

¿Retorno lingüístico? El judeoespañol y su diacronismo

EVA NÚÑEZ-MÉNDEZ
Portland State University

RESUMEN

En el presente estudio se analiza el judeoespañol desde la perspectiva diacrónica, lo que supone un retorno al pasado lingüístico y sociopolítico de una comunidad con una idiosincrasia saturada de aportaciones culturales y de memorias discursivas. A lo largo de los siglos este grupo étnico ha mantenido su historia, caracterizada por una movilidad constante según las etapas de expulsión y diáspora y, además, por el contacto con otras lenguas y culturas del Mediterráneo. El legado subyacente de este fenómeno ha dejado huellas en una lengua arcaica pero también innovadora y duradera que nos revela la trayectoria diaspórica de los sefardíes. El propósito de esta investigación reside en concienciar al lector de la relevancia del judeoespañol como fuente de identidad étnica y como manifiesto de un pasado-testigo del cambio lingüístico. En otras palabras, presentar al judeoespañol como símbolo metafórico de un retorno de múltiples dimensiones culturales.

Palabras claves: Sefarad, judeoespañol, sefardí, diáspora sefardí, ladino, legado sefardí

ABSTRACT

Judeo-Spanish is analyzed here from a diachronic perspective, representing a figurative return to the linguistic and sociopolitical past of a community known for its numerous cross-cultural attributions and discursive memories. For centuries, this unique ethnic group has preserved its history, one that has been characterized by constant migration due to expulsion and diaspora, and resulted in frequent cultural and linguistic contact within the Mediterranean area. This legacy has left its mark on a language that is simultaneously archaic yet innovative and reflects the many paths of Sephardic idiosyncrasy and assimilation. It is the objective of this paper to raise awareness among general readers of the significance of Judeo-Spanish as an iconic source of ethnic identity and as a living witness of the past and linguistic change. In other words, it is to present the Sephardi as a metaphorical symbol of a

return composed of multiple cultural narratives.

Key words: Sefarad, Judaeo-Spanish, Sephardi jews, Sephardic diaspora, Ladino, Sephardic heritage



Tratar del judeoespañol desde la perspectiva diacrónica supone un retorno al pasado lingüístico y sociopolítico de una comunidad con una idiosincrasia saturada de aportaciones culturales y de memorias discursivas. A lo largo de los siglos este grupo étnico ha mantenido su historia, de una movilidad acuciante según las etapas de expulsión y diáspora y, además, según los contactos con otras lenguas y culturas del Mediterráneo. El legado subyacente de este fenómeno ha dejado huellas en una lengua anquilosada pero duradera que nos revela la trayectoria de un pueblo continuamente marginado. El propósito de esta investigación reside en concienciar al lector de la relevancia del judeoespañol como fuente de identidad étnica y como manifiesto de un pasado-testigo del cambio lingüístico. En otras palabras, presentar al judeoespañol como símbolo metafórico de un retorno de múltiples dimensiones culturales. Analizar las características de éste supone retroceder en el tiempo y revivir otra realidad socio-lingüística, cargada de manifestaciones simbólicas que nos devuelve la herencia de cientos de años del ayer.

Enfrentarse a este análisis conlleva aclarar procesos evolutivos internos de la lengua, provocados por las diversas diásporas y el movimiento demográfico en el Mediterráneo con su expansión trasatlántica, así como evaluar la aportación de otras lenguas en contacto con el judeoespañol, los procesos de coinización y el desenlace actual de esta tradición etnolingüística.

