correr del tiempo y durante casi cinco siglos de exilio otomano, optaron por las letras hebreas para la escritura de su lengua, consecuencia lógica de su alfabetización hebraica en un entorno lingüístico en el que se utilizaba el alfabeto árabe para el turco. En 1923 el gobierno de Kemal Atatürk, en sus esfuerzos por modernizar a los turcos, abolió por decreto el alfabeto árabe utilizado para el turco y estableció el abecedario latino modificado, comenzando así una política contraria a influen-

cias extranjeras (Harris 1994: 46). Hacia 1928 ya se revertía al alfabeto latino en Turquía para escribir el judeoespañol otomano, pero no en el ladino de los Estados Unidos, lo cual contribuyó a los problemas con la estandarización, que subsisten hasta el día de hoy.

Al describir el judeoespañol, Paloma Díaz-Mas (1992:79) sostiene que la base del dialecto es el habla castellano-andaluza de los siglos XV y XVI, con la retención de ciertas características arcaicas e innovaciones, y el agregado de elementos no castellanos provenientes del catalán, aragonés, leonés y portugués, así como el de componentes no hispánicos. A su vez, en su *Geografía Lingüística del Judeoespañol*, Aldina Quintana (2006: 8-13) alude a la imposibilidad de correlacionar las características dialectales del judeoespañol otomano con regiones específicas peninsulares. Esto se debe a la variación interna inherente a las zonas peninsulares de origen y sus hablas, por lo cual la única descripción posible es la de una lengua caracterizada por la multiplicidad en sus variaciones, en lo que es en realidad un *continuum* dialectal (295-300). Siguiendo este razonamiento, Moreno Fernández (2009:400-401) describe al judeoespañol de los Estados Unidos como un “dialecto trasplantado,” confirmando que sus características lingüísticas concuerdan con las de las variedades de la lengua en Europa y Asia (401).

En su estudio sobre el judeoespañol, Hernández González (2001) distingue entre formas conservadoras e innovadoras en función del desarrollo del español. Esta distinción contempla el aspecto histórico por el cual los judíos utilizan formas lingüísticas que reflejan no solamente las vacilaciones de la lengua castellana de la época sino todas las contribuciones al castellano de las otras lenguas habladas en la Península, como el navarroaragonés y el leonés (Lleal,1992: 6). Muchos de los elementos conservadores se advierten todavía hoy en día en zonas hispanohablantes de América. De todas maneras, de estas aportaciones provino la *koiné* hablada por

los judíos una vez afincados en el Imperio, base de los rasgos lingüísticos entendidos generalmente como universales en el judeoespañol, con el agregado de otras características consecuencia de la lejanía de la antigua Madre Patria. Ralph Penny (1996: 58) hace alusión a más de una *koiné* en el Imperio, lo cual es síntoma de su vastedad y es por eso que Quintana (2006:14) se refiere a las dificultades a la hora de delimitar dialectos en el judeoespañol. La autora explica que las diferencias en la lengua hablada en comunidades cercanas exhibe “pequeñas diferencias lingüísticas” (296) que aumentan con la distancia entre los espacios geográficos otomanos y menciona específicamente la *koiné* de Salónica y la de Estambul (302). Cabe recordar que a su vez, estos grupos entran en contacto con numerosos grupos étnicos, a lo largo y a lo ancho del Imperio.

El nuevo espacio geográfico representado por el judeoespañol de los Estados Unidos agrega una variante más debido a los elementos que se incorporan al *continuum* de la lengua. Al mencionar las ciudades que llegaron a tener una presencia sefardí importante, como Nueva York, Cincinnati, Rochester, Indianapolis, Atlanta, Montgomery, Los Angeles y Seattle hacia 1999 (Fernández-Shaw: 1999, 17-18) es importante distinguir entre los hispano-levantinos ladinohablantes que llegaron a principios del siglo XX y el grupo de los así llamados sefardíes occidentales, que habían llegado a los Estados Unidos en el siglo XVII. Estos sefardíes habían seguido otro derrotero a partir de la Expulsión, que los había llevado a Portugal, Francia e Italia, donde sufrieron otras expulsiones, y posteriormente a Holanda. De este grupo hubo quienes en el siglo XVII llegaron a Recife en Brasil mientras duró la dominación holandesa de este país, pero de allí pasaron a Surinam y Curaçao, y finalmente se establecieron en New Amsterdam, la actual Nueva York en 1654 (Gerber 1992: 205-206). Estos sefardíes occidentales ya no hablaban el español, aunque se consideraban hispano-portugueses, y ya estaban integrados a

los Estados Unidos cuando llegaron sus correligionarios, los sefardíes orientales o hispano-levantinos porque provenían del Levante.

A continuación se enumeran aquellos rasgos lingüísticos que hacen al judeoespañol del Imperio en términos generales, utilizando como ejemplos los del judeoespañol norteamericano contemporáneo utilizado en la mencionada comunidad del estado de Florida, con el propósito de corroborar la continuidad lingüística en el uso de la lengua de un continente a otro. La descripción lingüística resume algunos aspectos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos del judeoespañol, mencionados por Carmen Hernández González (2001: Internet: cvc.cervantes.es/anuario/01/hernandez) y otros como Harris (1994), Díaz-Mas (1997), como elementos que caracterizan al judeoespañol en general. Se trata de aquellas características lingüísticas que fueron decantando como identificadoras de esta variedad del iberorromance a medida que se afincaban los sefardíes en el Imperio otomano. Por lo tanto, se incluyen tanto los elementos lingüísticos que hacían a la lengua de la Península Ibérica en el momento de la Expulsión en 1492 como los rasgos que por distintos motivos sociohistóricos se incorporaron a la lengua de los sefardíes a lo largo de su estancia bajo la égida de la Sublime Puerta, y que según Lleal, se consolidan a fines del siglo XIX (Lleal, 1992: 36). Este judeoespañol se configura como un panorama lingüístico que provee un punto de vista genérico para su comparación con lo que trasciende como el judeoespañol de los Estados Unidos en sus manifestaciones contemporáneas. A tal fin, se analiza la presencia o ausencia de aquellos elementos característicos del judeoespañol según si se observan o no en *Ke Haber?*, el periódico que se utiliza como fuente de datos.

I. Aspectos fonológicos

Entre los rasgos fonológicos más sobresalientes, figuran:

A. Vocales

El judeoespañol mantiene en principio el sistema vocálico del castellano, que en términos generales corresponde al del siglo XIII (Quintana, 30). Las vocales tónicas son mayormente las del español moderno, pero el español sefardí presenta ciertas diferencias, particularmente en cuanto a la diptongación.

1. Así, se observan casos de diptongación en los cuales la diptongación aparece en vocales átonas, como por ejemplo cuando la vocal átona “o” en *podemos* sigue el patrón de diptongación por analogía, con *puedo*, por ejemplo en “*puedia*” en lugar de *podía*:

(1) *En este merkado se puedia merkar mobilyas antikas*
[KH12,2F/S04-5, 9]

2. En su descripción de rasgos generalizados en el judeoespañol otomano, Harris (1994) ejemplifica casos de diptongación de sílabas acentuadas como en “*vierbo*” por *verbo*, que aparece en KH con una variante en:

(2) *Penavamos a entender los byervos en ebreo*
[KH12,2F/S04-5,10]

Harris (69) describe este fenómeno como un exceso de diptongación y Aitor García Moreno (2004, 197) lo relaciona con las influencias del leonés y aragonés en el judeoespañol. En realidad, la explicación está en que la Iberia de los siglos X y

XI estaba en un proceso de alternancia de usos en las formas diptongadas, y las formas diptongadas del castellano de hoy se explican en función de las formas que impuso Castilla, mientras que Aragón y León mantuvieron sus variaciones hasta la actualidad (Alvar 1953, 146).

3. Por otra parte, se observa la falta de diptongación donde el castellano la presenta, como en “*kere*” en lugar de *quiere*:

(3) *Esto kere dezir... (tal i kual koza)*
[KH12,2F/S04-5,5]

También se da la falta de diptongación en sílabas acentuadas donde la norma moderna la requeriría, como en “*eskola*” en lugar de *escuela*.

(4) *Mozotros los sefaradies devemos lavorar en las eskolas de nuestros ijos*
[KH12,2F/S04-5,37]

Esta falta de diptongación ha sido asociada con otras variedades de la lengua española, tanto en España como en América (Harris 70).

4. Sin embargo, en otros casos se mantiene la norma de diptongación en sílaba acentuada, como en “*puerta*”:

(5) *La kamareta teniya una puerta ke se avriya a un kortijo eskuro*
[KH12,2F/S04-5,9]

5. Se observa la cerrazón de vocal por disminución de la apertura vocálica. La /e/ media se cierra y se transforma en /i/ en posición pretónica, como “*dizir*” en lugar de *decir*:

(6) *Devemos dizir ke uno de los factores mas importantes*
[KH12,2F/S04-5,37]

Sin embargo, en español la /i/ larga latina en posición inacentuada dio /e/, y también se encuentra la forma con /e/ como en “*dezir*” en:

(7) *Esto kere dezir ..(tal i kual koza)*
[KH12,2F/S04-5,5]

y ambas formas corresponden al español arcaico de los siglos XII y XIII, caracterizado por su inseguridad fonética (Lapesa, 211) muy anterior a la partida de los sefardíes.

6. En el caso de diptongos como *iu* en la palabra *ciudad* del español moderno, la “u” no acentuada representada por “b” en español antiguo se transforma en una fricativa labiodental sonora /v/ en el judeoespañol, es decir que hay una pronunciación labiodental (Hernández González 2001: 9). Desde su origen latino, CIVITATE evoluciona a “cibdad” en el español antiguo después que pierde las vocales pre y post-tónicas y donde el grupo consonántico VT evoluciona a “ud” (Menéndez Pidal, 161). Aunque “vibda” (del latín VIDUA) es un caso de distinta evolución por metátesis (Menéndez Pidal, 185), y Lapesa (527) menciona las formas “sivdad” y “bivda” como ejemplos de palabras con sonido labial en posición implosiva que coinciden con usos del español peninsular del siglo XV. Penny (2000:277-8) las explica en función de la antigua confusión entre /b/ y /v/ por un lado y el hecho de que /b/ estaba en “proceso de vocalización” en “u” breve en el español pero no llegó al judeoespañol. Así, se registra por ejemplo “*sivdad*” en:

(8) *Una vijita a la sivdad de Belmonte*
[KH12,2F/S04-5,31].

Y en el caso de *viuda* en “*bivda*”:

(9) *I se kazo kon mi madre, una bivda jovena*
[KH12,2F/S04-5,5]

En realidad estos cambios se consolidaron en el español mucho más tarde, después de la partida de los sefardíes.

7. Se observa la inserción de “yod” como en “*famiya*” para evitar el hiato (Harris 1994: 71) que se puede crear al caer a veces la palatal intervocálica del sufijo -illo/-illa en *famía* (Díaz-Mas 1997:106) y curiosamente, esta tendencia se observa en dialectos hispanoamericanos, como en el así llamado “chicano”.

(10) *Se kazo kon un Turko de una famiya grande i poderosa*
[KH12,2F/S04-5, 5]

Es importante tener en cuenta que si bien estos ejemplos surgen de escritos contemporáneos del ladino de los Estados Unidos, estas formas aparecían en los escritos del Imperio otomano escritas en letras hebreas. Así, con respecto al tema del hiato, volviendo al ejemplo número 5 más arriba donde aparecen las formas “*teniya*” y “*avriya*,” cabe mencionar la particular evolución de las conjugaciones en *-er* e *-ir* del pretérito imperfecto, que terminaron en una misma forma en hiato “*ia*”, la cual se conserva en el castellano moderno. Pero en la Edad Media “*ia*” pasó a “*ie*” por asimilación, con acento en la “*i*” y a veces, sin “*e*” final. En el siglo XIII (Menéndez Pidal: 78) se llegó a formar un diptongo con acento sobre la vocal más abierta como en “*ién*,” lo cual se observa en las formas antiguas *tenién*, *comién*, *vinién*. Estas formas comenzaron a perder vitalidad durante el siglo XIV, pero subsistían, y en el siglo XV cuando salieron los sefardíes, predominaba otra vez la forma

en -ía, con acentuación bisilábica. (Menéndez Pidal, 305-308). En su estudio sobre la morfología del verbo en judeoespañol, Angel Berenguer Amador advierte que la existencia o ausencia de la [y] se debe a “razones fonéticas”(2017:229). En el caso del judeoespañol es posible inferir que la presencia de la palatal antihiática [y], puede haberse debido a que al utilizar el alfabeto hebreo es imposible reflejar el acento ortográfico, porque no lo hay. Lo que sucede es que la tendencia antihiática es una característica del español (Menéndez Pidal, 82). Por su parte, Aldina Quintana corrobora la existencia de estos paradigmas de origen castellano, con paralelismos en el leonés, aragonés y catalán, como variants morfológicas (153) y fonéticas (496) difundidas por todo el Imperio, que además, curiosamente, persisten en el español de América.

B. Consonantes

1. Se mantiene la fricativa palatal sorda /š/ del español antiguo, que existió hasta principios del siglo XVI para convertirse en /x/, como en “*deshar*” por *dejar*, en:

(11) *Deshandomos solos kon las memorias de nuestro pasado*

[KH12,2F/S04-5,10]

La consolidación del cambio en el español tuvo lugar mucho después que los sefardíes hubieran abandonado la Península.

2. Innovador es el uso de la fricativa palatal sorda [š] comúnmente en la segunda persona del plural de formas verbales, que se deben según indica Penny (273) a la asimilación entre la /s/ final antigua y la yod que la precede, como por ejemplo “*tenesh*” por *tenéis* y “*estesh*” por *estéis*:

(12) *Vozotros tenesh la foto de Dinah*
[KH7,2F/S00,22].

(13) *Sanos ke estesh*
KH10,W/S02-3,28]

3. Aunque el fenómeno mencionado en 2. se describe generalmente en relación a plurales (Harris 73), se observa que aquí también aparece [š] en la segunda persona del singular:

(14) *Siempre alegre ke estesh*
[KH10,W/S02-3,13]

Penny (274) observa que el fenómeno se generalizó a formas sin yod, y esta tendencia se encuentra todavía en el español de América, en el que se agrega el sonido -s a las formas de la segunda persona del pretérito.

4. Se encuentra también la palatalización del fonema /s/ en [š] antes de la consonante velar /k/. Para Penny se trata de una innovación (273) del judeoespañol. Por su parte, Hernández González la menciona como característica del español del siglo XVI (2001: 8), y Lapesa (527) como ya existente en el castellano de los siglos XV y XVI. En el ladino de KH aparece en:

(15) *En boka serada no entra moshka*
[KH10,W/S02-3,28]

Por extensión se la ha descrito apareciendo a principio de palabra como en “*shapeo*” [sombbrero] pero en *Ke Haber* ? aparece una variante de palatal africada, “*chapeo*” como en:

(16) *Chapeos de Amerika*”
[KH11,W/S03-4,6]

El CORDE de la Real Academia Española indica que en España aparece esta palabra en algunos escritos de 1517, y además existe en portugués. También en el vasco moderno de España, la palabra “chapela” significa “sombbrero”, lo que significaría que el término fue corriente en la Península. A su vez, en el judeoespañol es posible adjudicarla al período de “judeofragnoł” (Sephiha: 1997, 27) por “chapeaux” [*sombreros*] como traducción, debido a la enorme influencia del francés en la judería otomana y su penetración en el judeoespañol del Imperio a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El diccionario de Nehama (1977) indica que un *capeo* era un sombrero que usaban en el Imperio aquellos que habían estudiado en alguna universidad moderna.

5. La [ž] del español antiguo es la versión sonora de [š] y generalmente se escribe como “z” o “j” en posición intervocálica como en “*rejistros*” por *registros*:

(17) *Desaparesieron de los rejistros*
[KH12,2F/S04-5,32]

También en el caso de [ž] del español antiguo se producen cambios posteriores a la salida de los sefardíes, porque las fricativas sonoras se transforman en sordas durante el siglo XVI y a partir del XVII en el castellano se trata de un sonido velar sordo representado en la grafía por *j* (Menéndez Pidal 113-115) y es posible observar distintas evoluciones de estos cambios en las distintas hablas de la Península.

6. También se retiene la prepalatal afríca da sonora /š/ como en “*ĵuntos, ĵoya, ĝente*” (Díaz-Mas 1997: 105), que también fue [x] en castellano (Hernández González 2001: 9), correspondiente a “*j*” o “*g*” en posición inicial delante de “*e*” o “*i*” (Harris 1994: 72), como en “*jeneraciones*” por *generaciones*:

(18) *Imajinando ansi ke las tres jeneraciones mos estavamo rankontrandomos*

[KH11,W/S03-4,9]

Pero la palabra *jente* por [gente] también aparece en la gráfica como “dj” en “*djente*”:

(19) *Kada de noche parava en unotro lugar ande la djente amistoza le permetia dormir*

[KH11,W/S03-4,12]

Penny (273) considera que estas modalidades son innovaciones del judeoespañol, que adjudica a una influencia moderna del turco o del francés.

7. El judeoespañol retiene la distinción de /s/ y /z/ intervocálicas del español antiguo, y a pesar de los cambios que se dieron posteriormente en el español, el judeoespañol mantiene /z/ “o dentoalveolar predorsal fricativa sonora” (Díaz-Mas 1997: 105) en posición intervocálica, como en “*rezultado*” por *resultado*:

(20) *El rezultado fue ke me ize fluido en nuestro espanyol*

[KH11,W/S03-4,4]

Para Penny (276), el mantenimiento de las sibilantes palatales del judeoespañol está relacionado con su existencia en el portugués moderno (276), lo cual refleja los distintos resultados lingüísticos en función de los variados orígenes de sus hablantes.

8. Con respecto a la retención de la fricativa labiodental sorda /f/ latina en posición inicial, claramente conservadora, se ve un ejemplo en “*fuyeron*” por *huyeron*:

- (21) *Kon dos ermanos se fuyeron los tres*
[KH12,2F/S04-5,6]

También aparece en posición intervocálica en “*refuzo*” por *rehusó*:

- (22) *Le demando ke kitara la bandiera amerikana i el refuzo*
[KH11,W/S03-4,6]

Menéndez Pidal (121) nota que la *f* se conservó en la lengua escrita hasta el final del siglo XV, igual que en casi todas las lenguas romances, incluyendo el portugués y el catalán, lo cual explica su conservación en el judeoespañol. Pero la “competencia” entre /f/, /h/ y /Ø/ dio distintas soluciones en las variedades dialectales peninsulares y en las del judeoespañol (Penny 277).

9. Así, se observa la desaparición de la fricativa labiodental sorda /f/ y /h/ en “*azer*” por *hacer*:

- (23) *Kualo kalia ke azer? [¿Qué se podía hacer?]*
[KH12,2 F/S04,5] y desaparece /f/ en “*ahuera*” por *afuera*:

- (24) *La tant [tía] Sarina era lo mas asentada mirando ahuera*
[KH12,2F/S04-5,9].

Sin embargo, el diccionario de Pascual Recuero (1977) contiene la forma *afuera* que es la normativa en el español moderno. En realidad, explica Hernández González que

en los textos de los siglos XVII y XVIII el resultado más frecuente es la pérdida total –como en Castilla la Vieja–, solución que ha triunfado en Constantinopla (2005: 9)

pero al mismo tiempo, la autora menciona que en todas las variedades del judeoespañol ha habido vacilación. Menéndez Pidal (121) hace notar que ya en el siglo XV la /f/ alternaba con la /h/, que se pronunciaba con aspiración y terminó por sustituirla en el siglo XVI. Evidentemente, estas resoluciones se dieron cuando los judíos ya no estaban en la Península. Lipski (2004:64) hace notar que en muchos casos el judeoespañol ha llegado a resultados lingüísticos similares a los de distintas zonas de España e Hispanoamérica. Es curioso que en el español rural de Hispanoamérica se haya conservado la pronunciación de /x/ delante de diptongos, lo cual hace sugeriría que en un principio hubo vacilación en el cambio delante de un diptongo como en *fui-juí*. Por lo tanto, es significativo el hecho de que se retiene la “h” en *Ke Haber*?, dado que la grafía hebrea del judeoespañol no daba cuenta de ella, considerando que en el español moderno no se pronuncia.

10. Otro elemento conservador es la distinción entre la /b/ oclusiva bilabial sonora y /v/ fricativa labiodental sonora (perdida en el español moderno) que se mantiene en el judeoespañol, como en “*bever*” por *beber* y “*savor*” por *sabor*:

(25) *Keres beber una kupa de demirhindi o de limonata?*
[KH11,W/S03-4,9]

Penny (277) puntualiza que el judeoespañol ha “heredado” este sistema del sur de la Península y que se conserva actualmente en algunas variedades del portugués y del catalán. Pero además *bever* fue una de las formas que así se escribían y que la Real Academia regularizó a partir de los siglos XVIII y XIX (Penny 319). Otro tema de consideración es que el uso tradicional de las grafías hebreas, que distinguen estos sonidos únicamente con un punto en el centro como diacrítico, pueden haber dado lugar a una vacilación debido a que las impresiones generalmente no incluyen signos diacríticos.

C. Otras características fonológicas

1. Confusiones ortográficas que indican la pérdida de la distinción entre /l_/ y /y/, lo cual ha llevado a un generalizado yeísmo, como en “*degoyado*” por *degollado*:

(26) *Akel kodrero no fue degoyado por el shohet*
[KH12,2F/S04-5,5].

Penny (281) hace notar que hacia 1492 el yeísmo aparecía en pocas variedades del español, especialmente en zonas de Andalucía. Por lo tanto, no sorprende la preponderancia yeísta del judeoespañol y al mismo tiempo soluciones similares en América.

2. Es innovador el fenómeno de metátesis de la sonora vibrante simple /r/ y /d/, sonora dental fricativa, como en “*kodrero*” por *cordero* como en el ejemplo anterior y el siguiente:

(27) *Le kitaron todos los kodreros i le kemaron la kaza*
[KH12, 2F/S04-5, 6]

Este tipo de metátesis está generalizado en el judeoespañol (Penny 272).

3. Otra innovación es el reemplazo de la alveolar nasal inicial /n/ por la bilabial nasal /m/ como en “*muevo*” por *nuevo* y también en el sistema pronominal como en “*mozotros*” por *nosotros*, “*mos*” por *nos*:

(28) *Un dia yo i mi mujer fuimos a vijitar kon mi madre en el muevo apartamento*
[KH12,2F/S04-5,13]

(29) *I a mozotros tambien mos kemaron la kaza*
[KH12,2F/S04-5,6]

Penny (271) considera la posibilidad de una extensión del fenómeno por el cual el pronombre *nos* se transforma en *mos* debido a la influencia del pronombre *me* y la de las formas plurales verbales en *-mos*.

4. Como en Latinoamérica, la fricativa interdental sorda [θ] representada por la letra “c” delante de “e” o “i” se transforma en la fricativa predorsoalveolar sorda [s], como en “*dulse*” por *dulce*:

(30) *Viene mas dulse en el Turko*
[KH12,2F/S04-5,5]

Esto se debe a que el judeoespañol no participó del proceso de evolución de los fonemas sibilantes del español porque los sefardíes ya no estaban en la Península y el judeoespañol simplificó su sistema de sibilantes. Los sefardíes provenían de distintas zonas en las cuales había confusiones entre las sibilantes y este proceso dio lugar al seseo propio de Andalucía y de toda Hispanoamérica. (Penny 275; 280).

5. A menudo, un aspecto innovador es que la [r] vibrante no es múltiple como en el español moderno, sino simple, como en el caso de *gera* por *guerra*. Penny (271) sostiene que no hay variedades que distingan entre las vibrantes. Sin embargo, el diccionario de Joseph Nehama (1977) contiene numerosos ejemplos de palabras con [r] vibrante múltiple. Por otra parte, debido a confusiones ortográficas, también aparece la palabra *gera* en textos medievales. Ahora bien, en este caso se observa variación, porque aparece “*gerra*” como en:

(31) *La Fransia estava despertandose de la gerra*
[KH12,2F/S04-5,14]

Es posible que esta confusión se deba históricamente a una reticencia a utilizar la letra hebrea equivalente a la vibrante en forma duplicada, ya que en hebreo no se haría.

6. Otro cambio que se observa es la palatalización de la /s/ final en la terminación del morfema de la segunda persona del plural en *-esh* como en “*kreyesh*” por *creéis* (en España):

(32) *Yo kreo i penso ke vosotros kreyesh*
[KH11,W/S03-4,4]

Penny (273) explica este fenómeno por “asimilación entre la antigua /s/ final y la *yod* precedente. A su vez, Menéndez Pidal (83) menciona el hiato de origen romance del verbo *creer* en español como algo raro, porque predomina la tendencia a destruir el hiato.

II. Aspectos morfosintácticos

A. Verbos

1. Uno de los rasgos característicos de la conjugación de verbos en el español sefardí a partir del siglo XVII es la regularización (Iacob Hassan 1995:125) en el caso de la forma terminada en *-í* para la primera persona del singular del pretérito indefinido en la primera conjugación, como en *amí* por *amé*. En *Ke Haber?* se observan estas formas, como en “*konti*” por *conté*:

(33) *Ya te konti ke mi padre tenía 80 anyos kuando nasí yo.*
[KH 12,2F/S04-5,5]

También aparece en el plural, como en “*kedimos*” por *que- damos*, que Hassan (1995:126) compara con la forma *queemos*

que a veces aparece en el castellano del sur de España y que considera como “un estadio más avanzado en la debilitación vocálica”:

(34) *Tuvimos ke fuirmos a Stanbol i mos kedimos ayi*
[KH12,2F/S04-5,6]

2. Una innovación del siglo XIX según Hernández González (2001:8) es el cambio en la terminación de la segunda persona del singular y plural del pretérito indefinido, de *amaste* a *amates*, como en “*trushites*” por *trajiste*. En este ejemplo se pone en evidencia una combinación de factores, ya que la forma del verbo en judeoespañol se combina con el uso de formas arcaicas como *truxo*, que aparece en muchas otras variedades de la lengua. por *trajo*, y otro ejemplo es “*fuites*” por *fuiste*, donde se crea el morfema de segunda persona del singular a través de la metátesis:

(35) *Ke trushites, Davicho?*
[KH12,2F/S04-5,6].

(36) *Fuites siempre muy bueno con todos y muy amavle*
[KH10, W/S02-3,23].

A veces se pronuncia con la fricativa palatal sorda, como en *izitesh* por *hiciste* pero en *Ke Haber ?* aparece como “*izites*” en:

(37) *Siendo tus kerensias ke izites con nosotros*”
[KH10,W/S02-3, 23].

Penny (274) explica que se trata del agregado de una /-s/ final en el singular por analogía y que posiblemente debido a una disimilación desaparece la /s/ interna. Este fenómeno aparece en muchas variedades del español.

3. Se observa el uso del prefijo arcaico *a-* como en “*arrekojieron*” por *recogieron*:

(38) *I komo arrekojieron tantas paras [dinero]*
[KH12,2F/S04-5,6].

Harris (1994:78) menciona que es común en el portugués y en el español popular de distintos países de habla hispana.

B. Variantes de género

1. Uno de los fenómenos más característicos en la morfología del género en el español sefardí es que los adjetivos invariables tienen la tendencia de generar formas femeninas y masculinas. En *Ke Haber?* aparece el adjetivo invariable *joven* en una forma femenina “*juvena*”, en:

(39) *I se kazo kon mi madre, una bivda juvena*
[KH12,2F/S04-5,5].

2. Esta “hipercharacterización del género” (Penny, 285) se dio en el castellano y en el catalán, pero en el judeoespañol ha sido más frecuente. Se extiende a otras categorías gramaticales, como por ejemplo en el acuerdo del pronombre relativo *cual* con formas femeninas como “*kuala*” y formas masculinas como “*kualo*” en:

(40) *Me iva entrando en tino kualas palavras del kasteyano
eya entenderia*
[KH11,W/S03-4,12]

(41) *Vengo de un pais la formasion del kualo muncho deve
a ke los portugezes*
[KH12,2F/S04-5,31]

3. Además aparece la forma neutral “*kualo*” en masculino singular y normalmente reemplaza a *qué*, como en:

- (42) *Kualo kalia ke azer? [Qué se debía hacer?]*
[KH12,2F/S04-5, 5];

También aparece una forma femenina en

- (43) *I ken save kuala parte sera la vedrad?*
[KH12,2F/S04-5,6]

4. Hay cambios de género en sustantivos como “*la fin*” por *el fin* como en:

- (44) *Siguramente kon la fin de evitar una matanza*
[KH11,W/S03-4,6]

5. Son comunes los sufijos terminados en *-ada* como en “*patadas*” por *pasos* como en:

- (45) *Mirava en basho bushkando ver tus patadas*
[KH12,2F/S04-5,22]

6. También abundan los sufijos para indicar diminutivos terminados en *-iko* como “*regaliko*” en:

- (46) *Yegi a kaza kon un regaliko*
[KH12,2F/S04-5,5].

La forma terminada en *-ico* del español estuvo en competencia con *-ito* en la Península hasta el Siglo de Oro (Penny, 279) pero luego se redujo su uso peninsular, aunque se mantiene en algunas zonas de América.

C. Variantes de número

Hay falta de acuerdo normativo y se observa en los plurales en:

(47) *Sus komportamiento, sus kantidad, las informasiones siempre fueron eskasas.*

[KH12,2F/S04-5,32]

III. Aspectos léxico-semánticos

A. Arcaísmos: son muy numerosos y la siguiente es una breve muestra.

“*muncho*” [mucho]: Esta palabra es arcaica pero continúa siendo utilizada en el habla hispana de diversas regiones.

(48) *Supimos yevarmos bien, yegando a kerermos muy muncho bien*

[KH12,2F/S04-5,5]

Según el Portal Galego da Lingua (Internet: agal-gz.org, 2004), el origen de *muncho* es galaico-portugués, y lo mismo sucede con otras palabras que también se consideran arcaicas como *güezmo* [aroma]:

(49) *El güezmo delisiozo ke salia del kodreriko ke gizavan*
[KH12,2F/S04-5,5], y otros arcaísmos como:

“*ansina*” [así] muy común todavía en el mundo hispanohablante, en:

(50) *Una vez, kuando ansina kontava, la interrumpi*

[KH12,2F/S04-5,5]

“*ande*” [donde], también usado todavía en muchas zonas, como en:

(51) *De la verguensa se mudo leshos, leshos ande dinguno no lo konosiera*

[KH12,2F/S04-5,5]

“*mansevo*” [muchacho]:

(52) *A un desconosido mansevo*

[KH12,2F/S04-5,14].

B. *Préstamos de otras lenguas*

Los préstamos han llevado a algunos estudiosos a un debate constante sobre si el judeoespañol es un dialecto del español o si se trata de otra lengua. En términos generales, la presencia de múltiples préstamos de otras lenguas se asocia con un proceso de pérdida. Sin embargo, en el caso específico del judeoespañol, los préstamos léxicos incorporados en principio a partir del hebreo eran precisamente parte de su caracterización, y los que se fueron agregando posteriormente por el contacto con otras lenguas a lo largo de su permanencia de casi cinco siglos en el Imperio otomano no resultaron ser un impedimento para su supervivencia. Dado que la lista es enorme, a continuación se ofrece una breve muestra:

1. Hebreo:

Mazal [suerte, fortuna]:

(53) *En Israel las muchachas topan mazales nuevos*

[KH12,2F/S04-5,9],

Uma [pueblo]:

(54) *Pensando en lo defendido [prohibido] a las dos umas [pueblos]*

[KH12,2F/S04-5,5],

“*Hutspa*” [atrevimiento]:

(55) *Yo tenia ‘hutspa’ [atrevimiento] i Monsieur Penso tenia un buen korason*

[KH12,2F/S04-5,14].

2. Turco:

“*Paras*” [dinero]:

(56) *Tantas paras no tuvieron*

[KH12,2F/S04-5,6],

“*Gechmish olsun*” [Pasado ke sea]:

(57) *‘Gechmish olsun’ (pasado ke sea) se dize en Turkia!*

[KH12,2F/S04-5,14].

3. Francés:

“*Eksprimir*” [expresar]:

(58) *Para eksprimir el grande movimiento*

[KH12,2F/S04-5,9],

“*demodes*” [pasados de moda]. Esta palabra se utiliza en el español moderno, y en *Ke Haber?* aparece en:

(59) *I de otros uzos ke eran demodes*

[KH12,2F/S04-5,10],

“*defendido*” [prohibido]:

(60) *Pensando en lo defendido* [prohibido]
[KH12,2F/S04-5,5].

4. Italiano:

“*Lavorar*” [trabajar]:

(61) *Las mujeres lavoran*
[KH12,2F/S04-5,9].

5. Inglés:

“*Puská*” [pushcart: carro]:

(62) *En la Amerika estaban lavorando komo asnos kon el
'puská'*
[KH12,2F/S04-5,6].

Al establecerse los sefardíes en los Estados Unidos, los préstamos del inglés reflejan la presencia una nueva variante de la lengua, tema que merece un estudio mucho más específico.

6. Español de los Estados Unidos:

También el tema del contacto del judeoespañol con el español de los Estados Unidos requiere más estudios. Es posible observar indicios del contacto entre el español sefardí y el español de los Estados Unidos en los usos de los verbos *ser* y *estar* (Kluger: 2006). Al estudiar los usos de los verbos *ser* y *estar* en *Ke Haber?*, se destaca un uso del verbo *ser* utilizado en el siguiente ejemplo de una hablante femenina:

(63) *Yo era sigura ke el Doktor tenia dientes postizos*
[KH8,1S01,10]

donde el uso de *ser* refleja la intención de la hablante de comunicar un estado temporal que en el español moderno requeriría el verbo *estar*. El uso de *ser* al decir “*era sigura*” sugiere una

condición permanente de la personalidad o un juicio categórico de *ser* una persona segura. Este uso de *ser* como cópula entre el sujeto y el adjetivo es parte de un proceso de cambio por el cual *ser* fue reemplazado con el avance de *estar* en este mismo contexto adjetival. En el español este fenómeno tiene su explicación en el hecho de que a través de los siglos se ha producido una ampliación del campo semántico del verbo *estar* porque éste ha ocupado un espacio que normalmente ocupaba el verbo *ser*. Este proceso de cambio lingüístico ocurre en la lengua española desde el siglo XII y no se resuelve sino hasta el siglo XVII. Por lo tanto, al salir de España los sefardíes son partícipes de la ambivalencia lingüística prevaleciente en la Península con respecto al uso de *ser* y *estar* y esta ambivalencia continúa en el Imperio durante siglos debido al aislamiento de este grupo de hablantes. La apertura cultural europea a partir del siglo XIX permite la actualización de la lengua con respecto al uso de *ser* y *estar* y algo similar parece haber ocurrido en los Estados Unidos debido al contacto con hablantes hispanos. Curiosamente, hay también unos pocos ejemplos del “estar innovador” estudiado por Gutiérrez (1994), como en:

(64) *La kamareta [recámara] **estava** grande, ma no avia
dingun moble*

[KH8,1S01,12]

donde el uso de la cópula *estar* con un adjetivo como *grande* requiere necesariamente el uso de *ser* en el español contemporáneo debido a que no se puede atribuir a una situación individual sino a un marco de clase. En este caso se trataría de un indicio de rehispanización debido al entorno hispanohablante, lo cual no sorprende debido al contacto con la presencia hispana en los Estados Unidos. En realidad, se trata de un proceso similar al que ocurre cuando los hablantes de ladino emigran a los países hispanohablantes, donde el judeoespañol se rehispaniza.

Al evaluar las características lingüísticas según se observan en *Ke Haber?*, que dan a conocer el estado actual judeoespañol a los cien años de la llegada de sus primeros hablantes a los Estados Unidos, llama la atención en primer lugar la preservación de gran parte de las características lingüísticas que caracterizaban a la lengua de los sefardíes en el Imperio otomano. Al mismo tiempo, es significativo el hecho de que el judeoespañol otomano haya recogido las ambivalencias y variantes de las lenguas habladas en la Península del momento de la Expulsión en 1492. Curiosamente, las diferentes variantes del judeoespañol en el Imperio tienen paralelismos con procesos de cambio lingüístico observados en el español de Hispanoamérica, lo cual revela interpretaciones y soluciones similares con respecto a las opacidades del español antiguo. Simultáneamente, el judeoespañol del Imperio entra en contacto con numerosas lenguas que dejan una secuela enorme en su sistema lingüístico.

El lenguaje de *KE HABER?* muestra un dialecto del judeoespañol que es testimonio del devenir lingüístico de una lengua que tiene una larga trayectoria histórica y geográfica. Ciertamente ha incorporado las influencias del entorno lingüístico circundante al adoptar elementos que denotan el uso del inglés por parte de los descendientes de los hispano-levantinos. Al mismo tiempo cuando los ladinohablantes se encuentran en círculos hispanohablantes, es inevitable el factor lingüístico de una rehispanización debida a la presencia de hablantes del español moderno, en forma similar a la de los descendientes de los sefardíes en Hispanoamérica, que dejan de hablar su lengua al entrar en contacto con el español moderno. Al mantener el ladino de los Estados Unidos la mayoría de los elementos lingüísticos que caracterizan al judeoespañol utilizado en el Imperio, se configura como una variante norteamericana de la lengua.

Actualmente es posible corroborar que una gran parte de los elementos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos que caracterizan el uso del judeoespañol en el Imperio

otomano existen todavía en el ladino contemporáneo de los Estados Unidos. Sin embargo, si bien sus características sobreviven más de un siglo, son los factores socioculturales los que inciden en su proceso de desuso y pérdida. Precisamente la conservación de la mayoría de sus elementos lingüísticos indica que el proceso de pérdida del judeoespañol de los Estados Unidos se debe en general a factores extralingüísticos. Como es de esperar, siguiendo el proceso de integración cultural normal que se da en los Estados Unidos con todas las lenguas de herencia que no reciben inmigración continua del país de origen, ya la segunda y tercera generación tienen dificultades con la lengua.

En los Estados Unidos, los descendientes de los primeros inmigrantes que hablaban el judeoespañol pasaron al reemplazo de su lengua ancestral por el inglés, igual que todos los otros grupos de inmigrantes. Experimentaron el mismo proceso de pérdida de la lengua ancestral y de adopción del inglés como lengua materna, por tratarse de hablantes nativos que recibieron su educación en inglés. En el caso de los judíos hispano-levantinos que dejaron de hablar su lengua, se dio una evolución lingüística similar a la de los judíos de la Europa Oriental que también tuvieron que reemplazar su idisch por el inglés. Las lenguas judías como el ladino y el idisch perdieron su condición de lenguas maternas al integrarse los judíos a los Estados Unidos y reemplazarlas por el inglés. Al mismo tiempo, el renacimiento del hebreo durante el siglo XX, trajo como consecuencia luchas de supervivencia lingüística. Tanto el ladino como el idisch entraron en competencia con el hebreo en un afán de preservación y de reconocimiento de su representatividad cultural intraétnica, pero fueron reemplazadas por el hebreo como lengua supraétnica porque el hebreo es la lengua litúrgica por antonomasia.

Azevedo indica que hacia 1960 había unos quince mil hablantes en los Estados Unidos, pero dado que actualmente sus descendientes hablan inglés, la lengua se encuentra en un esta-

do de “recesión” (2005:377). Sin embargo, hay un gran interés en su mantenimiento, como lo ejemplifica la comunidad sefardí de Palm Beach County en Florida que creó *Ke Haber?* y son numerosas las asociaciones en el mundo entero dedicadas a preservar las tradiciones de sus hablantes. A su vez, apoyados por entidades académicas particularmente en los Estados Unidos, España e Israel, hay muchos estudiosos interesados en la propagación del uso de la lengua y su extraordinaria contribución cultural.

Bibliografía

- Alvar, Manuel. *El ladino, judeo-español calco*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.
- Angel, Marc D. “The Sephardim of the United States: An Exploratory Study,” *American Jewish Year Book 1973*, Vol.74, pp.77-136.
- Ben-Ur, Aviva. “The Ladino (Judeo-Spanish) Press in the United States, 1910-1948”. *Multilingual America: Transnationalism, Ethnicity and the Languages of American Literature*. Ed. Werner Sollors. New York: 1998. 64-77.
- Berenguer Amador, Angel. *El libro sefardí “La güerta de oro” de David M. Atías (Liorna, 1778): Edición y estudio lingüístico del verbo*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2018.
- Besso, Henry V. “Los Sefardíes: Españoles sin patria y su lengua”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), No.2: 648-665.
- Bunis, David M. “Judezmo (Ladino)”. *Handbook of Jewish Languages*. Eds. Lily Kahn and Aaron Rubin. Leiden: Brill, 2016.
- Diaz-Mas, Paloma. *Sephardim*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Espinosa, Aurelio M. *Estudios sobre el español de Nuevo Méjico*. Tomo I. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1930.

- Fernandez-Shaw, Carlos M. and Piña-Rosales, Gerardo. *Hispanic Presence in North America: From 1492 to Today*. New York: Facts on File, 1999.
- Fishman, Joshua A. *Sociolinguistics: A Brief Introduction*. Rowley: Newbury House, 1971.
- García Moreno, Aitor. *Relatos del pueblo ladinán (Me'Am Lo'Ez de Exodo)*. Madrid: CSIC, 2004.
- Gerber, Jane S. *The Jews of Spain; A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1994.
- Gutiérrez, Manuel J. *Ser y estar en el habla de Michoacán, México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Harris, Tracy K. *Death of a Language*. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1994.
- Hassan, Iacob. "El español sefardí (judeoespañol, ladino)". *La lengua española, hoy*. Ed. Manuel Seco. Madrid: Fundación Juan March, 1995. Pp. 117-140.
- Hernández González, Carmen. "Un viaje por Sefarad". New York: Instituto Cervantes. <http://cvc.cervantes.es> (2001).
- Ke Haber*. [Florida] Vol 1, No.1, December 1993; Vol.1, No.2, January 1994; Vol.1, No.3, February 1994; Vol.1, No.4, March 1994; Vol.2, No. 2, Winter 1995; Vol.2, No.3. Spring 1995; Vol.2, No. 4, Fall 1995; Vol.3, No.1, Winter 1995/6; Vol.3, No.2, Spring 1996; Vol.3, No.3, Summer 1996; Vol.4, No.1, Winter 1997; Vol.4, No.2, Spring 1997; Vol.5, No.1, Fall 1997; Vol.5, No.2, Spring 1998; Vol.6, No.1, Winter 1998; Vol.7, No.1, Fall 1999; Vol.7, No.2, Summer 2000; Vol.8, No.1, Spring 2001; Vol.9. Fall/Winter 2001-2; Vol.10. Winter/Spring 2002-3; Vol.11. Winter/Spring 2003-4; Vol.12. No.2 Fall/Spring 2004-5.
- Kluger, Luisa. "El español sefardí y sus hablantes en los Estados Unidos". *RANLE*, VI (2017), No.11: 173-188.
- Kluger, Luisa. «*Ser y estar en el español sefardí: un estudio sociolingüístico histórico*». Tesis doctoral. University of Houston, 2006.

- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1980
- Lleal, Coloma. *El judezmo: El dialecto sefardí y su historia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1992.
- Lipski, John M. *El español de América*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Manual de gramática histórica española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- Moreno Fernández, Francisco. *La lengua española en su geografía*. Madrid: Arco /Libros, 2009.
- Nehama, Joseph. *Dictionnaire du judéo-espagnol*. Gordes [Madrid]: CSIC, 2003.
- Pascual Recuero, Pascual. *Diccionario básico ladino-español*. Barcelona: Ameller, 1977.
- Penny, Ralph. «Judeo-Spanish Varieties Before and After the Expulsion» *Donaire* 6, 54-58.
- Penny, Ralph. Variación y cambio en español. Madrid: Gredos, 2004. *Portal Galego da Lingua*. <http://agal-gz.org> (2004)
- Quintana Rodríguez, Aldina. *Geografía Lingüística del Judeo-español*. Bern: Peter Lang, 2006.
- Real Academia Española: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. www.rae.es [Agosto 15, 2018]
- Rodrigue Schwarzwald, Ora. «Language Choice and Language Varieties Before and After the Expulsion». *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*. Eds. Yedida K. Stillman and Norman A. Stillman. Leiden: Brill, 1999.
- Sala, Marius. *Lenguas en contacto*. Madrid: Gredos, 1998.
- Sheskin, Ira. *The South Palm Beach County Summary Report*. 2005. <http://jewishdatabank.org> (2005).

INTELECTUALES ESPAÑOLES ANTE LA CULTURA SEFARDÍ DURANTE EL PROTECTORADO DE ESPAÑA EN MARRUECOS

*Paloma Díaz-Mas*¹

Se ha repetido muchas veces que el primer contacto directo de los españoles con los sefardíes en época contemporánea se produjo a raíz de la toma de Tetuán en 1860, en el curso de la I Guerra de África. Son bien conocidos los testimonios de escritores y periodistas españoles que entraron en contacto con los sefardíes de Marruecos y les escucharon hablar por primera vez judeoespañol (en su variedad marroquí, la *haketía*), una lengua que los españoles identificaban con un castellano medieval y primitivo (Guershon 1993, Macías 1994 y 2000, Martín Asuero 2008). También se ha analizado la influencia que ese encuentro tuvo en la creación literaria de algunos escritores españoles, como Benito Pérez Galdós (Quintana 2008).

A partir de los años 70 del siglo XIX, en la prensa española —especialmente en los periódicos liberales— aparecieron

¹ Catedrática de literatura española y sefardí en la Universidad del País Vasco por muchos años, es actualmente investigadora del Instituto de la Lengua Española del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha impartido clases también en la Universidad de Oregón y Washington University en St. Louis. Especialista en literatura medieval, hispanojudía y sefardí. Autora de “Los sefardíes: historia, lengua y cultura”. Doctorada en literatura por la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre poesía sefardí.

ocasionalmente informaciones u opiniones sobre los sefardíes (Díaz-Mas 2012 y 2015), sobre todo a raíz de situaciones concretas que suscitaron el interés de la opinión pública por los judíos, como los debates parlamentarios sobre la libertad religiosa en torno a 1876, los pogromos en Rusia en 1881 y la protección consular otorgada a los sefardíes del Imperio otomano por diplomáticos españoles (Martín Asuero 2011).

Fue precisamente en la prensa liberal de los años 70 y 80 del siglo XIX donde se fueron fraguando algunas de las ideas fundamentales que, a principios del siglo XX, servirían de base de la campaña del senador Ángel Pulido en favor del acercamiento entre los sefardíes y España (Israel Garzón 2003); entre ellas, que los sefardíes eran españoles injustamente expulsados de su país en el siglo XV y que España les debía una reparación, consistente en reconocerles su nacionalidad española; o que la lengua común era el principal vínculo entre los sefardíes y España y que el mantenimiento de la lengua durante siglos constituía la mejor demostración de la fidelidad y afecto de los sefardíes a su país de origen.

La campaña de Pulido, difundida a través de la prensa y, sobre todo, de sus dos libros principales (Pulido 1904 y 1905), ha sido también ampliamente glosada, así como la repercusión que tuvo en la opinión pública española, especialmente entre los políticos e intelectuales (Alpert 2005) y entre los propios sefardíes (Díaz-Mas 2000).

Pero, paradójicamente, se ha prestado relativamente poca atención a cómo cambió la relación entre los sefardíes y los españoles a raíz del establecimiento de una administración española en Marruecos durante la época del Protectorado (1912-1956),² un período de más de cuatro décadas a lo largo del cual funcionarios, militares, médicos, maestros, ingenieros,

² Sobre el Protectorado español en Marruecos pueden verse los libros de Salas Larrazábal 1992, Morales Lezcano 1998 y 2002, Nogué 1999, Martín Corrales 2002, Rodríguez Mediano y De Felipe 2002.

comerciantes, trabajadores de todos los ramos, periodistas e intelectuales españoles tuvieron ocasión de conocer y tratar directamente a muchos sefardíes marroquíes, que ahora eran sus vecinos y sus compatriotas, sobre todo desde que se aplicó el decreto de Primo de Rivera de 1924 a los judíos del Protectorado (González García 2004: 111-132). Durante siglos, España había sido un país étnicamente muy uniforme y oficialmente católico, pero con el establecimiento del Protectorado se incorporaron nuevos territorios con habitantes de distintos grupos étnicos (fundamentalmente árabes, amazigh y judíos), que practicaban otras religiones, como el islam o el judaísmo.

El contacto entre españoles y sefardíes en el Protectorado cambió la mentalidad y la percepción de unos y otros e influyó en la imagen de los sefardíes (y de los judíos en general) en los medios de comunicación y en los ámbitos político e intelectual de la España peninsular. Ya desde 1912, se fundaron en Marruecos asociaciones hispano-judías inspiradas por las ideas de Pulido, que contribuyeron a estrechar las relaciones entre las élites judías de Marruecos y los españoles filosefardíes (Gershon 1996).

También la I Guerra Mundial trajo refugiados sefardíes a España (país neutral en la contienda), especialmente a Barcelona (Díaz-Mas en prensa b).

Los primeros años del Protectorado vinieron a coincidir –además de con los ecos de la todavía reciente campaña del senador Pulido– con la constitución de las primeras comunidades judías en España después de la expulsión de 1492. Aunque al parecer existía en Sevilla una comunidad judía bastante organizada desde los años 80 del siglo XIX, su existencia no se oficializó hasta 1913; la comunidad de Barcelona se constituyó en 1918; la de Madrid fue reconocida oficialmente en 1920, aunque existía ya una sinagoga desde 1917.³

³ Para la constitución de las primeras comunidades judías españolas,

Así que, a las alturas de los años 20, por primera vez desde finales del siglo XV había oficialmente judíos en territorios españoles a uno y otro lado del estrecho de Gibraltar, aunque su presencia fuese muy minoritaria en el conjunto de la población.

1. Sefardíes de Marruecos en la prensa española

Durante el Protectorado, los periódicos españoles (tanto la de información general como las publicaciones específicamente africanistas) publicaron numerosas noticias y artículos sobre la acción de la administración española, las características del país y las poblaciones autóctonas, tanto musulmana como judía. En ciudades del norte de Marruecos bajo administración española (como Tetuán, Larache, Arcila, Alcazarquivir o Xauen) la mayoría de la población judía era sefardí, con lo cual se incrementó la presencia de informaciones sobre los sefardíes en la prensa española.

A veces esa presencia se limita a referencias puramente ocasionales, como las numerosas noticias que mencionan la participación de “hebreos” y “moros”, junto a los españoles, en actos oficiales.

La prensa africanista publicó asiduamente información sobre la población indígena de Marruecos. Aunque la mayor parte de la atención se dirigió hacia la población musulmana, también aparecieron informaciones sobre los sefardíes, su cultura, sus tradiciones y su lengua en publicaciones como *África Española*, *Revista de tropas coloniales*, o *Revista Hispano Africana*. (Díaz-Mas, en prensa a).

Especial atención prestaron a los sefardíes los periódicos y revistas de la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones (CIAP), un grupo editorial fundado en 1924 por Ignacio Bauer

véanse Avni 1982: 5-31, Lisbona 1993: 19-44, Israel Garzón 2000, Israel Garzón 2008, Rozenberg 2010: 71-135, González García 2014: 71-206.

Landauer (un hombre de negocios judío, representante de la casa Rothschild en España) y el periodista Manuel Luis Ortega, con el erudito y político Pedro Sainz Rodríguez como director literario (López-Morell y Molina Abril 2012). Hasta su quiebra económica en 1931, la CIAP publicó, además de libros, varias revistas y periódicos, entre ellos *El Heraldo de Marruecos*, que circulaba en el Protectorado; entre las revistas del grupo, prestaron especial atención a temas sefardíes la *Revista de la Raza* y, sobre todo, *La Gaceta Literaria*, una importante publicación cultural fundada en 1927 bajo la dirección de Ernesto Giménez Caballero, que contó con las colaboraciones de algunos los más destacados intelectuales de la llamada “Edad de Plata” (Álvarez Chillida 2002: 271-272, Rother 2000:162-263).

2. Escritores africanistas ante los sefardíes de Marruecos

Desde los inicios del Protectorado se publicaron en España numerosos libros que pretendían dar a conocer la acción de España en Marruecos, las características del país y de su población autóctona (Moga Romero 2008).

La mayoría de ellos parten de una experiencia autobiográfica, ya que están escritos por españoles (militares, religiosos, maestros, periodistas, personal sanitario, etc.) destinados al Protectorado, que analizan la situación de la colonia desde el conocimiento que les da el haber vivido y trabajado en el terreno; basándose en esa experiencia personal, describen la acción de España en Marruecos y, con frecuencia, hacen propuestas para su mejora.

Varios de estos autores incluyeron en sus libros descripciones de aspectos de la vida, las costumbres y la cultura de los sefardíes de Marruecos, que así pudieron difundirse entre el público lector peninsular (Díaz-Mas 2013). Comentaremos a continuación algunos de estos libros, escritos desde posiciones

personales e ideológicas muy diversas: la de un fraile franciscano, un periodista liberal filosefardí, un médico y un soldado que era, además, escritor vanguardista.

2.1. *Fernández Lestón y el “peligro judío”*

En 1918 la imprenta El Eco Franciscano, de Santiago de Compostela, publicó el libro *España en África y el peligro judío. Apuntes de un testigo desde 1915 hasta 1918*, firmado por “Africano Fernández”, seudónimo del franciscano español Ramón Fernández Lestón (Fernández 1918).

La presencia de la orden franciscana en Marruecos alcanzó gran importancia política y social ya en la segunda mitad del siglo XIX (Castillo 2014). Durante el Protectorado, los franciscanos fueron muy activos en las obras de asistencia social y en la enseñanza; y precisamente a este último aspecto se refiere el “peligro judío” mencionado en el título del libro.

Recordemos que en 1860 un grupo de judíos emancipados había fundado en París la *Alliance Israélite Universelle*, una institución educativa cuya finalidad era proporcionar a los judíos de los países considerados entonces “orientales” (es decir, a los del cercano Oriente, el Mediterráneo Oriental y el Norte de África) una formación intelectual y profesional que les permitiera progresar, emanciparse e integrarse en la sociedad moderna (para la historia de la institución, Kaspi 2010). La *Alliance* llegó a fundar en distintas ciudades los países ribereños del Mediterráneo más de cien escuelas, en las cuales se educaban niños y niñas (en su mayoría, judíos) según métodos pedagógicos modernos y utilizando como lengua vehicular de la enseñanza el francés; en las escuelas de la *Alliance* se educaron desde la segunda mitad del siglo XIX las élites sefardíes que impulsaron un proceso de modernización y emancipación de los judíos del antiguo Imperio otomano y del norte de África.

Precisamente la primera escuela de la *Alliance* se fundó en Tetuán en 1862. Cuando Fernández Lestón publicó su libro, las escuelas de la *Alliance* habían alcanzado influencia y prestigio en Marruecos (Laskier 1982) y en ellas no sólo estudiaban alumnos judíos, sino también hijos de españoles de la administración del Protectorado.

Para el autor franciscano, las escuelas de la *Alliance* eran antiespañolas (porque eran judías y porque en ellas se enseñaba en francés) y contribuían a minar la labor evangelizadora acometida por España a través de la enseñanza religiosa; en consecuencia, dedica buena parte de su libro a atacar no sólo la labor educadora de la *Alliance*, sino a los españoles filosefardíes seguidores de las ideas de Ángel Pulido y, por supuesto, a los judíos mismos, a los que presenta como “verdadera causa de la decadencia de España”, justificando la expulsión de 1492 como una necesidad motivada porque los judíos “traicionaban a la patria que los albergaba” y “cometían horribles crímenes e infanticidios”, dando además por buenas las viejas calumnias medievales sobre crímenes rituales.

El libro de Fernández Lestón es, por tanto, de un antisemitismo primario; antisemitismo propiamente dicho, ya que también muestra su desprecio por los árabes (incluidos los que estudiaban en las mismas escuelas de los franciscanos), a los que considera indolentes, atrasados y entregados a todos los vicios.

Sin embargo, como buena literatura colonial, el libro busca también el pintoresquismo de la descripción de las poblaciones autóctonas y sus usos y costumbres, que se perciben como exóticas. Por ello dedica varios apartados (Fernández 1918: 261-323) a describir algunas costumbres judías, la forma de celebración del sabat y las festividades o los ritos del ciclo vital; incluye varias fotografías de “tipos” judíos, sobre todo mujeres vestidas con trajes tradicionales; además la edición de una interesantísima colección de cantares populares, entre ellos endechas y romances, cuatro de ellos con la transcripción

musical de su melodía. Según indica el autor (Fernández 1918: 306, nota 1), las notaciones musicales se deben a “D. Juan Bertruz de Mateo, Músico Mayor del Batallón Cazadores de Llerena, núm. 11”.

Así, paradójicamente, el libro antijudío de Fernández Lestón constituye una de las primeras fuentes españolas que describen los usos y costumbres de los sefardíes del Protectorado y publican muestras de su literatura de transmisión oral.

2.2. Manuel L. Ortega y el filosefardismo en el Protectorado

Al año siguiente, 1919, se publicó otro libro de signo opuesto, hasta el punto de que cabe preguntarse si no se concibió como respuesta al de Fernández Lestón. Se trata de *Los hebreos en Marruecos: estudio histórico, político y social*, del periodista Manuel Luis Ortega Pichardo (1888-1943), que sólo cinco años después sería uno de los fundadores de la Compañía Iberoamericana de Publicaciones (Sáez Angulo a y b).

Ideológicamente, Ortega estaba en las antípodas de Fernández Lestón. Era un periodista liberal, filosefardí (entre los libros que escribió hay una biografía de Ángel Pulido: Ortega 1922) y muy vinculado a las incipientes comunidades judías que estaban empezando a constituirse en España.

El libro de Ortega se reeditó en 1929 y 1934; en su primera edición está dedicado a Rafael de Roda, director de la compañía de las Minas del Rif y autor de varias obras sobre economía y geografía comercial de Marruecos, quien al año siguiente pronunció una conferencia sobre las relaciones entre España y los sefardíes en el Ateneo de Madrid (Roda 1920); el libro lleva también un prólogo (inconcluso por la repentina muerte del prologuista en 1918) del general Francisco Gómez Jodana, alto comisario de España en Marruecos.⁴

⁴ Datos biográficos en <http://www.regmurcia.com/servlet/s.SI?sit=>

Se trata, por tanto, de un libro respaldado por las más altas autoridades del Protectorado. En él, Ortega ofrece sendas panorámicas de la historia de Marruecos y de los judíos hispánicos, seguidas de una descripción de la sociedad y la cultura judías de Marruecos y una serie de propuestas concretas de acciones que la potencia colonizadora debería llevar a cabo con respecto a la educación y las relaciones comerciales con los judíos marroquíes.

Una buena parte del “Estudio social” que constituye la segunda parte del libro, está dedicada a la descripción de los usos y costumbres sefardíes, la celebración de las festividades, la indumentaria, los ritos del ciclo vital o las creencias (Ortega 1919: 153-232); bajo el significativo título de “El idioma –Reliquias de Castilla– Españoles sin patria”, dedica un apartado a la lengua sefardí. Y en otro apartado, titulado “Viejos romances de Castilla – De la España que fué. El espíritu de la Edad Media vive en las canciones de los hebreos marroquíes”, edita una interesante colección de veintiún romances y canciones de tradición oral, acompañado de las transcripciones musicales de sus melodías. Estas transcripciones fueron realizadas por un músico militar, Antonio Bustelo, del que hablaremos más adelante.

2.3. La visión de un psiquiatra: César Juarros

Fueron varios los médicos destinados al Protectorado que escribieron libros descriptivos o de ficción basados en sus experiencias (Martínez Antonio 2009). Uno de ellos fue César Juarros (1879-1942), pionero de la psiquiatría en España, miembro de número de la Real Academia de Medicina desde

a,55,c,373,m,1935&r=ReP-18283-DETALLE_REPORTAJES (consultado el 29 de enero de 2018). Su hijo, Francisco Gómez Jordana Sousa, fue ministro de Asuntos Exteriores en los inicios del régimen franquista.

1929,⁵ que ejerció durante algunos años como médico militar en Marruecos. En 1922 apareció su libro *La ciudad de los ojos bellos (Tetuán)* en el que se muestra crítico con la acción española en el Protectorado y manifiesta su respeto y admiración por las culturas autóctonas, que en algunos aspectos considera más refinadas y avanzadas que la española.

Juarros dedica a los sefardíes cinco capítulos de su libro, en los que describe ceremonias del ciclo vital como la boda o la circuncisión, algunas celebraciones del ciclo litúrgico anual, ofrece la traducción de máximas sapienciales y poemas litúrgicos hebreos, y presta también atención a la literatura sefardí de transmisión oral en lengua vernácula, al reproducir el texto del cantar popular que cuenta el martirio de la joven Sol Hachuel, ejecutada en Tánger en 1834 por haberse negado a convertirse al islam.

Como psiquiatra freudiano, presta una atención inusitada en la literatura africanista española a las costumbres y actitudes sexuales de las poblaciones de Marruecos; en el caso de los sefardíes, comenta costumbres de boda y actitudes de las mujeres judías con respecto a su propia sexualidad, que considera más sanas que las que imperaban en la España de la época.

2.4. *Giménez Caballero, soldado y escritor*

Sólo un año después, Ernesto Giménez Caballero publicó un libro sobre sus experiencias como soldado en el Protectorado, bajo el título de *Notas marruecas de un soldado* (Giménez Caballero 1923).

⁵ <https://www.ranm.es/academicos/academicos-de-numero-anteriores/1013-1929-juarros-y-ortega-cesar.html> (consultado el 29 de enero de 2018). Sobre su labor médica pueden verse, por ejemplo, los artículos de Samblás Tilve 2002 y 2004. Para la actitud de Juarros con respecto a los sefardíes, Israel Garzón 2005: 177-206.

Giménez Caballero (1899-1988) es bien conocido en sus dos facetas principales: como escritor vanguardista de la generación del 27 y como precursor del fascismo en España, impulsado por su admiración por el fascismo italiano. Su ideología fascista, sin embargo, fue compatible con una actitud filosefardí, que le llevó a publicar colaboraciones sobre los sefardíes en la revista que dirigía, *La Gaceta Literaria* (una publicación de la CIAP), y a emprender dos viajes a los Balcanes para informar sobre la acción exterior española con respecto a los sefardíes; en el curso de sus viajes rodó secuencias para su película *Los judíos de patria española*, donde también se incluyen imágenes de miembros de las incipientes comunidades judías españolas de Sevilla, Barcelona y Madrid (Álvarez Chillida 2002: 272-274).

En sus *Notas marruecas*, Giménez Caballero dedica a “La judería” cuatro capítulos. Son estampas breves, en las que refleja sus impresiones sobre las comunidades sefardíes: la imagen de la salida de un entierro de una casa, un encuentro con una prostituta judía, la visita a la casa de un banquero sefardí de Tetuán o unas consideraciones sobre los romances cantados sobre los sefardíes.

Estos dos últimos capítulos son especialmente interesantes porque nos revelan algunos detalles de las encuestas de campo para recoger romances en las comunidades sefardíes de Marruecos. En “En casa de un banquero” (Giménez Caballero 1923: 175-180), cuenta cómo “La casa de uno de estos banqueros la visité un día con ocasión de acompañar a un profesor de filología, que vino a estudiar los fenómenos judeoespañoles y a solicitar facilidades para ello de tal magnate” (p. 177). El innominado “profesor de filología” era sin duda Américo Castro, a quien Giménez Caballero acompañó también a encuestar en Xauen, como cuenta en el capítulo “Romances castellanos” (pp. 188-195) del mismo libro, donde además reproduce el texto de uno de los cantares que recogieron.

En ese mismo capítulo habla de su propia visita a la paupérrima vivienda de una anciana tetuaní ciega, llamada Macni, que había cantado romances para Manuel Manrique de Lara; se trata de Majní Bensimbrá, una de las más prolíficas informantes de las encuestas de campo que realizó Manrique de Lara en 1915 y 1916, cuando ella tenía 65 años (Armistead 1978: vol. III, pp. 77-153, encuestas 177, 186 y 198).

3. Sefardíes de Marruecos y filólogos españoles antes de la guerra civil

No es casualidad que todos estos autores incluyan en sus libros –de tan diversa temática, intención y orientación– los textos (y, a veces, las transcripciones musicales) de cantares procedentes de la tradición oral sefardí.

El interés de los políticos y de los intelectuales españoles hacia la cultura sefardí tuvo siempre uno de sus fundamentos en la existencia de una lengua común y en la conciencia de que los sefardíes habían conservado en su tradición oral romances y canciones de origen hispánico medieval. Pero ese argumento político propició también rigurosos estudios filológicos, orientados al estudio de esa parte del patrimonio cultural hispánico que ya en tiempos del Protectorado estaba en peligro de desaparición (Giménez Caballero comenta en su libro de 1923 cómo, mientras las ancianas de Xauen recitaban romances, las jovencitas sefardíes se contaban unas a otras argumentos de películas).

El sesgo filológico se vio impulsado desde finales del siglo XIX por el interés de los romanistas europeos por el judeoespañol como lengua románica que se desarrolló y evolucionó durante siglos en una situación de aislamiento con respecto al español peninsular y americano, y en contacto con otras lenguas no románicas (Díaz-Mas 2017).

Ya en 1900, Marcelino Menéndez Pelayo incluyó una sección de “Romances castellanos tradicionales entre los judíos

de Levante” en uno de los tomos dedicados al romancero de su canónica *Antología de poetas líricos castellanos* (Menéndez Pelayo 1900; Díaz-Mas 2016). Pero, en España y fuera de ella, los estudios sobre el romancero hispánico y la tradición oral promovidos por Ramón Menéndez Pidal fueron decisivos para atraer la atención del mundo académico hacia la literatura sefardí de transmisión oral (Besso 1961, Armistead y Silverman 1976, Díaz-Mas 2015b).

Partiendo de sus estudios sobre la épica medieval castellana, Menéndez Pidal llegó a interesarse por el romancero, no sólo porque en el *corpus* de la balada hispánica todavía pervivían algunos romances de tema épico, sino además porque la pervivencia del romancero en la tradición oral contemporánea le ofrecía un interesante modelo para analizar cómo pudo realizarse el proceso de transmisión oral de los poemas épicos medievales.

Desde los inicios de sus estudios sobre el romancero, Menéndez Pidal prestó atención a la tradición sefardí. Utilizando algunos de los contactos de Ángel Pulido —que se había carteadado con casi 150 sefardíes de todo el mundo—estableció correspondencia con algunos sefardíes del entonces todavía existente Imperio otomano y de Marruecos (Díaz-Mas 2001), quienes le enviaron textos de romances y canciones recogidos de la tradición oral para el archivo de versiones de romances que estaba formando con María Goyri (Armistead 1978, Catalán 2001: I, 31-33). En 1906 y 1907 publicó en dos entregas de la revista *Cultura española* su “Catálogo del romancero judío-español,” concebido al mismo tiempo como un repertorio de los romances sefardíes conocidos hasta entonces y como una ayuda para futuras encuestas de campo. Y años después prestó una atención primordial a la tradición sefardí en su principal libro sobre el romancero (Menéndez Pidal 1953).

En 1907, se fundó la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), un organismo oficial español inspirado por las ideas de la Institución Libre de Enseñan-

za.⁶ En 1910 se creó, a partir de la JAE, el Centro de Estudios Históricos desde el cual su director, Ramón Menéndez Pidal, impulsó los estudios filológicos en muy diversos aspectos y direcciones, incluyendo la exploración y estudio de la lengua sefardí y su literatura oral.

3.1. Las encuestas de Manrique de Lara

El primer objeto de interés fue la tradición oral de los sefardíes del Imperio otomano. Para ello, Menéndez Pidal consiguió que la JAE concediese en 1911 una pensión a Manuel Manrique de Lara para que recorriese las comunidades del Mediterráneo Oriental haciendo encuesta de recogida de romances.

Manuel Manrique de Lara (1863-1929) era militar de marina y compositor (Díaz González 2015). Tras haber participado en una encuesta de campo con Menéndez Pidal en la provincia de Ávila, se interesó por el romancero de tradición oral y se convirtió en uno de los más entusiastas colaboradores de don Ramón (Armistead 1978: 8-21, Catalán 2001: I, 66-72 y 88-96), recogiendo romances en España (entre otras cosas, fue el primero en encuestar entre los gitanos andaluces) y en la diáspora sefardí; entre 1917 y 1923 fue colaborador de la subsección de folklore del Centro de Estudios Históricos.

En 1916 y 1917 Manrique de Lara volvió a encuestar entre los sefardíes, esta vez en las comunidades marroquíes de Tetuán, Tánger, Larache y Alcazarquivir (Armistead 1978: III, 121-144).

Tanto en el Mediterráneo Oriental como en Marruecos sus encuestas fueron muy fructíferas. Entrevistó a cerca de 150 informantes (la mayoría, mujeres), adquirió libros de cordel

⁶ Para la Institución Libre de Enseñanza puede verse Jiménez Landi 1973; con respecto a la Junta de Ampliación de Estudios y sus actividades, Sánchez Ron 1988 y Puig-Samper Mulero 2007.

aljamiados y manuscritos, recogió de la tradición oral más de dos mil versiones de romances y transcribió cerca de 350 melodías.

Entre 1919 y 1922 dirigió numerosas acciones militares durante la campaña de Yebala de la guerra de África, compaginando sus obligaciones militares como mando en campaña con la transcripción de los romances incluidos en las fuentes musicales españolas del siglo XVI.

3.2. Otro músico militar: Antonio Bustelo

Por otro lado, en 1917, Antonio Bustelo Basadre,⁷ músico mayor del batallón de Arapiles, solicitó al Ministerio de Estado español una subvención para llevar a cabo una recogida de romances y canciones de la tradición oral sefardí de Marruecos. Al parecer, su solicitud –que no hacía mención de las encuestas que Manrique de Lara, también militar y músico, acababa de realizar en la misma zona–, no recibió respuesta favorable por parte del Ministerio; iba acompañada del texto y la transcripción musical de varios romances y canciones (Díaz González 2015: 466). Finalmente, estos materiales acabaron integrándose en el capítulo correspondiente del libro de Ortega 1919.

3.3. Américo Castro en Marruecos

Sólo cinco años más tarde, Menéndez Pidal envió a su discípulo Américo Castro en viaje filológico a Marruecos. Como hemos señalado, fue Ernesto Giménez Caballero quien le hizo

⁷ Algunos datos sobre Bustelo y su obra en <http://romanosdecastro-delrio.blogspot.com.es/2013/04/ anotaciones-sobre-enrique-marti-y.html> (consultado el 30 de enero de 2018).

de introductor en la sociedad sefardí, presentándole a un conocido banquero y hombre de negocios (Giménez Caballero 1923:175-180), y le acompañó en su viaje a Xauen, donde Castro tomó numerosos apuntes sobre la variedad lingüística de los sefardíes marroquíes y recogió de la tradición oral romances, cantos de boda y otras canciones populares (Armistead y Silverman 1971, Armistead 2001 y 2004). A su regreso a la Península, Castro publicó en la *Revista Hispano Africana* un excelente artículo divulgativo (Castro 1922), en el que, con claridad y concreción, ofrecía atinadas observaciones no sólo sobre las características de la haketía, sino también sobre las actitudes lingüísticas de sus hablantes (por ejemplo, señala como los sefardíes, cuando hablaban con españoles, procuraban acomodar su habla al español peninsular, suavizando los rasgos más característicamente dialectales).

La experiencia de ese primer contacto con la sociedad marroquí del Protectorado, en la que convivían españoles cristianos con la población autóctona musulmana o judía, influyó, al parecer, en el posterior desarrollo de las teorías de Américo Castro sobre la convivencia de las tres castas en la España medieval (Armistead 1988).

3.4. *José Benoliel, colaborador sefardí de Menéndez Pidal*

Entre los corresponsales sefardíes de Menéndez Pidal, el que probablemente mantuvo con él una relación más asidua y estrecha fue José Benoliel (1858-1937).⁸ Nacido en Tánger, había estudiado en la escuela de la *Alliance Israélite Universelle* de esta ciudad y había completado su formación en París. Entre 1881 y 1921 fue profesor de distintas escuelas en Lisboa,

⁸ Datos sobre su biografía en la página de Wikipedia en judeoespañol https://lad.wikipedia.org/wiki/Jose_Benoliel; con respecto a su relación con Ángel Pulido, véase Sefardiweb <http://sefardiweb.com/node/2847>.

y en esa época fue cuando establecieron contacto con él Ángel Pulido y, posteriormente, Ramón Menéndez Pidal. En 1921 regresó a Tánger, donde residió hasta su muerte; allí fue presidente de la comunidad judía y contribuyó a la fundación de un Seminario de Estudios Rabínicos con un plan de estudios que incluía materias científicas y lenguas modernas.

La relación de Menéndez Pidal y Benoliel dio origen a una interesante producción filológica. Benoliel envió a don Ramón más de ciento cincuenta versiones de romances de su propia tradición de Tánger y algunas de Tetuán (Armistead 1978: I, 15-18 y III, 78-82); juntos publicaron un artículo dando a conocer la que seguramente era la endecha más difundida entre los sefardíes de Marruecos, y que deriva de un texto castellano del siglo XVI (Menéndez Pidal y Benoliel, 1905); y, sobre todo, José Benoliel escribió el que todavía es el estudio más completo sobre la haketía, la variedad del judeoespañol marroquí, que publicó por entregas en el *Boletín de la Real Academia Española* (Benoliel 1926-1952), cuando Menéndez Pidal era director de esta institución (lo fue en 1925-1938 y 1947-1968). La colaboración de Benoliel con la Real Academia Española no se limitó a publicar en su revista, sino que también fue nombrado académico correspondiente.

3.5. Romances sefardíes en el Archivo de la Palabra

Otra de las iniciativas del Centro de Estudios Históricos fue el proyecto Archivo de la Palabra, impulsado por el filólogo Tomás Navarro Tomás y el musicólogo Eduardo Martínez Torner (Navarro Tomás 1932, Gallego Morell y Pinto Molina 1986).⁹ Se trataba de formar una colección de grabaciones

⁹ Véanse también <http://www.bne.es/es/Colecciones/ArchivoPalabra/>, sobre los fondos del Archivo de la Palabra conservados en la Biblioteca Nacional de España, y http://biblioteca.cchs.csic.es/bic/projects/index_pa-

fonográficas que ilustrasen variedades de la lengua española, registrase las voces de personalidades relevantes de la cultura y la política de la época y testimonios del habla común y de la música popular.

Además de adquirir una buena colección de más de 300 discos comerciales, se grabaron varias decenas de discos nuevos (una selección de grabaciones fue reeditada en CD por la Residencia de Estudiantes 1998).

En uno de los discos se registraron varios romances cantados por Estrella Sananes y Yojébed Chocrón, dos jóvenes sefardíes de Tetuán que en 1931 se encontraban estudiando en Madrid y se alojaban en la Residencia de Señoritas, el equivalente femenino de la Residencia de Estudiantes (Moreno 1993). Por lo menos una de ellas colaboraría pocos años después en la recogida de romances llevada a cabo por Tomás García Figueras en plena guerra civil española.

4. Tomás García Figueras y su recogida de romances en 1937-1938

Tomás García Figueras (1892-1981) fue militar e historiador, miembro de la Real Academia de la Historia y alcalde y cronista de su ciudad natal, Jerez de la Frontera. Entre 1936 y 1956 estuvo destinado en Marruecos, donde ocupó cargos relevantes, entre ellos el de delegado de Asuntos Indígenas.

En 1937-1938 emprendió la tarea de recoger romances tradicionales entre los sefardíes de Marruecos, con la intención de publicar un libro en el que los textos se presentarían ilustrados con grabados del pintor africanista Mariano Bertuchi. El libro nunca llegó a terminarse ni a publicarse, pero los materiales de sus encuestas se conservan en la Biblioteca Nacional

labra.html sobre los de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (consultados el 3 de febrero de 2018).

de España, a la que García Figueras donó en 1966 su inmenso legado.¹⁰

La colección de romances sefardíes de García Figueras comprende más de cien romances distintos, la mayoría representados por varias versiones recogidas en Larache, Arcila, Alcazarquivir, Tetuán y alguna de Xauen.

Para la recolección, contó con varios colaboradores, entre ellos tres maestras sefardíes destinadas a distintas escuelas españolas del Protectorado, que recogieron romances entre sus alumnos y las familias de estos. Las tres maestras son Celia Benchimol, Camilia Chocrón y Estrella Sananes; esta última (la misma que años antes había cantado romances para el Archivo de la Palabra) era maestra en Arcila y se convirtió en su más estrecha colaboradora, aportando numerosas versiones de Arcila y de su propia tradición tetuaní.

5. Los estudios académicos sobre la cultura sefardí en los últimos años del Protectorado

El proyectado libro de García Figueras sobre los romances sefardíes de Marruecos nunca llegó a publicarse, quizás porque en los años 40 del siglo XX –durante la primera postguerra española y la II Guerra Mundial– no resultaba oportuno que un militar español que ocupaba importantes cargos públicos sacase a la luz un libro sobre judíos.

Pero hasta los últimos años del Protectorado hubo estudiosos españoles que prestaron atención a la cultura sefardí de Marruecos. Así, el musicólogo Arcadio de Larrea Palacín

¹⁰ Sobre el legado de García Figueras en la Biblioteca Nacional, <http://www.bne.es/es/Actividades/Ciclos/CitaBNE/Historico/CitaBN2007/ColeccionGarciaFigueras.html>. Específicamente sobre la colección de romances sefardíes, <http://blog.bne.es/blog/la-coleccion-de-romances-sefardies-en-el-legado-de-tomas-garcia-figueras/> (consultados el 2 de febrero de 2018).

(1907-1985; véase Lacasta et al. 2003), cuando era director de la sección de música del Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, recogió y publicó el texto y la música de numerosos romances y canciones de los sefardíes de Tetuán (Larrea 1951, 1954), además de una interesante recopilación de cuentos populares (Larrea 1952-53).

Por las mismas fechas, Manuel Alvar, a la sazón catedrático de la Universidad de Granada, viajó a Marruecos, donde llevó a cabo encuestas en Tetuán, Larache y Melilla (Enguita et al. 2005); no sólo recogió romances, sino también cantos de boda (Alvar 1955) y una interesantísima colección de endechas, especialmente valiosa por la dificultad que presentaba la recolección de poesía luctuosa (Alvar 1953).

Un discípulo de Manuel Alvar, Juan Martínez Ruiz (1922-1992), que era profesor de bachillerato en Alcazarquivir (Paredes Núñez 1991: 11-31), recogió entre 1948 y 1951 muestras de la poesía oral y la lengua sefardíes de esa localidad para su tesis doctoral, dirigida por el propio Alvar y leída en la Universidad de Granada en 1952; los materiales de su encuesta se publicaron a partir de los años 60 (Martínez Ruiz 1963a, 1963b, 1988-1989), cuando Marruecos era ya un país independiente.

6. Consideraciones finales

Como podemos comprobar, los españoles que durante la época del Protectorado se interesaron por la recuperación y el estudio de la cultura tradicional sefardí de Marruecos tenían muy diversos perfiles personales, profesionales e ideológicos.

Entre ellos hubo varios militares (Manrique de Lara, Bermejo de Mateo, Bustelo y García Figueras; tres de ellos eran músicos) y, desde luego, filólogos (Menéndez Pidal, Castro, Navarro Tomás, Alvar, Martínez Ruiz), escritores y periodistas (Ortega, Giménez Caballero), médicos (Juarros), religiosos

(Fernández Lestón), o musicólogos (Martínez Torner, Larrea). En esa labor colaboraron también las élites sefardíes, en especial docentes (Benoliel, Estrella Sananes, Camila Chocrón, Celia Benchimol).

Sus posiciones ideológicas eran también muy diversas: desde el liberalismo filosefardí hasta el antisemitismo religioso, el krausismo de la *Institución Libre de Enseñanza*, la psiquiatría freudiana, el fascismo o el oficialismo de los altos cargos de la dictadura franquista.

Independientemente de su ideología, varias de esas personas estuvieron en estrecho contacto entre sí, formando parte de unas mismas redes relacionales: Ortega parece escribir su libro en respuesta al de Fernández Lestón, e incluye en él los romances recogidos por Antonio Bustelo; Menéndez Pidal envía a encuestar en Marruecos a Manrique de Lara y a Américo Castro, dos colaboradores del Centro de Estudios Históricos; a Américo Castro le acompaña en sus encuestas Giménez Caballero, quien conocía a una informante de Manrique de Lara y unos años después dará cabida en su revista *La Gaceta Literaria* a colaboradores sefardíes y a numerosos artículos de tema sefardí y rodará una película sobre los sefardíes; en el mismo Centro de Estudios Históricos, Navarro Tomás y Martínez Torner graban los romances cantados por Yojébed Chocrón y Estrella Sananes; esta última colabora durante la guerra civil con García Figueras en la recolección de romances de Arcila y Tetuán; ya en los años 50, Alvar y Larrea encuestan en Tetuán casi al mismo tiempo, y al parecer utilizando las mismas informantes (Alvar 1971: 6, nota 21), y un discípulo de Alvar, Juan Martínez Ruiz, estudia la variedad lingüística del judeoespañol de Alcazarquivir y su poesía oral.

Todas sus aportaciones contribuyeron a construir en España un discurso sobre los sefardíes y su cultura en el que no faltan contradicciones y ambigüedades, en gran medida determinada por la diferente formación, actitud e ideología de quienes se dedicaron a recuperar, estudiar y dar a conocer ese patrimonio.

Algunos aspectos de ese discurso ambiguo perviven incluso hasta hoy.¹¹

Bibliografía citada

- Alpert, Michael. "Dr. Angel Pulido and philo-Sephardism in Spain". *Jewish Historical Studies* 40 (2005): 105-119.
- Alvar, Manuel. *Endechas judeo-españolas*. Granada: Universidad de Granada, 1953; 2ª edición corregida y aumentada, Madrid: CSIC, 1969.
- . "Cantos de boda judeo-españoles de Marruecos". *Clavileño* 36 (nov.-dic. 1955): 12-23; reedición aumentada *Cantos de boda judeo-españoles*. Madrid: CSIC, 1971.
- Álvarez Chillida, Gonzalo. *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Armistead, Samuel G. *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*. Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1978. 3 vols.
- . "Américo Castro in Morocco: The Origins of a Theory". *Américo Castro: The Impact of His Thought*. Ronald E. Surtz *et al.*, editores. Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988. 73-82.
- . "Seis cantos de boda judeo-españoles (mss. de Américo Castro)". *La eterna agonía del Romancero: Homenaje a Paul Bénichou*. Pedro M. Piñero Ramírez, editor. Sevilla: Fundación Machado, 2001. 179-193.
- . "Una tradición romancística previamente desconocida: romances judeo-españoles de Xauen". *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar in memo-*

¹¹ Este artículo es producto del proyecto de investigación FFI2017-88021 "El Romancero: nuevas perspectivas en su documentación, edición y estudio", del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España.

- riam*. Pedro M. Piñero, editor. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004. 55-64.
- Armistead, Samuel G. y Joseph H. Silverman. "Un aspecto desatendido de la obra de Américo Castro". *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. Pedro Laín Entralgo, editor. Madrid: Taurus, 1971. 181-190.
- . "El romancero judeo-español de Marruecos: breve historia de las encuestas de campo". *Poesía: Reunión de Málaga de 1974*. Málaga: Diputación, 1976. 245-256.
- Avni, Haim. *España, Franco y los judíos*. Madrid: Altalena, 1982.
- Benoliel, José. "Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía". *Boletín de la Real Academia Española* 13 (1926): 209-233, 342-363, 507-538; 14 (1927): 137-168, 196-234, 357-373, 566-580; 15 (1928): 47-61, 188-223; 32 (1952): 255-289.
- Besso, Henri V. "Don Ramón Menéndez Pidal and the Romancero sefardí". *Sefarad* 21 (1961): 343-374.
- Castillo Larriba, Ricardo. *Los franciscanos y el colonialismo español en Marruecos: José María Lerchundi y Francisco María Cervera (1877-1926)*. Tesis Doctoral Universidad de Alcalá de Henares, 2014.
- Castro, Américo. "Entre los hebreos marroquíes. La lengua española de Marruecos". *Revista Hispano-Africana* I.5 (mayo 1922): 145-146.
- Catalán, Diego. *El Archivo del Romancero, patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de Historia*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal-Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense, 2001. 2 vols.
- Díaz González, Diana. *Manuel Manrique de Lara (1863-1929). Militar, crítico y compositor polifacético en la España de la Restauración*. Madrid: Sociedad Española de Musicología, 2015.
- Díaz-Mas, Paloma. "Corresponsales de Ángel Pulido e informantes de Menéndez Pidal: dos mundos sefardíes". *Los trigos ya van en flores. Studia in Honorem Michelle Débax*.