1. Contexto y denominaciones varias

El marco histórico en que se ha desarrollado este grupo étnico viene caracterizado por factores altamente discriminatorios que han puesto en peligro en multitud de ocasiones y en diversas zonas geográficas su evolución sociocultural. Es necesario repasar su historia y cultura para entender mejor los fenómenos lingüísticos que lo acompañan. Ya desde la época romana, en el siglo III, se documentan textos de la convivencia entre cristianos y judíos en la península. Durante la invasión de los visigodos y con su conversión al cristianismo en el siglo VII empiezan las primeras prohibiciones e incluso se decreta la primera ley de expulsión para los que no se querían convertir. Con la llegada de los musulmanes en el 711, se produce una

coexistencia más o menos pacífica entre los tres grupos religiosos que se comunicaban hablando árabe, mozárabe y romances medievales. Al llegar en el siglo X los almohades y almorávides, de un intenso fanatismo religioso, se producen persecuciones que obligan a los judíos a refugiarse en los antiguos reinos cristianos del norte. Durante todo el periodo medieval se acrecienta un profundo antisemitismo que llega a provocar las matanzas de 1391, originadas en Sevilla y después repetidas en otras ciudades, culminando con la expulsión definitiva bajo el gobierno de los Reyes Católicos en 1492. Por razones religiosas y de índole económica desaparecen comunidades enteras y prósperas dejando al país en condiciones pésimas. La inquisición interviene para erradicar las creencias judías y vigilar a los conversos; los reyes para recobrar bienes y ganancias con que llenar las arcas vacías del tesoro público. Aunque se ha aludido a la razón religiosa como causa principal, en realidad, fueron las razones políticas las que desencadenaron esta hostilidad. Los judíos sirvieron de chivo expiatorio para exculpar los males que aquejaban la economía y la sociedad de aquel tiempo.

A lo largo de la historia de este grupo étnico-lingüístico, se le ha denominado de diversas maneras por los estudiosos, la prensa y por ellos mismos; entre las voces que predominan se encuentran las de *sefardí* y *judeoespañol*. El término *sefardí* se deriva de *Sefarad*, nombre hebreo con el que se designaban los territorios de la península desde tiempos del Al-Andalus cuando los árabes dominaban la península. Por lo tanto con sefardíes o españoles sefardíes se designa a todos aquellos judíos y sus descendientes que fueron expulsados de España en 1492. Los que se quedaron y se convirtieron al catolicismo pasaron a ser *judeoconversos*. Paralelamente, existe otra rama del judaísmo germano-eslavo, los *askenasíes*, de otras zonas europeas, que se excluyen de este grupo español-sefardí. Los expulsados hablaban el español de esa época, marcado por la influencia del hebreo, y al cual se le ha denominado *judeoespañol* (o judeo-español). Por otro lado, *el ladino* era la lengua que se utilizaba para traducir los textos sagrados hebreos por motivos didácticos para que el pueblo pudiera entenderlos. Por lo que el ladino era la variante de carácter litúrgico y escolástico frente al judeoespañol o sefardí que era la variedad vernacular y

hablada. De este modo la misma lengua contaba con dos variaciones dependiendo del registro: la religiosa, culta y literaria frente a la hablada¹. Los mismos sefardíes se autodefinían como hablantes de español y mucho después de la expulsión pasaron a aceptar el término de judeoespañol para su lengua. Hoy en día se utilizan indistintamente otras denominaciones como: *ladino*, *judesmo*, *djudezmo*, *judió*, *jidió*, *djudio*, *espanyolit* y *sefardí*.

2. La diáspora y el retorno simbólico: memorias del Mediterráneo

Partimos con unos precedentes históricos complejos de momentos de inclusión y exclusión de la población judía en el territorio peninsular. Antes de la expulsión de 1492, los judíos coexistían con los cristianos y, en menor medida, con los pocos musulmanes que quedaban arrinconados en el sur. Hablaban el mismo romance de la zona geográfica en que vivían y lo escribían en *aljamía* o en letras del alfabeto hebreo, siguiendo la tradición judía. No disponían de una situación social pacífica, pues habían sufrido siglos atrás persecuciones y matanzas a raíz de la limpieza de sangre, impulsada por la inquisición y el gobierno castellano. Algunos, para sobrevivir, se habían convertido forzosamente al cristianismo, los *conversos*; entre los cuales se encontraban también aquellos que seguían con sus prácticas rabínicas en sumo secreto. Tanto fanatismo religioso, junto con los planes políticos de los reyes de Castilla y León de unir los territorios peninsulares bajo el catolicismo, desembocó en el decreto de expulsión, finalizando así con la ya entonces reducida libertad religiosa.

Con el Edicto de Granada, los Reyes Católicos pretenden apaciguar los conflictos religiosos entre los cristianos, judíos y musulmanes con una reforma moral y espiritual que desemboca en la expulsión de aquellos que no querían abrazar la fe católica. Se calcula que se marcharon entre 50.000 y 150.000 judíos, cuando se estimaba en 200.000 la población total de judíos en la península. En Castilla

¹ Según Hassán la traducción literal de *ladino* equivale a “significación” o “interpretación” a la que se le añade posteriormente el significado de lengua *sefardí* (frente al hebreo) y el de lengua más hebraizante para las traducciones serviles de la Biblia y otras fuentes religiosas, por ese orden. Concluye que el uso del ladino designa tanto a la lengua sefardí clásica como moderna (1995: 129).

alcanzaban un 4% de la población, unos 150.000 y en Aragón un 5%, unos 50.000 aproximadamente (Enciso 2009). En realidad, se desconoce el número exacto de los que se fueron. De todos ellos, unos 50.000 nunca llegaron a salir de la península ya que se convirtieron. Algunos historiadores han llegado a afirmar que solo se marcharon definitivamente 20.000 habitantes; mientras el hispanista británico John Lynch eleva la cifra entre 40.000 y 50.000. Lo que sí resulta cierto es que la persecución se prolongó durante todo el siglo XVI provocando un silencioso goteo de salidas por parte de falsos conversos. Regresaran o no, al menos 150.000 se lanzaron a los caminos en 1492 (Cervera 2015).

Muchos rumbos tomaron estos judíos españoles después de 1492, iniciando la diáspora mediterránea y balcánica, desplegándose la gran mayoría hacia el sureste: norte de África y Oriente; y una minoría hacia los Países Bajos. Los que se refugiaron en Portugal, tuvieron que volver a exiliarse en 1497. Los países destinatarios corresponden hoy a Marruecos, Turquía, Grecia, Albania, Bulgaria, el sur de Rumanía y lo que fue la antigua Yugoslavia; además de pequeños núcleos en



Fig. 1. Expulsión de los judíos en Europa entre los siglos XI y XV.

Argelia y Túnez. Los judíos se asentaron en esta amplia zona turco-balcánica donde permanecieron hasta el siglo XX.

El Imperio Otomano favoreció la permanencia de estas comunidades

por su gran inmensidad territorial y la descentralización del gobierno del sultanato, con lo cual los judíos pudieron preservar su religión y su lengua. En Turquía es donde se conserva mayor población sefardí, estimada en unos 20.000 solo en la ciudad de Estambul, con congregaciones más pequeñas en otras ciudades como Esmirna. El



Fig. 2. Concentración de sefardíes en los siglos XIX y XX.

sefardí ha sobrevivido más tiempo en esta zona aunque, como cabía de esperar, el turco lo ha desplazado en el uso cotidiano de la lengua.

Los que cruzaron el Estrecho y se dirigieron a Marruecos, se concentraron en torno a las ciudades de Tánger y Tetuán. Estos no tuvieron tanta suerte como los que se refugiaron en Oriente; en el norte africano sufrieron naufragios, epidemias y mala acogida en general ya que veían con recelo y antagonismo la llegada de una población más avanzada y con mayor preparación cultural. Difícilmente conservaron la lengua y sus costumbres, solo en la zona más norte de Marruecos siguieron practicando sus tradiciones sefardíes. Este sefardí marroquí también se le conoce como *jaquetía* o *haquitía*, del árabe *hakía* “hablar, contar”, y se vio enriquecido con palabras magrebíes y hebreas. No obstante sufrió un proceso de rehispanización por la influencia tan cercana de España. Desde los siglos XVI y XVII España, Portugal e Inglaterra se asentaron en la zona con propósitos comerciales y militares; en los siglos XIX y XX, la intervención española

y francesa se incrementó con la creación de dos protectorados desde 1912 hasta la independencia de Marruecos en 1956. Con el Tratado de Fez y los acuerdos franco-españoles de 1912, Marruecos quedó dividido en dos zonas: el protectorado español al norte y el francés al sur. Esto explica la influencia francesa en el sefardí y también la desaparición de la jaquetía por el contacto con los españoles. Hoy en día ya no quedan sefardíes en Marruecos, apenas unos centenares en Tánger y menos de doscientos en Tetuán (Hernández 2001), tras las emigraciones masivas a Israel en 1950.