- Jean Alsina y Vincent Ozanam, editores. Toulouse : Université de Toulouse-le Mirail, 2001.103-116.
- . “El judeoespañol en la prensa española de la Restauración: informaciones en el diario *El Globo*”. *Lengua, Llengua, Llingua, Lingua, Langue. Encuentros filológicos (ibero) románicos. Estudios en homenaje a la profesora Beatrice Schmid*. Yvette Bürki *et al.*, editoras. Munich: Peniope, 2012. 190-202.
- . “Musulmanes y judíos en la literatura africanista española: tres testimonios de principios del siglo XX”. *Lusitania Sacra* 27 (enero-junio 2013): 127-152.
- . “Actitudes de los españoles hacia los sefardíes: descripciones de las costumbres de boda de Marruecos en libros y periódicos publicados en España (1873 -1971)”. *El Prezente. Studies in Sephardic Culture* 8-9 (2015). iii: 55-74.
- . “Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí”. *Lengua y cultura sefardí. Estudios en memoria de Samuel G. Armistead*. Nicolás Asensio Jiménez y Sara Sánchez Bellido, editores. Madrid: Fundación Areces-Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2015. 179-210.
- . “Marcelino Menéndez Pelayo, editor de romances sefardíes”. *Abenámar. Cuadernos de la Fundación Ramón Menéndez Pidal* I (2016): 129-152. En línea <<http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/revista/index.php/Abenamar/article/view/2/24>> [consultado el 29 enero 2018]
- . “The Hispanic Legacy and Sephardic Culture: Sephardim and Hispanists in the First Half of the 20th. Century”. *Sepharad as Imagined Community. Language, History and Religion from the Early Modern Period to the 21st Century*. Mahir Saul y José Ignacio Hualde, editores. New York, Bern...etc: Peter Lang, 2017. 231-254.
- . “Los sefardíes en la prensa africanista española”. *Actas del XIX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Münster: AIH, en prensa.

- . “Refugiados sefardíes en Barcelona en 1916”. *Homenaje a Carlos Carrete Parrondo*. Efrem Yildiz y Ricardo Muñoz Solla, editores. Salamanca: Universidad de Salamanca, en prensa.
- Enguita, José María, et al, editores. *Jornadas internacionales en memoria de Manuel Alvar*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Gobierno de Aragón, 2005. En línea Consultable en https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/25/32/_ebook.pdf [consultado el 29 de enero de 2018]
- Fernández, Africano [Fernández Lestón, Ramón]. *España en África y el peligro judío. Apuntes de un testigo desde 1915 hasta 1918*. Santiago de Compostela: El Eco Franciscano, 1918.
- Gallego Morell, Antonio y María Pinto Molina. *El archivo de la palabra (Catalogación de su fondo discográfico)*. Granada: Universidad de Granada, 1986.
- Giménez Caballero, Ernesto. *Notas marruecas de un soldado*. Madrid: Imprenta de Ernesto Giménez, 1923.
- González García, Isidro. *Los judíos y la segunda república española 1931-1939*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- . *Los judíos y España después de la expulsión. Desde 1492 hasta nuestros días*. [Córdoba]: Almuzara, 2014.
- Guershon, Isaac. “El reencuentro lingüístico de españoles y judíos marroquíes; ¿con ocasión de la guerra de África?”. *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo vol. II Lengua y literatura española e hispanoamericana*. Eufemio Lorenzo Sanz, editor. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. 99-104.
- . “The Foundation of Hispano-Jewish Associations in Morocco: Contrasting Portraits of Tangier and Tetuan”. *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History and Culture in the Modern Era*. Harvey E. Goldberg, editor. Bloomington: Indiana University Press, 1996. 181-189.

- Israel Garzón, Jacobo. “Judíos ignorados de la España del siglo XX. Contribución judía a la cultura española de nuestro siglo”. *Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones 1898-1998*. Uriel Macías *et al.*, editores. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. 327-282.
- . “Joaquín Costa, la Revista de Geografía Comercial y los judíos”. *Raíces. Revista judía de cultura* 55-56 (2003): 31-34.
- . *Los judíos de Tetuán*. Madrid: Hebraica Ediciones, Madrid 2005.
- . “Apuntes históricos sobre los judíos españoles (1834-2008)”. *Los judíos en la España contemporánea. Apuntes históricos y jurídicos*. Israel Garzón, Jacobo *et al.*, editores. [Madrid]: Federación de Comunidades Judías de España-Hebraica Ediciones, 2008. 16-22.
- Jiménez Landi, Antonio. *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*. Madrid: Taurus, 1973. 3 vols.; reed. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura & otros, 1996. 4 vols.
- Juarros, César. *La ciudad de los ojos bellos (Tetuán)*. Madrid: Mundo Latino, 1922.
- Lacasta, Javier, *et al.*, editores. “Arcadio de Larrea, *in memoriam*”. *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, 103 (2003): 9-16.
- Larrea Palacín, Arcadio de. *Cancionero judío del norte de Marruecos: Romances de Tetuán*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos del CSIC, 1951. 2 vols.
- . *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos*. Tetuán: Editora Marroquí-Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, 1952-53. 2 vols.
- . *Cancionero judío del norte de Marruecos: Canciones rituales hispano-judías*, Madrid: Instituto de Estudios Africanos del CSIC, 1954.
- Laskier, Michael M. “The Alliance Israelite Universelle and the Struggle for the Recognition within Moroccan Jewish Society: 1862-1912”. *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage. Studies*. Issachar Ben-Ami, editor. Jeru-

- salem: The Magness Press-The Hebrew University, 1982. 191-212.
- Lisbona, José Antonio. *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona: Riopiedras-Quinto Centenario-Comisión Nacional Judía Sefarad 92, 1993.
- López Morell, Miguel Á. y Alfredo Molina Abril. “La Compañía Iberoamericana de Publicaciones, primera gran corporación editorial en castellano”. *Revista de Historia Industrial* XXI.49 (febrero 2012): 111-145.
- Macías, Uriel. “El primer encuentro de los españoles con los sefardíes en la Guerra de África”. *History and Creativity in the Sepharadi and Oriental Jewry*. Tamar Alexander et al. editores Jerusalem: Misgav Yerushalayim, 1994. 333-351.
- . “Los cronistas de la Guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes”. *Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones 1898-1998*. Uriel Macías et al., editores. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. 45-60.
- Martín Asuero, Pablo. “El encuentro de los españoles con los sefardíes de Marruecos a la luz de Pedro de Alarcón”. *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 2 (2008), 67-80.
- . *El Consulado de España en Estambul y la protección de sefardíes entre 1804 y 1930*, Istanbul: Isis, 2011.
- Martín Corrales, Eloy, editor. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- Martínez Antonio, Francisco J. *Intimidaciones de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid: Miraguano, 2009.
- Martínez Ruiz, Juan. “Poesía sefardí de carácter tradicional (Alcazarquivir)”. *Archivum* 13 (1963): 79-215.
- . “Textos judeo-españoles de Alcazarquivir (Marruecos)”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 19 (1963): 78-115 y 107-112.

- . "Poesía sefardí tradicional inédita de Alcazarquivir (Marruecos), años 1948-1951". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XXXVII-XXXVIII* (1988-89): 55-73.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Antología de poetas líricos castellanos (tomo X). Romances populares recogidos de la tradición oral (Suplemento a la "Primavera y flor de romances" de Wolf)*. Madrid: Librería Hernando, 1900.
- Menéndez Pidal, Ramón, "Catálogo del romancero judío-español". *Cultura española* IV (1906): 1.045-1.077; y V (1907): 161-199; reed. en *El Romancero: teorías e investigaciones*. Madrid: Páez. 101-183.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí). Teoría e Historia*. Madrid: Espasa Calpe, 1953.
- . y José Benoliel. "Endecha de los judíos españoles de Tánger". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* IX.12 (1905): 128-133.
- Moga Romero, Vicente. *La cuestión marroquí en la escritura africanista. Una aproximación a la contribución bibliográfica y editorial española al conocimiento del norte de Marruecos (1859-2006)*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.
- . *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*. Granada: Universidad, 2002.
- Moreno, Alicia, editora. *Ni convento ni college. La Residencia de Señoritas*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1993.
- Navarro Tomás, Tomás. *Archivo de la palabra: trabajos realizados en 1931*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1932.
- Nogué, Joan y José Luis Villanova, editores. *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*. Lleida: Milenio, 1999.
- Ortega, Manuel. *Los hebreos en Marruecos. Estudio histórico, político y social*. Madrid: Editorial Hispano Africana, 1919; reed. Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1929; 3ª ed. Madrid: Ediciones Nuestra Raza, 1934; ed

- facsimil de la 3ª edición, con un prólogo de Víctor Morales Lezcano, Málaga: Algazara, 1994.
- . *El doctor Pulido*. Madrid: Editorial Ibero-Africano-Americana, 1922.
- Paredes Núñez, Juan, editor. *Estudios dedicados al profesor Juan Martínez Ruiz*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Puig-Samper Mulero, Miguel Ángel, editor. *Tiempo de investigación. JAE-CSIC, cien años de ciencia en España*. Madrid: CSIC, 2007.
- Pulido Fernández, Ángel. *Los Israelitas Españoles y el idioma castellano*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1904. Reed. Barcelona: Riopiedras, 1992.
- Quintana, Aldina. "El Mellah de Tetuán (1860) en Aita Tettauen (1905) de Benito Pérez Galdós: Cambios de actitud frente a los estereotipos antisemitas en la España de la Restauración". *El Prezente. Studies in Sephardic Culture* 2 (2008): 81-110.
- Residencia de Estudiantes. *Voces de la edad de Plata. Grabaciones originales realizadas por el Centro de Estudios Históricos (1931-1933)*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1998.
- Roda, Rafael de. *La política hispano-sefardí en nuestro protectorado de Marruecos. Conferencia pronunciada por Rafael de Roda en el Ateneo Científico y Literario de Madrid, el 6 de febrero de 1920*. Tetuán: Editorial Hispano-Africana, 1920.
- Rodríguez Mediano, Fernando y De Felipe, Elena, editores. *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Madrid: CSIC, 2002.
- Rother, Bernd. "España y los judíos: de los albores del siglo XX a la Guerra Civil". *Los judíos en la España contemporánea: Historia y visiones 1898-1998*. Uriel Macías et al., editores. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. 153-172.

- Rozenberg, Danielle. *La España contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Sáez-Angulo, Julia. “Manuel Luis Ortega Pichardo, periodista, escritor y editor de la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones CIAP”. En línea <http://lamiradaactual.blogspot.com/2011/01/manuel-luis-ortega-pichardo-periodista.html> [consultado el 29 de enero de 2018]
- . “Manuel Ortega Pichardo, fundador de la Compañía Iberoamericana de Publicaciones, CIAP”. En línea <http://www.euromundoglobal.com/noticia/45799/cultura/manuel-ortega-pichardo-fundador-de-la-compania--iberoamericana-de-publicaciones-ciap.html> [consultado el 29 de enero de 2018]
- Salas Larrazábal, Ramón. *El protectorado de España en Marruecos*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Samblás Tilve, Pedro. “César Juarros y el Tratamiento de la morfinomanía: ¿cura u ortopedia?”. *Frenia* I.1 (2002): 123-137.
- . “El Dr. César Juarros (1879-1942) y la Escuela Central de Anormales”. *La medicina ante el nuevo milenio: una perspectiva histórica*. José Martínez Pérez *et al*, editores. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004. 539-550.
- Sánchez Ron, José Manuel, editor. *1907-1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después. Simposio internacional, 15-17 de diciembre de 1987*. Madrid: CSIC, 1988. 503-517.

**CONSIDERACIONES LINGÜÍSTICAS: LOS SEFARDÍES Y
EL JUDEOESPAÑOL A PARTIR DE LA SEGUNDA
GUERRA MUNDIAL**

*Bryan Kirschen*¹

*Ke este lugar, ande los nazis
eksterminaron un milyon
i medyo de ombres
de mujeres i de kriaturas,
la mas parte djudyos
de varios payizes de la Evropa
sea para syempre,
para la umanidad,
un grito de dezespero
i unas sinyales*

Auschwitz-Birkeneau
1940-1945

Placa en judeoespañol,
dedicada en el 2003 a la memoria de los sefardíes
que perecieron en el Holocausto (JEAA)

¹ Profesor de español y lingüística en la Universidad de Binghamton, Nueva York. Doctorado en lingüística hispánica por la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA), donde se especializó en el judeoespañol y la sociolingüística. Es editor del libro *Judeo-Spanish and the Making of a Community* (Cambridge Scholars Publishing, 2015), co-editor del volumen *Orality, Identity and Resistance in Palenque, Colombia* (John Benjamins Publishing, 2017), y co-director del documental *Salvado por el idioma* (2014).

Introducción

Esta placa, dedicada a la memoria de los judíos sefardíes, se añadió a la hilera de placas en diversas lenguas en el campo de Auschwitz-Birkenau. Después de tres años de planificación por parte del comité *Judéo-Espagnol a Auschwitz* (JEAA), y de varias décadas sin ningún homenaje a los sefardíes o a su lengua judeoespañola, se reveló esta lápida frente a un público compuesto por sefardíes y visitantes en marzo de 2003. El significado de esta placa va más allá del contenido literario de su mensaje, ya que el lenguaje de su inscripción nos hace pensar no solamente en los miles de sefardíes asesinados en tan pocos años, sino también en las secuelas lingüísticas que dicho periodo tuvo en cuanto a la vitalidad del judeoespañol. A lo largo de estas páginas, se exploran varios temas relacionados con la lengua materna de muchos de estos sefardíes, el judeoespañol, además de una gama de testimonios que nos ayudan a entender la situación actual de esta lengua.

Comunidades enteras de sefardíes fueron aniquiladas por los nazis y sus aliados durante la Segunda Guerra Mundial. Sephiha calcula que, al terminar la guerra, 160.000 sefardíes habían perecido (68). Esta cifra es aún más alarmante cuando se considera que representa a la mayoría de los hablantes de judeoespañol durante este período. Para contextualizar la pérdida del judeoespañol y los factores que lo pusieron en peligro de extinción, este artículo empieza con un repaso de los factores que utilizan los lingüistas al medir la vitalidad de una lengua. Seguidamente, se analizan testimonios diversos de sefardíes cuya lengua materna, el judeoespañol, demuestra cómo el uso de su lengua les sirvió tanto como herramienta lingüística, así como impedimento frente a sus correligionarios y otros. Al repasar una serie de aplicaciones y realidades, nos centramos en un estudio de caso que nos lleva a Sarajevo, Bosnia-Herzegovina. En esta ciudad, que figuraba como parte de la antigua Yugoslavia, los testimonios de los últimos hablantes del ju-

deoespañol, todos supervivientes del Holocausto, nos exponen a un microcosmos de una comunidad que ha experimentado tanto horror a lo largo del último siglo.

Vitalidad lingüística y su medición

Hay más de 7.000 lenguas en el mundo (Lewis, 11). Nettle & Romaine calculan que el 90% de la población habla las 100 lenguas más usadas del mundo (8). Aunque estas cifras no nos revelan información sobre la vitalidad de estas lenguas, nos ayudan a reflexionar sobre el prestigio que gozan, y la jerarquía social que favorece o desfavorece el uso de ciertas lenguas. Cuando se considera las sutilezas dentro de la nomenclatura de dichas lenguas, además de la percepción de sus hablantes como idiomas o dialectos, comprendemos cuán dinámica puede ser la medición de la vitalidad de una lengua. El *Ethnologue* estima que alrededor del 40% de las lenguas del mundo están en peligro de extinción, una estimación muy conservadora según Nettle & Romaine (7). Esta cifra incluye lo que corresponde a las lenguas en peligro y cambiantes (22%), lenguas moribundas, casi extintas e inactivas (13%), además de las lenguas ya extintas (5%). Aunque algunas estimaciones ‘pesimistas’ postulan que el 90% de las lenguas de hoy ya no existirán a finales del siglo XXI, las más ‘optimistas’ ponen este porcentaje en cerca del 50% (Evans 212). Esto significa que una lengua morirá cada dos semanas (ibid. 212). Estos hallazgos revelan la seriedad de este fenómeno, además de la fluctuación y dificultad de medir la vitalidad de un idioma.

Como señala el *Ethnologue*, la consideración del peligro de una lengua es una cuestión de grado. Existen varias escalas y tipologías a fin de determinar el nivel de vitalidad de una lengua. Una de las escalas más implementadas es la *Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale* (Escala Clasificada Extendida de Interrupción Intergeneracional) de Lewis &

Simons, que se basa en la *Graded Intergenerational Disruption Scale* (Escala Clasificada de Interrupción Intergeneracional) de Fishman. Esta escala oscila entre el nivel 0, el cual representa una lengua utilizada a nivel internacional, y el nivel 10, el cual representa lenguas extintas, donde la conexión con dicha lengua ya no existe. En su base de datos de más de 7.000 lenguas del mundo, el *Ethnologue* indica que se utilizan varios factores al establecer el estatus de una lengua. Algunos de los factores que se consideran son: la población de hablantes y su población étnica entera, el uso de otras lenguas dentro de la población, el tipo o nivel de migración, las actitudes lingüísticas, la edad promedio del hablante, la distribución diglósica de la lengua, además del reconocimiento de la lengua dentro de una nación. Cabe destacar que el estatus de una lengua puede variar según la región. En el caso del judeoespañol, el *Ethnologue* menciona que en Israel, cuya población de hablantes se estima en 100.000, el estatus de la lengua se ubica en el nivel 4 (educativo), mientras que en Turquía, cuya población se estima en 10.000, la lengua se ubica en el nivel 7 (cambiante).² En el caso de Israel, se han establecido varios institutos y programas en décadas recientes al nivel nacional, además del nivel básico para promover el uso del judeoespañol. Sin embargo, su ubicación en el nivel 4 parece demasiado optimista. Es decir, aunque el apoyo para la alfabetización ocurra dentro de la comunidad gracias a iniciativas locales, el público suele constar de adultos mayores que en su mayoría no ha transmitido la lengua a sus hijos o nietos. La colocación del judeoespañol en Turquía al nivel 7 de esta escala también es optimista. El nivel 7 señala un cambio en progreso e indica que la revitalización de la lengua todavía es posible. Si bien es cierto que muchos tienen algún dominio de su primera lengua en el caso del judeoespañol, la mayoría de los hablantes nativos son por

² Véase el apéndice A para un listado de todos los niveles de esta escala, además de sus descripciones.

lo menos sexagenarios y aprendieron la lengua de sus padres o abuelos durante su juventud –cuando la lengua sí pertenecía a un nivel de vitalidad más estable. El nivel 7 de esta escala hace hincapié en que los padres todavía pueden transmitir la lengua a sus hijos. Por estas razones, en varios sitios, la vitalidad del judeoespañol corresponde al nivel 8a (moribundo). Según este nivel,³ el grupo hablante está compuesto por la generación de los abuelos. Por ende, para poder categorizar la vitalidad de una lengua, es imprescindible entender la situación socio-histórica de una comunidad.

Es bien común utilizar un rango de palabras que se asocia con la muerte al hablar del estatus de una lengua. Como destacan Nettle & Romaine, el uso de palabras como “moribundo”, “muerte”, y “extinción”, establecen un vínculo intrínseco entre una lengua, una cultura y una comunidad (5). Se puede dividir el proceso de extinción de una lengua en dos facciones: las que experimentan una muerte paulatina [“GRADUAL”] y las que experimentan su desaparición de manera repentina [“SUDDEN”]. Aunque nos es útil identificar estas dos estrategias principales, la distinción entre estos procesos puede verse poco clara (ibid. 52). Muy a menudo las lenguas que experimentan una muerte paulatina sufren a causa de las decisiones de sus hablantes. Estas decisiones se basan en necesidades prácticas, ya que los que hablan una lengua diferente de la que se habla en sus entornos tienden a querer asimilarse o aculturarse. Por otro lado, la política de una nación y sus ideologías hegemónicas pueden llevar a cabo tal cambio, por lo que sus hablantes necesiten emplear otra lengua. El cambiar de idioma resulta en un abandono gradual de la lengua materna, especialmente a través de las siguientes generaciones. Tetel Andresen & Carter observan tres razones principales que se implementan en diversas comunidades (341):

³ Este nivel se divide en nivel 8a, el cual representa una lengua moribunda, y 8b, el cual representa una lengua casi extinta.

- a) La decisión de abandonar una lengua se hace a menudo en el contexto de ideologías lingüísticas dañinas, las cuales se basan en intereses de poder político, económico y cultural.
- b) Las ideologías dañinas sobre una lengua tienden a vincularse a otras ideologías que se relacionan con la raza, clase social, tribu, región, y nación.
- c) Las decisiones sobre una lengua se les presentan frecuentemente a los hablantes con dicotomías falsas; es decir, abandonar lengua X para adquirir lengua Y.⁴

Como se demuestra, las ideologías lingüísticas que tiene una persona –además de su comunidad– desempeñan un papel importante en cuanto a la posible preservación o pérdida de una lengua. Silva-Corvalán & Enrique-Arias comentan que “las normas lingüísticas tienden a ser uniformes; es decir, su evaluación es compartida por los miembros de una comunidad” (35). Si los hablantes de una lengua dentro de una comunidad de habla comparten las mismas ideologías comunicativas, no es de sorprender que con el paso del tiempo empezarán a imitar prácticas similares. Esta declaración se puede aplicar no solamente a la actitud de una comunidad hacia su lengua sino también hacia la gramaticalidad de ciertas formas de habla.

El segundo tipo de peligro es el de la muerte repentina. En este caso, una lengua muere porque sus hablantes mueren. Sin embargo, este proceso recalca genocidios y procesos naturales, donde comunidades enteras mueren en poco tiempo. Nettle & Romaine citan el caso del tamboran, una lengua que desapareció después de la erupción de un volcán en la isla de Subawa; el caso del yahi, que desapareció debido a matanzas de californianos; y varios casos de conquistadores que

⁴ Estas razones citadas, elaboradas por Tetel Andreson & Carter (341), han sido traducidas al español por el autor de este artículo.

llegaron a Australia y mataron a la población aborigen junto a sus varias lenguas (50). Aunque el proceso puede durar entre pocos minutos a varios años, se llevan a cabo a través de decisiones fuera del control de la comunidad de habla. Es este proceso el que causó un gran cambio en el paisaje lingüístico de los sefardíes y su lengua materna y, por lo tanto, el enfoque de este estudio.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, el paisaje de los sefardíes ya había cambiado mucho. En 1878, Bosnia-Herzegovina cayó bajo el control del Imperio Austro-Húngaro. Este mismo año, Bulgaria se independizó como nuevo estado. Debido a las Guerras Balcánicas de 1912-1913, el Imperio otomano perdió mucho de su terreno balcánico, incluyendo ciudades que contenían miles de sefardíes. En 1917 el gran incendio en Salónica desplazó a miles de judíos de su ciudad natal. Pocas décadas después, en el Holocausto se daría uno de los golpes más fatales a los sefardíes y su judeoespañol. Durante el Holocausto (la *Shoá*), comunidades enteras de sefardíes fueron aniquiladas junto a sus memorias, costumbres, y lenguas. Rodrigue observa que había tres caminos de aniquilación que sufrieron los sefardíes durante el Holocausto: deportaciones a los campos de exterminio por los alemanes, masacres locales (también) por los alemanes, y masacres locales por fuerzas no alemanas (7). Salvo Turquía, que no entró en la guerra a causa de su 'neutralidad', todas las comunidades sefardíes en los Balcanes pasaron a manos de los alemanes y sus aliados, las Potencias del Eje (Lévy Zumwalt & Lévy 44).

La tabla a continuación demuestra algunos de los sitios que perdieron la mayoría de sus judíos sefardíes. Las cifras se basan en información recolectada del Museo del Holocausto en Los Ángeles, y se dividen según las fronteras *actuales* de las áreas en cuestión.

Tabla 1. Porcentaje de la población judía preguerra y las víctimas judías (Los Angeles Museum of the Holocaust)

País	Víctimas judías	Porcentaje de la población judía preguerra
Bosnia y Herzegovina	10.000	69%
Croacia	22.000	67%
Grecia	72.000	96%
Macedonia	7.200	92%
Serbia	25.640	78%

Aunque los alemanes y sus aliados no lograron llevar a cabo su “solución final”, lograron matar a comunidades enteras de sefardíes. Cabe señalar que esta tabla solamente muestra una mera parte de la realidad, ya que más de 6 millones de judíos fueron asesinados durante este periodo, la mayor parte judíos asquenazíes.⁵ Como se ve, estas cifras demuestran el enorme aniquilamiento que sufrió Grecia, además de varios países que pertenecían a la antigua Yugoslavia. En el caso de Grecia, estas cifras incluyen más de 45.000 víctimas de Salónica, una ciudad que se conocía como la “Jerusalén de los Balcanes” debido a su importancia como sede central y religiosa para el mundo sefardí y judío (Friedländer 487). También incluye más de 1.500 de la isla de Rodas y más de 90 de la isla de Kos

⁵ Es importante destacar que este genocidio no sólo afectó a los judíos, ya que también fueron perseguidos gitanos, homosexuales, y miembros de otros grupos religiosos. Las autoridades croatas, por ejemplo, asesinaron entre 320.000 y 340.000 serbios (ortodoxos cristianos) que vivían en Croacia y Bosnia, muchos de los cuales fueron asesinados en el campo de exterminio Jasenovac (United States Holocaust Memorial Museum).

(ibid. 613).⁶ Durante la Segunda Guerra Mundial, la antigua Yugoslavia (que consistía en Bosnia y Herzegovina, Croacia, Macedonia, Serbia, entre otros) se dividió tras la victoria de los alemanes. Bulgaria recibió a Macedonia y envió a sus judíos al campo de Treblinka, donde perecieron más de 7.000 (Longerich 392). Bulgaria también recibió a Tracia (Grecia), y más de 4.000 judíos encontraron el mismo destino en Treblinka (ibid).⁷ Debido a demostraciones masivas en Bulgaria, se detuvieron las futuras deportaciones de judíos, salvando así la vida de miles de judíos en el territorio ‘preguerra’ del país. En cuanto a Bosnia, muchos de sus judíos fueron deportados por la Ustasha⁸ a campos como Jasenovac. Otros lograron huir a áreas controladas por los italianos, en la Costa Dálmata. Sin embargo, en toda la nación de Bosnia había 10.000 víctimas, el 69% de la población judía preguerra.

Sarajevo: ‘un chikyu Yerushalayim’

Los sefardíes empezaron a instalarse en Sarajevo en 1565, cuando muchos llegaron de Salónica (Strom 13). El estatus de Bosnia y Herzegovina cambió en 1878 con el acuerdo del Congreso de Berlín. Debido a este acuerdo, los bosnios se encontraron bajo el control del Imperio austro-húngaro después de siglos bajo el Imperio otomano. Sin embargo, los sefardíes continuaron a mantener sus costumbres y usar el judeoespañol dentro de su comunidad. Incluso se publicó un efímero periódico en judeoespañol al inicio del siglo XX, *La Alborada*.

⁶ Rodas, la isla más grande del Dodecaneso, formó parte del Imperio otomano por siglos. A partir de 1912, la isla perteneció a Italia, y desde 1947, ha sido parte de Grecia.

⁷ En 1941, Bulgaria recibió a Tracia y a Macedonia como recompensa por unirse a la campaña política de Alemania (Friedländer 452).

⁸ Organización fascista croata.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, Sarajevo fue el hogar de más de 12.000 judíos. Lo que era una ciudad próspera para los sefardíes y su modo de vida, cambiaría a partir de abril de 1941. Más del 80% de la comunidad judía en Sarajevo fue aniquilada en pocos años. En cuanto al judeoespañol, Papo observa que “si no hubiera sido por la ocupación croata de Bosnia y Herzegovina durante la Segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de los hablantes de judeoespañol fueron aniquilados por el movimiento Ustasha croata y musulmán, llevándose consigo su lengua, ésta seguiría existiendo hoy en día, por lo que el genocidio fue también un lingüicidio” (358).⁹ A pesar de que haya 700 judíos en Sarajevo el día de hoy, pocos hablantes del judeoespañol permanecen en esta ciudad. Durante la Guerra Serbo-Croata (1992-1995), la comunidad sefardí organizó eventos a fin de preservar y mantener el judeoespañol. Estas reuniones, *Vidas Largas*, duraron pocos años debido al fallecimiento de varios de sus miembros. Los jóvenes que quedan no hablan la lengua de sus abuelos, y en varios casos se casaron con asquenazíes o con personas fuera de la religión. A veces se usa el judeoespañol en la liturgia, la cual incluye algunas oraciones durante el *shabat* o los días sagrados. El rabino no-residencial, nativo de Sarajevo, es hablante de este dialecto. Aunque vive en Israel, preside los servicios cuando está en Sarajevo. Los sefardíes de Sarajevo se comunican en bosnio (serbo-croata) como lengua primaria. Utilizando el esquema del *Ethnologue*, este dialecto del judeoespañol se ubica en el nivel 8b, es decir, casi extinto, ya que “los únicos usuarios activos que quedan del lenguaje son miembros de la generación de abuelos o mayores con poca oportunidad de usarlo” (Apéndice A). En la rúbrica de Fishman, este nivel corresponde a que “la

⁹ Mi traducción de: “had it not been for the Croatian occupation of Bosnia and Herzegovina during WWII, when most Judeo-Spanish speakers were annihilated by the Croat and Muslim Ustashi movement, taking with them their language, it would continue to exist today, so the genocide was also a linguisticide” (358).

mayoría de los usuarios vestigiales de la lengua X son gente mayor socialmente aislada y la lengua X necesita ser reconstruida a partir de sus bocas y recuerdos y enseñada a adultos demográficamente no concentrados” (88).¹⁰ Si sustituimos la “X” por el judeoespañol, tenemos una cuenta precisa de la vitalidad lingüística de este dialecto bosnio.

El documental *Salvado por el idioma* (2014) documenta la vida de uno de estos sefardíes, superviviente del Holocausto, nacido en Sarajevo en 1930. La narración de Moris Albahari representa una de las voces de esta comunidad que ha experimentado mucha pérdida durante su vida. Su historia contextualiza el periodo de la Segunda Guerra Mundial, aunque solamente represente una parte del mosaico de su vida. El señor Albahari discute los retos que ha experimentado la comunidad sefardí y su lengua judeo-española. Se acuerda de su juventud antes de la Segunda Guerra Mundial, además del sacrificio, desplazamiento de su familia, y el genocidio de su comunidad. Al inicio del documental, Moris da un paseo por Alifakovac, vecindario donde creció, acordándose de los lugares emblemáticos de su niñez. Durante su paseo, revisita algunas de las sinagogas, muchas de las cuales ya no existen. Estas estructuras no sólo evocan memorias del pasado sino también pérdidas familiares y culturales. Muchos de estos edificios, los cuales pertenecían a la comunidad sefardí de aquel entonces, se encuentran abandonados; en ellos se han establecido propiedades gubernamentales o comerciales. Un paseo por estas callejas lo lleva a la casa donde creció con sus hermanas, además de sus vecinos sefardíes. Moris compara su ciudad natal de Sarajevo con Jerusalén. Esta nostalgia le trae a la memoria algunos usos sefardíes, juegos juveniles, y canciones en *djidió* anteriores a

¹⁰ Mi traducción de: “most vestigial users of Xish are socially isolated old folks and Xish needs to be re-assembled from their mouths and memories and taught to demographically unconcentrated adults”.

1940.¹¹ También le trae a la memoria palabras y frases en judeoespañol que no ha usado en décadas.

El año 1941 cambió la estructura familiar y cultural de los ciudadanos de Sarajevo, ya que el 80% de su comunidad judía fue víctima del genocidio ocurrido durante la Segunda Guerra Mundial. Moris tenía once años cuando, junto a su familia y otros judíos, fue forzado a subirse al tren cuyo destino eran los campos de concentración y exterminio. Moris reconoció a uno de los soldados de la Ustasha croata que se encargaba de uno de estos trenes. El hombre al que reconoció había sido su maestro de música en la escuela primaria. Al ver a su antiguo alumno, este maestro convertido en soldado le dio un palo de hierro y le aconsejó que creara un agujero en la tabla de madera del ferrocarril, para así escaparse. Moris salió de la estación de Prijedor, dejando atrás a su familia, y se fue por su propia cuenta. El soldado lo puso en contacto con un coronel italiano, conductor de camión. Moris explica que en el aquel entonces la única manera en la que logró comunicarse con el conductor italiano fue al utilizar el judeoespañol, dado la inteligibilidad entre estas lenguas románicas. Gracias a esta similitud pudieron comunicarse y al final Moris se quedó con el conductor italiano. Moris cambió su nombre y empezó su nueva vida como Milan Adamovič. Comió junto a soldados italianos que cada día le daban pan. Comenta que “los italianos eran de buen corazón”.¹² Pasó varios meses en la ciudad de Drvar con ellos. En 1942 tuvo que salir al recibir el consejo del conductor de que la ciudad ya no era segura. Moris recuerda que a partir de este momento vivió en las montañas, escondiéndose de los alemanes, los croatas, y los italianos. Menciona que vivió como

¹¹ En Sarajevo, el judeo-español típicamente se denomina *djidió* o *djudiód*. A diferencia del castellano, el acento tónico cae en la [o] y no en la [i], formando un diptongo.

¹² Friedländer observa que los italianos cuestionaron a los alemanes y sus planes y a menudo intentaron ayudar o proteger a los judíos dentro de sus territorios (487-489).

un lobo durante esta época terrible. Para sobrevivir, comió hierbas y frutas. Moris les dijo a los aldeanos, bajo su nuevo nombre, que era huérfano. Se unió a los partisanos, el movimiento anti-nazi local dirigido por el General Josip Broz Tito.

En 1944, Moris se encontraba en un terreno mientras llevaba su uniforme partisano. Vio que fue derribado un avión Halifax que venía de una base italiana con pilotos estadounidenses y británicos. Cinco hombres saltaron del avión con paracaídas y aterrizaron en el campo donde estaba Moris. Cuando vieron a Moris, los soldados le blandieron sus armas. Intentaron comunicarse, pero resultó difícil por la evidente barrera lingüística entre los soldados y el joven partisano. Moris les preguntó si hablaban español a fin de establecer una *lingua franca*. Usó el judeoespañol para hablar con el piloto hispano del grupo. “El ladino salvó mi vida en la guerra” afirma Moris varias veces durante el rodaje del documental. El soldado hispanoparlante le preguntó a Moris cómo hablaba español, y le respondió que era sefardí. Ya que no conocía esta palabra ni esta parte de la historia de los judíos, Moris le explicó la razón por la cual hablaba esta variedad de español. Al conocer acerca de la afiliación entre Moris y los partisanos, Moris llevó a los soldados al comandante de su grupo, y luego se fueron a un puerto en la costa adriática donde regresaron a su base en Bari, Italia.

En los años posteriores a su escape, Moris se enteró de que su instructor de música también había ayudado a su familia y a otros a escapar del tren en la siguiente estación. Al reunirse con su familia, se dio cuenta de que muchos no tuvieron la misma suerte que experimentaron él y su familia inmediata. La realidad es que la mayoría de sus conocidos judíos murieron en los campos de Auschwitz, Jasenovac u otros. Remarca “quizá estamos felices porque sobrevivimos [a] la Segunda Guerra Mundial, pero somos desdichados porque cada día lloramos por estas personas”. Se reunió con su familia después de tres años de separación, pero cuando terminó la guerra, el “chikyu Yerushalayim” que conoció en los años treinta ya no existía.

Moris señala que hoy día la comunidad sefardí tiene una sinagoga –la asquenazí–, y que todas las otras sinagogas se convirtieron en centros culturales, museos, etc. El documental brinda algunas escenas a la vida de Moris después de la guerra, sus logros personales y profesionales, además de su vínculo con el judaísmo, lo sefardí, y el judeoespañol. Moris sigue en Sarajevo y asiste a la sinagoga a menudo. Los congregantes se comunican en bosnio y rezan en hebreo. Se usa el judeoespañol de vez en cuando en algunas oraciones y canciones, pero se ha convertido más en una lengua pos-vernáculo preservada por unos de los miembros mayores de la comunidad, como Moris. En la penúltima escena del documental, Moris se reúne con algunos de los últimos hablantes del judeoespañol en Sarajevo. Estos cuatro hablantes de la lengua, aunque pertenecientes a la comunidad sefardí de la ciudad, representan historias diversas con caminos diferentes. Por ejemplo, los otros tres hablantes con los cuales se reúne Moris en esta escena se encontraron en un campo de refugiados, controlado por los italianos, llamado Rab.¹³ Como muchos sefardíes, estos hablantes son multilingües. Asimismo, su judeoespañol refleja las lenguas con las cuales han tenido contacto. En el caso de uno de estos hablantes, nacido en este campamento de refugiados italiano, empezó a adquirir el italiano junto al judeoespañol. Los que hablaban judeoespañol podían aprender italiano y comunicarse con los militares italianos. Colectivamente, reflexionan sobre la importancia de sus costumbres, la lengua y su música, y cómo todos sus abuelos hablaban el judeoespañol, una lengua que se transmitió a través de generaciones hasta hace muy poco.

Como se ha demostrado, el judeoespañol era –y es– una lengua que forma(ba) parte del panorama multirreligioso y lingüístico del país. A final del documental, Moris expresa sus deseos para el futuro, no solamente para Bosnia, sino para el

¹³ Véase la página web de “Rab” de Yad Vashem, citada en la bibliografía.

mundo entero, donde las religiones, las culturas, y las lenguas crean más vínculos que divisiones entre los pueblos. A pesar de su experiencia y de sobrevivir a dos guerras –la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Serbo-Croata de los años 1990–, Moris explica que quisiera que existiera una oración universal. Afirma que, a pesar del uso de lenguas diferentes, el significado detrás de estas palabras debe ser el mismo. En esta oración, quiere que todos sepan que somos hermanos y que hablamos las mismas palabras. Moris expone la importancia de la preservación de su lengua materna, un tesoro que captura la memoria y vida de muchos de los sefardíes de hoy y de los fallecidos de ayer.

Otros testimonios

La historia de Moris Albahari representa una de las millones de voces de este período, la mayoría de las cuales nunca tuvo la oportunidad de compartir sus historias. Gracias a muchos esfuerzos por el mundo, como los testimonios que se encuentran en Yad VaShem (Israel) y la base de testimonios de la fundación de la Shoá, cuya sede se encuentra en Los Ángeles (California, EEUU), entre otros, se han documentado miles de historias en una plétora de lenguas. Aunque algunos de los testimonios que vimos anteriormente demuestran ciertas ventajas del conocimiento del judeoespañol, como cierta facilidad de aprender otra lengua romance, o incluso utilizar su lengua materna como una *lingua franca*, en muchos casos el judeoespañol no les sirvió a los sefardíes como herramienta comunicativa, sino como impedimento lingüístico. Por consiguiente, esta sección examina otros testimonios que demuestran realidades diferentes a las que se enfrentaron los sefardíes durante el Holocausto.

Dentro de los campos de concentración y exterminio, los judíos sefardíes experimentaron lo que Ben-Ur denomina *co-*

ethnic-recognition failure.¹⁴ Este fenómeno ocurre cuando una persona le niega la etnicidad común a otra, debido a una identidad irreconocible (108). Este rechazo se le puede aplicar a la situación dentro de los campos, cuando se encontraron judíos asquenazíes y sefardíes, cuyas lenguas, pronunciaciones del hebreo, y costumbres estaban en conflicto. Dentro de los campos, Refael afirma: “El judeoespañol que ellos [los sefardíes] hablaban era un idioma minoritario y desconocido dentro de los campos y, lo que era aún más grave, la mayoría de los otros judíos no veían a los sefardíes como correligionarios” (22). Esta realidad se documenta en los testimonios de Diana Galante Golden (USC Shoah Foundation), superviviente de Rodas, y de Moshe Ha-Elion (Yad Vashem), superviviente de Salónica. Es decir, el hecho de que los sefardíes no hablaran yidis levantó sospechas por parte de los asquenazíes.

Entre varias lenguas, los judíos sefardíes tuvieron que adaptarse a sus entornos, especialmente de manera lingüística. Cherro de Azar señala el riesgo de usar el judeoespañol dentro de los campos de concentración, y como los sefardíes “debieron aprender a re-utilizar [sic] su lengua, a incorporar conceptos nuevos y ajenos, implementar un lenguaje de signos, desarrollar un código gestual y recurrir a una serie de préstamos lingüísticos que fueran efectivos para preservar su vida en aquel universo de muerte y destrucción” (177). Santa Puche concuerda con esta observación, ya que “la necesidad y el instinto por la supervivencia obligaron a los deportados a una readaptación lingüística que, en muchos casos, permitía salvar la vida en mitad de cualquier situación” (52). El investigador ha recopilado varios testimonios que demuestran estas condiciones, como se recoge en el testimonio bien citado del superviviente Haim Vidal Sephiha, sefardí de Bélgica

¹⁴ Ben-Ur aplica este término debido a la experiencia de judíos sefardíes que inmigraron a los Estados Unidos y se encontraron en una población mayoritaria de judíos asquenazíes. El fenómeno, sin embargo, se puede aplicar a otros puntos de encuentro.

de origen turco. Sephiha afirma la ventaja de conocer el alemán: "...esto era un menester, duvias ambezar komo se dizia tu numero en alman, porke si el SS te yamava por tu numero, duvias ir pishin i si no lo komprendias en alman te aharvava el SS o el kapo o peor te azian...De modo ke konoser al alman era un avance" (54).¹⁵ En un período en el que los judíos fueron asesinados en cualquier momento, el conocimiento del alemán dentro de ciertos campos fue útil. En este caso, la falta de conocimiento del alemán o el yidis de sus correligionarios asquenazíes presentó otro reto frente a su nueva circunstancia.

El aprendizaje de ciertas palabras ajenas –o por lo menos su reconocimiento– fue imprescindible. En *En los kampos de la muerte*, escrito por el sobreviviente sefardí de Grecia, Moshe Ha-Elion, se observa el uso de varias palabras en alemán. Su narración no solo revela su experiencia dentro de los campos, sino también el vernáculo diario de este periodo.

Pasaron siete días, la meten en *komando*
 En otro *blok* del kampo agora 'sta morando.
 A penas amanese, gritando *Aufstehen*,
 Kon palos, kon rempushos – afin ke s'adjileen –
 Las echan de las kamas. Un chay, i a la kaye.
Appel! Es maloroza kien tadra, kien se kaye (19).