Fig. 3. Protectorados español y francés de Marruecos (1912-1956).

Entre finales del siglo XIX y la segunda guerra mundial se produce el segundo éxodo sefardí, también llamado dispersión secundaria o segunda diáspora (Hernández 2001). Esta época se caracteriza por la pérdida de los hablantes monolingües y el descenso progresivo de la producción literaria en lengua sefardí. El contorno idiosincrático de este grupo étnico se desdibuja y se occidentaliza. Como consecuencia del holocausto y para sobrevivir, los sefardíes se ven obligados a migrar por segunda vez, en esta ocasión a América y, finalmente, a Israel. Estados Unidos acogió a muchos en ciudades como Nueva York, Atlanta y Seattle. En Hispanoamérica llegaron sobre todo a México, Argentina, Venezuela y Uruguay. Hoy en día la mayor concentración de descendientes de sefardíes se encuentra en Israel

Población judía de origen sefardí

País	Antes de la 2ª guerra mundial 1939-1945	Después de la 2ª guerra mundial	Fin del siglo XX	Destinos de emigración
Grecia	80,000	10,000	5,000 (1950) 1,300 (1992) Salónica	Israel, EE.UU., Francia
Yugoslavia		30,000		Israel
Bulgaria	45,000			Israel
Rumanía ²	20,000	5,000		Israel
Turquía			20,000 (Estambul)	
Marruecos	+11,500	300		Israel, España
			40,000	EE.UU.: Atlanta, Seattle, Nueva York
			50,000	Hispanoamérica: Argentina, México, Venezuela, Uruguay
			100,000	Israel

Fig. 4. Estimaciones de la población sefardí de Barnai (1992).

con unos 100.000. Véase a continuación algunas de las cifras más recientes de la demografía sefardí.

Los países que más sufrieron el holocausto fueron Grecia, Yugoslavia, Bulgaria y Rumanía. En Grecia la población judía pasó de unos 80.000 a 1.300 sefardíes a mediados del siglo XX. En Rumanía más de la mitad de la población sefardí murió en los campos de concentración. En Yugoslavia y Bulgaria no queda ya ninguno. Los pocos centenares de judíos que consiguieron salir de estos países y sobrevivir al holocausto emigraron a Israel tras la creación de ese estado en 1948 y dejaron de hablar el judeoespañol.

Las emigraciones a Estados Unidos en las primeras décadas del

² Datos obtenidos de Santa Puche (2003).

siglo XX clasifican a este país junto a Israel y, en menor medida, Turquía y México como uno de los pocos con población sefardí. Las guerras europeas con el creciente antisemitismo resultante fuerzan estos movimientos migratorios a lo largo y ancho de las Américas. Determinar el número de sefardíes que llegaron a Estados Unidos no es tarea fácil ya que no se cuenta con registros oficiales sino con datos aproximados. Se calcula que la mayor ola de inmigración se produce entre 1908 y 1921; y se estima que unos 30.000 llegaron entre 1890 y 1924 (Angel 1982). El periódico *La Vara*³ publica que en 1923 la población de judeoespañoles llegaba a 50.000 en Estados Unidos, de los cuales 35.000 residían en Nueva York (Arias 2014). En 1934 la cantidad aproximada era de 75.000 según los estudios de Ben-Ur (2009). El lugar de llegada (y de partida) era Nueva York y de aquí se desplazaban a otras ciudades como Chicago, Cincinnati, Indianápolis, Atlanta, Montgomery (Alabama), Miami, Seattle, Portland, San Francisco y Los Ángeles, donde llegaron a establecer congregaciones, siendo la de Nueva York la más numerosa. En un principio, los judíos de las primeras décadas eran trabajadores pobres que desempeñaban trabajos manuales o de venta ambulante; con el tiempo pasarían a los negocios de inmobiliaria o de finanzas hasta reunir fortunas considerables. Normalmente, en las ciudades grandes, se reunían por *cales*, repitiendo el mismo patrón mediterráneo del siglo XVI, el de agruparse por los orígenes, así el *cal* de Granada, de Córdoba, etc. Estudios más recientes corroboran la reducción progresiva de sefardíes cifrando la cantidad entre 5.000 y 10.000 como mucho, la mayoría pertenecientes a la tercera edad, de más de 70 años (Harris 2006). Entre éstos, según encuestas realizadas, un 42% admitió que sus hijos entendían el judeoespañol pero que sus nietos ya no (Harris 1994). Los pocos que lo hablan lo hacen en contextos de uso muy restringido: para dirigirse a los mayores, en conversaciones privadas, narraciones, proverbios, chistes, canciones o lo usan con hispano-hablantes en el trabajo. Por otro lado, la fuerte interferencia del inglés (y del español) a todos los niveles como medio para alcanzar

³ *La Vara*: periódico local de Nueva York que se publicó en judeoespañol aljamiado desde 1922 hasta 1948. Sigue la trayectoria de otros periódicos aljamiados como *El Kirbach de Salónica*, *El Kirbach Americano*, *El Proletario*, *El Lucero Sefaradí*, *La América*, *El Progreso* o *La Luz*.

el éxito social y económico, no favorece su mantenimiento; como consecuencia, los descendientes de tercera o cuarta generación ya no usan el sefardí. El desfase intergeneracional lleva irremediablemente a su declive.

La demografía determina principalmente el estado de salud de una lengua. Sin hablantes y sin una costumbre lingüística, el sefardí apenas pudo seguir revitalizándose. Del mismo modo, las condiciones del entorno tampoco contribuyeron: la falta de producción literaria, de escolarización, la ausencia de actividades culturales y la poca presencia en el nivel académico-científico y en los medios de comunicación, así mismo como la carencia de prestigio sentida por sus hablantes frenaron su crecimiento. Dejó de ser una lengua de uso diario para convertirse en una lengua hereditaria de reminiscencias históricas. El ansiado retorno a tierras peninsulares quedó en la memoria lingüística de esta etnia como demuestra su folclore popular y tradición artística.

En 1992 y para conmemorar el descubrimiento de las Américas, el rey Don Juan Carlos de España ofreció la acogida a aquellos descendientes de los sefardíes expulsados en 1492. Este retorno a Sefarad se ha convertido durante siglos en una piedra angular para cualquier tema sociocultural relacionado con lo judeoespañol. Ya que la población de judíos en España hoy por hoy cuenta con números muy bajos, unos 40.000 (Linhard 2014), esta posibilidad de volver resulta meramente simbólica e inconsistente dada la ausencia sefardí actual en la península y en los siglos anteriores. Esta narrativa de la España judía con sus periodos de coexistencia, persecuciones de la inquisición del siglo XIV y la expulsión del siglo XV, con la lucha por la pureza de sangre y de religión con momentos de inclusión convenida y de exclusión violenta culmina con esta conmemoración quinto centenaria de restaurar el error histórico y de cerrar el ciclo del retorno con una promesa oficial de aceptación. El presente acoge al pasado aunque solo se trate de un regreso mítico y metafórico⁴.

⁴ En palabras de Linhard: “el regreso mítico y fallido a Sefarad, el origen ancestral que sirve de puente entre el pasado y el presente”. “The mythical (and failed) return to Sepharad, the ancestral homeland that serves as a means to bridge the past and the present” (2014: 32).

3. Lengua e identidad: orígenes y difusión

A lo largo de la historia y en múltiples zonas geográficas, la presencia judía se ha extirpado como si de un cáncer se tratara. Este antagonismo etnológico ha dejado huellas en la evolución de su lengua y su cultura desde los orígenes hasta nuestros días. Teniendo en cuenta que la lengua se vincula estrechamente a la política y la historia de una etnia, el caso del judeoespañol resulta uno de los ejemplos más convincentes de cómo la diacronía de un idioma y su fraccionamiento dialectal sigue de cerca su evolución histórica.