El uso de ciertas palabras en alemán –préstamos léxicos– dentro de su discurso, ilustra el contacto lingüístico en ciertos campos. Las palabras cursivas que se ven en estos versos representan palabras que no tendrían el mismo significado semántico en otra lengua: *komando* (equipo de trabajo), *blok* (barraca), *aufstehen* (levántense), y *appel* (pase de lista), además de otras palabras del alemán que utiliza en otros versos:

¹⁵ Traducción de Santa Puche: "era una necesidad, debías aprender cómo era tú número en alemán, porque si la SS te llamaba por tu número, debías acudir lo más pronto posible. Si no entendías el alemán, la SS o el jefe de barracón te golpeaban en el mejor de los casos" (54).

off (en lugar de *auf*, en pie, arriba), *los* (moverse, apresurarse), y *lager* (campo de concentración).¹⁶

Otra superviviente, sin embargo, menciona que, al oír el judeoespañol en los campos, recibió ayuda (Santa Puche 55). Incluso hay testimonios, por poco comunes que sean, que dicen que el cantar en judeoespañol les dio como resultado en otra ración de comida. Santa Puche indica que “muchos deportados podían ganar una cucharada de sopa más si cantaban algo que les gustara a sus guardianes” (56). Friedländer destaca la importancia de la música en los campos ya que, para los judíos, proporcionó “unas pocas horas de olvido, unas pocas horas de ensimismamiento” (585).¹⁷ El papel de la música —en judeoespañol o no— también se enfatiza en otros testimonios también. En el documental *Flory's Flame*, la superviviente sefardí de Bosnia Flory Jagoda asegura que la música le salvó la vida. En otro documental, *The Lady in Number 6: Music Saved My Life*, la superviviente asquenazí de Praga Alice Herz-Sommer también destaca el papel de la música durante el Holocausto.

En resumen

Como explica Santa Puche, “cada superviviente es el producto de la suma de unos factores y experiencias concretas, muy personalizadas” (35). El conocimiento de una lengua o falta de conocimiento de otra, aunque representó una realidad durante la Segunda Guerra Mundial, sólo representa uno de los múltiples factores que contribuyeron a la supervivencia o

¹⁶ La ortografía representada aquí de los préstamos del alemán se conserva tal como se escribe a través de este texto. Aunque en alemán se escribe la primera letra de un sustantivo con mayúscula, el autor escribe estas palabras según su adaptación ortográfica en judeo-español. Véase Ha-Elion (88).

¹⁷ Mi traducción de: “few hours of forgetting, a few hours of reverie” (Friedländer 585).

muerte de los judíos durante esta época. Muy a menudo la decisión entre la vida y la muerte estuvo bajo el control de los demás, y con una simple indicación a la derecha o a la izquierda hacia los crematorios.

En este breve artículo hemos repasado las secuelas lingüísticas de la Segunda Guerra Mundial en cuanto a la lengua judeoespañola. Antes de este período, existían centenares de periódicos (diarios, semanales, o mensuales) en judeoespañol, difundidos por comunidades florecientes. Sin embargo, el antisemitismo y la ejecución de la Solución Final, además de diezmar a comunidades enteras de judíos, también puso en peligro sus lenguas. Al repasar algunas de estas rúbricas que han elaborado los lingüistas, vemos que el peligro de una lengua no resulta en una categorización binaria. En la lista de razones por las cuales el judeoespañol es una lengua moribunda hoy día, el Holocausto figura como uno de los factores principales. Aun así, vemos que el destino del judeoespañol también se encuentra en peligro en comunidades que no perecieron o no se enfrentaron a las mismas circunstancias que otras comunidades judías durante la guerra. Rodrigue postula que “El ladino hubiera disminuido probablemente en todos los estados-naciones pos-otomanos involucrados en el proceso de nacionalizar a las minorías. Las condiciones que les permitieron florecer a lo largo de los siglos ya no existían. Aun así, el Holocausto aceleró dramáticamente esta decadencia” (16).¹⁸ Esta declaración, aunque fuerte, es válida, al haber repasado algunos de los caminos que ha tomado la lengua a lo largo del siglo XX. Aunque la lengua judeoespañola experimenta nuevos usos a partir del siglo XXI, los usuarios se diferencian, ya que la mayoría de sus hablantes nativos o pereció durante el Holocausto o ha

¹⁸ Mi traducción de: “Ladino probably would have declined in all the post-Ottoman nation-states engaged in the process of nationalizing minorities. The conditions that allowed it to flourish over the centuries no longer existed. Still the Holocaust dramatically accelerated this decline” (Rodrigue 16).

adoptado otras lenguas durante su edad adulta, sin transmitir la lengua a sus hijos.

El testimonio de Moris Albahari, una voz en el tapiz sefardí mundial, representa una historia desconocida por muchos miembros de su comunidad y familia hasta hace muy poco. Aunque su experiencia es única, demuestra la importancia y heterogeneidad de historias de este período. La recolección de testimonios nos es útil para observar las tendencias durante cualquier momento del pasado. A la vez, es importante tener en cuenta la fragilidad de la memoria, especialmente con el paso del tiempo. Como señalan Lévy Zumwalt & Lévy, esto puede presentar algunos retos: “Se puede indagar lo que la gente dijo que hizo, pero nunca se puede estar seguro de lo que realmente hizo” (45).¹⁹ Muchos de estos testimonios se han escrito años después de la guerra. En el caso de Moris, tardó décadas. Además, muchos supervivientes del Holocausto no han usado su lengua materna, el judeoespañol, en décadas. Los que dan sus testimonios en esta lengua no solamente enfrentan la dificultad de recordar pésimas memorias del pasado, sino también de reconstruirlas a través de su lengua estancada. Sin embargo, el judeoespañol es una marca de su identidad. Y como la superviviente sefardí de Belgrado Drita Tutunovic insistió durante su entrevista con el investigador Santa Puche: “mi nona disho: si mos van a matar a todos, a lo manko vamos a murir avlando muestra lingua. Es la sola koza ke mos keda i no mos la van a tomar” (57).²⁰ Aunque fueron diezmadas comunidades enteras de sefardíes durante el Holocausto, el judeoespañol no ha perecido del todo, ya que los sefardíes –supervivientes de la *Shoá* o no– han podido conservar la lengua en diversos ámbi-

¹⁹ Mi traducción de: “One can ascertain what people said they did, but one can never be sure of what they actually did” (Lévy Zumwalt & Lévy 45).

²⁰ Traducción de Santa Puche: “mi abuela dijo: si nos van a matar a todos, por lo menos, moriremos hablando en nuestra lengua. Es lo único que nos queda y no nos lo van a quitar” (57).

tos a través de sus recuerdos, costumbres y palabras escritas, habladas y cantadas.

Obras Citadas

- Andresen, Julie Tetel, y Phillip Carter. *Languages in the World: How History, Culture, and Politics Shape Language*. John Wiley & Sons, 2016.
- Ben-Ur, Aviva. *Sephardic Jews in America: A diasporic history*. NYU Press, 2009.
- Cherro de Azar, María. “La lengua sefardí y el Holocausto”. *Sefárdica. Sefarad: huellas de un exilio*, n.20, 2011, pp. 176-182.
- Evans, Nicholas. *Dying Words: Endangered Languages and What They Have to Tell Us*. Vol. 22.
- Fishman, Joshua. *Reversing Language Shift*. Multilingual Matters, 1991.
- Flory's Flame*. Dirigido por Curt Fissel, JEMGLO, 2014.
- Friedländer, Saul. *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*. Harper
- Ha-Elion, Moshe. *En los Kampos de la Muerte*, Maale Adu-mim Institute for the Documentation
- Judéo-Español a Auschwitz. *Committee for the Inauguration Ceremony at Auschwitz*, 2003. www.sephardicstudies.org/large.html. fecha de acceso: 1 septiembre 2017.
- Lévy Zumwalt, Rosemary, y Isaac Jack Lévy. “Memories of a Time past: Fieldwork among the Sephardim.” *The Journal of American Folklore* 114, N. 451, 2001, pp. 50-55.
- Lewis, Paul. *Ethnologue: Languages of the World*, decimosexta edición. SIL International, 2009.
- Longerich, Peter. *Holocaust: The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford University Press, 2010.
- Los Angeles Museum of the Holocaust, 2012. www.lamoth.org
- Nettle, Daniel, y Suzanne Romaine. *Vanishing voices: The extinction of the world's languages*. Oxford University Press, 2000.

- Papo, Eliezer. "Serbo-Croatian Influences on Spoken Bosnian Judeo-Spanish." *European Journal*
- Refael, Shmuel. *Un grito en el silencio: la poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí - estudio y antología*. Vol. 11. Tirocino, 2008.
- Santa Puche, Salvador. *Libro de los testimonios: los sefardíes y el Holocausto*. Vol. 1. Sephardi Federation of Palm Beach County, 2003.
- Salvado por el idioma [Saved by Language]*. Co-producido por Bryan Kirschen y Susanna Zaraysky, 2014.
- Sephiha, Haïm-Vidal. *La agonía de los judeo-españoles*. Hebraica Ediciones, 2012.
- Silva-Corvalán, Carmen, y Andrés Enrique-Arias. *Sociolingüística y Pragmática del Español*, segunda edición. Georgetown University Press, 2017.
- Simons, Gary F., y Charles D. Fennig (eds.). *Ethnologue: Languages of the World*, vigésima edición. SIL International. <http://www.ethnologue.com/endangered-languages>, fecha de acceso: 17 agosto 2017.
- . "Ladino." *Ethnologue: Languages of the World*, vigésima edición. SIL International. www.ethnologue.com/language/lad, 2017. fecha de acceso: 17 agosto 2017.
- Strom, Yale. *The Expulsion of the Jews: 500 Years of Exodus*. Shapolsky Publishers Inc., 1992.
- The Lady in Number 6: Music Saved My Life*. Dirigido por Malcolm Clarke, 2013.
- United States Holocaust Memorial Museum. "Jasenovac." www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007441, fecha de acceso: 10 de agosto, 2017.
- USC Shoah Foundation. "Diana Galante Golden". Visual History Archive Online. <http://vhaonline.usc.edu/>, 1997, fecha de acceso: 15 de enero, 2018.
- Yad Vashem. "Rab." [http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft Word - 5759.pdf](http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205759.pdf), fecha de acceso: 5 de octubre, 2017.
- Yad Vashem. "Moshe Ha-Elion". <https://www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/2017/haelion.asp>, 2017, fecha de acceso: 7 de junio, 2018.

Apéndice A: Escala Clasificada Extendida de Interrupción Intergeneracional - “Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale” (EGIDS)

Nivel	Etiqueta	Descripción
0	Internacional	Se usa ampliamente el lenguaje entre naciones en relaciones comerciales, el intercambio de conocimiento y política internacional.
1	Nacional	Se usa el lenguaje en la educación, el trabajo, los medios de comunicación de masas y el gobierno a nivel nacional.
2	Provincial	Se usa el lenguaje en la educación, el trabajo, los medios de comunicación, y el gobierno dentro de las principales subdivisiones administrativas de una nación.
3	Comunicación Más Amplia	Se usa el lenguaje en el trabajo y los medios de comunicación sin un estatus oficial para trascender diferencias lingüísticas en toda una región.
4	Educativo	El lenguaje tiene un uso enérgico, manteniendo una estandarización y literatura mediante un amplio sistema educativo apoyado institucionalmente.
5	En Desarrollo	El lenguaje tiene un uso enérgico; algunos usan una literatura estandarizada, aunque ya no es de manera extendida o sostenible.
6a	Enérgico	Todas las generaciones utilizan el lenguaje para la comunicación cara a cara y la situación es sostenible.

Nivel	Etiqueta	Descripción
6b	En peligro	Todas las generaciones utilizan el lenguaje para la comunicación cara a cara, pero está perdiendo usuarios.
7	Cambiante	La generación de padres puede usar el idioma entre sí, pero no se les transmite a los hijos.
8a	Moribundo	Los únicos usuarios activos que quedan del lenguaje son miembros de la generación de abuelos o mayores.
8b	Casi Extinto	Los únicos usuarios activos que quedan del lenguaje son miembros de la generación de abuelos o mayores con poca oportunidad de usarlo.
9	Inactivo	El lenguaje sirve como un recordatorio de la identidad y herencia de una comunidad étnica, pero nadie tiene más que un dominio simbólico del mismo.
10	Extinto	Ya no se usa el lenguaje y nadie conserva un sentido de identidad étnica que se asocia con él.

Adaptado de Simons & Fenning y traducido al español por el autor de este artículo.²¹

21. Aunque esta escala (EGIDS) fue propuesta por Lewis & Simons (110), he decidido proporcionar una traducción de la versión más actualizada de esta escala, de Simons & Fenning.

THE GOMEZ MILL HOUSE, UN ENCLAVE SEFARDÍ EN EL VALLE DEL HUDSON

Gerardo Piña-Rosales¹

Una mañana –hace de esto una decena de años–, preparándome para emprender una de mis frecuentes incursiones fotográficas por el Valle del Hudson, desplegué el mapa y fui siguiendo con el índice el curso del río. De pronto, un nombre llamó mi atención: Gomez. Leí de nuevo: The Gomez Mill House. ¿Qué casa sería aquella, en el pueblo de Marlborough, entre los condados el Orange y Ulster, al norte de Nueva York, con apellido hispano?

No lo pensé dos veces, enfilé la 9W hasta Newburgh, ese pueblo de viejas fábricas y chatarrerías, hileras de casitas, unas en pie y otras en ruinas, y el cementerio, pegadito a un siniestro motel. Unas cinco millas a la salida del pueblo vi el cartelito: The Gomez Mill House. Torcí a la derecha y descendí por

¹ El autor es el director honorario de ANLE (Academia Norteamericana de la Lengua Española), filólogo, escritor, catedrático, doctorado en lengua y literatura españolas. Es académico correspondiente de la Academia de Buenas Letras de Granada (España), y de la Real Academia Española. Autor de libros, tales como: *El Secreto de Artemisa y otras historias*; *El español en Estados Unidos: E pluribus unum?*; *Gabriela Mistral y los Estados Unidos* (edit); *Hablando bien se entiende la gente* (en colab.); *Escritores españoles en los Estados Unidos*; *Desde esta cámara oscura*, (novela); *Odón Betanzos Palacios: la integridad del árbol herido*; *Hispanos en los Estados Unidos: Tercer pilar de la hispanidad* (coed.); *España en las Américas*; *Acentos femeninos y marco estético del nuevo milenio* (coed.).

una carretera estrechita hasta que descubrí la casa. Aparqué el automóvil y me dirigí a la casa.

La casa, de ladrillo y piedra, erigida en un promontorio entre altos y copudos cedros, daba la impresión de solidez, de fortaleza. No muy lejos de allí serpenteaba un riachuelo (después supe que lo llamaban Jews' Creek). El río, el molino, el estanque salpicado de nenúfares, el silencio del lugar, invitaban a evocar un mundo ha tiempo desaparecido.

Junto a la casa, había un cobertizo de paredes de piedra y techumbre de madera, con unos diez o doce bancos corridos frente a un viejo podio de madera. De las paredes colgaban un par de mapas del lugar y algunos útiles de labranza. No podía yo sospechar entonces que a los pocos meses, en ese mismo cobertizo, daría yo una conferencia sobre el legado sefardí. Supongo que no se me olvidaría mencionarle al exiguo auditorio asistente que me crié en Tánger, en la ciudad del Estrecho, y que muchos de mis amigos de entonces eran judíos sefarditas: Samuel Abitbol, Alberto Pimienta, Antonio Pulido. Recuerdo las tiendecitas de los judíos (joyerías las más) a lo largo de la calle Siaghins (hoy los nombres de las calles se han arabizado; y así debe ser; lo que no entiendo es por qué eliminar del callejero tangerino los nombres de Goya o de Delacroix). Junto a la tienda de un judío había otra de un musulmán: un amplio bazar repleto de alfombras, tapetes, juegos de té, lámparas orientales, kaftanes y gandoras. Y a pocos metros de allí, ya en el zoco chico, un café, el Fuentes, español, francés, marroquí. Ya, ya lo sé: no siempre moros, cristianos y judíos convivieron en Marruecos en armonía. Las cosas tenían que cambiar, y cambiaron. Los marroquíes, a quienes al fin y al cabo pertenecía el país, no iban a permitir seguir subyugados y explotados por dos potencias europeas como España y Francia.

Salí del cobertizo y me acerqué a la puerta de la casa. Al parecer, y según el cartelito de la entrada, la casa-museo se podía visitar a ciertas horas. En ese momento, una mujer de unos cincuenta años, cabello negro muy corto y gafas de vi-

drios redondos, salió de la casa y me interrogó con la mirada. “Vengo a visitar la casa”, le dije. “En ese caso –me contestó–esperaremos unos diez minutos por si viene alguien más. Ah, me llamo Ruth”, y volvió a entrar en la casa. Al parecer, yo era el único visitante.

Me limito a transcribir, traducidas al español, las explicaciones que sobre la casa y la familia Gómez me proporcionó la tal Ruth en mi visita a la casa.

“Este Luis Moses Gómez, comenzó a contarme la mujer, era un judío converso, nacido en Madrid en 1680. Este Isaac Gómez era consejero (y amigo) del rey. Y fue el monarca mismo quien le advirtió a *sotto voce* que pusiera pies en polvorosa porque el Santo Oficio le estaba pisando los talones. De todos era conocida tanto su gran fortuna, como sus devaneos judaizantes. No hubo escape: antes de conseguir cruzar los Pirineos, fue apresado y sentenciado a 15 años de prisión. Ni que decir tiene que los inquisidores –siempre tan diligentes–le confiscaron todos sus bienes.

Tras años de reclusión y oprobio, Isaac consiguió escapar a Bayona con su hijo Luis Moses y otros familiares. La familia de Isaac se componía de su hijo Luis Moses y dos hijas Leonora (muerta a corta edad) y Sara. Bayona se había convertido en lugar de refugio para muchos exiliados judíos, perseguidos por la Inquisición. Allí pudieron continuar con sus vidas, practicando libremente sus ritos y costumbres.

Mientras tanto, a los Gómez la Inquisición los quemaba *in absentia* en un auto de fe, en 1680, en Madrid.

Isaac Gómez, privado del rey y perseguido por la Inquisición, murió en Francia. Está enterrado en el cementerio judío de Bayona.

Luis Moses Gómez se casó en Francia con Esther Markaze, quien le dio seis hijos: Jacob, Mordecai, Daniel, David, Isaac y Benjamín. Sus negocios prosperaron. Pero pocos años después decidió establecerse con toda su familia en Londres, huyendo tal vez del clima enrarecido por la quema de hugonotes en

Francia. Y es entonces cuando la reina Isabel I de Inglaterra le otorga el *Certificate of Denization*, documento de suma importancia, que le confería todos los derechos habidos y por haber. Para un judío, era una victoria. Se lo había ganado a pulso.

Y de Londres a la New Amsterdam, a Nueva York. Eran los primeros años del siglo XVIII. En Nueva York, Luis Gómez abrió una tienda donde se vendía de todo: azúcar, café, jengibre, medias, tirantes, botones, camisa, espadas, seda y cordaje para navíos. Y no contento con eso, comenzó a establecer importantes rutas comerciales con el Caribe, en particular con Curaçao y Jamaica, y más tarde con Sudamérica y Brasil. Los Gómez, demás está decir, no olvidaron la lengua de sus antepasados, el español. Hemos descubierto varios manuscritos de la familia Gómez. Algunos están escritos en judeoespañol, pero con caracteres hebreos. Pensamos publicarlos pronto para que puedan consultarlos los historiadores.

Para 1720, la familia Gómez llegó a poseer una de las mansiones más lujosas de Manhattan, entre Broadway y Wall Street. En 1729 Gómez compró una parcela en el bajo Manhattan, que fue el primer cementerio de la Congregación Shearith Israel, la Sinagoga Hispano-Portuguesa.

En 1714 Luis Moses Gómez había adquirido mil acres en Newburgh, y posteriormente sus dos hijos Jacob y Daniel compraron más tierras, y la propiedad llegó a tener unos 4000 acres. Aquí, junto al río, construyó este cottage con el fin de utilizarlo como base para sus intercambios comerciales con los indios algoquins, a los que compraba pieles de zorros, castores, comadrejas, etc. a cambio de fusiles, pólvora y whisky.

Los otoños e inviernos Daniel, su esposa Rebecca de Torres, sus dos hijos y varios sirvientes los pasaban en la casa.

La casa, por esos buenos azares que veces nos proporciona el destino, permaneció en pie, gracias, en parte, a que la habitaron sucesivamente varias familias anglosajonas, incluso algún descendiente de los Gómez. En 1984 The Gomez Foundation for Mill House compró la casa y los terrenos adyacentes. Ahora es este museo en que estamos.

Luis Mose Gómez fue elegido presidente de Shearith Israel. Se convirtió en un verdadero filántropo y apoyo económicamente a la comunidad judía y a la sinagoga. Igualmente, sus hijos David y Benjamín desempeñaron importantes cargos religiosos en la comunidad.

Sin embargo, las sombras del odio, el fanatismo y la estupidez no habían desaparecido de sus vidas. En 1737 los Gómez fueron una vez más víctimas de antisemitismo. Para impedir que ningún miembro de la familia Gómez llegara a ocupar un puesto en la Asamblea de Nueva York, William Smith, el futuro Chief of Justice, declaró que los votos conseguidos por los judíos había que considerarlos nulos, porque, como asesinos de Cristo, no tenían derecho a votar.”

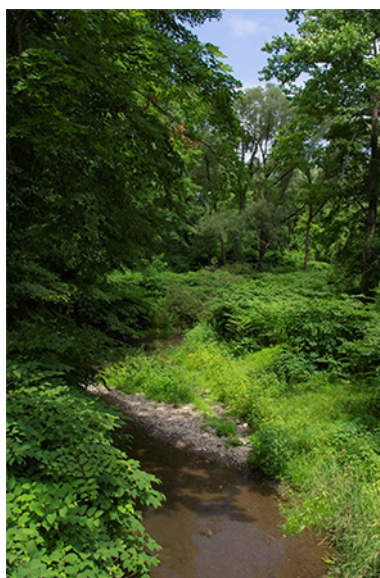
Le agradecí a Ruth sus prolijas explicaciones, hice algunas fotografías del exterior e interior de la casa, y me prometí leer algún día esos misteriosos manuscritos.²



2. Todas las fotografías de Gomez Mill House corresponden al crédito The Gomez Mill House © Gerardo Piña-Rosales















EL ESPAÑOL SEFARDÍ Y SUS HABLANTES EN LOS ESTADOS UNIDOS

*Luisa Kluger*¹

El español sefardí, también conocido como judeoespañol, ladino o judezmo, se configura como una variedad de la lengua española a raíz de la expulsión de los judíos de España por los Reyes Católicos en 1492. Se trata del español hablado precisamente por este grupo de judíos, llamados sefardíes por ser procedentes de Sefarad, que en hebreo significa España. Ante la alternativa de la conversión obligatoria, el destierro empujó a quienes no quisieron convertirse al catolicismo, estimados en 175.000 (Gerber 140), por un itinerario que los dividió en varios grupos que se dispersaron en distintas direcciones, con diferentes experiencias lingüísticas. Unos fueron a África, otros hacia Portugal, Francia e Italia, donde sufrieron otras expulsiones, pero la mayoría de los judíos expulsados de España se estableció en el Imperio otomano. Se estima que unos 125.000 (Harris 18), invitados por el sultán Bayezid II, se afincaron en Turquía, en los Balcanes y

¹ Realizó sus estudios en la Argentina, Israel y los Estados Unidos. Es graduada de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Rice University y doctorada por la Universidad de Houston, Texas. Sus intereses académicos son la lengua y la literatura hispánicas, la literatura comparada y los estudios judaicos, en particular los sefardíes. Ha enseñado español, inglés, hebreo, traducción y un curso trilingüe sobre la contribución de los sefardíes [españoles] a la cultura hispánica. Es autora de estudios, ensayos, conferencias e investigaciones en torno a sus centros de interés.

partes de las actuales Macedonia y Grecia. Los recién llegados al Imperio gozaron de libertad religiosa y un sistema autónomo de administración, como también de su propia jurisdicción en lo civil, y así participaron del florecimiento y vicisitudes del Imperio otomano hasta su desmembramiento. Este grupo de judíos sefardíes continuó hablando el castellano peninsular del siglo XV durante casi cinco siglos en el Imperio otomano.

A principios del siglo XX, la desintegración del Imperio y los problemas en Europa impulsaron a los antiguos habitantes de Salónica (ya parte de Grecia desde 1913), Estambul y muchas otras comunidades, a la búsqueda de nuevos horizontes en los Estados Unidos. Este movimiento migratorio llevó a muchos de sus integrantes a Nueva York, Los Ángeles, Atlanta, Seattle y eventualmente a dispersarse por todo el país. Como en todos los grupos de inmigrantes, en el caso de los sefardíes también se dio la imperiosa necesidad de integración lingüística a la nueva sociedad. Al mismo tiempo, surgió el instinto de la conservación del acervo cultural, a través de la preservación de la lengua en su función de marcador étnico. Por un lado, existía la urgencia de aprender el inglés y aculturarse al país, y simultáneamente, la necesidad natural de mantener las tradiciones del grupo a través de la lengua. La situación actual del español sefardí ha sido descrita como una lengua olvidada (Sion 3-6) o muerta (Harris 197), en el afán de integración a la nueva sociedad, en forma similar a las lenguas de otros grupos étnicos en los Estados Unidos. Precisamente la trayectoria del español sefardí en los Estados Unidos ilustra en qué forma el hecho de que una lengua se deje de hablar puede estar relacionado con factores de índole social (Sala 11), porque la lengua mantiene sus características lingüísticas a pesar de que sus hablantes dejen de utilizarla.

En realidad, se podría decir que esta variedad de la lengua española corrió una suerte similar a la de muchas otras lenguas de herencia en los Estados Unidos, en el sentido de que las presiones de adaptación al país a través del aprendizaje del inglés

y las características de la sociedad norteamericana no favorecieron su supervivencia. La integración al crisol de las diversas culturas que formaban parte de la cultura norteamericana no aceptaba el mantenimiento de las lenguas de herencia porque se temía que, en su función de marcadores étnicos, estas lenguas dividieran a la sociedad en lugar de integrarla. Otro factor fundamental que incidió en su pérdida fue el hecho de que la inmigración de hablantes del español sefardí se interrumpió a causa de los estragos de los nazis a sus comunidades durante la Segunda Guerra Mundial. Por último, el renacimiento del hebreo como lengua viva y supraétnica para todo el pueblo judío fue el golpe de gracia que aceleró la decadencia de esta lengua. Actualmente el español sefardí se usa únicamente en contados círculos de descendientes de los primeros inmigrantes, aunque hay todavía un número significativo de grupos y entidades que se dedican a preservarlo y a difundirlo, tanto en el ámbito comunitario popular como en el académico. Hay un propósito se diría arqueológico de recuperación y preservación de la lengua sefardí por parte de diversas instituciones culturales en distintos países y a través de internet. Pero al no haber nuevas generaciones que la utilicen como lengua materna, la lengua ha perdido vitalidad. Sin embargo, entre las pequeñas comunidades que se destacan porque todavía cuentan con algunos hablantes nativos de este dialecto del español, se encuentra la de South Palm Beach en el estado de Florida, que también incluye hablantes originarios de diferentes zonas geográficas del país. Al constatar la conservación de las características lingüísticas del judeoespañol en este grupo de hablantes, se confirmaría que el proceso de pérdida de esta lengua en los Estados Unidos está relacionado con los factores sociales mencionados, en forma similar a la de las otras lenguas de herencia, pero con los factores específicos adicionales intraétnicos que afectaron a los hablantes de la lengua sefardí.

Con el propósito de verificar la conservación de las características lingüísticas del español sefardí de la comunidad men-

cionada, se utiliza el *corpus* de su publicación periódica *Ke Haber?*, que apareció dos veces por año desde 1992 hasta el año 2005. La entidad que publicaba *Ke Haber?* es la Federación Sefaradí de Palm Beach County en Florida, posiblemente la segunda y la tercera generación de descendientes, que albergaba hasta hace doce años a unos 4000 (Sheskin 1) residentes que se consideran sefardíes. El periódico surgió a raíz de la espontánea necesidad de esta comunidad² de comunicar sus historias personales y familiares y transmitir sus tradiciones. Los contribuyentes comenzaron su intercambio oralmente; provenían de diversas zonas de los Estados Unidos y sus orígenes no se limitaban al Imperio. Esta publicación bilingüe en inglés y judeoespañol existe hoy en día en un formato reducido. Sin embargo, los integrantes de esta comunidad continúan utilizando la lengua en sus actividades sociales y culturales.

A fin de lograr una mayor comprensión de la situación actual del español sefardí en los Estados Unidos, es necesario dar cuenta del desarrollo socio-histórico de los sefardíes en el Imperio otomano y conocer las principales características de esta lengua y sus hablantes en el Imperio y en los Estados Unidos. Para conocer los antecedentes del español sefardí y sus hablantes es necesario remitirse a las circunstancias históricas específicas que llevaron a su constitución como subgrupo étnico por ser procedentes de España. El 31 de marzo de 1492 los Reyes Católicos de España firmaron el Edicto de Expulsión, por el cual los judíos que no se convirtieran al catolicismo serían expulsados o matados. Tenían un plazo de cuatro meses y no podían llevar ni oro ni plata, sino únicamente los pocos efectos personales que pudieran transportar. Para Wagner (12), “El hecho más notable en la historia de los judíos españoles, posterior a su expulsión de España, fue la invitación que les hizo el gran sultán Bayezid II con el fin de que se establecieran

² Comunicación telefónica con la Sra. Betty Goldstein de *Ke Haber?*, 29 de julio de 2006.

en las tierras otomanas, con garantías de “libertad individual y colectiva”. El objetivo del mencionado gobernante era otorgar a los judíos incentivos y privilegios especialmente impositivos, para que se dispersaran por el imperio, lo poblaran y lo desarrollaran, especialmente en las zonas de los Balcanes y Anatolia y en otros centros administrativos y comerciales que acababan de conquistar los otomanos. Avigdor Levy (4-19) puntualiza que los sefarditas llegaron al Imperio otomano en oleadas migratorias entre 1492 y 1512 debido a que muchos intentaron encontrar refugio en Portugal, Navarra, Francia e Italia, desde donde también fueron expulsados. Levy agrega que, en su actitud hacia súbditos no musulmanes, el Imperio otomano fue uno de los entornos más tolerantes que hayan existido jamás y los emigrados sefarditas disfrutaron de libertades sin precedentes. Pero también hubo imposiciones y restricciones (Benbassa y Rodrigue 3-16), debido a que los habitantes que no eran musulmanes tenían un status inferior de ciudadanos de segunda, sometidos y tolerados (*dhimmi*) por definición, a cambio de pagos de elevados impuestos. Se conocía el rol que la comunidad sefardí había desempeñado en España al participar en su economía, y se esperaba que lo mismo sucediera en su imperio. Como retribución, se les otorgaba una relativa libertad religiosa y autonomía administrativa, gracias a la cual pudieron tener sus propias cortes, hospitales, sinagogas, cementerios y escuelas. Este modelo de gobierno en el imperio fue uno de los motivos que les permitió sobrevivir durante tanto tiempo, ya que los turcos no tenían un requisito lingüístico y por lo tanto los sefardíes tenían la prerrogativa de utilizar su lengua (Harris 36).

Hacia el siglo XVI, la judería otomana estaba en un período de apogeo. Sus comunidades se habían afincado en Constantinopla (Estambul), Esmirna, Adrianópolis, Monastir, Bucarest, Jerusalén, Rodas y Salónica. Estambul y Salónica se convirtieron en las ciudades de mayor nivel cultural del Levante. Salónica llegó a ser una metrópoli por sus bibliotecas, academias

y archivos, y estaba considerada como una segunda Jerusalén. En 1493 los sefardíes introdujeron la imprenta en el Imperio otomano, y publicaron grandes obras de la cultura judía que se estudian actualmente, como el compendio legal *Shulján Aruj* de Josef Caro (1488-1575) (Gerber 158-9). En el comercio y la manufactura, Salónica se transformó en el centro textil más importante del imperio. Se destacaban como mercaderes debido a sus contactos con correligionarios de lugares distantes y su conocimiento de las lenguas del oriente. Desarrollaron el comercio de las joyas, piedras preciosas, perlas, seda, algodón, azúcar y tabaco. Al mismo tiempo, se dedicaban a las profesiones, como lo hicieran en España, y eran médicos, banqueros, agentes aduaneros, intérpretes y diplomáticos. Durante generaciones fueron los médicos del sultanato (Díaz-Mas 60), continuando su trayectoria de médicos de los reyes de España. Los historiadores concuerdan en que lo único que verdaderamente se llevaron los judíos de España fue su lengua y su identificación con la cultura hispánica. Establecidos en el Imperio otomano y alejados de España durante casi cinco siglos, estos sefarditas no participaron del proceso de desarrollo ulterior del castellano, sino que pasaron por etapas diferentes. La lengua castellana se usaba como lengua oficial en las comunidades judías del Imperio otomano, organizadas según su lugar de origen en España, como por ejemplo las provenientes de Aragón, Córdoba, Castilla, Barcelona, Toledo, Mallorca y también de Portugal. Desde el punto de vista de su organización social, se dividían en sinagogas de acuerdo a sus lugares de origen, lo cual demuestra, según Harris (38), su lealtad hacia su país de origen. Así, las sinagogas o “kal” (proveniente de la palabra hebrea ‘kahal’ que significa “congregación”) se llamaban “Kal de Aragón,” “Kal de Castilla,” “Kal de Córdoba”.

Al principio, su habla mantenía muchas de las características lingüísticas del castellano de la península correspondientes a ese período. La lengua retuvo elementos conservadores debido a que durante ese período sus hablantes permanecieron

relativamente aislados en el Imperio otomano y alejados de los cambios que fueron parte del desarrollo de la lengua de España hasta su configuración moderna, que ya se vislumbra en el siglo XVII. Un ejemplo es el uso de los verbos *ser* y *estar*, que los sefardíes continuaron utilizando de acuerdo a los usos peninsulares del siglo XV durante varios siglos, mientras que en la península el verbo *estar* fue desplazando el campo semántico del verbo *ser*, configurándose en su forma actual aproximadamente hacia el siglo XVII (Kluger 92-133).

Se observa una variación considerable en esta lengua porque las variedades dialectales reflejaban los orígenes de los hablantes provenientes de las distintas regiones de España (Fontanella de Weinberg 125-126). La autora analiza las teorías que sostienen que los diferentes dialectos reflejaban el origen peninsular de los hablantes y en consecuencia el judeoespañol registra variaciones en sus características lingüísticas, que algunos asocian con las distintas regiones españolas. Paloma Díaz Mas (79) sostiene que la base del dialecto es el habla castellano-andaluza de los siglos XV y XVI, con la retención de ciertas características arcaicas e innovaciones, y el agregado de elementos no castellanos provenientes del catalán, aragonés, leonés y portugués, así como el de componentes no hispánicos. Pero “lo más llamativo es el mantenimiento del sistema fonético medieval” (105). Sin embargo, en su *Geografía Lingüística del Judeoespañol*, Aldina Quintana (8-13) alude a la imposibilidad de correlacionar las características dialectales del judeoespañol otomano con regiones específicas peninsulares. La única descripción posible es la de una lengua caracterizada por su polimorfismo que es en realidad un continuum dialectal (295-300). Esto se debe a la variación interna inherente a las zonas peninsulares de origen, Castilla, Andalucía y sus hablas, así como las reconocidas influencias del catalán, portugués y aragonés del siglo XV.

Los principales aspectos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos que caracterizan al judeoespañol otomano

han sido estudiados por numerosos lingüistas, entre los cuales se encuentran Carmen Hernández González (web), además de los ya mencionados Harris y Díaz-Mas. Significativamente, muchos de estos elementos lingüísticos se conservan en el judeoespañol de los Estados Unidos. A continuación, se provee un breve listado de los más sobresalientes, según aparecen en *Ke Haber?*, la publicación periódica de los Estados Unidos que se utiliza como fuente de datos:

I. Aspectos fonológicos:

A. *Vocales*: Las vocales tónicas son generalmente las del español moderno, pero hay ciertas diferencias, particularmente en cuanto a la diptongación:

1. La vocal átona “o” en *podemos* sigue el patrón de diptongación por analogía con *puedo*, por ejemplo, en “*puedia*” en lugar de *podía*;
2. se observa la falta de diptongación donde es requerida, como en “*kere*” en lugar de *quiere*.

B. *Consonantes*:

1. Se mantiene la fricativa palatal sorda /ʃ/ del español antiguo, como en “*deshar*” por *dejar*;
2. innovador es el uso de la fricativa palatal sorda [ʃ] comúnmente en la segunda persona del plural de formas verbales, como por ejemplo “*tenesh*” por *tenéis* y “*estesh*” por *estéis*;
3. también se retiene la prepalatal africada sonora /ʎ/ como en “*¿juntos, ¿joya, ¿gente*” (Díaz-Mas 105), que también fue [x] en castellano (Hernández González 9), correspondiente a “j” o “g” en posición inicial delante de “e” o “i” (Harris 72), como en “*jeneraciones*” por *generaciones*. Pero la palabra *jente* por [gente] también aparece en la grafía como “dj” en “*djente*”;

4. el judeoespañol retiene la distinción de /s/ y /z/ intervocálicas del español antiguo, y a pesar de los cambios que se dieron posteriormente en el español, el judeoespañol mantiene /z/ “o dentoalveolar predorsal fricativa sonora” (Díaz-Mas 105) en posición intervocálica, como en “*rezultado*” por *resultado*.

II. Aspectos morfosintácticos

A. Verbos:

1. Uno de los rasgos característicos de la conjugación de verbos en el español sefardí a partir del siglo XVII es la forma terminada en *-í* para la primera persona del singular del pretérito indefinido en la primera conjugación, como en *amí* por *amé*. En *Ke Haber?* se observan estas formas, como en “*konti*” por *conté*;
2. una innovación del siglo XIX según Hernández González (8) es el cambio en la terminación de la segunda persona del singular y plural del pretérito indefinido, de *amaste* a *amates*, como en “*trushites*” por *trajiste*. En este ejemplo se pone en evidencia una combinación de factores, ya que la forma del verbo en judeoespañol se combina con el uso de formas arcaicas como *truxo*, por *trajo*, que aparece en muchas otras variedades de la lengua.

B. Aspectos de género:

1. Uno de los fenómenos más característicos en la morfología del género en el español sefardí es que los adjetivos invariables tienen la tendencia de generar formas femeninas y masculinas. En *Ke Haber?* aparece el adjetivo invariable *joven* en una forma femenina “*jovena*”;
2. esta “hipercategorización del género”, según Hernández González, se extiende a otras categorías gramati-

cales, como por ejemplo en el acuerdo del pronombre relativo *cual* con formas femeninas como “*kuala*” y formas masculinas como “*kualo*”.

III. Aspectos léxico-semánticos

A. *Arcaísmos*. Son muy numerosos; la siguiente es una breve muestra:

“*muncho*” [mucho]: Esta palabra es arcaica, pero continúa siendo utilizada en el habla hispana de diversas regiones. Según el Portal Galego da Lingua (Web), el origen de *muncho* es galaico-portugués, y lo mismo sucede con otras palabras que también se consideran arcaicas como *güezmo* [aroma] y otros arcaísmos como: “*ansina*” [así] muy común todavía en el mundo hispanohablante, “*ande*” [donde], también usado todavía en muchas zonas, y “*mansevo*” [muchacho].

B. *Préstamos de otras lenguas*. La lista es enorme a continuación se ofrece una breve muestra:

1. Hebreo: *Mazal* [suerte, fortuna], *Uma* [pueblo], “*Hutspa*” [atrevimiento];
2. Turco: “*Paras*” [dinero], “*Gechmisholsun*” [Pasado ke sea];
3. Francés: “*Eksprimir*” [expresar], “*defendido*” [prohibido];
4. Italiano: “*Lavorar*” [trabajar];
5. Inglés: “*Puská*” [pushcart: carro].

Los préstamos han llevado a algunos estudiosos a un debate constante sobre si el judeoespañol es un dialecto del español o si se trata de otra lengua. La presencia de múltiples préstamos de otras lenguas ha sido asociada con las características de una lengua en un proceso de pérdida; Holloway (49) va más allá y sostiene que la consecuencia de los cambios léxicos es la desaparición de la lengua. Sin embargo, como se ha observado,

con el correr del tiempo esta variedad de la lengua española incorporó numerosos elementos innovadores, no solamente en el aspecto léxico sino también en su fonología y morfosintaxis, debido al contacto con el hebreo y varias otras lenguas en el Imperio a lo largo del espacio y del tiempo. A su vez, la vastedad del Imperio y el contacto entre los elementos ibero románicos y balcánicos con agregados semíticos, túrquicos, germánicos y eslavos, llevaron al desarrollo del judeoespañol como *lingua franca*. Es notable el hecho de que el judeoespañol sobrevivió a pesar de todos sus préstamos durante más de quinientos años y es significativo que lo haya hecho a pesar de su enorme variación interna.

A su vez, debido a la variación interna, hay grandes dificultades en la determinación de una norma en el español sefardí. El habla de Salónica está considerada como la norma de prestigio porque su comunidad llegó a ser la más grande. Sin embargo, no es posible determinar con exactitud una realización dialectal como la de Salónica porque uno de los factores que han incidido en la problemática relacionada con el judeoespañol es su transcripción a partir del alfabeto hebreo, que se escribe de derecha a izquierda. Henry Besso acota que cuando los sefardíes salieron de España, escribían el castellano con caracteres latinos, pero en el exilio comenzaron a escribirlo con letras hebreas (653). Sin embargo, Ora Rodrigue Schwarzwald explica que, si bien tanto el judeoespañol como el hebreo se escriben utilizando el alfabeto hebreo, el primero no expresa automáticamente las convenciones ortográficas del hebreo (372). La dificultad radica en que en hebreo las vocales son signos diacríticos, y el hecho de que la mayor parte de las impresiones en ladino no los incluyan (Bunis 57) ocasiona problemas de interpretación. Además, no solamente se trata del uso hasta tiempos recientes de letras hebreas cuadráticas o merubá, sino que casi todas las impresiones del judeoespañol fueron realizadas en caracteres propios de una tipografía medieval, llamada Rashi, que no se utiliza en el hebreo actual. Por

otra parte, en lo que se refiere a la transcripción, hay varias escuelas que proponen distintos sistemas debido a las dificultades mencionadas, pero no hay acuerdo universal con respecto a este problema y, en consecuencia, las transcripciones reflejan esta falta de estandarización.

Hacia fines del siglo XVII, el Imperio comenzaba su decadencia. Al mismo tiempo, el aislamiento y la falta de contacto con la Europa renacentista ocasionaron un período de pobreza intelectual, y el abandono del alfabeto latino en favor del hebreo sirvió para aislar aún más a esta comunidad. A medida que se acercaba el Siglo de Oro literario en la península, los sefarditas del Imperio otomano mantenían una lengua que no participaba del desarrollo del castellano (Harris 40). El siglo XX señala el principio de los movimientos nacionalistas de los Balcanes y la vulnerabilidad de la comunidad sefardita debido al desmembramiento del Imperio. Salónica pasó a ser parte de Grecia en 1913 como consecuencia de la captura griega de Macedonia. Con estos eventos, los sefarditas perdían paulatinamente su cohesión grupal y no se les permitía mantener su lengua y sus costumbres.