1492 no deja de ser un año emblemático para conformar inicialmente la identidad y la lengua de los sefardíes, sirviendo también de línea divisoria para la producción literaria judeoespañola con la dicotomía temática siempre presente del exilio (*galut*) y la redención (*ge'ulah*), junto con la carga simbólica tradicional de la *doble diáspora*: de la Tierra Santa y de la Península Ibérica (Wacks 2015).

Desde el siglo XIII hasta la expulsión de 1492, los judíos de la península hablaban las lenguas romances vernáculas de los cristianos. Se integraron lingüísticamente en las comunidades cristianas, ya que el hebreo solo lo practicaba una minoría erudita en las prácticas rabínicas; la mayoría utilizaba el hebreo esporádicamente para rezar, las voces de la liturgia y las festividades. Esto quiere decir que en la época medieval los judíos hablaban como la población no judía como así lo han justificado las investigaciones judeohispanísticas de Lleal (1992), Minervini (2013) y Várvaro (1987). A esa época, anterior a la expulsión, se la conoce como *Sefarad 1* (Alvar 1996), cuando los sefardíes utilizaban el mismo código lingüístico que el resto de los peninsulares según la zona geográfica. Paralelamente escribían esas variedades romances en *aljamía*, es decir, con letras del alfabeto hebreo (y a veces árabe), ya que cuando aprendían a leer y escribir lo hacían en escuelas judías, donde se usaba el alfabeto hebreo, siguiendo su tradición. De este modo, nos han llegado documentos y textos literarios

⁵ Según Weinreich (1980) se postulan tres tipos de *Sefarad* según las épocas de diáspora: *Sefarad 1* antes de 1492; *Sefarad 2* después de la expulsión; y *Sefarad 3* de dispersión secundaria a partir de finales del siglo XIX.

aljamiados, escritos en lenguas romances peninsulares (castellano, aragonés y catalán) con caracteres hebreos.

Después de 1492, se señalan dos periodos en la evolución del sefardí: el preclásico entre los siglos XVI y XVII, y el clásico hasta la mitad del siglo XIX, marcando la llamada *Sefarad* 2⁵. En el primero la identidad lingüística se va desligando más de la peninsular, apareciendo nuevas variedades según las zonas de migración y las lenguas con las que se entra en contacto. Así mismo, la variante peninsular se neutraliza o nivela en esas zonas para facilitar la comunicación entre hablantes de distintos orígenes. Se sigue utilizando la escritura aljamiada para la expresión literaria. En el siglo XVIII, la lengua sefardí alcanza su madurez y momento culmen en la producción literaria, de ahí que se le haya apodado “el renacimiento sefardí” (Minervini 2013), no solo por la cantidad y calidad de los textos sino también por la variación temática, que abarca la literatura didáctica religiosa y moral hasta las coplas, poemas y relatos orales, brindando un corpus filológico fiable y de considerable valor patrimonial.

El judeoespañol del XVIII cuenta con una identidad propia, distinta de la peninsular y de sus orígenes. Ha sobrepasado la etapa formativa y caótica, alejándose de la influencia de España y desarrollándose autónomamente sin presión normativa. A nivel escrito cuenta con una idiosincrasia particular, distanciada de aquella de los primeros expulsos. Se consolida como lengua poética y disfruta de un apogeo hasta entonces jamás reconocido. Con la llegada del siglo XIX aparecen más textos impresos debido a la proliferación de las publicaciones, la difusión de la prensa y el acceso a la escolarización; además surgen otras formas artísticas como el teatro, la adaptación de novelas, anuncios publicitarios y comerciales que reflejan la occidentalización del mundo sefardí, junto con la influencia del francés y (menos) del italiano (Minervini 2013).

Cuanto más nos acercamos a nuestro siglo, más favorable resulta el estudio de toda la documentación judeohispanística que hoy en día dispone de múltiples fuentes, conservadas en archivos, museos, bibliotecas públicas y privadas y de un buen número de lingüistas que se dedican a su análisis e interpretación como Aldina Quintana.

Basándose en los rasgos léxicos y de pronunciación, esta autora propone una distribución moderna de la lengua desde una perspectiva diatópica, con dos normas principales: la de Salónica y la de Estambul que a su vez sirvieron de modelo a otras comunidades sefardíes. Queda fuera de esta clasificación el judeoespañol de Marruecos y el de la Europa Occidental: los Países bajos; el primero por la escasa documentación que no empieza a encontrarse hasta finales del siglo XVIII y el segundo por la influencia del portugués, ya que la mayoría de los judíos que emigraron a esta zona eran de ese origen y escribían en portugués combinado con español y, por lo tanto, una lengua muy distanciada de la tendencia peninsular castellana.

Los profundos cambios históricos del pasado siglo, con dos guerras mundiales, el desmembramiento del Imperio Otomano, la formación de nuevos estados balcánicos (Bulgaria, Rumanía, Yugoslavia) y las continuas migraciones de judíos hacia América y, después, Israel condicionaron la progresiva reducción de hablantes de sefardí. Paralelamente, el creciente antisemitismo pre-nazi impone medidas drásticas que llegan hasta el punto de prohibir a los judíos publicar en su lengua, como ocurrió en Grecia en 1936. Los efectos de la segunda guerra mundial agravaron aún más la situación de esta población, casi exterminada y despojada del legado de sus raíces. Tantas causas externas obstaculizaron el mantenimiento del judeoespañol, reduciéndolo al uso familiar y a un pequeño círculo de amistades, que lo encaminaron a su paulatino abandono. En definitiva, este periodo, *Sefarad 3*, fase de las migraciones a Estados Unidos (Nueva York) y a Israel, viene marcado por la dispersión transcontinental de sus hablantes y la pérdida del sefardí como instrumento unificador y seña de identidad.

Para el estudio del sefardí, la mayoría de las veces se reincide en la lexicografía, tanto sincrónica como diacrónica. El léxico con la conservación de voces patrimoniales, la aportación de préstamos, extranjerismos y calcos, sirve de cimiento para analizar el alejamiento del español peninsular y delimitar su fisionomía como lengua independiente. Ya que al sefardí se le considera una variedad diatópica del español que se ha aislado de la norma estándar peninsular, se le han atribuido rasgos arcaizantes y vulgares que hasta los años 90 se

consideraban parte integral de su formación según las aportaciones de reconocidos lingüistas como Lapesa (1986) y Zamora Vicente (1974). En cambio, en nuestros días, aunque esta idea se aceptó ampliamente, se reconoce la interpretación contraria, la de que el judeoespañol se caracteriza por múltiples innovaciones gracias al contacto con otros adstratos lingüísticos en el Mediterráneo (árabe, turco, griego, serbio, búlgaro) y a la conexión interdialectal en las primeras etapas de la diáspora. Esta teoría de la propensión al cambio –iniciada y fundamentada por Penny (2000)– provocó una serie de reajustes en cuanto al análisis filológico de su fase formativa, estrechamente vinculada a su progenitor medieval ibérico, y a su fase post-exilio, de trasvase innovador y adstrático.

El sefardí, hoy por hoy, es una mina de recursos filológicos y socioculturales para explicar fenómenos lingüísticos y evoluciones léxicas del castellano y de otras lenguas y dialectos íbero-románicos. Paralelamente, testimonia movimientos sociogeográficos a través de varias generaciones de emigrantes que formaron su identidad en torno a su tradición lingüística, alimentada por nuevas influencias de la cultura oficial de los lugares de asentamiento. Perseguidos y estigmatizados, los judíos sefardíes se aferraron a su lengua como último refugio para preservar los restos de sus orígenes, los recuerdos del pasado y la idiosincrasia espiritual de su etnia.

4. ¿Cómo se distingue el judeoespañol?