Las posibilidades de trabajo fueron el catalizador que impulsó la emigración a los Estados Unidos durante el siglo XX. Se estima que entre 1890 y 1924 llegaron unos 30.000 sefardíes ladinohablantes a los Estados Unidos, la mayoría de los cuales se estableció en Nueva York. (Ben-Ur 64). Entre 1908 y 1914 se establecieron también comunidades en Rochester, Atlanta, Montgomery, Cincinnati, Seattle y Los Ángeles. En menos de veinte años, 60.000 sefardíes se establecieron en los Estados Unidos. Otros fueron rumbo a Francia, la América hispana y el actual Israel.

Aviva Ben-Ur analiza distintas fuentes según las cuales esta inmigración ha finalizado, alcanzando en 1953 el número total de 60.000 en los Estados Unidos, más de la mitad residentes en Nueva York. En 1973, Angel cita un estudio de Hayyin Cohen que indica que los hablantes de judeoespañol ya se encuentran

diseminados por todos los Estados Unidos (Angel 112). Por su parte, Harris (46) nota que significativamente, una vez establecidos en sus nuevos países, los sefarditas se volvieron a organizar según sus lugares de origen, pero esta vez no en España sino en los Balcanes; así surgen los “kales” o comunidades de Saloniklis, Stambulís, Izmirilís, etc. Según Joseph Papo, durante un tiempo la comunidad sefardí más grande fuera de Nueva York fue la de New Brunswick en el estado de Nueva Jersey (270), debido a la proximidad con la mencionada metrópoli. Azevedo indica que hacia 1960 había unos quince mil hablantes en los Estados Unidos, pero dado que actualmente sus descendientes hablan inglés, la lengua se encuentra en un estado de “recesión” (377). Se estima que actualmente hay un total de 250.000 sefardíes en los Estados Unidos (Web. MyJewishLearning.com), aunque no se trata necesariamente de hablantes actuales de judeoespañol. Según el sitio de Internet *Ethnologue*, la cantidad de hablantes de ladino en el mundo entero es de 112.130.

En lo que respecta a los sefardíes que llegaron a Nueva York, la mayoría carecía de educación y conocimientos profesionales y vivían en la pobreza. Formaron sus entidades de beneficencia, cementerios y sinagogas, pero tuvieron dificultades en centralizar su organización. Recreando las organizaciones otomanas, esta comunidad desarrolló sus actividades culturales y sociales tomando como criterio la procedencia de los grupos de distintas partes del Imperio, pero según Papo, este tipo de organización cultural ocasionó divisiones internas. Distintos estudiosos, como Marc Angel, Joseph Papo y Brigitte Sion, lamentan el hecho de que los recién llegados no lograran crear entidades de organización interna que reflejaran una representatividad colectiva de sus miembros.

Este grupo mantuvo su cohesión social y lingüística precisamente utilizando el español sefardí como marcador étnico con respecto a la sociedad norteamericana, pero como marcador intraétnico para diferenciarse de grupos de judíos pro-

venientes de otras partes de Europa. Por ejemplo, les resultó difícil la integración con las comunidades ya establecidas de sus correligionarios sefardíes provenientes de Ámsterdam, los llamados sefardíes occidentales, que habían llegado a los Estados Unidos en el siglo XVII y no utilizaban la lengua judeoespañola. Los recién llegados, también conocidos como los “Hispano-Levantine” (Benardete 156), habían mantenido su lengua en el Imperio otomano mientras que los sefardíes occidentales, provenientes de Holanda, Inglaterra y otros países, ya estaban culturalmente integrados a los Estados Unidos.

Por otra parte, como señala Aviva Ben-Ur, los correligionarios de la Europa Central —provenientes en gran parte de Polonia y de Rusia, que ya habían establecido sus comunidades en los Estados Unidos desde finales del siglo XIX y representaban la mayoría de los judíos estadounidenses— hicieron grandes esfuerzos para integrarlos y ayudarlos. Este grupo de judíos llamados Ashkenazíes (Ashkenaz en hebreo se refiere a Alemania), provenientes de la Europa central y oriental, hablaba el idisch, también llamado judeoalemán, que funcionaba como un marcador étnico con una trayectoria similar a la del judeoespañol. El idisch era un marcador étnico con respecto a la sociedad norteamericana, pero al mismo tiempo era un marcador intraétnico entre judíos, y todavía lo es hoy en día. Actualmente lo utilizan mayormente los grupos judíos llamados “ortodoxos”, así llamados para diferenciarse de otros grupos menos estrictos en sus observancias religiosas, o de grupos de judíos seculares.

La lengua sefardí sufrió las consecuencias del objetivo de integración a los Estados Unidos por parte de sus hablantes. Este objetivo se logró a expensas de su función de mantenimiento de la cohesión interna del grupo. La lengua cayó en desuso y a pesar de la formación de una koiné, los distintos grupos de sefardíes comenzaron a utilizar el inglés (Benardete 169). Algunos lamentaban el hecho de que la comunidad sefardí continuara hablando lo que algunos consideraban una

jerga (Luria 7-16), con lo cual se ponía en evidencia un cambio de actitud hacia el judeoespañol. Este último autor indica que la generación nacida en el nuevo país ya está abandonando la lengua y las costumbres de sus padres y que a pesar de que se utiliza en las escuelas étnicas, la lengua va a desaparecer.

En realidad, lo que sucede con el español sefardí es similar a lo que ocurre con todas las lenguas de herencia en los Estados Unidos. Al principio del proceso inmigratorio la lengua tiene una función de marcador étnico para diferenciar al grupo que la utiliza del resto de la sociedad norteamericana, a fin de conservar la cultura ancestral. Con el tiempo, la integración al país minimiza y anula la necesidad de distinguirse de los otros habitantes. El grupo deja de utilizarla porque su objetivo ya no es la diferenciación étnica sino todo lo contrario: la pertenencia a la sociedad estadounidense. Por lo tanto, la lengua ancestral pierde su función; ya no es necesario hablar el español sefardí para sobrevivir, sino que hay que aprender el inglés.

Definitivamente, el factor que predice el mantenimiento de la lengua es la continuidad en la inmigración (Fishman, 84). Al no haber inmigración continua del país de origen, ya la segunda y tercera generación tienen dificultades con la lengua (Valdés 46). Ninguna de las lenguas diferentes al inglés, como por ejemplo el alemán o el francés, habladas en los Estados Unidos sobrevivieron como lenguas habladas por minorías una vez finalizadas las inmigraciones masivas de sus hablantes. El motivo por el cual sobrevive el español moderno en los Estados Unidos es la inmigración, y se debe a la retroalimentación lingüística constante proporcionada por los inmigrantes de países hispanohablantes y las corrientes lingüísticas generadas por su presencia. Lamentablemente, la inmigración proveniente de las regiones que habían formado parte del Imperio otomano, en particular la de Salónica, se interrumpió debido a las persecuciones que sufrió este grupo étnico durante la Segunda Guerra Mundial. En forma característica, la primera generación mantiene la lengua, mientras que, si no hay inmigración,

hay dificultades para mantener la lengua hacia la tercera generación. (Brecht, R. y C. Ingold 2). Es decir, que los nietos ya no se pueden comunicar con sus abuelos en la lengua ancestral.

Pero en el caso del judeoespañol se dio el factor adicional del renacimiento del hebreo y la lucha entre las lenguas judías (Spolsky 253-257), especialmente entre el idisch y el hebreo, para determinar cuál sería la lengua supraétnica que debía representar a todos los judíos. No es casualidad el hecho de que la creación del Estado de Israel en 1948 y la elección del hebreo como lengua nacional generaran un proceso de pérdida tanto del español sefardí como del idisch entre las comunidades que hablaban estas lenguas. Como se ha indicado más arriba, el idisch subsiste para una minoría.

Al examinar los datos aportados por el periódico *Ke Haber?*, es posible constatar una continuidad lingüística entre los elementos comunes que aparecen con variaciones en las distintas manifestaciones del español sefardíotomano y en los Estados Unidos. Así, en el caso del español sefardí de los Estados Unidos, la presencia de las características lingüísticas mencionadas y observadas en la publicación *Ke Haber?* demuestra que efectivamente se han mantenido los principales rasgos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos identificados por Hernández Gonzáles, Harris, Díaz Mas y otros en sus estudios. También se observan las consecuencias del contacto lingüístico con el inglés en los Estados Unidos. Por otra parte, Benardete ya encontraba en esta variedad de la lengua española vestigios de los nuevos contactos lingüísticos (Benardete 170); esto se debe a que el judeoespañol se actualiza y rehispaniza en contacto con el español moderno. Kluger (222) observa indicios que pueden ser representativos del contacto entre el español sefardí y el español de los Estados Unidos en los usos de los verbos *ser* y *estar*. Significativamente, muchas de sus características lingüísticas se mantienen intactas, a pesar de las situaciones de contacto con el inglés y el español de los Estados Unidos. Sin embargo, la vitalidad de la lengua ha per-

dido terreno entre los descendientes actuales de los primeros hablantes debido al cese de su función de diferenciador étnico.

Al evaluar la situación actual del español sefardí en los Estados Unidos, es importante reconocer que, aunque las principales características del español sefardí se mantienen a pesar del contacto lingüístico con el inglés y el español de los Estados Unidos, el contexto lingüístico norteamericano no es favorable al mantenimiento de lenguas de herencia. Los elementos sociales pueden ayudar a comprender el proceso de cambio lingüístico y los procesos de pérdida lingüística. En realidad, el cambio lingüístico no se puede deslindar de factores extralingüísticos relacionados con la incidencia del tiempo, el espacio y las características particulares de los grupos sociales cuya lengua se estudia. El hecho de que se trate de un país cuya lengua se ha transformado en la *lingua franca* universal no propicia el aprendizaje y conservación de las lenguas de los grupos étnicos afincados durante siglos. Por lo tanto, no debe sorprender el hecho de que los descendientes de los sefardíes que inmigraron a principios del siglo XX hayan tenido dificultades en la preservación de su lengua debido a las presiones de la integración que fueron comunes a todos los grupos de inmigrantes. Así, resulta inevitable la relación entre la lengua y los factores de índole social como la clase, con las correspondientes implicaciones económicas y educacionales, la edad, el sexo, y también en este caso en particular, la pertenencia a una determinada raza, etnia o red social.

Los factores sociales adicionales mencionados anteriormente, como la falta de cohesión del grupo, la consecuente actitud hacia la lengua, la ausencia de inmigración y la competencia intraétnica con el hebreo han contribuido al proceso de pérdida y abandono de la lengua. Por otra parte, desde el punto de vista lingüístico, es significativo el hecho de que, a pesar de las presiones sociales, se conservan los principales elementos que identifican a esta variedad de la lengua española. Es decir que la lengua se ha preservado notablemente en un nuevo

entorno lingüístico donde la lengua mayoritaria es el inglés y estando en contacto con el español de los Estados Unidos. El abandono de su uso correspondería, como se ha mencionado, a los factores sociales relacionados con la necesidad de aculturación al nuevo país mediante el aprendizaje del inglés, la falta de inmigración continua, la desaparición de las comunidades ladinohablantes durante el Holocausto, la actitud de los hablantes hacia la lengua y el advenimiento del hebreo como lengua judía supraétnica.

Sin embargo, los hablantes de Palm Beach County en el Estado de Florida se reúnen con regularidad para continuar hablando su lengua. Además, a pesar de su reducida vitalidad en los Estados Unidos, la tecnología moderna ha demostrado ser un elemento de conexión entre los hablantes y entusiastas del español sefardí en el mundo entero. Existe una entidad en el internet llamado *Ladinokomunita* cuyo grupo de chateo sirve de nexo global a los interesados en el mundo entero. Recientemente, la Universidad de Washington, a través de su programa de estudios sefardíes, ha comenzado a recolectar libros y otros escritos con el fin de reunir los testimonios culturales producidos en judeoespañol. Al mismo tiempo, la Autoridad Nacional del Ladino creada en Israel con el objeto de propagar el uso de la lengua continúa sus publicaciones y actividades culturales, mano a mano con la nueva *Akademia Nasionala del Ladino de Israel*. La lengua se mantiene también en la actual Estambul, en Turquía, con publicaciones periódicas y actividades comunitarias organizadas por los descendientes de aquellos primeros judíos sefarditas que, obligados a abandonar España después de haber vivido allí durante más de mil años, llegaron al Imperio otomano y encontraron allí un nuevo hogar.

Referencias bibliográficas

- Angel, Marc D. "The Sephardim of the United States: An Exploratory Study," *American Jewish Year Book 1973*, Vol.74, 77-136.
- Azevedo, Milton M. *Introducción a la lingüística española*. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2005.
- Benbassa, Esther and Aron Rodrigue. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14-20th Centuries*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Ben-Ur, Aviva. "The Ladino (Judeo-Spanish) Press in the United States, 1910-1948." *Multilingual America: Transnationalism, Ethnicity and the Languages of American Literature*. New York: Ed. Werner Sollors, 1998. 64-77.
- Benardete, Mair José. *Hispanic Character and Culture of the Sephardic Jews*. New York: Sepher-Hermon Press, 1982.
- Besso, Henry V. "Los Sefardíes: españoles sin patria y su lengua." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 2 (1981): 648-665.
- Brecht, Richard D. and Ingold, Catherine W. "Tapping a National Resource: Heritage Languages in the United States." *Eric Digest*. Washington, D.C.: National Foreign Language Center, May 2002.
- David Bunis, M. *Judezmo*. Jerusalem: Hebrew University Press, 1999.
- Díaz-Mas, Paloma. *Sephardim*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Fishman, Joshua. "300-Plus Years of Heritage Language Education in the United States." *Heritage Languages in America: Preserving a National Resource*. Eds. J. Kreeft Peyton, D.A. Ranard & S. McGinnis. Washington, D.C.: CAL, 2001. 81-98.
- Fontanella de Weinberg, María Beatriz. *La lengua española fuera de España*. Buenos Aires: Paidós, 1976.

- Gerber, Jane S. *The Jews of Spain; A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1992.
- Harris, Tracy K. *Death of a Language*. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1994.
- Hernández González, Carmen. "Un viaje por Sefarad." New York: Instituto Cervantes. <http://cvc.cervantes.es/anuario/01/hernandez>, 2001.
- Holloway, Charles E. *Dialect Death: The Case of Brule Spanish*. Philadelphia: John Benjamins, 1997.
- Ke Haber?* [Florida] Vol.1, No.1, December 1993; Vol.1, No.2, January 1994; Vol.1, No.3, February 1994; Vol.1, No.4, March 1994; Vol.2, No.2, Winter 1995; Vol.2, No.3, Spring 1995; Vol.2, No.4, Fall 1995; Vol.3, No.1, Winter 1995/6; Vol.3, No.2, Spring 1996; Vol.3, No.3, Summer 1996; Vol.4, No.1, Winter 1997; Vol.4, No.2, Spring 1997; Vol.5, No.1, Fall 1997 ; Vol.5, No.2, Spring 1998; Vol.6, No.1, Winter 1998; Vol.7, No.1, Fall 1999; Vol.7, No.2, Summer 2000; Vol.8, No.1, Spring 2001; Vol.9, Fall/Winter 2001-2; Vol.10, Winter/Spring 2002-3; Vol.11, Winter/Spring 2003-4; Vol.12, No.2 Fall/Spring 2004-5.
- Kluger, Luisa. "Ser y estar en el español sefardí: un estudio histórico." Tesis doctoral. University of Houston, 2006.
- Levy, Avigdor. *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton: Darwin, 1992.
- Luria, Max. "Judeo-Spanish Dialects in New York City." *Todd Memorial Volumes, Philological Studies*. Eds. John D. Fitzgerald and Pauline Taylor. Vol.2, 7-16. New York: Columbia University Press, 1930-31.
- MyJewishLearning.com*
- Papo, Joseph M. *Sephardim in Twentieth Century America: In Search of Unity*. California: Pelé Yoetz, 1987.
- Portal Galego da Lingua*. <http://agal-gz.org> (2004)
- Quintana Rodríguez, Aldina. *Geografía Lingüística del Judeo-español*. Bern: Peter Lang, 2006.

- Rodrigue, Aron. "The Ottoman Diaspora: The Rise and Fall of Ladino Literary Culture" *Cultures of the Jews: A New History*. Ed. David Biale. New York: Schocken, 2002. 863-885.
- Rodrigue Schwarzwald, Ora. "Semitic Doubles in Hebrew and Ladino." *Tendances récentes en linguistique française et générale*. Eds. Hava Bat-Zeev Shyldkrot et Lucien Kupferman. Amsterdam: John Benjamins, 1995.
- Sala, Marius. *Lenguas en contacto*. Madrid: Gredos, 1998.
- Sheskin, Ira. *The South Palm Beach County Summary Report*. 2005. <http://jewishdatabank.org> (2005).
- Sion, Brigitte. "Where have all Sephardim gone?" *Los Muestrros* 36 (1999): 8-12.
- Spolsky, Bernard. *The Languages of the Jews: A Sociolinguistic History*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Valdés, Guadalupe. "Heritage Language Students: Profiles and Possibilities." *Heritage Languages in America: Preserving a National Resource*. Eds. J. Kreeft Peyton, D.A. Ranard & S. McGinnis. Washington, D.C.: CAL, 2001. 37-80.
- Wagner, M.L. *Caracteres generales del judeoespañol en Oriente*. Madrid: Centro de estudios históricos, 1930.



Una de las biblias en ladino expuestas en el Círculo de Bellas Artes de Madrid en 2014. Fuente: Diario El mundo. José Ayma

SOBRE EL MESTIZAJE LINGÜÍSTICO JUDÍO: DEL IDISH AL LADINO Y DE REGRESO

Ilan Stavans¹

La historia del pueblo judío es la historia de sus lenguajes. Cada diáspora tiene sus propios idiomas: el externo, de la cultura dominante; y el interno, que los judíos hablamos para comunicarnos entre nosotros mismos. Los desafíos son siempre los mismos: mantenerse fiel a la herencia milenaria y acoplarse a la circunstancia circundante. De la respuesta exitosa a esos desafíos depende la sobrevivencia. No es casual, pues, el multilingüismo. Los judíos tenemos lo que Borges llamaba “la propensión a la palabra”. De la destrucción del Segundo Templo, en el año 70 de la Era Común, a la actualidad, el empleo de tres, cuatro, cinco o más idiomas

¹ Ilan Stavans dicta la cátedra Lewis-Sebring de humanidades, cultura latina y latinoamericana en Amherst College, es director de Restless Books, conductor del podcast de NPR *In Contrast* y columnista del *New York Times* en español. Entre sus libros en español se cuentan *¿Qué es la hispanidad?* (2013) y *Palabras prestadas* (2014), publicados por Fondo de Cultura Económica, que también sacó *Lengua fresca: Antología personal* (2015) y *Los mejores sonetos en lengua castellana* (2016). Ha traducido *Hamlet*, el *Quijote* y *El principito* al spanglish y a Juan Rulfo, Pablo Neruda y Jorge Luis Borges al inglés. Ha recibido muchos premios y honores, entre ellos la beca Guggenheim, una nominación al Emmy, la medalla Pablo Neruda, la distinción Rubén Darío, el Premio Nacional de Literatura Judía y el Premio Internacional de Literatura Latina. Su obra, vertida a una veintena de idiomas, ha sido adaptada al cine, radio y TV.

entre judíos es frecuente. Lo es también el recurso constante de la traducción.

Una lista incompleta de idiomas judíos tiene a la batuta al hebreo en sus varias modalidades.² Luego viene el arameo, que está en la Biblia y que fue la lengua usada en la época de Jesucristo. Le sigue el judeoárabe, que incluye toda suerte de variantes, entre ellas el judeomarroquí, el judeoargelino y demás. El idish, que es de extracción germánica y del cual hablaré en detalle más adelante. Otras lenguas son las romances como el ladino, del que hablaré igualmente, el judeoitaliano, el judeoprovenzal, el judeoaragonés, el judeoportugués y el judeofrancés. Hay muchas más, como el judeogriego y el judeoiraní, a veces conocido como bujaro. Asimismo, la lista debe incluir las *auxilenguas* o lenguas de laboratorio como el esperanto, que fue creado en la segunda mitad del siglo XIX por el lituano Ludwik Lejzer Zamenhof.

La característica que las unifica a todas es la hibridez. Sin bien conlleva connotaciones que hacen pensar en el choque de culturas en las Américas, otra palabra para describir el fenómeno es mestizaje.³ Es decir, su metabolismo depende del desencuentro de dos lenguas estandarizadas, una de ellas el hebreo. Su mixtura da pie a un vaivén que termina por construir su propio campo semántico. Con la obvia excepción del hebreo, las dos lenguas judías de mayor alcance, las que más influencia han tenido son el ladino y el idish. Lo que no quiere decir que sean iguales. De hecho, sus diferencias son marcadas.

² Las mutaciones del hebreo son el tema de mi libro *Resurrecting Hebrew* (2008), en donde reflexiono sobre sus orígenes pre-bíblicos, su uso como lengua imperial en la dinastía davídica, su supuesta “hibernación” por más de dos milenios, su uso en exégesis talmúdicas y exploraciones místicas y su repolitización en manos de Eliezer ben-Yehuda (cuya primera lengua fue el idish) y el movimiento sionista de principios del siglo XX.

³ A través de este término he explorado la gestación del Spanglish. Véase mi libro *Spanglish: The Making of a New American Language* (Harper, 2002).

Los orígenes del idish (a veces la palabra en español se escribe como en inglés, “yiddish”) son esquivos. Es la lengua de la facción ashkenazí de la historia judía, es decir, la de extracción germánica que habitó la zona de Europa del Este que en su tiempo formaba parte del imperio ruso y que vino a ser llamada “Zona de asentamiento” porque el zar dio permiso a que los judíos vivieran en ese territorio. Aunque no se sabe a ciencia cierta, es posible que la primera vicisitud verbal de los ashkenazís haya sido una variante del arameo. El idish en sí mismo se gestó después del siglo XIII, como jerga doméstica utilizada por mujeres, niños, la población iletrada y grupos hasídicos que rotaban alrededor de figuras religiosas como el Ba’al Shem Tov.

El idish es una mezcla de alemán y hebreo que luego se nutrió de otros idiomas eslavos y más tarde de lenguas como el inglés, el francés y el rumano. A pesar de haber sido hablado por varios millones, hasta el siglo XIX la elite intelectual judía, que en la época eran apodados *Maskilim* (rabinos, educadores, periodistas y exégetas rabínicos) la consideraba una lacra de proveniencia ilegítima. Fue cuando un grupo de escritores, entre los que estaban Sh. Y. Abramovich (llamado popularmente Mendele Mokher Sforim, Méndele el vender de libros), Sh. Rabinovich (seudónimo: Sholem Aleichem) e Isaac Leib Peretz que la lengua se transformó en un prestigioso vehículo artístico. El grupo, que hasta entonces redactaba sus obras de ficción en hebreo, optó por abandonar la lengua sagrada y comunicarse con su público en este idioma bastardo. La reacción colectiva fue inmediata y entusiasta. Por entonces la estandarización morfosintáctica ya estaba avanzada.

De tal manera, una de las explosiones creativas mejor sostenidas en la historia judía se llevó a cabo en esta lengua. En 1930, no solo había una literatura multifacética en idish llena de novelas, poesía, ensayos y obras de teatro sino también un rico acervo de diccionarios, manifiestos políticos, tratados filosóficos y textos escolares escritos en ella. Las grandes obras de

la civilización occidental habían sido traducidas, de Shakespeare a Spinoza, de Homero a Dickens. De igual manera, el idish es la única lengua judía –y una en un puñado de idiomas a nivel global– cuya existencia ha sido blanco de una persecución genocida. Unos trece millones de hablantes la usaban cuando Hitler invadió Polonia. Unos años después, en 1945 quedaban poco más de la mitad.

En su zénit, la lengua era un árbol con un ramaje diverso. Siempre con la misma raíz, una panoplia de acentos era usados en distintas partes de Polonia, Ucrania, Bielorrusia y otras partes de la “Zona de asentamiento” que, de acuerdo a ciertos historiadores, podrían clasificarse como variantes. Por ejemplo, el idish de Varsovia se pronuncia de forma diferente al de la estepa. El de Lituania y el húngaro tienen un vocabulario propio. El idish de los inmigrantes a Nueva York, denominado yinglish, es un revoltijo de procedencias diversas. En suma, todas estas variantes era producto de la diversidad lingüística. Para la segunda década del siglo XX, un número considerable de judíos que provenían de guetos y *shtetls* (aldeas) se había trasladado al Nuevo Mundo, en especial a los Estados Unidos y la Argentina, así como a Palestina, que primero estuvo bajo el mandato otomano y luego bajo el británico antes de convertirse, en 1948, por decisión unánime de la ONU, en Israel.

Milagrosamente, el idish no pereció en el Holocausto. Permaneció con vida, aunque su futuro es precario. Lo hablan pequeñas comunidades en Israel, Estados Unidos, Canadá, Australia, Sudáfrica y América Latina. Su fuente depende de la comunidad hasídica, que lo habla de manera sincopada, mezclándolo con el hebreo, el inglés y el ruso. (En idish la palabra *idish* quiere decir “judío”, es decir, el pueblo). Esa sostenibilidad hay que verla como la plataforma que da muestra de la relación íntima del judaísmo ashkenazí con la modernidad. El *pathos* de esa modernidad está plasmado en novelas como *Tevye el lechero* (1894), los cuentos de Isaac Bashevis Singer y la poesía de Aaron Zeitlin y Reyzl Zykhlinsky.

Para quienes como yo el idish es *di mame loshn*, la lengua materna, es fuerte la nostalgia que despierta. Lo mismo ocurre con hablantes de idiomas en vías de extinción: sus frases encierran mundos posibles en los cuales está encriptado el ADN de toda una civilización.

Paso ahora a su contraparte, el ladino, también llamado “*djudesmo*” y judeoespañol, que básicamente es una mezcla del español y el hebreo. Con orígenes no menos difusos, esta lengua es un instrumento de la civilización sefardí, es decir, del flanco ibérico que tuvo como eje de rotación La Convivencia de las tres religiones occidentales en España: el islam, el judaísmo y el catolicismo. Sabemos que antes de la expulsión de 1492, las lenguas de las comunidades eran las lenguas regionales –castellano, gallego, catalán, etc.–, además del árabe, el latín y el hebreo. De qué forma germinó esta mezcla es motivo de debate entre historiadores. Había liturgias recitadas en ladino, así como máximas y cancioneros. Es improbable que haya sido la lengua vernácula de todos los judíos españoles.

La cifra exacta de judíos que salieron de España es incierta. Según la versión histórica, era entre 80,000 y 200,000. Por supuesto, antes y después de la expulsión muchos otros optaron por la conversión a la fe católica. En su libro *The Other Within* (2009), el filósofo Yirmiyahu Yovel asevera que la clase social más dinámica de la época eran los cristianos nuevos, cuya doble consciencia “les permitía entrar y salir del acontecer cultural español”. Hay que contar también a los cripto-judíos, que a veces eran una subdivisión de los cristianos nuevos, cuya identidad hebraica se mantenía a escondidas por miedo a ser condenados por el Supremo Tribunal de la Inquisición. La expulsión (que ciertos cabalistas entendieron como el rompimiento de un jarrón del tamaño del universo) desperdigó a la judería española en direcciones múltiples: Italia, los Países Bajos, el norte de África, los Balcanes, el Medio Oriente y América Latina. Una porción minúscula de los expulsados de España emigró a Europa del Este. Pero

en poco tiempo se asimiló a las coordenadas ashkenazís. No quedan huellas de ella.

No arbitrariamente, a 1492 se le denomina *annus mirabilis*. Es el año en que concluye La Reconquista. Es también cuando Colón, en el primero de cuatro viajes, llegó a la isla caribeña que nombraría La Española (en latín, *Hispaniola*), inaugurando así una nueva edad en el mundo occidental. Y en ese año el filólogo Antonio de Nebrija publicó su *Gramática de la Lengua Castellana*, que incluye un prólogo dedicado a Isabel La Católica en el cual Nebrija describe al castellano como “la compañera del imperio”.

Hay alrededor de 2,200,000 judíos sefardís en la actualidad. La cifra representa aproximadamente el 15% de la población judía global. El ladino tuvo su auge mayor dentro del Imperio otomano. Les servía a los judíos para distinguirse de la población mayoritaria. Tenía sus propias variantes que, según estudios, llegaban a convertirse en dialectos del dialecto, como el *haquetía*, que se hablaba en la judería de Marruecos. En la segunda mitad del siglo XIX, en favor de una integración a la sociedad dominante, se efectuó una doble campaña que transformó la forma escrita del ladino: por un lado, se abandonó el uso de caracteres hebraicos en favor del alfabeto en letras romanas (la ortografía se conoce como *Aki Yerushalayim*); y hubo un esfuerzo sistematizado en las escuelas que sustituyó el ladino por el francés como idioma de instrucción. Como resultado, la influencia del ladino se redujo notablemente. Si bien servía, en sus múltiples variantes (“*djudesmo*” búlgaro, griego, libanés, palestino, sirio y demás) como vaso comunicante entre las comunidades otomanas heterogéneas, ni tenía la influencia del idish ni tampoco su versatilidad.

Por esa y otras razones, fungió como una herramienta de modernización más bien precaria. Aunque se publicaron novelas, poemarios y obras de teatro, su número fue mínimo. Nunca hubo una literatura autóctona que reflejara, en sus manifestaciones diversas, la transformación interna de las comunidades

sefardís. Tampoco se efectuaron traducciones de obras clásicas al ladino. Por otro lado, sus arcaísmos, digamos en algunas regiones de los Balcanes o de Nuevo México, son invaluable para entender la sintaxis, la morfología y la pronunciación en la época de Cervantes.

Está claro, entonces, que tanto el idish como el ladino se gestan en comunidades perseguidas que los llevaron a su irrigación en otras geografías. Sin embargo, en cada uno de estos casos la persecución siguió derroteros distintos. En el caso del idish provocó una migración en masa. Una tercera parte de la población judía en Europa del Este abandonó esas tierras a causa del antisemitismo. El destino de 90% de ellos fue los Estados Unidos. En el caso del ladino, optó por una vida escindida marcada por el miedo. Asimismo, pese a que ambas lenguas estuvieron ligadas con una corriente cultural específica de la historia judía, queda establecido solo el idish produjo un acervo que influyó más allá del contexto que le dio origen.

Hay dos figuras literarias que sirven como prueba de este último punto: Singer y Elías Canetti. El primero, como dije, es un autor fundamental en la tradición literaria en idish. Su obra narrativa –que incluye cuentos como “Gimpel el tonto” (1957) y la novela *El mago de Lublin* (1960)– le trajo el Premio Nobel en 1978. Aunque su obra es leída en traducción en todo el mundo, Singer escribió en idish hasta el final de sus días.⁴ El premio, según la Academia que lo otorga en Estocolmo, era para él y para la lengua que su literatura perpetuaba. Canetti, el escritor búlgaro que ganó el Nobel en 1981, es un representante de la cultura sefardí. Su primera lengua fue el ladino. Pero la abandonó en favor de otras como el alemán, a través del cual llegó a su público. Su premio, para la Academia, no era para el

⁴ El propio Singer colaboró frecuentemente en las traducciones de sus libros al inglés. Véase mi edición, en tres volúmenes, de sus *Complete Stories* (Library of America, 2004).

ladino. Lo recibió por su visión cosmopolita de la civilización europea de fin de siglo.

Hay traducciones de obras en ladino al idish, aunque son pocas. Que yo sepa, no existen traducciones en dirección contraria. Por cierto, existe la Autoridad Nacional del Ladino, y ahora La Akademia Nacional del Ladino, la equivalente de la Real Academia Española de la Lengua. Nunca hubo una institución similar en idish.

Ahora quiero enfocarme en el idish y el ladino de América Latina. Luego de la expulsión, el viraje de esta jerga en el Nuevo Mundo no se dejó sentir sino hasta principios del siglo XX. En parte esto se debe a que los cristianos nuevos y los criptojudíos que se establecieron de este lado del Atlántico durante la colonia no hablaban ladino. Pese a que existen casos únicos de diarios, manifestaciones literarias y pequeños periódicos en el siglo XX, su alcance es menor. Fue con la llegada de inmigrantes otomanos (turcos, sirios, libaneses y de los Balcanes) que el ladino llegó a México, Cuba, Colombia, Centroamérica y otras partes. Al igual que su contraparte ashkenazí, la población sefardí que llegó, de clase baja y educación limitada, buscaba oportunidades que no había en el imperio en decadencia del que venían. Tenemos de esa época documentos personales. Hay baladas, cuentos infantiles y recuentos litúrgicos.

Es estimulante imaginar, digamos en Ciudad de México, el arribo simultáneo de inmigrantes ashkenazís y sefardís y la Babel de lenguas de que disponían para comunicarse. Debido a su semejanza con el español, el uso del ladino seguramente fue útil para los segundos, a grado de abrirles puertas en varios ámbitos, entre ellos el comercial, el político y el cultural. Para fines de ese siglo, los descendientes de ambas líneas inmigrantes se habían afincado bien en tierras americanas. Y habían creado una fecunda literatura en español con temas que refieren a sus principios transoceánicos.

Por ejemplo, los primeros inmigrantes a Buenos Aires que hablaban idish construyeron en ese idioma una sólida infraes-

tructura cultural. Por varias décadas, la capital argentina fue uno de los centros más importantes de producción literaria. La cúspide de esa producción fue la publicación de *Muste Verke*, una antología dirigida por Samuel Rollansky de cien volúmenes de las obras maestras de la literatura idish a nivel mundial. Por muchas décadas, Rollansky fue editor del periódico en idish más importante en Argentina. Y fungió como director de IWO, el centro de investigación de la civilización idish, que empezó en Vilna y tiene filial en Nueva York.

Las lenguas de los judíos latinoamericanos son el español y el portugués, pero el idish y el ladino palpan detrás y con ellas la historia de sus diásporas. Hay libros de importancia incuestionable escritos en idish en América Latina. Los poemarios de Jacobo Glantz, digamos. O *Shtot fun palatsn* (1936), de Isaac Berliner, ilustrado por Diego Rivera. En ladino hay mucho menos, en parte porque las manifestaciones de esta lengua no tuvieron la misma proyección. Rosa Nisán escribió un par de novelas autobiográficas, *Novia que te vea* (1992) y *Hisho que te nazca* (1999), en las que el ladino figura de manera prominente. Miriam Moscona escribió partes de su narrativa *Tela de sevoya* (2012) en ladino. Moscona y Jacobo Sefamí editaron una antología de la diáspora sefardí titulada *Por mi boka* (2013). Además, el tema de la civilización sefardí y el idioma ladino es el eje de la obra de Angelina Muñiz-Huberman, que ha publicado novelas, cuentos, poemas, memorias, antologías y estudios literarios.

A pesar de la imponente presencia del hebreo hoy, un porvenir de nuevas lenguas judías es factible. No me sorprendería si incluye un menjurje que vaya del idish al ladino y de regreso.



El símbolo de la Red de Juderías se encuentra incrustado en distintas entradas tanto en Tarazona como en otras ciudades.

EL USO DESPRONOMINALIZADO DE LOS RELATIVOS EN LA NORMA LINGÜÍSTICA DEL JUDEOESPAÑOL CONTEMPORÁNEO

*Cristóbal José Álvarez López*¹

1. Introducción

El judeoespañol es la particular variedad lingüística hispánica hablada por los sefardíes, es decir, por los descendientes de los judíos expulsados de la península ibérica a finales del siglo xv. Durante más de quinientos años este idioma se ha ido transmitiendo de generación en generación, pasando por diversas etapas en su devenir histórico.

La bibliografía especializada divide la evolución diacrónica del judeoespañol en diversos períodos: los siglos XVI y XVII se corresponden con la fase formativa del judeoespañol (Minervini 2008), en la que se produce un proceso de koineización

¹ Graduado en filología clásica y filología hispánica. Doctorado en filología por la Universidad de Sevilla en España. Fue profesor de lengua española, lingüística y teoría de la literatura en su *alma mater*. Actualmente es profesor de lengua española en el Departamento de Filología y Traducción de la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla, España. Escritor de múltiples ensayos sobre el ladino, como *Estudios en torno a la lengua de los sefardíes* (2018), *La desfonologización de las vibrantes en el judeoespañol contemporáneo de Israel* (2018), *Algunas particularidades de la pronunciación del judeoespañol vistas a través de las rimas: el caso de Isaac de Botton* (2018) y *La expresión del género gramatical en el judeoespañol contemporáneo* (2019). Su trabajo doctoral se titula *Estudio lingüístico del judeoespañol en la revista Aki Yerushalayim*.

que da como resultado dos koinés, una en Salónica y otra en Estambul (Quintana Rodríguez 2006: 302); desde principios del siglo XVIII hasta mediados del XIX se desarrolla el denominado período clásico del judeoespañol (Schmid 2008), etapa de plenitud de la lengua que se caracteriza por el auge de la literatura sefardí, cuyo máximo exponente es el *Meam Loez*; la progresiva apertura y occidentalización del Imperio otomano desde mediados del siglo XIX, así como la fundación en París de la *Alliance Israélite Universelle*² en 1860, dieron paso al período conocido como judeoespañol moderno o *neojudeoespañol*, caracterizado por la amplia difusión de la lengua a través de numerosos títulos de prensa periódica. Finalmente, los diversos acontecimientos históricos de principios del siglo XX dieron como resultado el inicio de la decadencia del judeoespañol (Mancheva 2008), motivada por la pérdida de prestigio entre sus hablantes, la relegación del judeoespañol al ámbito privado, la emigración y –como consecuencia directa de la Segunda Guerra Mundial– el exterminio de gran parte de los hablantes (Shaul 1999: 32; Schmid 2007: 17-26). En la actualidad, si bien hay hablantes de judeoespañol dispersos por varios países mediterráneos, es en Israel donde *el djudeo-espanyol es ainda uzado komo lengua biva, empleada por muchos komo lengua de komunikasion diaria* (Shaul 1996: 619). De hecho, se ha establecido la *Akademia Nasionala del Ladino* de Israel³ para dignificar esta realidad lingüística y para potenciar los estudios sobre la lengua sefardí.

² En las décadas posteriores a su fundación se crearon más de ciento cincuenta escuelas en las principales ciudades de la cuenca del Mediterráneo donde había destacadas comunidades sefardíes: “En 1912, toute communauté judéo-espagnole d’environ mille âmes était dotée d’au moins une école de l’Alliance” (Benbassa y Rodrigue 2002: 210).

³ Este acuerdo fue alcanzado en la Convención académica del judeoespañol, celebrada en la sede de la Real Academia Española los días 19 y 20 de febrero de 2018.

Por otra parte, a pesar de que el judeoespañol contemporáneo se encuentra inmerso en un dilatado proceso de declive, hay que tener en cuenta que en las últimas décadas ha habido un gran interés hacia la revitalización de esta variedad lingüística, donde la revista *Aki Yerushalayim*, publicada en Israel desde 1979 hasta 2016 ha jugado un papel decisivo en este proceso de recuperación lingüística.

Así pues, en el presente artículo me voy a centrar en el estudio del judeoespañol contemporáneo –ya que hasta la fecha apenas ha recibido atención por parte de los investigadores– y, en concreto, me voy a detener en la descripción de la norma lingüística del judeoespañol a partir del uso despronominalizado de los relativos en los textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim*.

2. El judeoespañol contemporáneo de la revista *Aki Yerushalayim*

Aki Yerushalayim comenzó su publicación en abril de 1979 y de manera continuada, aunque con periodicidad irregular, durante 37 años se convirtió en un referente de las letras sefardíes contemporáneas, hasta el cese de su edición con el número doble 99-100 de septiembre de 2016. Esta revista surge en el seno de las emisiones en judeoespañol de Kol Israel, con el fin de perpetuar por escrito algunos de los contenidos más destacados de los programas de radio. Para tal fin, una de las primeras labores del equipo de redacción, con Moshe Shaul como director, fue la elaboración de un sistema gráfico sencillo que homogeneizara la escritura del judeoespañol en caracteres latinos,⁴ puesto que durante siglos los sefardíes habían empleado el alefata hebreo para escribir sus textos. Actualmente, si

⁴ Sobre la disparidad de usos gráficos de los caracteres latinos en judeoespañol, véase Salvador Plans (2000).

bien aún perduran diversas formas de escribir el judeoespañol, *la grafía de Aki Yerushalayim, la kuala oyendia konvertio a ser la grafía dominante entre los Sefaradim* (Papo 2016: 341), no sólo se emplea por los propios sefardíes, como puede apreciarse en el foro *Ladinokomunita*⁵ o en el hecho de que sean las grafías oficiales de la Autoridad Nacional del Ladino, sino que también en la investigación académica se ha generalizado en los últimos años este sistema gráfico y la mayor parte de la producción científica a nivel mundial se publica siguiendo el modelo de *Aki Yerushalayim*.

Por tanto, dada la influencia de la revista, los textos de *Aki Yerushalayim* constituyen un referente a la hora de estudiar el judeoespañol contemporáneo. Sin embargo, debo advertir que, al tratarse de una revista cultural, alberga contenido de muy diversa índole. Por ejemplo, una sección como *Seleksiones de la Literatura Djudéo-Espanyola* contiene textos literarios de la tradición sefardí, normalmente del período clásico o moderno, de manera que no pueden ser empleados para un estudio sobre el judeoespañol contemporáneo. Así pues, para este estudio me voy a servir únicamente de los textos periodísticos de la revista, en tanto que son una manifestación directa de la lengua cotidiana, al igual que ocurría con las noticias difundidas a diario por la emisión en judeoespañol de Kol Israel, y son muestras de los mecanismos lingüísticos de textos contemporáneos escritos entre 1979 y 2016.

3. La despronominalización de los relativos

Como punto de partida, hay que recordar que el judeoespañol “ha evolucionado apartado de su cauce, en condiciones to-

⁵“Siendo ke el buto de Ladinokomunita es de promover el uzo de escribir en ladino, sigun el metodo de Aki Yerushalayim, son akseptados solamente mensajes eskritos en esta lengua i kon esta eskritura” (Bortnick 2001: 27).

talmente distintas a las de los demás idiomas hispánicos” (Sala 1965: 175), sin tener en consideración los rasgos lingüísticos que se iban estandarizando en el español clásico (Penny 2000: 190), de manera que la norma lingüística sefardí no siempre coincide con la del español estándar. A modo de ejemplo, analizaré la despronominalización de los relativos en diversos contextos sintácticos y discursivos. Los siguientes subapartados tienen como denominador común el hecho de que los pronombres relativos solo actúan como nexos subordinantes y no desempeñan ninguna función dentro de la oración subordinada que introducen:

3.1. *El quesuismo*

En judeoespañol no se documentan las formas del relativo posesivo *cuyo*, sustituido generalmente por la secuencia *ke su(s)*, dando lugar al denominado *quesuismo*, que es un fenómeno documentado en el habla coloquial de muchos países hispanohablantes (Gómez Torrego 1999: 2143; *NGLE*: § 44.9o). Son muy abundantes en la revista los ejemplos⁶ de este fenómeno:

Ya es verdad ke el djudeo-espanyol i su kultura estan pasando una kriza *ke sus* rayizes van munchas diezenas de anyos atras (*AY*, 8:30-31 [1986], 18).

En la izla de Barbados, ingleza desde 1625, avian bushkado a produsir asukar, ma esta asukar fue de tan negra kalidad *ke su* presio no kuvria ni el kosto de su transporto a Evropa (*AY*, 22:66 [2001], 10).

⁶ Las referencias a los artículos de la revista *Aki Yerushalayim* las cito según el siguiente formato: (*AY*, año: número [fecha de publicación], página). La cursiva es siempre mía.

Esta ultima tenia fondos *ke sus* buto era de ayudar a novias a prepararsen el ashugar i tambien ayudar al par en los gastes de la boda (AY, 32:89 [2011], 22).

Asimismo, como no es una estructura gramaticalizada, la secuencia se puede emplear también de forma discontinua,⁷ con algún elemento intercalado entre las dos unidades:

En estas komunidades ke estan para despareser enteramente se topan yehidim *ke* el eskopo de *sus* vida es de avrir kada día la sinagoga, “para manifestar prezensia” i asigurar ansi ke la fragua kede en poder de la komunidad (AY, 4:15 [1982], 7-8).

I todo el publiko de muestros lecktores, simpatizantes i kolaboradores, *ke* sin *sus* ayudo moral i material no uvieramos yegado a kumplir los sinko anyos de existencia de Aki Yerushalayim (AY, 5:19-20 [1983-1984], 1).

En muchas de muestras komunidades en la Diaspora, *ke* el numero de *sus* miembros menguo como konsekuensia de la alia a Israel o de la emigrasion a otros paizes, ay algunos kales ke duvieron ser serrados o abandonados por falta de minyan (AY, 6:22-23 [1984], 13).

Kontinuamos en este kamino, en el kual empesimos en el anyo 1979, porke mos parese importante ke ayga a lo menos un periodiko (mos alegramos ke kon la kreasion de la revista El Amaneser, oydia ya ay dos) *ke* todos *sus* artikolos son en ladino [...] (AY, 29:83 [2008], 5).

3.2. *Los pronombres pleonásticos de carácter reasuntivo*

El uso despronominalizado de los relativos en judeoespañol contemporáneo también se aprecia en los casos donde aparece un pronombre pleonástico de carácter reasuntivo dentro la oración subordinada; es decir, el pronombre asume la función sintáctica que, en principio, ya estaba desempeñada por el rela-

⁷ De ahí que el término *quesuismo* resulte “adecuado solo en parte, ya que las formas *que* y *su* no son contiguas en todos los casos” (NGLE: § 44.9o).

tivo. Se trata de un fenómeno frecuente en la lengua conversacional de todo el mundo hispánico, aunque se considera un uso incorrecto que debe evitarse por escrito o en conversaciones formales (NGLE: § 44.9a).

En los textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim* se aprecia que esta estructura de carácter hispánico forma parte de la norma lingüística del judeoespañol contemporáneo, como se puede apreciar a partir de los siguientes ejemplos:

En el kampo de la aktividad dramatika, por enshemplo, el Klub Dostluk ya no esta mas solo sino ke ay un grupo mas, el Klub Kultural de Göztepe, *ke el tambien* ya tiene a su kredito unas kuantas reprezentasiones muy reushidas (AY, 23:68 [2002], 27).

Los sefardis fueron inkorporando akeyos instrumentos ke mijor serbian para la interpretasion de sus muzika, *ke eya tambien* estava siendo influensada por las muzikas ke enkontravan en los paizes onde se avian arentado (AY, 9:32-33 [1987], 33).

Ay kuentos *ke eyos tambien* tratan de evenimientos fantastikos i maraviyozos, mientras ke tenemos “konsejikas” ke asemejan mas a kuentos ke a konsejas (AY, 1:4 [1980], 15).

Komo konsekuensa de esto pujo la presion interior, de los miembros de este movimiento i sus famiyas *ke dezeavan konvertirsen eyas tambien* (AY, 22:66 [2001], 92).

A partir de estos casos se pueden enunciar las dos condiciones que deben cumplirse para que estos pronombres relativos se empleen de forma despronominalizada: por una parte, en todos los ejemplos de la revista el relativo y el pronombre pleonástico desempeñan la función de sujeto;⁸ y por otra parte, el elemento redundante no es un pronombre, sino una locución

⁸ Frente a lo que se documenta en textos clásicos del *Meam Loetz*, donde la despronominalización “se produce cualquiera que sea la función del relativo” (García Moreno 2004: 321).

pronominal cuyo segundo constituyente es siempre *tambien*, dado que en judeoespañol la frecuencia de aparición de los pronombres explícitos, por influencia del francés, es más elevada que en el español estándar (Bürki 2012: 127), por lo que las estructuras enfáticas requieren el empleo del adjetivo *mizmo* o del adverbio *tambien*, siguiendo el modelo de las voces francesas *même* y *aussi*, respectivamente.

3.3. *Las estructuras ecuacionales con “que galicado”*

En los textos de *Aki Yerushalayim* abundan los casos de focalización mediante el uso de relativos, originando un tipo de construcciones enfáticas con el verbo copulativo denominadas –con gran variación terminológica⁹– *estructuras ecuacionales*. Resultan de especial interés en la construcción discursiva de la revista las secuencias en las que interviene el llamado “*que galicado*” (Gómez Torrego 1999: 2142), donde se calca del francés¹⁰ un uso despronominalizado del relativo. En estos casos, el relativo siempre aparece inmovilizado bajo la forma *ke*, tanto con elementos nominales como con expresiones locativas o temporales, siguiendo el mismo uso que se documenta con frecuencia en Hispanoamérica (Moreno Cabrera 1999: 4281):

⁹ Estas estructuras reciben varios nombres en la tradición gramatical, tales como *oraciones (pseudo)hendidias* o *(pseudo)escindidas*, *fórmulas perifrásticas de relativo*, *perífrasis de relativo* o *copulativas enfáticas*, entre otras denominaciones (Moreno Cabrera 1999: 4248; *NGLE*: § 40.10a).

¹⁰ Por razones históricas, es lógico pensar que la proliferación de estas construcciones en judeoespañol es debida al contacto lingüístico con la lengua francesa. Sin embargo, este uso también se registra en español actual –con más frecuencia en América– y, pese a la denominación “*que galicado*”, también aparece de forma generalizada en otras lenguas romances, además del francés, tales como el italiano, el catalán y el portugués (*NGLE*: § 40.12a).

Fueron eyos ke krearon el komersio en Katanga, ke se okuparon de eksportasion i importasion, de merkida i vendida de los produktos locales, del komersio en groso i en detalio i mizmo de chikas industrias (AY, 14:48 [1993], 32).

Es en este konteksto, ke iva akonteser una de las mas orivles trajedias del Djudaizmo Sefaradi (AY, 34:93 [2013], 17).

I siendo ke *es* en Israel *ke* biven oy la mayoria de los sefaradis del mundo [...], es klaro ke para los espanyoles, Israel es parte de lo ke EFE yama “Nuestro Mundo”, malgrado las grandes distansias ke mos separan de los otros paizes de este grupo (AY, 7:26-27 [1985], 52).

Es solo en la sigunda parte del siglo 19 ke empesaron a ser fraguadas kazas mas grandes (AY, 9:34-35 [1987], 25).

4. Conclusiones

Tomando como *corpus* de estudio los textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim* se puede apreciar que el uso despronominalizado de los relativos aparece de forma generalizada en los contextos sintácticos y discursivos analizados en los epígrafes anteriores, es decir, en los casos de quesuismo, en las subordinadas adjetivas donde se introduce un pronombre pleonástico de carácter reasuntivo y en las estructuras ecuacionales con “*que* galicado”.

Asimismo, como ya se ha apuntado, esta despronominalización de los relativos no supone una innovación lingüística exclusiva del judeoespañol, sino que estas construcciones están ampliamente documentadas en el mundo hispánico, especialmente en Hispanoamérica. Así pues, la novedad de los textos sefardíes radica en las consideraciones sociolingüísticas del fenómeno, puesto que en la norma lingüística del español estándar solo aparece en el uso coloquial de la lengua, mientras que en judeoespañol también se emplea en contextos formales, como son los artículos periodísticos de la revista.

En conclusión, los textos de *Aki Yerushalayim* –tomados como paradigma del judeoespañol contemporáneo habida

cuenta de la repercusión que ha tenido la revista, especialmente en lo que atañe al sistema gráfico, que se ha generalizado como modelo de escritura— ofrecen una norma lingüística propia que, debido a su devenir histórico, plantea diferencias sustanciales con la norma del español estándar, en tanto que el judeoespañol se desarrolló en el exilio sin contacto con el resto de variedades hispánicas, por lo que no es de extrañar que, tras un proceso propio de elaboración lingüística, un fenómeno marginal en el mundo hispánico, como es el uso despronominalizado de los relativos, haya entrado a formar parte del registro elevado del judeoespañol contemporáneo, al que pertenecen los textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim*.

Bibliografía

- Benbassa, Esther y Aron Rodrigue. *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Bortnick, Rachel Amado. “El Djudeo-Español de Oy i del Futuro: el Rolo de Ladinokomunita”, *Aki Yerushalayim* 22:67 (2001): 26-27.
- Bürki, Yvette. “Mecanismos de cohesión gramatical en textos periodísticos en neojudeoespañol”. *Tiempo y espacio y relaciones espacio-temporales en judeoespañol*. Editado por Yvette Bürki y Carsten Sinner. 125-140. München: Peniope, 2012.
- García Moreno, Aitor. *Relatos del pueblo ladinán: Me'am lo'ež de Éxodo*. Madrid: CSIC, 2004.
- Minervini, Laura. “Formación de la lengua sefardí”. *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa. XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Coordinado por Iacob M. Hassán et al. 25-49. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.

- Moreno Cabrera, Juan Carlos. "Las funciones informativas: Las perífrasis de relativo y otras construcciones perifrásticas". *Gramática descriptiva de la lengua española*. Dirigido por Ignacio Bosque y Violeta Demonte, vol. 3. 4245-4302. Madrid: Espasa-Calpe, 1999.
- NGLE = Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. *Nueva gramática de la lengua española. Morfología y sintaxis*. Madrid: Espasa, 2009.
- Quintana Rodríguez, Aldina. *Geografía lingüística del judeo-español: estudio sincrónico y diacrónico*. Bern: Peter Lang, 2006.
- Papo, Eliezer. "Avia de ser, escena de la vida de un tiempo, kon romansas, de Laura Papo "Bohoreta": edision sientifika, anotada i komentada". *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos xix-xxi*. Editado por Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega. 339-364. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2016.
- Penny, Ralph. *Variation and change in Spanish*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sala, Marius. "La organización de una norma española en el judeo-español", *Anuario de Letras* 5 (1965): 175-182.
- Salvador Plans, Antonio. "La grafía romance del judeoespañol", *Revista de Investigación Lingüística* 3:2 (2000): 413-434.
- Schmid, Beatrice. "De Salónica a Ladinokomunita. El judeo-español desde los umbrales del siglo xx hasta la actualidad". *Ecologia lingüística i desaparició de llengües*. Editado por Germà Colón y Lluís Gimeno Betí. 9-33. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2007.
- Schmid, Beatrice. "La lengua sefardí en su plenitud". *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa. XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Coordinado por Iacob M. Hassán et al. 51-79. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.

Shaul, Moshe. “La ensenyansa del djudeo-espanyol en nuestros dias”. *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*. Editado por Winfried Busse y Marie-Christine Varol-Bornes. 617-628. Bern: Peter Lang, 1996.

Shaul, Moshe. “Le judéo-espagnol au seuil du xxi siècle. Possibilités d’assurer la continuité de cette langue grâce aux nouvelles technologies de communication”. *Judeo Espaniol: The Evolution of a Culture*. Editado por Raphael Gatenio. 31-36. Thessaloniki: ETS Ahaim Foundation, 1999.

EL IDIOMA DE LOS SEFARDÍES DE BARRANQUILLA: ALGUNOS CASOS ILUSTRATIVOS

Adelaida Sourdis Nájera¹

Los judíos españoles, o sefardíes, fueron expulsados de España por los Reyes Católicos mediante el Edicto de Granada del 31 de julio de 1492, que estableció para todos los judíos la obligación de abandonar el territorio español, salvo aquellos que se convirtieran al cristianismo. Muchos huyeron a Portugal donde el Rey Juan II les dio asilo, pero en 1497 su sucesor el Rey Manuel, casado con Isabel, hija de los reyes españoles, decretó también su extrañamiento si no se bautizaban. Tanto en España como en Portugal numerosos aceptaron el bautizo, algunos se convirtieron de corazón y dieron origen a familias católicas tradicionales, otros siguieron practicando la religión de Moisés en la clandestinidad. Una gran mayoría optó por el exilio, gran parte fue recibida en el Imperio otomano por el sultán Bayezid (Bayaceto) II. Otros grupos se establecieron en Marruecos, en Holanda y en algunos países de la Europa central. Algunos, en años posteriores, se instalaron en América.²

¹ Doctora en ciencias jurídicas e historiadora de la Universidad Javeriana de Colombia. Graduada en investigación social interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. Miembro de número de la Academia Colombiana de Historia. Es autora de la obra *Los judíos en Colombia*, y del libro *El registro oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana 1813-1886*.

² Adelaida Sourdis Nájera, *El Registro Oculto: los sefardíes del Caribe*

La lengua hablada por los sefardíes antes de la expulsión no difería sustancialmente del idioma español de la época, aunque tuviera en ocasiones rasgos específicos, particularmente el empleo ocasional del léxico hebreo, pero coexistían en la península ibérica lenguas como el gallego, catalán, asturiano o portugués de las cuales alguna influencia recibió.³ En castellano medieval se llamaba *ladino* (es decir, ‘latino’) a un musulmán o a un judío que hablara la lengua de los cristianos, que derivaba del latín. *Ladinar* era traducir al castellano (o a otra lengua románica) un texto originalmente escrito en una lengua semítica como el árabe o el hebreo. En principio, *ladino* se aplicó a la lengua de las traducciones del hebreo, como, por ejemplo, las traducciones literales de la Biblia del hebreo a una lengua romance. Luego el término se generalizó y *ladino* pasó a significar ‘lengua de la traducción’, o simplemente ‘expresión o palabra en lengua romance’. En algunas comunidades sefardíes se utilizó *ladino* para referirse a la lengua sefardí en su conjunto.

El continente americano español les estaba vedado a los judíos, pero se introducían clandestinamente presentándose como cristianos, y como hablaban perfectamente el castellano pasaban desapercibidos de las autoridades. En 1636 un sonado auto de fe en Cartagena de Indias dio cuenta de una sinagoga secreta donde varios hebreos portugueses practicaban la religión de Moisés. Fueron desterrados. En 1774 Manuel Galindo fue condenado a muerte, en ausencia, por contrabando en la costa panameña y entre las pruebas del juicio figura una carta, bien escrita en castellano, por su correligionario Elías Miranda. A la Colombia bolivariana llegaron las primeras comunidades sefarditas invitadas por el Libertador Simón Bolívar en 1813. Fueron los primeros judíos en establecerse como tales

en la formación de la nación colombiana 1813 –1886. Academia Colombiana de Historia, Bogotá D.C., 2001 primera ed., 2003 2ª ed.

³ https://es.wikipedia.org/wiki/Idioma_judeoespañol

con libertad de practicar su religión, rituales y costumbres. Llegaron primero en Coro, en Venezuela de donde algunos pasaron a Riohacha y de allí a Santa Marta y a Barranquilla, donde constituyeron factor decisivo del desarrollo de la pequeña población que en menos de un siglo llegó a ser la segunda ciudad de la actual Colombia. Provenían de Curazao, la madre de las comunidades judías del continente en el siglo XVIII, de Jamaica, Santo Tomás (Saint Thomas), San Eustaquio y otras Antillas y algunos directamente de Ámsterdam en los Países Bajos, o de Gibraltar en la península ibérica. Hablaban todos castellano, también holandés, inglés o francés, pero no hablaban ladino ¿Por qué? Este artículo pretende responder a ese interrogante y mostrar algunos casos de varios sefardíes establecidos en Barranquilla.

Los Reyes Católicos, cuya política se basaba en la unidad dinástica, el poder real y la unidad religiosa, decretaron la expulsión de los judíos mediante un edicto del 31 de marzo de 1492, a pesar de haber sido Isaac Abravanel, Contador Mayor de Castilla y Abraham Senior, Rabino Mayor del reino, quienes financiaron la guerra de reconquista contra los moros. Se les puso como fecha límite para abandonar el país el 2 de agosto, día en que precisamente Colón zarpaba de Palos de Moguer en el viaje que lo traería al Nuevo Mundo. Gran parte de ellos se refugió en Portugal de donde años después fueron también exilados. La expulsión de los judíos por los Reyes Católicos fue ante todo una razón de Estado enfocada a lograr la unificación política de los reinos, aunque el decreto ominoso obligaba a que en nombre de la fe de unos pocos -los conversos-, otros renunciaran a la suya,⁴ como se desprende de su texto:

Los Reyes Fernando e Isabel, por la gracia de Dios, Reyes de Castilla, León, Aragón y otros dominios de la corona...

⁴ *Ibíd.*

Bien es sabido que en nuestros dominios, existen algunos malos cristianos que han judaizado y han cometido apostasía contra la santa fe Católica, siendo la causa la mayoría por las relaciones entre judíos y cristianos...

Debido a que cuando un crimen detestable y poderoso es cometido por algunos miembros de algún grupo es razonable el grupo debe ser absuelto o aniquilado y los menores y los mayores serán castigados uno por el otro ... el Consejo de hombres eminentes y caballeros de nuestro reinado y de otras personas de conciencia y conocimiento de nuestro supremo Consejo y después de muchísima deliberación se acordó en dictar que todos los Judíos y Judías deben abandonar nuestros reinados y que no sea permitido nunca regresar.

Nosotros ordenamos además en este edicto que los Judíos y Judías cualquiera edad que residan en nuestros dominios o territorios que partan con sus hijos e hijas, sirvientes y familiares pequeños o grandes de todas las edades al fin de Julio de este año y que no se atrevan a regresar a nuestras tierras y que no tomen un paso adelante a traspasar de manera alguna, que si algún Judío que no acepte este edicto si acaso es encontrado en estos dominios o regresa será culpado a muerte y confiscación de sus bienes...⁵

Quienes optaron por permanecer en España, tuvieron que bautizarse. Muchos lo hicieron forzados por las circunstancias. Según Cecil Roth, por primera vez en su historia les flaqueó la moral a los judíos y se dieron conversiones en masa.⁶ De los cuatro personajes más importantes de la comunidad judía, tres recibieron el bautismo con gran pompa y esplendor. Dos de ellos fueron apadrinados por los reyes y pasaron a ocupar puestos de relieve en el reino, el Rabino Mayor, Abraham Senior, quien recibió el nombre de Fernando Pérez Coronel y su yerno, el rabino Mayr, bautizado como Fernando Núñez Coronel. Permaneció fiel el Contador Mayor de Castilla, Isaac ben Yeudah Abravanel, quien, cual nuevo Moisés, lideró la salida

⁵ <http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/2679/decretotxt.htm>

⁶ Cecil Roth. *La Inquisición Española*. Trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Martínez Roca, S.A., 1989. p. 30.

de los que partieron. Hubo conversiones auténticas y perdurables de cuyas familias surgieron importantes personajes de la cristiandad y de la hispanidad como Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz o Miguel de Cervantes Saavedra, descendientes de conversos,⁷ pero una minoría mantuvo en secreto su fe y sus creencias milenarias. Se les llamó despectivamente “marranos”. Dolorosa existencia fue la de estas personas que por fidelidad a su Dios y a su conciencia debieron llevar una doble vida marcada por el disimulo y la clandestinidad y una identidad dividida, en una patria que después de cerca de 20 siglos de convivencia los puso fuera de la ley. El Santo Oficio de la Inquisición renació como institución española en el siglo XVI -cuando ya estaba cayendo en desuso en Europa- para perseguir y acabar a los herejes, que eran en su mayoría esos criptojudíos para quienes el bautismo no significó aceptación de la religión de Cristo, y aún para aquellos que a pesar de haber abrazado de corazón el cristianismo, llevaban el estigma del ancestro hebreo.

La mayoría de los expulsados de Castilla salió hacia Portugal en donde el rey Juan II, en contra de la opinión de sus Consejos, les dio asilo. Se fijaron cuatro puntos de entrada a lo largo de la frontera y se les autorizó a permanecer durante ocho meses mediante el pago de un tributo de 8 ducados, tiempo después del cual debían partir al África. A algunos menestrales y artesanos del hierro se les permitió quedarse definitivamente.

⁷ Sobre la ascendencia judía de los dos primeros han tratado: José Carlos Gómez-Menor. *Linaje judío de escritores y místicos españoles del siglo XVI*; Evelyn Toft. *La ascendencia judía de San Juan de la Cruz: huellas en su biografía y sus escritos*; Tomás Álvarez. *Santa Teresa de Ávila en el drama de los judeoconversos castellanos*. En: *Judíos. Sefarditas. Conversos - La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Ángel Alcalá (Editor). Nueva York: Ámbito, 1992. Sobre la posible judeidad de Cervantes escribió Azriel Bibliowicz un bien documentado ensayo, *El Quijote: Los Duelos y Quebrantos del Santo Oficio*. Revista Senderos. Bogotá: Biblioteca Nacional.

Uno de los inmigrantes, Abraham Zacuto, aseguró que entraron 120.000 personas y el cronista de esa época, Damião de Gois, habló de 100.000.⁸ Huyendo de las persecuciones inquisitoriales en España, a Portugal siguieron llegando “cristianos nuevos” cuyo criptojudasímo, al igual que el de muchos de los bautizados a la fuerza, era pasado por alto por las autoridades en razón de su valioso aporte a la economía. Esta situación duró hasta el establecimiento de la Inquisición en 1547. Comenzó entonces para muchos, otra larga peregrinación. Gracias a sus bienes de fortuna, algunos lograron residenciarse en el Sur de Francia donde formaron prósperas comunidades en Burdeos y Bayona. Los puertos libres de Amberes (la ciudad más rica de Europa a finales del siglo XVI), Hamburgo y Bremen, y algunas ciudades de Italia e Inglaterra recibieron grupos con mayores o menores restricciones, pero fue la república de Holanda, conformada por las provincias marítimas de Holanda y Zelanda, independizadas de España en 1581 y a cuya lucha contribuyeron, el país que les brindó mejor acogida.

La “nación portuguesa” de Ámsterdam

En el siglo XVII muchos judíos se establecieron en la ciudad libre de Ámsterdam, puerto de la Liga Hanseática y sede de una próspera burguesía capitalista. Al principio lo hicieron como cristianos nuevos y luego abiertamente como judíos, aunque conservaron los apellidos españoles o portugueses en sus transacciones comerciales. Se dio entonces un fenómeno muy particular en la historia: después de más de un siglo de alejamiento de las fuentes directas de su religión y de practicarla en la clandestinidad, efectuaron una rejudaización voluntaria, regresaron a su antigua fe. No fue un tránsito fácil,

⁸ Ver: María José Pimenta Ferro Tavares. *Los judíos en Portugal*. Madrid: MAPFRE, 1992.

hubo que traer rabinos de Salónica para enseñar los preceptos y tradiciones perdidos por tanto tiempo.⁹ El fenómeno del criptojudaismo que sobrevive durante más de un siglo en la clandestinidad constituye un admirable ejemplo de perseverancia cultural y religiosa. La reconversión trajo numerosos problemas, no sólo porque la larga convivencia con el cristianismo debilitó la ortodoxia judía, sino además por el peligro que significó para los “judíos nuevos”, pues la Inquisición, por el hecho de haber sido bautizados, los consideraba como relapsos, sujetos a las leyes y sanciones pertinentes. Se los llamó marranos, del verbo *marrar*, *errar*, *desviarse de lo recto*.¹⁰ El espectro de la persecución religiosa y la tortura no cesó, pues, para ellos.

El largo contacto con el cristianismo internalizó conceptos y modelos mentales cristianos, que, junto con los valores ibéricos, hicieron de esos sefardíes una comunidad especial: cultos, trabajadores, orgullosos de su origen y poseedores de un profundo sentido de autovaloración y exclusividad, inspirado por los ideales del honor y la buena fama tan arraigados en el español de la época.¹¹ El idioma de Castilla era su lengua madre pues eran herederos de aquellos poetas cordobeses y sevillanos que en los siglos XII y XIII fueron glorias de las letras españolas, y de Maimónides, ese paradigmático pionero del pensamiento racional y el más grande filósofo español del medioevo.¹² En Colombia el polifacético Jorge Isaacs fue el autor de *María*, una de las principales novelas románticas de la

⁹ Sobre la rejudaización de los sefardíes y la organización de la comunidad de Ámsterdam ver: Josef Kaplan. *Judíos Nuevos en Ámsterdam*. Barcelona: Gedisa, 1996.

¹⁰ Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española.

¹¹ Sobre este punto ver: Américo Castro. *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus, 1961. Cap. III, Los hispano-hebreos y el sentimiento de la honra.

¹² Sobre Maimónides y los poetas hebreos ver: Jesús Peláez de la Rosa. *De Abraham a Maimónides - Los Judíos en Córdoba. III (ss. X-XII)*. Madrid: El Almendro de Córdoba, S.L., 1992.

literatura nacional, modelo de buen castellano, que muchos de jóvenes leímos en la escuela. Al parecer recordó en “María” a su parienta, la pequeña Esther, judía llegada de Jamaica con su padre quien la entregó a su hermano para que se hiciera cargo de ella y la educara.¹³

La lengua de los sefardíes Barranquilleros

Los hebreos, judíos nuevos y criptojudíos, que a partir del siglo XVII abandonaron España y Portugal, huyendo de las persecuciones y quemas de la Inquisición, en búsqueda de libertad de conciencia y seguridad, y se dieron a la tarea de instruirse en el judaísmo y rescatar la memoria perdida constituyeron como “judíos nuevos” un grupo muy especial, pues el legado de la cultura española estaba intacto y les era propio. La rejudaización no eliminó la mayoría de los valores hispánicos, entre ellos el castellano, su lengua madre, o el portugués. Obras científicas, religiosas y literarias, además de periódicos, se publicaron en español en Ámsterdam -llamada la Jerusalén de Europa- que se convirtió en un centro intelectual hebreo de primer orden. Archivos de las comunidades sefarditas de esa ciudad y de Curazao que se conservan, están escritos en español y portugués, lo mismo que los valiosos y artísticos epitafios del cementerio judío de Curazao. Este legado cultural era patrimonio vivo de los sefardíes del Caribe que se establecieron en Barranquilla. Prueba de ello son sus apellidos españoles y portugueses y el hecho de que hombres y mujeres hablaban y escribían perfectamente el castellano y, si cabe, con más propiedad que los naturales de la región que en su mayoría

¹³ Información suministrada por el antropólogo Horacio Calle, director del Departamento de Antropología de la Universidad Javeriana de Bogotá y mencionada por Alfonso López Michelsen, en Ensayo *sobre la Influencia Semítica en “María”*. En: *Ensayistas colombianos del siglo XIX*. Bogotá: Biblioteca básica colombiana, Colcultura, 1976.

no sabían leer ni escribir. En Barranquilla el contacto con la mentalidad y la cultura criollas, surgidas de los mismos moldes españoles, debió exacerbar atavismos y raíces comunes y, más aún, sentimientos y vivencias productos de una herencia común, lo que no debía suceder en Curazao donde, mal que bien, la comunidad era un enclave cultural ajeno al medio. Algunos casos que se describen a continuación son ejemplos de lo expuesto.

La primera sociedad comercial constituida por hebreos sobre la cual se tiene información es “Méndez Salas & Co.,” constituida, al parecer, en Riohacha alrededor de 1840 por Jacob e Isaac Rois Méndez y Moisés Salas, comerciantes de Curazao, cuñados entre sí, y pertenecientes a distinguidas familias de esa isla.¹⁴ En Cartagena existían desde la década de 1820 las casas comerciales de Mathews & Dovale y de Cohen & Charles, pero no se tienen datos sobre ellas.¹⁵ La empresa primero mencionada es un buen ejemplo de la actividad comercial y familiar de los sefardíes: Moisés Salas estaba casado con Abigail, hermana de los Rois Méndez y Jacob Rois Méndez con Ester Salas, hermana de Moisés. Jacob conocía muy bien la costa pues comandaba la goleta “Diligencia”, de bandera granadina, que desde 1839 navegaba entre Santa Marta, Riohacha y Curazao y transportaba pasajeros -tropas entre ellos-, frutos del país y mercancías. La empresa exportaba especies arbóreas a Francia, para lo cual se valía de variados procedimientos comerciales. La muerte inesperada de Isaac, ocurrida en Barranquilla en 1841, significó el cierre por las autoridades de la casa comercial de la ciudad, pues nadie más estaba autorizado para administrarla. Es posible que el deceso del compañero de negocios implicara la disolución de la empresa. Fue tristemente lamentado por familiares y socios. Su epitafio en

¹⁴ Los Rois Méndez apocoparon su nombre a R. Méndez y luego suprimieron la R.

¹⁵ Mencionadas por Itic Croitoru en *De Sefarad al neosefardismo: Contribución a la historia de Colombia, Tomo I* (Bogotá: Editorial Kelly, 1967).

el cementerio hebreo de Curazao, a donde fueron trasladados sus restos, evidencia los tiernos y afectuosos lazos de unión entre las familias, condición característica de las comunidades judías cuyos miembros mantenían estrechos vínculos endogámicos, y el lenguaje en que se expresaban.

AQUÍ YACEN LAS CENISAS DE
ISAAC ROIS MENDES
QUE FALLECIÓ EL DÍA 11 DE AGOSTO 1841
CORRESPONDIENTE AL 24 AB DE A. M. 5601
A LA EDAD DE TREINTA Y TRES AÑOS
EN BARRANQUILLA NUEVA GRANADA
Y FUÉ TRANSPORTADO Á ESTA YSLA
DEJANDO TIERNA ESPOSA,
UNA ANCIANA Y ANGUSTIADA MADRE,
UN NÚMERO DE HERMANOS Y AMIGOS
LAMENTANDO SU FIN PREMATURO
S. B. A. G. D. E. G.¹⁶

BAJO ESTA LOZA ENCIERRA EL RESTO HELADO
DE UN SOCIO QUERIDO Y HERMANO DESGRACIADO
A QUIEN LA MUERTE CON TEMPRANA HERIDA
NOS PRIVÓ PARA SIEMPRE DE SU VIDA.
DEDICÁNDOLE ESTE PEQUEÑO TRIBUTOS A SU MEMORIA
MOISÉS SALAS Y MOISÉS R. MÉNDES.¹⁷

Disuelta la compañía Moisés Salas fijó su residencia en Riohacha en donde alcanzó una distinguida posición. En 1852 ejercía el cargo de Jefe Político del primer cantón¹⁸ cuando fue

¹⁶ Su Bendita Alma Goce De Eterna Gracia.

¹⁷ Isaac S. Emmanuel. *Precious Stones of the Jews of Curaçao - Curaçao Jewry 1656-1957*. Nueva York: Bloch Publishing Company, 1957. Tomo 2, p.442 En: Sourdis Nájera, op. cit.

¹⁸ La Constitución de Colombia de 1830 organizó el país en departamentos, provincias, cantones y parroquias (art. 5). El departamento estaba

nombrado por el Gobernador de la provincia, Joaquín Bernal, como Intérprete interino de Lenguas Europeas con un sueldo de \$2.000,00 anuales, posición que debía ser importante pues el decreto de su nombramiento fue remitido al Secretario de Estado del Despacho de Relaciones Exteriores.¹⁹ Era un hombre con medios de fortuna y vocación de servicio hacia su nueva patria, pues en sobria misiva renunció a parte del sueldo para destinarlo a la obra de la iglesia parroquial. El 28 de julio de 1852 escribía:

Señor Gobernador: Al encargarme de esta Jefatura estoi impuesto de que el destino tiene señalada la dotación de cincuenta pesos pagaderos, veinte de las rentas parroquiales, i treinta de las provinciales, i si no fuera porque no es mi ánimo perjudicar a la persona que acaso pueda sucederme en propiedad propondría en esta ocasión servir el destino que obtengo por la cantidad asignada por las rentas provinciales, por que la creo suficiente, toda vez que la persona nombrada no sea sumamente necesitada, i pueda sostenerse sin necesidad del destino. Por consecuencia, pues, hago de mi espontánea voluntad donación irrevocable de los veinte pesos que debiera percibir del tesoro parroquial, en favor de la obra de esta Iglesia por el tiempo de mi interinidad; esperando que Ud. se sirva poner en conocimiento del Cabildo esta resolución, i si lo cree de necesidad en el del Tesorero parroquial, para que este los ponga a disposición de la persona que esté encargada de la obra.= Dios i Libertad. M. Salas.=²⁰

regido por un Prefecto, la provincia por un Gobernador que dependía del Prefecto y el cantón por un Jefe Político (arts. 120-125) nombrado por el Gobernador. Las parroquias eran administradas por Alcaldes. Los cantones correspondían a lo que hoy es el municipio. Disuelta Colombia, la constitución de la Nueva Granada de 1832 suprimió los departamentos y conservó las demás unidades territoriales variando el nombre de parroquia a distrito parroquial. (arts. 150-155). La Carta de 1842 con sus reformas de 1843 y 1851 conservó el mismo ordenamiento territorial.

¹⁹ A.G.N. República, Gobernaciones, Riohacha, tomo 19, fol. 647.

²⁰ *Ibíd.* Fol. 531 (Se conserva la ortografía original).

Abraham Zacarías López-Penha, de quien se conocen antecedentes familiares en América desde el siglo XVII²¹ nació en Curazao en 1865 y se estableció en Barranquilla en 1887 al lado de su rico hermano David. Poseía una vasta erudición y estaba enterado del movimiento intelectual de Europa y de los Estados Unidos. Periodista, articulista, novelista y poeta, es considerado como introductor del modernismo en la poesía colombiana.²² Hombre de extensa cultura, hablaba cuatro idiomas y publicaba en París. Era propietario de la Librería Popular, la única que había en Barranquilla a fines de siglo XIX en donde además de libros, que también alquilaba, vendía música y útiles de escritorio. Sobre López-Penha dice el conocido escritor y crítico literario Ramón Illán Bacca:

...para 1905 sólo se habían editado en Barranquilla como novelas Camila Sánchez, La desposada de una sombra, y En tierra de filisteos de Abraham Zacarías López-Penha; ... Sus poemas, que son muchos, están en varios tomos, titulados: Cromos, Reflorescencias, El libro de las incoherencias, Sinfonía del diablo y Varios a varios. Es difícil encontrar en esta pétreo musa algo digno de ser mencionado o pretender que esa inspiración traída con escopeta pueda ser poesía. Sin embargo, hay curiosidad como el poema que transcribo a continuación:

FLOR DE LIS

Olga la altiva la regia dama
hija de reyes la real princesa
de purpúreos labios, color de fresa

²¹ Mordejai Arbel. *La historia de la familia López-Penha 1660-1924*. En: *Presencia Judía en Santo Domingo*. Alfonso Lockward (Editor), Santo Domingo D.N., 1994.

²² Sobre la obra de López Penha ver: Dino Marco Bermudez. *Abraham Zacarías López-Penha, el verdadero introductor del modernismo en la poesía colombiana. Barranquilla*: Universidad del Atlántico. Tesis de grado en la especialización sobre Literatura del Caribe Colombiano, 1999; Ramón Illán Baca. *Escribir en Barranquilla*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 1998.

de negros ojos, talle de hurí
 yace en bata de seda de armiño
 cual pensativa joven sultana
 tendida en muelle rica otomana
 do brilla en oro la flor de lis.

La estancia aroma con sus perfumes
 flores de varios climas remotos
 en viejas ánforas, ixias y lotos
 blancos manúfares en campo azur.
 Vense do quiera bronzes antiguos
 preciosos nieles y platerescos,
 telas de oriente, cofres chinescos
 pomos de esencia de Kiang-nin-fú.

¿Por qué suspira? ¿Qué extraña sombra
 su frente ciñe de hoscas celajes?
 ¿No tiene joyas y hermosos pajes
 y auras carrozas la hija del rey?
 ¿En la laguna de sus palacios,
 no hay albos cisnes entre las flores?
 [...] ²³

Y continúa la poesía, que no se copia completa pues no se trata de mostrar la calidad literaria del autor, sino su castizo manejo del castellano que rememora a su amigo el inmortal Rubén Darío.

En 1874 el periódico “El Promotor”, de Barranquilla, publicaba una nota de agradecimiento, de su hermano David López-Penha, el importante empresario naviero, a varios señores por su solidaridad a raíz de cierto ataque verbal de que fue objeto. El incidente es una muestra palpable de la confrontación por

²³ Ramón Illán Baca, op. cit., p. 14.

asuntos religiosos que se vivía en la ciudad y del buen castellano del aludido:

...Tengo la íntima convicción de no haber dado lugar a que se interprete tan siniestramente el hecho de haberme ingerido en la censura de que ha sido objeto el “Aguinaldo” del Señor Presbítero Zubiría, y no puedo menos que atribuir a la animosidad personal (a que tampoco creo haber dado lugar) un ataque hasta tal punto gratuito...

Yo nunca he hablado ni escrito del Cristianismo sino con el respeto y acatamiento que merece esa Religión, cuyos universales y eternos principios de moral son los mismos en que está basada la Religión Judaica que profeso...²⁴

Otro amigo del buen hablar fue el judío David Pardo quien reconstruyó el teatro Ateneo de la ciudad con el nombre de “Apolo” y lo dio al servicio del público en 1874.

David Henríquez Juliao Rois Méndez²⁵ nació en Curazao el 10 de febrero de 1841, segundo entre cinco hijos²⁶ del matrimonio de David H. Juliao y Sara Rois Méndez, miembros ambos de familias de hacendados-comerciantes y descendientes los Juliao de algún gobernador (Parnas) de la comunidad. La familia figura en los archivos de Curazao desde 1732, cuando Isaac Henríquez Juliao, su bisabuelo, junto con otros, lideró la fundación de una segunda Sinagoga y otra escuela.²⁷ No se sabe cuándo se trasladaron a Venezuela y si todos lo hicieron, pero en 1868 se encuentra a David H. Juliao Rois Méndez al servicio de ese Gobierno como capitán de la goleta “Clemencia” que transportaba armas y tropas. Navegante experto –su

²⁴ El Promotor, No. 151, Barranquilla, 24 de enero de 1874.

²⁵ Bisabuelo de la autora.

²⁶ Los otros hijos del matrimonio Juliao-Rois Méndez eran: Esther, quien parece que permaneció en Curazao, Abraham, quien contrajo matrimonio con Emelina Moreno en Sabanalarga, Samuel quien contrajo matrimonio con Herminia Navarro de Cartagena y Sarah quien se casó con J. Del Valle también de Cartagena. De los tres últimos se conoce descendencia.

²⁷ Isaac Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Tomo I, pp. 152 y 190.

abuelo, su padre y su tío eran dueños de barcos—,²⁸ en cierta oportunidad le tocó asumir el mando de una balandra que llevaba armamento, para evitar su naufragio en un bajo a la altura del golfo de Coro por la impericia de su capitán, un criollo del país. En 1869 tomó la determinación de radicarse en los Estados Unidos de Colombia a donde se dirigió por una ruta que debía ser bien conocida por los sefardíes que venían de Curazao, y escribe en su *Librito de Memoria*:

1.869

Salí de Puerto Cabello el día 14 de Febrero, llegué a Curacao (sic) el 3 de Marzo, llegué a Riohacha el 5, salí el mismo día i llegué a Santamar-ta (sic) el 6, saliendo i llegando el mismo día por la tarde a la Ciénaga; de aquí salí el 13 i llegué a Barranquilla el 14, donde permanecí hasta el 22 que salí i llegué a Sabanalarga; donde abrí una tienda [*almacén*] con mi hermano Abraham el día 3 de abril 1869.²⁹

Dueño de una letra regular y pareja fácil de entender, redactaba bien y además de los relatos de las peripecias en que se veía envuelto en sus viajes escribía poesía.

A mi Madre

¡Oh madre! Madre mía no lo dudes
Alza tus ruegos ante Dios rendida
Y el sol me alumbrará de las virtudes
Toda mi vida

Tú lo sabes: si trillo otro sendero
Lejos de mi ciudad i de tu lado
No es que ingrato nací ni que lo quiera,
Culpa es del hado.

²⁸ Ibid. pp. 687-707.

²⁹ David Henríquez Juliao, *Librito de Memoria*. Archivo personal de la autora.

Mientras sumido me arrebató el sino
Día tras día por la tierra, ¡o madre!
Alza tus preces al creador divino
Que es nuestro padre.

Puerto Cabello D^c 31. 1.867
D.H. Juliao³⁰

A comienzos del siglo XX encontramos en Barranquilla a Jacob Cortisoz Pinto³¹ y su hijo Ernesto Cortisoz Álvarez-Correa³² que ejemplifican a la élite de comerciantes judíos radicada en Barranquilla. Ambos fueron líderes connotados de la comunidad y pioneros e inspiradores de importantes iniciativas que impulsaron el desarrollo de la ciudad y del país. Jacob, el inmigrante, constituyó una familia, cuyas relaciones se extendieron a Europa y Estados Unidos. Nació en Curazao, posiblemente entre 1845 y 1846, hijo del matrimonio de Joseph Cortisoz con Esther Jesurum Pinto, celebrado en 1844.³³ De esa unión nacieron tres hijos más, Aarón, Manuel y Rebeca. Muerta su esposa, Joseph contrajo segundas nupcias con una dama venezolana y se radicó en Coro. Del segundo matrimonio nacieron dos hijos más. Al parecer el joven Jacob no se entendió bien con su madrastra por lo cual, a pesar de su juventud, abandonó el hogar paterno y se devolvió a su natal Curazao en donde se estableció y prosperó, amparado por sus correligionarios de la comunidad sefardí, que se distinguía por la unión y solidaridad de sus miembros, y entre quienes contaba con parientes.³⁴ Fue un autodidacta que se esmeró en culti-

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Jacob Cortisoz Pinto 1.845/46 - 1.936

³² Ernesto Cortisoz Álvarez Correa 1.885-1.924

³³ Esta rama de la familia Jesurum suprimió dicho apellido y conservó el Pinto. Ver: Isaac Emmanuel, *History of the Jews of the Netherland Antilles, Tomo II*, p. 876.

³⁴ Entrevista con Ernesto Cortisoz Rodríguez, nieto de Jacob e hijo de Ernesto. Barranquilla en mayo de 1997. En Sourdis, op. cit.

var su espíritu, “la música -le escribía a su hijo Ernesto- es un arte bienhechora para el espíritu y me alegraré que llegues a comprender todos sus encantos”.³⁵ Aprendió francés muy bien, posiblemente dominó el inglés, pues sus negocios lo llevaron a tener estrechas relaciones con Estados Unidos, y hablaba y escribía la lengua de Castilla a la perfección. El trabajo, la práctica y la experiencia adquirida junto a importantes hombres de negocios, hicieron de él un banquero y un industrial experto, aunque siempre se identificó a sí mismo como comerciante.

Muy joven se trasladó a Barranquilla, acompañado de sus hermanos Manuel y Rebeca. En 1874 contrajo allí matrimonio civil con su prima Julia Álvarez Correa Pinto, hija de Jacob Álvarez Correa y de Esther Jesurum Pinto. Álvarez Correa, gozaba de una distinguida posición en la sociedad. Establecido en Barranquilla desde 1841, era uno de los líderes más importantes de la comunidad sefardí y hombre acaudalado. Una colección de cartas escritas a Ernesto, su quinto hijo, entre 1897 y 98, cuando el joven, de escasamente 12 años, estudiaba en Alemania, que reposan en el archivo familiar de su biznieto, Jorge Cortissoz Cabrera, lo muestran como padre amante y preocupado, dueño de profundas convicciones morales, en donde se descubren los valores hispánicos de la honra y el honor³⁶ y la ética burguesa del ahorro, la frugalidad, la tolerancia y la seriedad en los negocios.³⁷

³⁵ Jacob Cortissoz. *Carta a su hijo Ernesto*, Barranquilla, octubre 31 de 1897. Bucaramanga: Archivo familiar de Jorge Cortissoz Cabrera. En: Sourdis Nájera, op. cit.

³⁶ Sobre este tema ver: Américo Castro. *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus, 1961. Cap. III, Los hispano-hebreos y el sentimiento de la honra.

³⁷ Werner Sombrat analiza muy bien el espíritu que distinguió el surgimiento del comerciante en: *El burgués*. Madrid: Alianza, 1972. Peter Burke en: *Venecia y Ámsterdam, Estudio sobre las élites del siglo XVII*, Barcelona: Gedisa, 1996, analiza el sentido de la tolerancia y la frugalidad en ambas élites. Los judíos pertenecían a la de Ámsterdam, pero creemos que a pesar del individualismo que caracterizó a este grupo, se identificaban también con el sentimiento de familia que distinguió a los venecianos.

Mañana te separarás de nosotros dejando desgarrados nuestros corazones. Tu futuro bienestar, el deseo de que llegues a ser un hombre útil a la sociedad y a tu familia nos obligan al sacrificio cumpliendo así la sagrada misión impuesta a los padres.

[...]

Sé económico sin ser jamás miserable, pero no gastes nunca en lo superfluo, porque eso conduce a la ruina. Se esclavo de tu palabra. Cumple siempre lo que ofreces y no ofrezcas sino aquello que puedas cumplir. Eres muy joven, no conoces nada del mundo en el que estamos sometidos a mil contrariedades y a recibir decepciones a cada paso. Sopórtalas con resignación y sin odio en el corazón y así no amargarás tu existencia. Sé agradecido con todo aquel de quien recibas algún beneficio y haz todo lo que puedas sin esperar agradecimiento.

Aleja de tu espíritu todo sentimiento de egoísmo y de envidia que son vicios atroces que corren en el alma y conducen a las mayores bajezas. Sé digno de todos los actos de tu vida sin ser jamás altanero. Conserva tu honra inmaculada, porque una vez perdido el honor no se recupera jamás; debes pues conservarla como un Arca Santa siendo el don más preciado recibido de Dios.³⁸

Asimilación: una identidad que se desvanece

En Barranquilla, un pueblo pequeño sin mayores compromisos con las tradiciones coloniales, la integración se dio con peculiaridades propias. Desde el comienzo de la República hubo amplia apertura hacia los extranjeros, y el control social se ejerció en forma más flexible, entre otras razones porque no había una autoridad eclesiástica poderosa. Así las cosas, la ciudad ribereña poblada por criollos y extranjeros de variados orígenes, portadores de creencias y culturas diferentes, creció como una sociedad abierta y tolerante, inspirada por la ideología e imaginarios de la república liberal y los ideales de la masonería. La vuelta al conservadurismo y al Estado confesional, a partir de 1886, significó un cerramiento de la sociedad que

³⁸ Jacob Cortissoz. *Carta a Ernesto*, Barranquilla, Mayo 13 de 1897.

determinó, posiblemente, la emigración de algunos hebreos³⁹ y el abandono de sus creencias tradicionales y la asimilación integral al catolicismo de los demás, para conservar la patria y la posición conseguidas.

Las circunstancias que caracterizaron la asimilación de los sefardíes se encuadran dentro del fenómeno generalizado de la “emancipación de los judíos” y la consecuente laicización del judaísmo, mencionados. En un rápido proceso, que tomó a lo sumo dos generaciones (hijos y nietos de los inmigrantes), abandonaron sus prácticas religiosas y se integraron a la comunidad cristiana. En Barranquilla, entonces, se consolidó una élite social y económica caracterizada por su mentalidad racionalista y su actitud pragmática y tolerante, entre la cual el pasado judío pareció olvidarse, o se ocultó deliberadamente al retomar la Iglesia Católica las riendas de la educación y con ello el control social. Cuando entraron en vigencia la constitución de 1886 y el concordato de 1887, el matrimonio civil, la libertad de cultos y de enseñanza institucionalizadas por el estado radical dejaron de existir, y la orden masónica fue estigmatizada y debió actuar en el secreto. Los judíos quedaron de nuevo oficialmente discriminados y sus tradiciones y costumbres puestas fuera de la ley. Dado el ambiente de emancipación que existía y constituida Francia en un norte a seguir, el camino escogido fue el abandono de la identidad judaica y se integraron como ciudadanos plenos en la república católica confesional y afrontaron las nuevas circunstancias con tolerancia, o al menos como una situación inevitable. Hablaban y escribían con lujo el español como su lengua propia porque descendían de los judíos españoles y portugueses que nunca perdieron su idioma. En el siglo XVI los denominaron ‘marranos’ porque

³⁹ Martín Wessels, Julio Hoenigsberg y Jacobo Cortissoz, importantes empresarios, emigraron. Los dos primeros a Alemania, su país de origen, y el tercero a Nueva York. No puede afirmarse que el fanatismo religioso los haya llevado a ello, pero el dejar sus negocios aquí y a sus descendientes es un indicio importante que habrá que investigar.

aceptaron el bautizo y constituyeron el grupo de los “judíos nuevos”, pero muchos salieron de España en el siglo XVII y se rejudizaron amparados por la república holandesa en Ámsterdam. De allí pasaron a Curazao y, finalmente, encontraron su patria en Colombia, en Barranquilla.⁴⁰

⁴⁰ Sourdis, *op. cit.*

EL DIO, EL HIELO Y EL DJUDEZMO: NARRATIVA DE UN INESPERADO ENCUENTRO EN ESTADOS UNIDOS¹

Fernando Gil²

“**P**or favor, hagan una sola fila”, vociferaba el guía turístico a través de un destartalado megáfono, mientras una multitud de turistas llegados de diferentes sitios del país se agolpaba a las puertas del sótano de la antigua iglesia: “Mi nombre es Jack, y voy a ser su guía en este breve recorrido que nos llevará hasta las mismísimas entrañas de este templo. Estoy seguro que todos se llevarán una grata sorpresa con su visita. Desciendan con precaución por las escaleras y ocupen pronto sus lugares. En breve comenzaré a narrarles algunos aspectos de la historia de esta Iglesia de San Pedro, patrimonio histórico de la nación”. Jack subió ágilmen-

¹ Algunos nombres de personas y lugares han sido cambiados a solicitud de sus protagonistas.

² Colaborador de ANLE y editor de este volumen sobre el ladino, realizó sus estudios e investigaciones en Colombia, Italia, Israel y en los Estados Unidos. Es abogado, sacerdote católico, doctorado en jurisprudencia y teología bíblica. Fue catedrático por muchos años de filosofía del derecho, derecho internacional y ontología jurídica en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Santiago de Cali. Es graduado de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, The Catholic University en Washington, D.C. y The Augustine Institute en Denver. Autor de obras jurídicas en el campo del derecho internacional, derecho matrimonial comparado y estudios bíblicos.

te a una tarima de madera, tomó el micrófono para dirigirse a los presentes y con mucha vivacidad comenzó así su relato:

“Bloques de hielo del tamaño de enormes monolitos eran transportados en los viejos vagones del tren de la compañía Florida Railway, el cual hacía su ruta matutina cada viernes desde Rocky Beach en el norte del Estado de la Florida hasta la estación del ferrocarril de Mosquito Bay. Empacados en grandes cajones de madera y recubiertos en su interior con espesas capas de corcho portugués, los témpanos de agua congelada eran descargados a toda prisa y sometidos a un ligero proceso de deshollinado para devolverles su aspecto vítreo y cristalino, enturbiado en el trayecto por los residuos de la combustión del carbón que salían de la chimenea de la locomotora inglesa. Los obreros del desembarcadero ferroviario untaban las puntas de los bloques con trozos de manteca importada desde Nápoles con el fin de hacer más fácil su desplazamiento hasta los pltones de los vehículos de carga, donde luego eran firmemente sujetos con sogas de fabricación texana y recubiertos con material impermeable para impedir que las lluvias vespertinas los derritieran antes de alcanzar su destino final. A su llegada a esta Parroquia de San Pedro, los mancebos del ferrocarril hacían sonar las bocinas de sus furgonetas para advertir al personal del templo que era tiempo de descargar el pesado material. A través de un vasto foramen oval, abierto en una de las paredes exteriores de la iglesia durante la época de la Gran Depresión del siglo XX, dichos mozalbetes hacían gala de su fortaleza hercúlea deslizando las moles de hielo por amplias rampas de madera que llegaban hasta el piso subterráneo del templo, procediendo enseguida a recostarlas sobre estrechas plataformas de bronce alineadas en perfecta simetría a lo largo y ancho de esta extensa zona. Después, un grupo de graciosas operarias llegadas muy de madrugada desde la distante población de Georgeville, procedía a rociar los bloques con gotas de vetiver traídas de la India, las cuales eran celosamente conservadas en un frasco de cristal oscuro en cuya etiqueta podía

leerse una lista de sus supuestas bondades, tales como: ahuyentar mosquitos, eliminar babosas, calmar el dolor de rabadilla, inducir el sueño, curar la mirada china y llenar el ambiente con una dulce y exótica fragancia. Treinta grandes abanicos, emplazados con mucho acierto sobre el entarimado metálico del amplio sótano, giraban simultáneamente a una velocidad vertiginosa, haciendo que la masa de aire expulsada por sus aspas chocara violentamente contra los bloques de hielo. El efecto de dicho topetazo producía poderosas ráfagas de viento gélido, las cuales salían propulsadas desde el sótano hacia el interior de la iglesia mediante un sistema de tubos de cobre conectados a una serie de rejillas instaladas en el piso. La fuerte corriente de aire frío, cargada con los aromas lenitivos del vetiver, causaba una sensación de alivio y frescura en los presentes, especialmente durante los candentes meses del verano floridense. Visitantes locales y extranjeros, comerciantes de muebles y baratijas, cultivadores de cítricos, floricultores, empleados del ferrocarril, adultos jubilados recién llegados de diversos puntos del país y, en su mayor parte, feligreses de la parroquia, caían rendidos cada domingo ante los encantos del frígido portento, diseñado y construido por el ingenioso Monseñor Murray, antiguo párroco y destacado ingeniero militar, quien presumía de haberse adelantado muchos años en el tiempo con su invento y de haber dado a sus feligreses un motivo adicional al de la celebración de la Misa para que acudieran a su iglesia. En efecto, un buen número de moradores locales, afectados por el impacto del fogaje abrasador de la crepitante estación estival, redoblaba su asistencia cada domingo a los servicios religiosos, no precisamente por dispensar particular devoción al Altísimo, o a su santo patrono, sino más bien para guarecerse en el interior del templo del sol recalcitrante y de la pesada brisa del mar cargada de salitre, confluencia perniciosa que generaba en el ambiente un hervor intolerable, el cual hacía que los veteranos de guerra se quedaran sin resuello, que las monjas carmelitas sufrieran desvanecimientos durante el

rezo del mediodía y que los párvulos del jardín infantil padecieran de una especie de atontamiento crónico”.

Jack acabó su exposición, acotando que el sistema de enfriamiento de la iglesia había funcionado sin contratiempos hasta 1972, “cuando el nuevo párroco decidió instalar un sistema de aire acondicionado más acorde con las necesidades y tecnología de la época, que además le permitiera eliminar los canales por los que desembocaban las aguas del hielo derretido, los cuales, según reclamaba repetidamente el alcalde, reñían con los criterios públicos del buen mirar y del mejor ornato”. La Iglesia de San Pedro, concluyó Jack, “fue la primera edificación de la Florida en ser dotada con un sistema funcional de ventilación artificial, símbolo de progreso y orgullo de nuestra ingeniería local. Hoy, trece años después, los habitantes de esta ciudad recordamos con nostalgia aquellos tiempos, cuando otras cosas nos embelesaban y los inventos permitían que estrecháramos nuestros lazos de familia”.

Mientras se disponía a apagar las luces del sótano y despedir a los asistentes, Jack se percató de la presencia de tres hombres de mediana edad y caminar medio encorvado, quienes, visiblemente agitados, le hacían señas con las manos de querer dirigirle la palabra. Uno de ellos, con tono de evidente enfado, manifestó con presteza: “Gracias por su interesante descripción del sistema de aireación, pero mis hermanos y yo estamos aquí para asuntos menos mecánicos. Avísele por favor al sacristán de la iglesia que deseamos conversar urgentemente con el señor cura, no con el americano, sino con el que habla español”. Jack apuntó hacia el despacho parroquial localizado al costado izquierdo de la iglesia, informando de paso a sus interlocutores que debían conversar con la Sra. Robinson, la octogenaria y eficiente secretaria parroquial, de quien podrían obtener todo tipo de información y ayuda. Al cabo de un breve compás de espera, un sacerdote de alba cabellera, mediana estatura, revestido con su sotana de color negro y faja de color magenta, salió al encuentro de los forasteros haciendo-

los pasar a una sala decorada con suma sencillez y alumbrada por una luz bastante tenue. Con tono taciturno y la mirada fija sobre los visitantes, tosió un poco para aclarar su garganta y enseguida expresó: “Buenas tardes, soy el Padre Jesús Abreu, ¿en qué puedo servirles?” Instantes después, el mayor de los tres hombres, con voz grave y muy solemne, exclamó: “Padre Jesús, permítanos presentarnos: Yo soy Ben Magriso, y ellos son mis hermanos Dave y Jeremy. No somos miembros de su parroquia, sino judíos oriundos del sur de la Florida y nuevos en esta ciudad. Nuestros padres eran sefardíes que emigraron hace muchos años a los Estados Unidos desde el antiguo Imperio otomano. Quizás se sorprenda, o le parezca absurdo y tal vez hasta se ofenda con lo que vamos a pedirle, pero si así fuera, le rogamos aceptar anticipadamente nuestras disculpas. ¿Estaría Usted dispuesto a tomar parte en los oficios funerales de un judío? ¿Podría encargarse en la sala del tanatorio de las oraciones fúnebres de Moshe, nuestro difunto padre? Mire Usted, después de haber agotado infructuosamente todos los esfuerzos tanto en esta ciudad como en las poblaciones circunvecinas, para lograr que un rabino condujera el funeral de nuestro padre en su lengua materna, nos hemos visto abocados a la necesidad de tocar a su puerta como el último recurso que nos queda. Conversamos esta mañana con el líder religioso de la sinagoga local, quien gentilmente se ofreció a realizar los rituales en hebreo o en inglés, pero al preguntarle si podía hacerlo en ladino, nos respondió que deploraba no poder cumplir nuestros deseos pues no tenía conocimiento de esa lengua. Por eso estamos aquí, para implorarle que realice las exequias de nuestro padre, pronunciando las plegarias en ladino”. “¿En ladino?, preguntó el sacerdote. “Sí, en ladino”, respondió Ben con mucha firmeza, para luego agregar: “No sé si Usted lo sabe, pero el ladino, o djudezmo, como también se le conoce, es el español arcaico hablado por generaciones enteras por los judíos expulsados de España en 1492, el cual llegó a desarrollarse con palabras tomadas de algunas lenguas

européas y a extenderse como *lingua franca* en todo el Imperio otomano. Estamos convencidos que Usted podrá hacerlo sin mayor dificultad, pues el djudezmo y el español, a pesar de sus variantes, tienen muchos elementos en común. Un amigo nuestro de Miami nos aconsejó que nosotros mismos, dadas las circunstancias, nos encargáramos de pronunciar las oraciones fúnebres; pero hemos crecido aquí en los Estados Unidos, hablando siempre inglés, y aunque recordamos unas pocas frases en ladino y conocemos algo sobre nuestras tradiciones y cultura, lo cierto es que no podemos *avlar el espanyol nuestro* con soltura y mucho menos leerlo con holgura. Queremos dejarle unos libros de propiedad de nuestro padre, algunos impresos con rasgos *rashi*, caracteres clásicos de nuestra lengua materna, y también unos cuadernos de familia con oraciones transcritas en caracteres latinos. Estas últimas, le serán muy útiles para que pueda preparar todo el servicio. Por favor, tómelos y léalos. Nuestros abuelos comentaban que, en Salónica, ciudad donde pasaron su *mansevez*, había un buen número de *goyim* que hablaba el djudezmo con gran desenvoltura, entre ellos un hombre justo y muy cercano al corazón de nuestro padre. Su nombre era Antonino, un sacerdote católico italiano, parte de la resistencia, que aprendió a hablar la lengua fácilmente para poder comunicarse con los judíos sefardíes que buscaban escapar de una muerte inminente en manos de los nazis. Si él pudo hacerlo, quiero decir, si se atrevió a comunicarse en ladino, estamos seguros que Usted también podrá leer las plegarias fúnebres en *muestra lingua*. Por favor, no lo piense demasiado, el entierro será mañana en las horas de la tarde”.

El sacerdote, visiblemente anonadado, permaneció en silencio por varios minutos antes de poder abrir sus labios para expresarles sus más sentidas condolencias. Con tono vacilante, agradeció el voto de confianza que habían depositado en él y les solicitó un poco más de tiempo para consultarlo tanto con su obispo como con el rabino local, antes de decidirse a pronunciar los rezos fúnebres del manuscrito, copiados con

elegante grafía en la *mas presioza i dulce lingua* del mundo, tal como indicaba una borrosa frase escrita en su portada. Al día siguiente, al despuntar el alba, se dirigió a la Capilla de la Anunciación, ubicada en las proximidades del faro, donde solía acudir en ocasiones especiales para implorar la ayuda del Altísimo. Se le antojaba inusitado y de cierta manera hasta indebido, que un gentil fuera parte de las exequias de un judío y aunque su corazón estaba henchido de empatía, no era su interés transgredir barreras religiosas que pudieran suscitar alguna señal de antipatía o propiciar algún tipo de discordia. Hincado de rodillas y con su mirada fija en un icono del *Pantokrator*, escuchó atento el tañido de la campana de bronce que los inmigrantes polacos habían empotrado en la torrecilla de la capilla, mientras en su mente retumbaban, como en una especie de eco interminable, las palabras de San Pablo en las Sagradas Escrituras, aquellas donde el apóstol de la cristiandad recuerda a sus lectores que en no pocas ocasiones, queriendo hacer el bien, terminamos haciendo el mal que no queremos (Rom. 7:19). Después de haber recitado el trisagio y rezado su rosario, llegó a la convicción de que el pedido de los deudos del difunto era una forma inusual, genial y creativa de supervivencia lingüística, una súplica legítima y sagaz de perduración cultural en un momento límite y crucial. Los Magriso ansiaban dar gracias al Creador por el periplo feraz en esta tierra de un padre conocido por su justa catadura, empleando para ello, no la lengua shakesperiana, sino el djudezmo, el lenguaje del sello e impronta de los judíos sefardíes. Estaban dispuestos a hacer lo impensable y lo imposible, lo distante y lo distinto para dignificar la memoria de su padre, para mantenerse cultural, religiosa y lingüísticamente vigentes, para evitar que su homenaje póstumo fuese vertido en un hablar ajeno y para despertar conciencia en círculos externos sobre la existencia del ladino como vehículo de expresión de una cultura arraigada en excelsos valores familiares. El filósofo José Guillermo Ángel Rendo, autor del ensayo *El avlar i meldar de los sefa-*

radim, el cual hace parte de esta antología, articula en forma aguda y certera ese sentir desesperado y lacerante de la lengua que se desvanece, al igual que los esfuerzos para retenerla, al recordarnos que “los sefardíes estamos desapareciendo paulatinamente, pero mientras desaparecemos persistimos en no hacerlo”.³ Por su parte, el gran vate sefardí, Haim Vitali Sadacca, en su poema intitulado el *Deseyo de un padre*, recoge magistralmente el anhelo de un progenitor que espera que su hijo exalte su memoria, que retorne, a como dé lugar, el amor y sacrificios que le prodigó en su niñez y juventud:

Mi kerido: El tiempo ke yo estare aedado, i ke me veras la mas parte asentado, en vezes mal vistido i no arapado, no te ansieyes de verme en ese estado. Te rogo mira a entenderme... Akodra tu chikes komo me okupaba, en tus primeros pasos komo te kaminava, mezmo tu komida a la boka te la dava, i siempre a tus yoros remedyos topava, en grande a tus estudyos te ayudava, para ver tus sonrizas kualo no te dava? Kon mis bezos i mis kantes te konsolava, yo yeno de gozo en los sielos bolava... Un diya si se trokara mi buen destino, no me aleshes de tu alma, de tu tino. Te rogo no te olvides todas mis penas, mis dezeyos k'esten gravados en tus venas. En mi dezespero i enuvlado diya, tu sonrisa ke seya komo sol ke briya, kero ver siempre akel amor ke yo viya, dezeyo ser tu orgulyo, tu alegriya. Fin al diya d'alkavo de mi espartision, dame tu mano solo kon tu konsolasion. Te rogo mira a entenderme.⁴

Muy temprano en la mañana, el Padre Jesús retornó a su despacho parroquial, dejó caer sobre su escritorio los libros y cuadernos de oraciones que le habían entregado los Magriso, descolgó el empolvado auricular del teléfono de pared y se dispuso a marcar sobre su disco rotatorio el número de la *Congregación hebrea 'Shema Israel'*. Del otro lado de la línea,

³ La frase es del filósofo, novelista e investigador José Guillermo Ángel, autor del ensayo *El avlar y meldar de los sefaradim*, el cual hace parte de esta antología.

⁴ Haim Vitali Sadacca, *Un Ramo de Poemas-A Bouquet of Poems* (New York: Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture, 2009), 100-102.

escuchó la voz parsimoniosa del Rabino Kenneth Rubinstein, el líder espiritual de la comunidad judía del área metropolitana de Mosquito Bay, hombre de egregia inteligencia y excepcional sensibilidad, valores que lo habían hecho merecedor del respeto y reconocimiento, tanto de propios como extraños. Con mucha premura le preguntó si podía ofrecerle alguna información sobre los planes funerales del difunto Moshe Magriso, a lo cual le contestó que se hallaba al tanto del pedido de sus hijos para que las honras póstumas fueran celebradas en djudezmo, y de paso se lamentó de no estar en condiciones de hacerlo en la lengua y tradición de los sefardíes. Al preguntarle entonces, cuál era su opinión sobre la posibilidad de que un cristiano, concretamente, que un sacerdote católico recitara las preces fúnebres de su correligionario, respondió con tono enfático: “No soy sefardí, soy askenazí, pero no veo en ello ningún escollo, la historia nos enseña que judíos y cristianos oraban juntos y honraban en conjunto la memoria de sus compañeros de infortunio, asesinados por los nazis en los campos de concentración de Auschwitz y Dachau. En situaciones extraordinarias como éstas, no deberían existir talanqueras religiosas ni endurecimientos institucionales ni mucho menos aprensiones personales”. Por su parte, el Obispo Sean O’Holahan, con la anuencia del rabino de la congregación sefardí de la capital, autorizó sin más titubeos la recitación de las plegarias, exhortando al Padre Jesús a hacerlas “en forma digna, sensible y decorosa”, y a expresarle a nombre suyo su más sentido pésame a la familia del difunto.

Llegada la tarde del sepelio, los hombres de *Paradise Funeral Home*, el tanatorio de Mosquito Bay, vestidos de negro riguroso y con aire circunspecto, invitaron a los dolientes a sentarse en un pequeño salón, que había sido decorado para la ocasión con una estrella de David y una *menorah* bastante despin-tada. Mientras tanto, en un cuarto separado y completamente solos, Ben, Dave y Jeremy procedieron a cumplir con los ritos de la purificación del cuerpo de su padre, y lo envolvieron en

una mortaja de color blanco, la misma que él había cortado con sus manos años atrás en su natal Salónica. Después, con gran delicadeza, dejaron escurrir sus livianos despojos mortales en el interior de un sencillo catafalco, hecho de madera de pino escasamente barnizada, y decorado con una foto en blanco y negro de su padre, en cuyo trasfondo se observaba un escudo con letras grandes escritas en francés que decía: *Groupe fraternel sepharadi*. Una vez sellado el ataúd, Ben, el mayor de los hermanos, continuó con el *espedario*,⁵ una suerte de panegírico en inglés, interrumpido varias veces por los ayes y sollozos de las nueras del Sr. Magriso, y el sonido de golpes de pecho de algunos de los hombres. Al concluir tan sensible elegía, Ben se acercó al Padre Jesús y le susurró al oído algunas recomendaciones de último momento: “Por favor Padre Jesús, asegúrese de pronunciar correctamente el nombre del Creador en djudezmo. En los libros que le hemos prestado, especialmente en estas dos oraciones que quiero señalarle, Usted puede ver que se usa la expresión, *el Dio*; no se estila en ladino la palabra *Dios*, eso es más bien en el español vuestro. Asegúrese, una vez más se lo pido, de pronunciarlo correctamente y con un buen registro en su voz. Su confianza ciega en *el Dio* era lo único que daba a nuestro padre sentido para seguir luchando en esta vida. Él nos recordaba con frecuencia que *el Dio* jamás lo había abandonado, ni siquiera en los momentos más calamitosos que tuvo que enfrentar en su larga existencia. Mire que hay que pronunciarlo bien, como decía Esther, nuestra madre; no sea que nuestro padre no pase en forma segura de ésta a la otra vida”.

El Padre Jesús recitó *kon su kavesa enklinada*, tal como lo exigían las instrucciones del librito manuscrito, una serie de plegarias tituladas *oraciones*, esforzándose por enunciar correctamente las voces en el texto que no eran propias del español que él conocía, las cuales había repasado a último momento con la asistencia de un veterano lingüista, medio conocedor

⁵ *Espedario*, posiblemente una ladinización de la voz *hesped*.

del ladino, con el fin de evitar *yeros de prononsiasion*. Recitó la letra de algunas endechas tomadas de los libros, una suerte de canciones funerarias para la ocasión, y también las plegarias acordadas; una para honrar el alma del ser querido, y la otra para que *el Dio* le concediera su misericordia y su perdón. Luego recitó el salmo noventa y uno y entonó unos versos del salmo veintitrés, fiel a la forma en que aparecían consignadas en uno de los libros que le habían prestado, en el cual se leía que habían sido copiadas, palabra por palabra de la verdad hebrea contenida en una copia de la Biblia de Ferrara:

Adonay mi pastor, no desfalcere. En moradas de hermollo me fara yazer, sobre aguas de folganças me guyara. Tambien aun que ande en valle de tiniebla, no temere de mal porque tu comigo...De cierto, bien y merced me seguirán todos días de mis vidas, y reposare en casa de Adonay por longura de días...

El Padre Jesús hizo también una corta reflexión en inglés, con la intención de invocar la *klemensia del Dio*, dar consuelo a los dolientes, e implorar al Creador que acogiera el alma de Moshe bajo las alas de su amparo providente. Terminados todos los rezos y valiéndose de unas afiladas tijeras, los tres hermanos cortaron trozos de las telas de sus camisas blancas a la altura de sus bolsillos izquierdos, dejando parte de sus torsos descubiertos, como símbolo del hondo dolor que llevaban en sus corazones desgarrados. Luego procedieron al entierro en la sección judía del cementerio municipal de Mosquito Bay, cargaron el ataúd de su padre sobre sus hombros, dieron siete vueltas alrededor del campo santo, descendieron la caja mortuoria hasta el fondo de la fosa, arrojaron sobre ella algunas monedas de plata y finalmente, habiendo recitado el *Kadish*, tomando cada uno una pala, cubrieron con tierra la tumba de su amado progenitor. Al salir del cementerio, todos se lavaron las manos, tal como dictaba la costumbre. El Padre Jesús, quien había permanecido fuera del cementerio, se enjuagó también y se despidió de todos en la sala con esta frase: “Que *el Dio* del

cielo les consuele junto a todos los dolientes, junto a todos los dolientes de Sion y de Jerusalén”, y a continuación agregó: *Ke el Dio le de mijor vida a Moshe en Gan Eden*.

Después de tan agotadora jornada regresó a la casa cural al entrar la noche, un poco antes del comienzo de las tertulias de los jueves, en las cuales solía abstraerse por muchas horas en compañía de los frailes del convento vecino. Abrió la pesada puerta de entrada de la casa, se dirigió a la cocina para procurarse un ligero bocadillo y apurarse un sorbo de jugo de naranja, y después se desplomó sobre el viejo sofá de la biblioteca. Allí se puso a pensar que, más que la enunciación correcta de la palabra *Dios* en ladino, o la resonancia con que debía pronunciarse dicha voz lingüística, era más bien su alcance o significado lo que realmente importaba. La afirmación hecha por Ben Magriso, según la cual *el Dio* nunca había dejado a su padre a su propia suerte en esta vida, hizo que rememorara, por efecto de contraposición analítica, el contenido de unos escritos que había leído años atrás en la Biblioteca Nacional de Bogotá, donde el explorador español Félix de Azara, en uno de sus viajes al sur del continente americano a fines del siglo XVIII, había llegado a la conclusión de que los aborígenes charrúas eran ateos, pues en su lengua no tenían ninguna palabra que significase Dios.⁶ Recordó haber leído en otro lugar que en realidad los charrúas sí entendían que existía un ser supremo, pero se trataba para ellos de un Dios frío, lejano e imposible que un buen día se había marchado de la tierra y que desde entonces vivía en el cenit, indiferente a las cosas del mundo y a la suerte de los seres humanos.⁷ “Qué diferente es el Dios de

⁶ De Azara, Félix, *Viajes por la América Meridional*, II, 9, citado por Alberto del Campo en su “Ensayo sobre el supuesto ateísmo de los primitivos,” *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, N. 6, 1981, 35-38.

⁷ Alberto del Campo en “Sobre el supuesto ateísmo de los primitivos,” citado por Germán Marquínez Argote en *Filosofía de la Religión* (Bogotá: USTA, 1981): 40-43.

los judíos sefardíes”, exclamó. “No es un Dios ocioso⁸ ni mucho menos un ente lejano o indiferente. El Dios de los judíos es exactamente lo contrario: es un Dios activo y presente que se interesa por la suerte de su pueblo, aun valiéndose de instrumentos extraños y medios no convencionales”. Se levantó del sofá y se fue caminando a toda prisa al saloncillo donde lo aguardaban sus cofrades con el fin de dar comienzo al conversatorio teológico de la noche. Les propuso entonces que para el jueves siguiente alteraran la agenda del encuentro con el fin de intercambiar conceptos y experiencias sobre Dios, y, en particular, para explorar el tema del *Dio* de los judíos sefardíes.

Llegado el día acordado, después de los saludos de costumbre y de iniciar la sesión con el rezo de las vísperas, el Padre Jesús tomó la palabra y aludió a un encuentro secreto realizado en 1968, a las afueras de una sinagoga en Praga, al cual había sido invitado por parte de uno de sus tíos sacerdotes y una monja carmelita, sobrevivientes de campos de exterminio nazis. En dicha ocasión, intelectuales judíos, teólogos católicos y pastores protestantes, algunos de ellos sobrevivientes de la *Shoah*, e incluso algunos filósofos que se autoproclamaban ateos sin realmente serlo, todos ellos acosados en aquel tiempo por la implacable censura del régimen pro-soviético y la estricta vigilancia de la policía comunista checa, hablaron por tres días con largueza y entereza sobre las cruentas experiencias sufridas en carne propia bajo esos regímenes tiránicos. Su objetivo era claro: encontrarles sentido a la luz de la *Tanakh* y de las Escrituras Cristianas.⁹ Advirtió a sus contertulios que

⁸ Es lo que los sociólogos de la religión llaman “deidad ociosa,” es decir, una divinidad que no hace nada por la humanidad ni escucha sus ruegos ni sus plegarias y que es completamente indiferente a los sentimientos de desamparo, angustia, y desesperanza de su pueblo.

⁹ Entre los asistentes a esa reunión clandestina en Praga estaban varios rabinos, filósofos, intelectuales judíos (cuyos familiares habían muerto gaseificados en campos de concentración nazis), connotados teólogos católicos y luteranos, una monja alemana, dos sacerdotes que habían estado

más que llevar su sello personal en exclusiva, las ideas y profundas convicciones sobre el Dios de la Escritura que iría a compartir con ellos, eran fruto de su formación teológica, de su experiencia de oración, del conocimiento de las lenguas bíblicas que por largos años había estudiado, y también, en gran parte, del nutrido compartir interreligioso y filosófico de aquel coloquio clandestino en la antigua Checoslovaquia. Algunos de los parloteos de los jueves sobre *el Dio* facilitados por el Padre Jesús, contaron, en efecto, con la presencia de católicos, luteranos e intelectuales judíos, incluyendo entre estos últimos un par de antiguos miembros del *Kal Espanyol i Portuges de Mueva York*, y un prominente miembro de la comunidad sefardí del sur de la Florida. Algunas de las ideas discurridas en ese diálogo fecundo y profundo entre cristianos y judíos, quedaron preservadas en sus diarios y homilarios, tal como puede leerse en algunos de los siguientes extractos:

[Junio 27, 1985] “El Dios del pueblo sefardí, no es otro que el mismo Dios de la *Mikra*, el Dios que se revela al ser humano en la *Tanakh*, que lo hace en forma dinámica y progresiva en su devenir histórico. Es el mismo que prohíbe que se le represente en imágenes, Aquél que interpela la existencia de los que en él confían y que impone acciones y valores que combaten muchas veces las experiencias cotidianas de la vida.¹⁰ *El Dio*¹¹ de Sefarad es el mismo Dios de Israel, *el Dio* que se comunica con el sefardí en la profundidad de su conciencia, en un diná-

prisioneros en Auschwitz, y otros sobrevivientes católicos y judíos de la *Shoah*.

¹⁰ Algunos de los pensamientos de dicho encuentro clandestino, sin hacer referencia explícita al mismo, fueron recogidos por Milan Machoveč en su libro *Jesus für Atheisten* donde tiene un capítulo completo dedicado al Dios de las Escrituras Hebreas. En los extractos de los homilarios del Padre Jesús Abreu puede palpase particularmente la influencia del pensamiento filosófico de Milan Machoveč, Gabriel Marcel, Xavier Zubiri y Germán Marquínez.

¹¹ Escrito a veces en ladino también con esta grafía: *el Dyo*.

mico tú a tú, en una relación contextualmente y esencialmente familiar.¹² *El Dio* apela, interroga, comunica, se muestra, reclama, conmina, ama, castiga, invita, elige, se conduce, rechaza el mal, da sentido a la vida, sale al encuentro de sus hijos, y por encima de todo, perdona misericordiosamente a quien está dispuesto a retornar a su seno. Su campo de acción no es el devenir cósmico de la mitología griega, sino la órbita del sentido más hondo del ser humano, es decir, el ámbito de su alma. El campo de interacción del *Dio* es el mundo del padecimiento humano, de sus alegrías, de sus tragedias, de su culpa, de su historia, de sus metas, de sus esperanzas, de su razón de ser y de su participación tanto en su vida personal como en el quehacer histórico de su propia colectividad. El contexto vital de la acción del *Dio* es la alianza perpetua, el pacto personal entre Dios con los hijos de Israel, es el contexto donde se estrechan los lazos de familia entre un padre providente y sus hijos: ‘Establezco mi alianza contigo y, después de ti, con todas las generaciones que desciendan de ti. Será una alianza perpetua: yo seré tu Dios y el de tus descendientes.’ (Gén 6:18). Como plantea Machoveč, el Dios de Israel no es pues un Dios abstracto y general, sino, por el contrario, un Dios personal que seguirá siendo siempre el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.¹³ Sin *el Dio*, como fuerza y razón de su existencia, los sefardíes jamás hubiesen mantenido su cohesión, ni tampoco su fuerza ni su sentido, ni mucho menos hubiesen alcanzado el dinamismo de su peculiar apertura religiosa, lingüística, social y cultural, que les permitió adaptarse a los nuevos retos en las tierras del exilio, al tiempo que les permitía mantener su identidad”.

¹² Machoveč ahonda en su libro sobre el tema de la esfera de la conciencia humana, como el epicentro de la acción divina.

¹³ Machoveč, *Jesus für Atheisten*. 38.

[Julio 4, 1985] “*El Dio*, entendido únicamente en sentido lingüístico, no puede ayudar al estudioso del djudezmo a explicarse el ahínco y devoción con el cual el pueblo sefardí mantuvo su lengua, su herencia, su crisálida socio-cultural y su fecunda orientación hacia lo trascendente, aún en medio de catástrofes y recurrentes vicisitudes. Su impactante fidelidad al *Dio* permitió que se mantuviese lleno de esperanza en la soledad de su ostracismo en las tierras de Europa, de Asia, de África y de América, a tener conciencia que en muchas ocasiones estaba en juego su supervivencia como pueblo, a jamás olvidar su trascendencia como nación, a preservar su cultura, a no abandonarlo todo, sino a renovarlo, mantenerlo vivo, abrirlo a otras dimensiones, a comunicar su historia a las nuevas generaciones y a luchar a ultranza para que su lengua no quedara reducida a un simple objeto de estudio académico. Su fe en *el Dio* permitió que el pueblo encontrara sentido a su razón histórica y se mantuviera incólume e inquebrantable, aún en medio de tantas calamidades, las cuales nunca fueron comprendidas en la visión sefardí de la existencia como si fueran simplemente fruto del azar o de los avatares de la vida. De haber sido así, nunca se hubiesen enfrentado con decoro y decisión a experiencias tan aciagas como el *Gerúsh* (la expulsión peninsular), la *Shoah*, la opresión de los totalitarismos del siglo XX, las separaciones forzadas de padres e hijos por la expatriación, el exterminio masivo y las deportaciones, las inmigraciones después de la Segunda Guerra Mundial, la asimilación lingüística y cultural, la virtual desaparición de la lengua, la secularización y tantas desventuras más”.

[Julio 11, 1985] “El filósofo Germán Marquínez expresa que ‘nacer culturalmente, es venir al mundo de la palabra y que el ser humano hace las cosas suyas apalabrándolas’,¹⁴ tal como en el Génesis, donde Adán puso nombre a los ganados,

¹⁴ Marquínez Argote, “Fenomenología de nuestra cultura en Cien Años

a las aves del cielo y a todos los animales del campo (Gén. 2). En Macondo, en *Cien Años de Soledad* de Gabriel García Márquez, ‘el mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo’.¹⁵ En ese orden de ideas, particularmente me atrevería a decir, los judíos sefardíes vienen al mundo de la palabra, al darle a su Creador un nombre, al llamarlo, *el Dio*. En djudezmo, *el Dio* es el **vocablo esencial y primigenio de la lengua**, es mucho más que una simple combinación de palabras: es la manifestación primera del pensamiento fundante y fundamental de un pueblo, es su *weltanschauung* o cosmovisión esencial, es la forma lingüística con la cual se aproxima al hontanar de su vida y de su historia, es la manera de referirse a la fuente prístina e inagotable, a la razón de sus vidas”.

[Julio 18, 1985] “*El Dio* es la expresión a través de la cual el sefardí reacciona en forma responsiva y responsable ante el Creador (Gen 1:1), es su forma de aproximarse a Aquél que es principio y razón de su existencia. No habría nada más ilusorio que pensar que *el Dio* es simplemente una expresión más y sin más en el djudezmo. Al contrario, es el principio genesiaco de la visión sefardí de la creación; *el Dio* es el alma de la lengua ladina. Toda lengua es un verdadero código, un auténtico acertijo que es menester despejar, y en el caso del ladino en las entrañas de ese código subyace *el Dio*. Conviene pues comprender el momento y la categoría esencial del pensamiento judío para entender su código lingüístico. La creencia en Dios, como dijera Machoveč, siempre se ha fundido con la conciencia histórica del pueblo judío, y, en este aspecto, el sefardí no es la excepción. Para los judíos, no hay, por una parte una his-

de Soledad de Gabriel García Márquez,” en *Metafísica desde Latinoamérica*, 273.

¹⁵ Gabriel García Márquez, *Cien Años de Soledad* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970), 9.

toria sagrada y por otra una historia secular o mundana.¹⁶ Por eso, al descodificar el vocablo *Dio*, desciframos la verdadera identidad del judío sefardí y encontramos que su ser y la razón de estar en el mundo es *el Dio*. Para el sefardí, la existencia humana es constitutivamente una existencia para *el Dio*. Como diría el filósofo español Xavier Zubiri, ‘para el judío, el ser del mundo es ser gloria del Creador, y sin el ser humano, el universo no sería plena y formalmente gloria de Dios, porque no habría quien pronunciara y entendiera las palabras, ni tampoco quien las cantara’.¹⁷ La vocación del sefardí en la historia es la de ser cantor de la gloria *del Dio*, y el ser de su lengua es *cantar las grandezas del Dio*”.

[Julio 25, 1985] El djudezmo como lengua es, por lo tanto, **canto por antonomasia**. Es canto al *Dio* que es fidelidad, que es promesa cumplida en el contexto de la alianza pactada en el Sinaí. El *ordo* histórico del sefardí es *el Dio*, expresado tiernamente en su lengua con expresiones como *el Dio miyo*, *el Dio Altísimo*, al cual rinde su alma, especialmente en el abismo de sus tormentos. *El Dio*, es el umbral o portón semántico desde el cual el sefardí se asoma en forma respetuosa, ingeniosa e innovadora al misterio divino, a ese Dios tremendo e incomprensible que trasciende toda definición concebible para explicarlo o agotarlo racionalmente. Como afirma el filósofo francés Gabriel Marcel, Dios es un misterio, y el misterio no es algo que yo pueda asediar, reducir y resolver como si se tratara de un problema que se resuelve. Al contrario, el misterio es algo inabarcable, inagotable, imposible de encerrar, de concluir y definir.¹⁸ Algo similar pasa con *el Dio* de los sefardíes, expresión de dos palabras con una de ellas incompleta (le falta la *s*), con la cual, el sefardí no pretende tocar fondo, ni encasi-

¹⁶ Machoveč, 61.

¹⁷ Zubiri, Xavier, *El Dios de la tradición bíblica*.

¹⁸ Marcel, Gabriel, *El Misterio del Ser* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953), 191.

llar a Dios para siempre en una definición, ni encerrarlo en una palabra perfectamente elaborada y terminada”.¹⁹

[Agosto 1, 1985] “El resonar constante del vocablo divino en la vida del pueblo sefardí le permitió siempre entender su radical vocación histórica, su existencia como baluarte de esperanza y tenacidad en medio de grandes tribulaciones y desafíos monumentales, e hizo que el sefardí se sintiera siempre como auténtico protagonista del curso de la historia, como actor en el quehacer y devenir de su pueblo, como luchador en el destino de una gran nación y a mantener viva la esperanza de regresar algún día a Sefarad. Es el protagonismo constante *del Dio* en la lengua y la cultura, lo que permite explicar la fuerza excepcional de sus logros y conquistas, la resistencia de su pueblo, su capacidad infinita de soportar durante generaciones las pruebas más increíbles, el cautiverio constante, el despojo material y espiritual, el ostracismo, la opresión sistemática tanto interna como externa, los exterminios masivos y las sutiles coacciones para destruir su identidad, su historia, su memoria y su lengua. Su fidelidad en *el Dio* confirma y reafirma uno de los aspectos más privilegiados del judaísmo sefardí: la fusión de la lengua con su fe en *el Dio* y con su conciencia histórica, la fusión del lenguaje con la reflexión sobre la historia de su pueblo”.²⁰

Muchos meses después de las exequias de Don Moshe Magriso, el Padre Jesús se reunió con Ben, Dave y Jeremy en *Pasha*, el café turco de Mosquito Bay. Después de degustar unos bocadillos y saborear unas tazas de café arábigo salpicados con pizcas de azafrán y semillas de cardamomo, evocaron con profundo espíritu de admiración y nostalgia todo lo acontecido con ocasión de los servicios póstumos de su pa-

¹⁹ La idea filosófica de no encasillar a Dios en una definición es de Marcel, *El Misterio del Ser*, 191.

²⁰ Machoveč dedica varias líneas a este tema, 34.

dre, al igual que las experiencias vividas. Todos coincidieron en afirmar que aquellos hechos habían dejado honda huella en sus corazones, aún llenos de dolor y pesadumbre. Conmovido hasta el sollozo, el Padre Jesús declaró haberse sentido enaltecido y bendecido por haber sido parte de un fugaz, pero a la vez fecundo encuentro interlingüístico; por haber participado en una intrépida aproximación de expresiones de fe, culturas, sentires y memorias; y por haberse convertido sin quererlo, en protagonista “del resurgir momentáneo y milagroso de una lengua”. Dijo considerarse como pieza excepcional de una alianza fraterna con los hermanos Magriso, la cual, por razones que nunca pudo explicarse, le parecía que había existido desde siempre”. Jeremy, el menor de los hermanos, argumentó que tal vez el origen de ese sentir fraterno estaba en el significado mismo del apellido Abreu. “No entiendo”, apuntó el Padre Jesús. “Con ese nombre y ese apellido, Padre Jesús, Usted probablemente sea parte de un entronque o linaje sefardí”, anotó Jeremy, para luego proseguir: “Jesús Abreu, significa “Jesús, el hebreo”, y afirmó que algunos de sus parientes de Barcelona llevaban también el apellido Abreu, “evidentemente, una catalanización de la palabra hebreo. Quiero pensar que es por eso que Usted y nosotros nos entendemos tan bien”.

Al llegar la noche, en el silencio de su cuarto y bajo el amparo de la exigua luz de la lámpara de su mesa de noche, el Padre Jesús leyó unas páginas de su copia de *Cien Años de Soledad*, uno de sus libros favoritos, y se le ocurrió que el declive de la lengua ladina, asunto del que hablaron por largo rato en el café turco, era semejante al alucinante mito macondiano de la enfermedad del insomnio y el olvido donde llega un momento, según escribe García Márquez, en que en Macondo nadie podía dormir y “cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aún la conciencia de su pro-

pio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado”.²¹ Se propuso entonces que en lo que le restara de existencia, se dedicaría con ahínco al estudio y promoción del ladino, y así lo hizo modestamente por muchos años, inspirado en el ejemplo de David Siman, gestor en el sur de la Florida de un club *para avlar i oyir konferensias en djudeo-espanyol*, quien jocosamente afirmaba que había aprendido ladino con el propósito de convencer a su suegra, quien no hablaba ni jota de inglés, para que le preparara *savrozás komidikas, biscochikos y kucharikas de berendjena* de recetas aprendidas en su natal Turquía.

Durante las últimas semanas del peregrinar del Padre Jesús por este mundo, sus otrora vívidos recuerdos sobre los enormes monolitos de hielo transportados en los viejos vagones del tren hasta la estación ferroviaria de Mosquito Bay, y desde ahí hasta los sótanos de la Iglesia de San Pedro para alimentar su sistema de aireación mecánica, se habían esfumado casi por completo de su mente a causa de la temida enfermedad del insomnio y del olvido, la cual terminó por estropearle su cacumen. Las imágenes sobre la constante afluencia de extraños y feligreses buscando cada año mitigar al interior de dicho templo los fogajes caniculares del verano, efectos que, según había leído en el famoso almanaque de Bristol, se daban cuando el sol y la estrella sirio de la constelación del can mayor conspiraban uniendo sus energías, habían también desaparecido de su pensamiento. Sin embargo, jamás pudo olvidar que, en una tórrida tarde, después de terminar un recorrido por los sótanos de la Iglesia de San Pedro en Mosquito Bay, tres hombres de mediana edad y caminar medio encorvado, interrumpieron su siesta para pedirle que presidiera las oraciones fúnebres de un venerado padre judío. Ese día, como dijera Marquínez, el Padre Jesús “nació de nuevo, culturalmente hablando”, al pronunciar sus primeras palabras en djudezmo. Pero, como él mismo repetía, “más que un simple nacimiento se trató más bien de un

²¹ Gabriel García Márquez, *Cien Años de Soledad*, 44.

feliz alumbramiento”, cuyo aniversario celebró hasta el final de su existencia con especial contentamiento, explorando cada día, bajo la guía luminosa del *Dio Altísimo*, el mundo fascinante de la lengua y la cultura de los sefardíes. En el último día de su trasegar por estos lares, recostado sobre su lecho de enfermo, el anciano sacerdote repetía sin cesar un mismo estribillo mientras conservaba su mirada fija sobre un vaso repleto de hielo, lo cual, según decían sus enfermeras, no era más que parte de su demencia senil, de un truco que le jugaba su mente nebulosa y ausente de brillo:

Junto a témpanos de hielo con olor a vetiver,
el Dio y el djudezmo compartieron su querer;
 entretanto, un gentil y tres judíos
 desde un atril y muchos bríos,
 abrazaron el cielo y volvieron a nacer.

Referencias Bibliográficas

- Angel, Marc D. “The Sephardim of the United States: An Exploratory Study”: *American Jewish Year Book*, 74 (1973): 77-136.
- Ayoun Richard. *Los Djudeo-espanyoles: Los kaminos de una comunidad*: Museo Djudio de Salonik, 2003.
- Bunis, David M. *Judezmo*. Jerusalem: Hebrew University Press, 1999.
- Caballero, Enrique. *América una equivocación*. Bogotá: Editorial Hispana, 1978.
- Cuevas, Zacarías. *Apuntamientos necesarios*. Bayona, Francia (cuaderno de familia): 1867.
- Ferrater Mora, José, *El ser y el sentido*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- García Márquez, Gabriel. *Cien Años de Soledad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.

- Gerber, Jane S. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1992.
- Gray, Tim. *Walking with God: A Journey through the Bible*. West Chester, Penn: 2010.
- Hassan Jacob, *Introducción a la Biblia de Ferrara: Actas del simposio internacional sobre la Biblia de Ferrara*. Madrid: Colección Encuentros-Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.
- Lazar, Moshe. *The Ladino Bible of Ferrara [1553]: A Critical Edition*. Culver City, CA, 1992.
- Levenson, Jon. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper, 1985.
- Machoveč, Milan, *Jesus für Atheisten*. Berlin: Kreuz Verlag Erich Breitsohl und Co., 1972.
- Marcel, Gabriel, *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.
- Marquínez Argote, Germán. *Filosofía de la religión*. Bogotá: USTA, 1986.
- . *Metafísica desde Latinoamérica*: USTA, 1984.
- . "Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta." *Universitas Humanistica* (Bogotá-PUJ) 11 (1979): 123-132.
- Vitali Sadacca, Haim. *Un Ramo de Poemas*. New York: Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture, 2009.
- Zubiri, Xavier, "El Dios de la tradición bíblica. Sobre el problema de la filosofía," *Revista de Occidente*, 145 (1933): 51-80.
- . "Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta." En *Universitas Humanistica* (Bogotá-PUJ) 11 (1979): 123-132.



*La antigua sinagoga, la calle Judería, la Casa de la Carnicería y el cementerio son algunos de los testimonios repartidos entre la judería vieja y la nueva de la localidad zaragozana de Tarazona.
Viajes © National Geographic Magazine*

Epílogo



Hervás es una de las localidades de España que más se ha esforzado por recuperar e incluso homenajear su pasado judío. Todo su barrio medieval está decorado con símbolos como la Estrella de David o menorás, que recuerdan permanentemente el siglo de convivencia abierta entre judíos y cristianos que vivió la villa y los siglos posteriores en los que, con más problemas, las dos comunidades siguieron compartiendo su vida.

Caminos de Sefarad © Red de juderías de España

EL SENDERO RECORRIDO

Parafraseando al gran historiador colombiano Enrique Caballero, me sobreviene el escrúpulo de pensar que es conveniente dar una síntesis sobre todo lo que hasta aquí se ha escrito, más como gesto de urbanidad intelectual que cualquier otra cosa, y en ningún caso de jactancia u ostentación académica.¹ Así pues, este sendero recorrido, más que contener elaboradas conclusiones, presenta unas modestas apreciaciones sobre el pensamiento de los autores. Los trabajos de esta antología, indiscutiblemente suscitarán nuevas investigaciones, generarán nutridos debates y polémicas y harán resurgir discusiones que se creían terminadas.

La fase moderna del desarrollo del djudezmo merece especial consideración en estas líneas finales, pues si bien es cierto es la fase de declive de la lengua, también es el período de muchos cambios al igual que la génesis de nuevas direcciones, tal como lo expresa el Profesor **David M. Bunis** en su artículo sobre el djudezmo. Y es que conocer la historia de la lengua se torna imperativo, no solamente para conocer sus raíces, su expansión, su desarrollo y la fase de su acelerado marchitar, sino también para conocer sus brotes o renuevos en los tiempos actuales. Durante la etapa moderna (a partir de 1793 hasta nuestros días), especifica el autor, un buen número de intelectuales sefardíes se da a la tarea sistemática de cuestionar la validez de sus modos de vida, tradiciones y costumbres. Algu-

¹ Enrique Caballero, literato e historiador. Ha escrito los libros *Historia económica de Colombia* (2017) y *América una equivocación* (2018).

nos formulan críticas devastadoras contra la lengua, tildándola de sincrética, diatópica y anacrónica, mientras otros terminan por relegarla a la esfera del uso de lo estrictamente familiar. Como reacción a dichas corrientes, se producen cambios significativos en la escritura de la lengua, se producen libros y periódicos con caracteres propios del alfabeto latino en vez de los tradicionales caracteres hebreos, en lo que algunos autores consideran como un auge editorial sin precedentes. Se hace referencia a la lengua en círculos académicos con los apelativos de *espanyol* o judeoespañol y las palabras de origen turco o hebreo en su léxico son reemplazadas por vocablos tomados de las llamadas “lenguas prestigiosas de Europa occidental”. El djudezmo se contamina con la presencia de voces y giros francófonos, hasta convertirse en *judéofragñol*, como etiquetó Sephiha (1976) a este judeoespañol galicado. Posteriormente, no pocos jóvenes, bajo la influencia de la Alianza Israelita Universal, especialmente en Salónica, Esmira y Estambul, abandonan por completo el uso del djudezmo para hablar y escribir en francés. En palabras de Bunis, “el colonialismo cultural e idiomático francés se impone”. *El djudezmo fue arebasha-do komo una koza de averguensarse*, como una lengua de los iletrados. Las condiciones adversas sufridas por la lengua en esta etapa estaban dadas para que se desencadenara su proceso de declive.

Pero, lejos de referirse al djudezmo como una lengua extinta, el Dr. Bunis es optimista y resalta nuevas direcciones en el desarrollo de la misma durante este largo período: una progresiva reacción contra el uso de galicismos, retornándose en la escritura del djudezmo a formas tradicionales hispánicas y también al mayor uso de palabras de origen turco y hebreo, aunque aún, empleándose voces lingüísticas de origen galo o italiano que adquirieron “rango de ciudadanía” al interior del djudezmo. Se ha vuelto a designar la lengua con los nombres de djudezmo o djidio y algunos incluso escriben sus libros usando doble grafía en sus obras, *la primera parte en teksto*

eskrito kon karakteres rashi, como se uzava eskriver en ladino; i la segunda parte, en letras latinas (Puede verse, por ejemplo, *El Princhipiko*, la magistral versión en ladino de *El Principito* de Antoine de Saint-Exupéry, realizada por Avner Pérez y Gladys Pimienta). Esta coexistencia pacífica o armoniosa, entre un djudezmo descargado de voces francófonas y un djudezmo galicado, finaliza el Profesor Bunis, pareciera marcar una nueva dirección en la historia de *muestro kerido ladino*, como camino para lograr la *perfeksion linguistika*. ¡Enhorabuena!

Adelaida Sourdis Nájera concluye en su trabajo que, en América, y particularmente en el Caribe, nunca se habló o se escribió el ladino, porque los sefardíes llegados a estas tierras tenían el idioma de Castilla como su lengua madre, arraigada en sus mentes y corazones al igual que muchos otros valores y patrones culturales ibéricos de la época. En la cosmopolita Barranquilla del siglo XIX, la integración de los sefardíes se dio con especiales características, gracias, entre otras cosas, “porque hablaban y escribían con lujo el español como su lengua propia”. Poseedores de conocimientos sobre economía, banca, comercio, relaciones mercantiles y relaciones consulares e internacionales, con su aporte aceleraron su proceso de integración a una sociedad que los veía con muy buenos ojos. Su capacidad de asimilación, se hace especialmente ostensible en el perfil curricular de personajes notables de dicha ciudad, todos ellos de extracción sefardí: David Pereira, quien llegó a desempeñarse como gobernador de la provincia de Barranquilla en 1854; Abraham Zacarías López-Penha, introductor del modernismo en la poesía colombiana; y Ernesto Cortissoz, uno de los fundadores de la primera aerolínea comercial de transporte en las Américas, Scadta, que luego habría de llamarse Avianca. Los planteamientos de Sourdis Nájera concuerdan plenamente con las de dos historiadores, ya mencionados en el prólogo, a saber, Elías Barrocas Levy, quien, en una entrevista con *Enlace Judío* en el año 2015, aseveraba que “el ladino nunca llegó a América” y que algunas frases utilizadas por fa-

miliares de quienes en América le aseguraban que hablaban dicha lengua, eran realmente “[palabras] del castellano antiguo”. De manera similar llegó a expresarse Charles Gomes Casseres, quien tajantemente sostenía que “el ladino no fue nunca hablado o escrito en Curazao”.²

Las tesis de la autora sobre la ausencia de uso del ladino entre los sefardíes de Barranquilla, acarrear implicaciones jurídicas de interés contemporáneo, habida cuenta que normas establecidas en los últimos años, tanto por el gobierno de España como por el poder ejecutivo de Portugal, exigen, como uno de los tantos medios de prueba, demostrar el uso familiar del ladino a quienes, por razón de su ancestro sefardí, pretenden acceder a la nacionalidad de dichos países. La Ley 12 del 24 de junio del 2015, cuya vigencia acaba de concluir en octubre del 2019, exigía que aquellos interesados en acceder a la nacionalidad española debían acreditar su condición de sefardí, mediante ciertos medios probatorios, entre otros, la acreditación del conocimiento del idioma ladino, lo cual era evaluado por la FCJE (Federación de Comunidades Judías de España). El Decreto-Ley 30A del 27 de febrero del 2015 exige también para los sefardíes descendientes de judíos portugueses establecer medios de prueba, entre los que se cita el uso familiar del ladino, evidencia que debe ser evaluada, en conjunto con otras pruebas, por las Comunidades Israelitas de Lisboa o de Porto. Si como afirma la autora, no hubo uso del ladino entre los sefardíes del Caribe, será menester entonces que dicho requisito sea obviado por la ley que se halle en vigencia, especialmente para los sefardíes descendientes de judíos del Caribe; o en el peor de los casos, algunas solicitudes de ciudadanía denegadas por los gobiernos de España y Portugal, particularmente por no haberse demostrado el uso del ladino, deberían ser objeto de revisión jurídica.

² Charles Gomes Casseres, *Brief History of the Sephardim of Curaçao, Netherland Antilles*, Mimeograph, Curaçao, 1991.

José Guillermo Ángel Rendo deja en claro que los sefardíes no salieron de España con una lengua definida sino con un habla en construcción, con una estructura lingüística en capacidad de asimilar palabras nuevas. Afirma que como el idish (yiddish), el djudezmo no tuvo una gramática clara, pero con el transcurso del tiempo y en especial por la traducción de los *sidurim*, la lengua escrita fue asumiendo formas gramaticales cada vez más correctas: “Y de esta forma, siguiendo el modelo de sujeto, verbo y predicado, se configuró una manera más exacta de definir una realidad y la reflexión nacida de esta;...y la lengua de los judíos sefardíes comenzó a leer el mundo, no sólo el de los ojos y las cosas cercanas sino también el de la ciencia, el ensayo, el periodismo y la literatura...y con esta lengua ladinizada se entró en el siglo xx, estableciendo un nexo con el español moderno, que veía sus raíces, de manera más clara y activa, en el djudezmo, pues en esa lengua que parecía anacrónica se daba cuenta de lo de ahora y a veces con más gracia y profundidad”. El autor reconoce que ya los referentes geográficos y urbanos no existen, “la judería ha desaparecido...y sólo hay una memoria que reconoce las palabras..., pero el djudezmo-ladino no ha muerto ni es una lengua muerta, porque las historias que narran los escritores sefardíes contemporáneos, proceden de gente que hablaba la lengua en un pasado cercano, de individuos que con el djudezmo construían el mundo y le hacían fantasías”. El ladino no ha muerto, proclama el Dr. Ángel, “porque personas como las de *Ladinokomunita...y Aki Yerushalayim*, mantienen vivo el djudezmo...y el espíritu de la identidad sefardí”.

Luisa Kluger evalúa algunas de las características del judeoespañol de los Estados Unidos, basándose para ello en algunas ediciones de *Ke Haber?*, revista publicada por la *Sephardi Federation of Palm Beach County* de la Florida. En su extenso análisis, la destacada autora pone de relieve tres elementos que permiten identificar el estado actual de la lengua: a) la presencia de rasgos lingüísticos que caracterizaban

a la lengua de los sefardíes en el Imperio otomano; b) la existencia de ambivalencias y variantes de las lenguas habladas en la Península del momento de la expulsión en 1492; y c) la concurrencia de secuelas del contacto del judeoespañol con otras lenguas (es claro que en el judeoespañol norteamericano pueden detectarse, tanto influencias del idioma inglés como del español moderno). La Dra. Kluger ahonda en el estudio de características fonológicas, tales como: vocales, consonantes y confusiones ortográficas; características morfosintácticas, tales como: empleo de verbos, variantes de género y variantes numéricas; y aspectos léxico-semánticos, tales como los arcaísmos. Despliega también un muestreo de voces o giros tomados de lenguas como el hebreo, turco, francés, italiano, inglés y el español estadounidense. Constata que mientras gran parte de los elementos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos que caracterizan el uso del judeoespañol en el Imperio otomano encuentran consistencia con el ladino contemporáneo de los Estados Unidos, el proceso evidente de pérdida del judeoespañol de los Estados Unidos obedece a factores “extralingüísticos”. El judeoespañol, concluye, catalogado por algunos eruditos como idioma en estado de vigilia o recesión, para ventura nuestra empieza a despertar de su largo letargo, merced a los esfuerzos contemporáneos, individuales y colectivos, académicos y culturales, dedicados a la preservación de las tradiciones de sus hablantes y a la propagación del uso de la lengua.

Paloma Díaz-Mas nos recuerda la importancia de mantener en contexto y perspectiva cualquier estudio realizado sobre la lengua y cultura sefardí, especialmente echando un buen vistazo a su historia, de la cual no puede desencarnarse. *Uno de los aspectos mas interesantes de las relaciones entre los españoles i los djudios sefaradim de Maroko, es el numero grande de eskritores, jurnalistas, filozofos, relijiozos, filologos, profesores, funksionarios, militares i personalidades publikas ke eskrivieron livros i artikolos sobre temas djudios, ke participa-*

ron en conferencias i paneles i ke konsakraron munchos anyos estudiando, komparando i analizando rikos temas ke tratan de sus cultura. Como afirma la autora, los españoles que durante la época del Protectorado (1912-1956) se interesaron por la recuperación y el estudio de dicha cultura tenían muy diversos perfiles personales, profesionales e ideológicos. Sus posiciones ideológicas eran también muy diversas: desde el liberalismo filosefardí hasta el antisemitismo religioso, el krausismo, la psiquiatría freudiana, el fascismo o el oficialismo de los altos cargos de la dictadura franquista. Es extraño, sin embargo, como lamenta la preclara escritora, que muy pocos se hayan pronunciado en sus escritos sobre las valiosas contribuciones de este período. El valor de este detallado estudio, más allá de ser un discurso de interés o valor histórico, consiste en poder observar con ojo crítico no solamente los encomiables aciertos investigativos de este período, sino también sus desaciertos, contradicciones y ambigüedades con el fin de purificar los quehaceres investigativos de nuestro tiempo de errores, prejuicios y arbitrariedades, los cuales no pueden tener cabida en un discurso moderno sobre la lengua y la cultura de los sefardíes.

Bryan Kirschen resume en su artículo las perturbadoras “secuelas lingüísticas” arrastradas por la lengua judeoespañola como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Antes de este período, afirma, existían centenares de periódicos en la lengua, producidos por comunidades sefardíes caracterizadas por su gran vitalidad. Sin embargo, el antisemitismo y la ejecución de la llamada “Solución Final”, además de diezmar a comunidades enteras de judíos, también puso en peligro sus lenguas. En tratándose del judeoespañol, término con el que designa la lengua en su estudio, establece que una de las causas principales de su penosa agonía, es el Holocausto. Los datos proporcionados por el autor sobre el número de pérdidas humanas durante la *Shoah* no sólo son importantes para entender la magnitud del genocidio y lingüicidio sefardí, sino son además *deskripsiones estremesientes ke despertan los*

sentimientos i la emosion del lektor. El artículo del Profesor Kirschen nos permite *mijor entender lo ke pedrio el djudaismo sefaradi y el djudezmo kon la eksterminasion kaje totala de la komunidad*. En el mismo, observa también que el judeoespañol ya se encontraba en situación de peligro, en comunidades que no perecieron o no se enfrentaron a las mismas circunstancias que otras comunidades judías durante la guerra, donde las condiciones que les permitieron florecer a lo largo de los siglos, como afirma Rodrigue, ya no existían, siendo finalmente el Holocausto lo que aceleró dramáticamente la decadencia del djudezmo. Dado lo anterior, infiere que, “aunque la lengua judeoespañola experimenta nuevos usos a partir del siglo XXI, los usuarios se diferencian, ya que la mayoría de sus hablantes nativos, o pereció durante el Holocausto o ha adoptado otras lenguas durante su edad adulta, sin transmitir la lengua a sus hijos”. Kirschen consigna en su ensayo el testimonio de Moris Albahari, *un djudezmo-avlante*, el cual representa una experiencia dolorosa, pero a la vez valiosa sobre la suerte de la lengua y la tenacidad del alma sefardí. Respecto al futuro de la lengua, Kirschen se une al coro de voces de quienes afirman en estas páginas que el judeoespañol no ha perecido del todo, pues se sigue conservando a través de sus recuerdos, costumbres y palabras escritas, habladas y cantadas.

Gerardo Piña-Rosales presenta un interesantísimo fotoreportaje sobre la existencia de la Gomez Mill House, un enclave sefardí ubicado cerca del Río Hudson, propiedad adquirida por Luis Moses Gómez en 1714, un judío que después de huir de las garras de la Inquisición en España se refugia sucesivamente en Francia, Inglaterra y en el Estado de Nueva York en tiempos coloniales. La Fundación Gómez, compuesta por algunos descendientes de los Gómez y otros filántropos, compra y restaura en 1984 las instalaciones de la casa y el molino, considerado por algunos como el hogar judío más antiguo de los Estados Unidos; y aunque algunos cuestionan dichas pretensiones con base en los anales de la historia de Texas, los

cuales ya registran presencia judía en el área a partir de 1570 con las incursiones a su territorio del conquistador español de origen judío Luis de Carabajal y de la Cueva, lo que sí es incuestionable es que la Gomez Mill House constituye la morada judía más antigua que aún permanece en pie en territorio estadounidense, y que hoy, convertida en museo, se erige como monumento de interés nacional sobre el aporte histórico de los Gómez y otros pioneros sefardíes en tiempos coloniales de los Estados Unidos. Se podría pensar que el valor de este lugar es solamente de carácter evocativo de tiempos idos. Pero hay mucho más detrás de sus paredes que las memorias de sus moradores originales y sus sucesivos ocupantes, no todos ellos de extracción judía: hay una historia de luchas, vicisitudes, discriminaciones y grandes logros de la comunidad sefardí. Luis Moses Gómez no fue solamente un importante hombre de negocios, sino además benefactor y presidente de la Mill Street Synagogue en el bajo Manhattan, congregación que llegó a estar compuesta de más de 400 familias judías.

En su narrativa sobre las vicisitudes de los hermanos Magriso, **Fernando Gil** acentúa que *la palavra Dio, es una parte sentrala de las raizes del djudezmo, ligada a la emunah*, es decir, a la fe religiosa del pueblo judío. En su ensayo, persiste en afirmar que *el Dio* es el “vocablo esencial y primigenio del djudezmo”, mucho más que un aspecto marginal en el estudio de la lengua, y mucho más que una simple combinación de dos palabras. Por el contrario, *el Dio* es la manifestación primera del pensamiento fundante y fundamental del pueblo sefardí; es la fórmula apocopada de su *weltanschauung* o cosmovisión esencial; es la forma lingüística con la cual el judío sefardí se aproxima al hontanar de su vida y de su historia; es la expresión semántica a través de la cual se asoma, sin tocar fondo, a la fuente prístina e inagotable de su vida. Es por eso que el djudezmo está impregnado por todas partes de alusiones constantes al *Dio*, a aquél cuyo *nombre es bindicho*. ¡Estudiar el djudezmo sin *el Dio*, o relegarlo a un segundo plano como si se

tratará de un vocablo irrelevante, es *dezalmar muestra lingua!* El judeoespañol es parte de una cosmovisión y de un mundo definidos por categorías religiosas judías; y cuando se pretende estudiarlo o hablarlo fuera de ese contexto, lo vaciamos de su esencia, le arrebatamos su estrato fundante.

Al estudiar las características lingüísticas de la publicación *Ke Haber?*, la profesora **Luisa Kluger** corrobora la presencia de una “continuidad lingüística” entre los elementos comunes del español sefardí otomano y el de los Estados Unidos. Este estudio comparativo demuestra cómo se han mantenido los principales rasgos fonológicos, morfosintácticos y léxico-semánticos identificados por Hernández Gonzáles, Harris, Díaz-Mas y otros en sus estudios, al igual que las consecuencias del contacto lingüístico con el inglés y el español en Norteamérica. Infiere que significativamente, muchas de las características lingüísticas del djudezmo se mantienen intactas, a pesar de las situaciones de contacto con el inglés y el español. En referencia a la vitalidad de la lengua, concurre con las opiniones de otros académicos, al afirmar que ha perdido terreno entre los descendientes actuales de los primeros hablantes debido al cese de su función de “diferenciador étnico”. El contexto lingüístico norteamericano, agrega, no es favorable al mantenimiento de lenguas de herencia, y, por lo tanto, no es de sorprenderse que los descendientes de los sefardíes que inmigraron a principios del siglo XX a los Estados Unidos hayan tenido dificultades en la preservación de su lengua debido a las presiones de la integración. Y aunque, citando algunas fuentes, estima que actualmente hay un total de 250.000 sefardíes en los Estados Unidos, no se trata necesariamente de hablantes actuales del judeoespañol. Sin embargo, Kluger considera que no todo está perdido y cita para ello un sinnúmero de esfuerzos existentes para preservar la lengua: los sefardíes de Palm Beach County en el Estado de la Florida se siguen reuniendo para hablar la lengua; el grupo de chateo *Ladinokomunita* cumple la función de nexo mundial entre los interesados en chatear

en ladino, existen esfuerzos en universidades estadounidenses para preservar testimonios culturales, consignados en libros, escritos, audiovisuales y grabaciones; la Autoridad Nacional del Ladino continúa sus publicaciones y actividades en Israel con el propósito de fomentar la propagación de la lengua; y, finalmente, existen publicaciones en ladino en Turquía y actividades comunitarias, realizadas por descendientes de esos sefardíes que se establecieron en el antiguo Imperio otomano.

En una entrevista al periódico *La Nación* de Buenos Aires hace ya algunos años, **Illan Stavans** afirmaba que las lenguas, como las galaxias, están siempre en movimiento. Partiendo del multilingüismo, como una característica peculiar del pueblo hebreo, el autor expone que, desde la destrucción del Segundo Templo hasta la actualidad, el empleo de tres, cuatro, cinco o más idiomas entre judíos ha sido bastante frecuente. Y en esa lista de lenguas, ubica al hebreo tomando la batuta, seguido del arameo, el judeoárabe, el idish, el ladino, el judeoitaliano, el judeoprovenzal, el judeoaragonés, el judeoportugués, el judeofrancés, el judeogriego, el bújaro y una de las auxilienguas, el esperanto. Como vertiente o característica común a todas ellas, el Dr. Stavans menciona su hibridez, su mestizaje, su necesidad de adaptación. Plantea que el metabolismo de las lenguas judías y, en este caso del ladino, depende del desencuentro o divorcio de dos lenguas estandarizadas. Su mixtura da pie a un vaivén que termina por construir su propio campo semántico, que es exactamente lo que ha ocurrido con el ladino. En su comparación del idish y el ladino, muestra los altibajos de ambas estructuras, sus épocas de vitalidad y sus procesos de declive. Sin embargo, ninguna de las dos puede catalogarse totalmente como lenguas difuntas. La historia del pueblo judío es la historia de sus lenguajes y la historia de sus diásporas. Por eso, con la autoridad que le confiere su gran conocimiento del fenómeno del mestizaje lingüístico, Stavans asevera que, “a pesar de la imponente presencia del hebreo hoy, un porvenir

de nuevas lenguas judías es factible. No me sorprendería si incluye un menjurje que vaya del idish al ladino y de regreso”.

Tomando como *corpus* de estudio los textos periodísticos de la revista *Aki Yerushalayim*, **Cristóbal José Álvarez López** observa cómo el uso despronominalizado de los relativos aparece de forma generalizada en contextos sintácticos y discursivos, entendiéndose por despronominalización el desglose de los valores nominal y conjuntivo, así como la presencia en la oración de otro sintagma que desempeña su función sintáctica. El fenómeno se hace palpable en los textos analizados con la presencia de casos de quesuismo, subordinadas adjetivas donde se introduce un pronombre pleonástico de carácter reasuntivo y en las estructuras ecuacionales con “*que galicado*”. Agrega que esta despronominalización de los relativos en los textos de la publicación *Aki Yerushalayim*, no supone una innovación lingüística exclusiva del judeoespañol, pues dichas construcciones están ampliamente documentadas en el mundo hispánico, especialmente en Hispanoamérica. Acota que la novedad de los textos sefardíes radica en las consideraciones sociolingüísticas del fenómeno de despronominalización, puesto que en la norma lingüística del español estándar solo aparece en el uso coloquial de la lengua, mientras que en judeoespañol también se visualiza en contextos formales, como son los artículos periodísticos de la revista. A esto agregaría que, en menor medida, dicho fenómeno también aparece en publicaciones como *El Amaneser*.

En fin, tuve *el mazal i el plazer* de conocer en mi juventud a Shimuel Sabat, un abuelo sefardí de Buenos Aires, a quien hice referencia en los prolegómenos, *i de azer una vijita a su kaza* en el Barrio de Villa Crespo. Sabat se lamentaba con tristeza, allá en las postrimerías de los años 70, sobre el estado moribundo de la lengua de sus ancestros, y charlando en una mezcla entre ladino y español, me decía: “Me duele mucho reconocerlo, pero *el djudezmo dezaparesio de mi sivdad kon la muerte de mis padres, viktima de su semejansa kon el kasti-*

yano. *Aki en Argentina, kaji no ay mas ken avle la lingua. Es klaro ke una persona o un puevlo ke no tiene memoria i ke se olvida su lingua no tiene un futuro. ¡Qué bronca!*” En lenguaje similar, se expresaba en el 2006 el Rabino Emérito Marc Ángel de la Congregación Shearith Israel de Nueva York, en su obra *Foundations of Sephardic Spirituality*, al acotar que el judeoespañol en estas tierras había llegado a su fase final. En Estados Unidos, exponía, por aquello del uso del inglés, ya no hay quien hable o escriba en ladino. Sin embargo, destacaba que aún siguen en firme valores sefardíes como la alegría, la confianza, el sentimiento de honor, el decoro y el optimismo por la vida, al igual que sus contribuciones y experiencias, las cuales ahora hacen parte de la cultura general del pueblo judío. En otras palabras, opinaba, como reza el refrán sefardí, *ke las flores se sekan, ma la virtud keda*. A pesar de esta situación infausta y dolorosa, persisten las voces optimistas de quienes, con férrea convicción e inquebrantable determinación, insisten que hay mucho por hacer, rehusándose a abandonar el espíritu indómito y luchador del sefardí, ese sentimiento bravío condensado sabiamente en un refrán sefardí popularizado por *El Amaneser*, publicación periódica estambulita, otrora impresa solamente en papel y ahora disponible también en versión digital, cuyos editores, encabezados por la incansable Karen G. Sharhon, han hecho de él un apropiado subtítulo para el tabloide, con el fin de destacar su loable misión de mantener viva la lengua: *kuando muncho eskurese, es para amaneser*.

Amigos lectores, ke no kede todo en palavras! En 1987, Moshe Shaul (a quien enviamos saludos con *kerensia* desde estas latitudes, extensivos a Zelda Ovadia), se refería a la revista *Aki Yerushalayim*, la cual ha dejado recientemente de publicarse en formato convencional, como *la levadura del proceso de renacimiento tan esperado i asperado, en la kreasion literaria i kulturala djudeo-espanyola* (*Aki Yerushalayim*, 32-33:19). Shaul también afirmaba en 1991 que era indispensable redoblar esfuerzos para *ke la cultura sefaradi no desapareka*

en nuestros días sino que continúe a vivir con aún más fuerza y vitalidad (Aki Yerushalayim, 43: 5). Su llamado sigue siendo válido, actual e imperativo. La tarea de revitalización de la lengua no puede estancarse. Afortunadamente, pasos concretos, acertados y esperanzadores empiezan a verse ya en algunos círculos. En el año 2017, por ejemplo, el comité ejecutivo de la Autoridad Nacional del Ladino en Israel seleccionó quince delegados procedentes de Argentina, Estados Unidos, Israel, Turquía, Macedonia, España, Croacia y otros países, todos ellos ladinohablantes, con el fin de representar a la autoridad en sus comunidades de origen, diseminar información sobre el judeoespañol y promover masivamente el uso del mismo. En octubre del año 2018 un buen número de dichos representantes se reunió en Jerusalén por espacio de tres días con el fin de conversar sobre estos temas, realizar propuestas viables y cristalizar algunas acciones, bajo el lema: *kaminando i avlando*. Entre los tópicos conversados se habló de la posibilidad de establecer una *Semanada del ladino* y de generar recursos para el aprendizaje y transmisión del mismo a las nuevas generaciones. La Autoridad Nacional del Ladino, seleccionó como representantes de nuestro país a dos descollantes emisarios: la Dra. Daisy Braverman, reconocida pionera en la enseñanza y difusión de la lengua, maestra de maestros, docente en el ámbito de la enseñanza del ladino en la Universidad de Pennsylvania, y quien creció en su natal Turquía hablando ladino; y al Dr. Bryan Kirschen, a quien nos hemos referido en estas líneas como entusiasta y virtuoso paladín de los esfuerzos de revitalización del djudezmo en los Estados Unidos, autor del artículo *Consideraciones lingüísticas: los sefardíes y el judeoespañol a partir de la segunda guerra mundial*, el cual hace parte de este volumen. No podíamos estar mejor representados. Continuando con los esfuerzos de revitalización de la lengua, en el año 2018 se creó la Akademia Nacional del Ladino con sede en Israel, y en octubre del 2019, la Real Academia de la

Lengua Española reconoció solemnemente los estatutos de la nueva academia.

Este año 2020 ha sido testigo de la cristalización de grandes proyectos. Los directivos de la Akademia Nasionala del Ladino de Israel, se reunieron por primera vez en Jerusalén el 19 de enero para poner en marcha su engranaje y dar inicio a sus primeros proyectos. En dicha ocasión se eligió como su presidenta a la prominente lingüista Ora Rodrigue Schwarzwald y al renombrado Profesor Shmuel Refael como su director académico y secretario. Por otra parte, gracias al espíritu tesonero y a la creatividad de no pocos, se consiguió que nuevas formas e ingeniosos métodos de la enseñanza y difusión de la lengua sefardí incursionaran con éxito en el amplio espectro de las comunicaciones cibernéticas, a pesar de los enormes desafíos y restricciones generados por la pandemia del Covid19. Para citar algunos ejemplos, *The Sephardic Jewish Brotherhood of America-La Ermandad Sefaradi*, lanzó este año la *Sephardic Digital Academy* (Academia Sefardí Digital) con el fin de transmitir, entre otros materiales de sumo interés y excelente calidad, una serie de cursos básicos sobre la lengua ladina, dictados de manera dinámica por pedagogos de la talla de Rachel Amado Bortnick, Bryan Kirschen y Daisy Braverman. Así mismo, el Profesor Eliezer Papo de la Autoridad Nasionala del Ladino deleita a su audiencia con un interesantísimo curso virtual en ladino sobre el *Me'am Loez*.

El Día Internacional del Ladino, fue realizado exitosamente en Nueva York bajo la dirección del Profesor Bryan Kirschen y la Dra. Jane Mushabac. El Profesor David Bunis, a través del Stroum Center for Jewish Studies of the University of Washington, dirigido por el dinámico Dr. Devin E. Naar (creador de la Sephardic Studies Digital Library and Archive), ofreció un curso en forma virtual en el verano, el cual permitió que sus alumnos adquieran destrezas para leer textos ladinos vertidos en caracteres rashi para luego traducirlos al idioma inglés. Ladino 21, la plataforma digital dirigida por el Dr. Carlos Yebra-

López, continúa sus esfuerzos de revitalización de la lengua a través de las comunidades cibernéticas. Bryan Kirschen y Nathan Gross lanzaron un sitio en la red para la preservación de documentos en solitreo, la escritura cursiva del judeoespañol. La extraordinaria poetisa y profesora de lenguas Sharope Blanco, continúa su promoción y difusión del ladino a través de su sitio web Sefaradimuestro.

Por su parte, una organización sin ánimo de lucro, *The Endangered Language Alliance*, ha suscitado gran interés entre académicos y entusiastas de la lengua con la divulgación de materiales audiovisuales en las redes sociales, donde ladinohablantes de la estatura académica de Gloria Ascher (merecedora de nuestro cálido reconocimiento como una de las pioneras de la enseñanza del ladino en los Estados Unidos, gracias al decidido empuje de su amiga, la gran Matilda Koen-Sarano), Stella Levi, Daisy Braverman, Benni Aguado, Alicia Sisso Raz, Luna Cataveras, Jake Hohaneck y otros más, cuentan impactantes aspectos de sus vidas y trayectorias profesionales. Por otro lado, siguiendo un formato interactivo, ocho instituciones dedicadas a la promoción de la lengua y cultura sefardí (Autoridad Nacional del Ladino, Sentro Kultural Sefarad, Instituto Salti, Ladinokomunita, Universidad Binghamton, Aki Estamos-Les Amis de la Lettre Sépharade, Sentro Sefaradi de Estambul i Sentro Moshe David Gaon), decidieron aunar sus esfuerzos, talentos, recursos y objetivos para organizar a través de plataformas digitales los *Enkontros de Alhad*, conversatorios *enteramente avlados en ladino*, donde *balabayes* (anfitriones) y *musafires* (invitados) de lujo dialogan sobre “*haberes, istorias, tradisiones, kozas nuevas, kozas viejas i mas*”. Y así, haciendo eco y resonancia de su lema, sobre la base de *kozias viejas*, la pandemia nos ha impulsado a construir *kozias nuevas*. Y hay más y habrá más!! “Vivirá más allá de la nostalgia y los recuerdos y llegará a ver nuevos horizontes”, como llegó a afirmar alguna vez el preclaro hombre de letras sefardí David Fintz Altabe, al referirse a *muestro kerido ladino*.

*El Dio i muestra erensia kulturala mos estan dando la fuer-
sa para kontinuar, para salvoguardrar esta lengua i no deshar-
la depedrerse. De alma i de korason,*

FERNANDO GIL
Editor
Academia Norteamericana
de la Lengua Española



*La Pujada de Sant Domènec, en el call (del latín callis, conjunto de calles estrechas) de Girona, es uno de los rincones más hermosos de su judería.
Viajes © National Geographic Magazine*

Este cuarto número de la colección *El árbol de las palabras*
acabose de imprimir el día 10 de mayo de 2021,
festividad de San Damián,
en los talleres de *The Country Press*,
Massachusetts,
Estados Unidos de América