El judeoespañol, como el español de esa época, no presentaba una uniformidad dialectal, todo lo contrario, como cualquier lengua viva y usada por sus hablantes, contaba con variantes y múltiples aplicaciones según el contexto diatópico (área geográfica), diastrático (nivel social) y diafásico (registro). Además de las variaciones internas que iban surgiendo en el marco diacrónico. Describirla como lengua fosilizada y arcaica no sería oportuno ya que se ha mantenido hasta nuestros días y ha evolucionado como forma activa de comunicación; ahora bien, sí se la podría describir como arcaizante si se la compara al español moderno normativo.

Analizar la lengua de los judíos españoles expulsados en el siglo quince con ojos de forense, nos limita pues no se trata de una lengua

muerta, aunque debamos admitir su decreciente número de hablantes en la actualidad. Lo que nos interesa aquí es observar estas hablas judeoespañolas como un símbolo multiforme de las ausencias en la historia evolutiva de nuestra lengua. Metafóricamente suple los vacíos culturales que provocó la diáspora y lingüísticamente supone un retorno al habla híbrida de los siglos quince y dieciséis.

De la misma manera que el español moderno cuenta con multitud de variantes peninsulares y trasatlánticas, el judeoespañol cuenta con numerosas variedades según fuera su expansión y relación de contacto con otras lenguas y culturas mediterráneas. Teniendo esto en cuenta, cuando aquí hablemos del judeoespañol en términos generales, nos referiremos al de tendencia hispánica, al que hablaban los expulsados en el siglo dieciséis, al de la zona occidental, que se ha intentado reconstruir mediante textos, poemas, grabaciones de canciones y estudios regresivos partiendo del judeoespañol actual. Dicha reconstrucción resulta válida solo parcialmente ya que se desconoce mucho de la historia de la lengua sefardí y de sus dialectos: de aquellos que mantuvieron usos del castellano medieval y de otros que siguieron modalidades peninsulares no castellanas o de los que incorporaron novedades de otras lenguas cercanas.

Según los dialectólogos, los estudios tradicionales de Alvar, Wagner, Zamora Vicente y otras investigaciones más recientes de Hassán, Penny, Lleal y Minervini, se pueden resaltar los siguientes rasgos generales y diferenciales que constituyen al judeoespañol como lengua independiente frente al español peninsular según la pronunciación, las variaciones morfosintácticas, la escritura y el léxico.

Pronunciación de las consonantes

- Se da una tendencia general a no pronunciar la *r* múltiple en todas las posiciones, por ejemplo *pero* por “perro”.
- Se cambia la *n*- inicial por *m*- en contacto con una vocal posterior (*u*, *o*), incluyendo los pronombres *mos* por “nos”, *muez* por “nuez”.
- Se mantiene el grupo consonántico latino –MB- que se redujo a *m* en castellano, así *lamber* por “lamer”, *palombika* (> PALUMBAM)

“palomita”.

- Del mismo modo se mantiene el grupo *-ns-* (sea o no etimológico), *onso* para “oso” por ejemplo.

- Aquellas palabras que comenzaban con una *F-* inicial latina seguida de vocal (no diptongada) como *farina* (> *FARINAM*) “harina”, *fambri* (> **FAMEN*) “hambre”, *facer* (> *FACERE*) “hacer”, *fablar* (< *FABULARE*) “hablar” por ejemplo, la conservaron en algunas zonas como Salónica, en otros lugares se aspiró mayoritariamente. En los textos de los siglos diecisiete y dieciocho se pierde como ocurrió en la península. La variedad de resultados de la *f-* inicial demuestra que en el habla hubo vacilación entre el mantenimiento y la pérdida de este sonido.

- En grupos consonánticos de *s + c*, la *s* palataliza en [ʃ] (como en inglés **she**), así *escola* o *mosca* se pronuncian como [efkóla], [móʃka].

- Se produce metátesis en el grupo consonántico *rd* que pasa a *dr*, como en *tadre* por “tarde”, *guadrar* por “guardar”. Ese cambio se da en el siglo dieciocho. Además, el imperativo sufre el mismo fenómeno con el grupo *dl > ld*, *tomalde* por “tomadle”.

- Curiosamente, se distingue la *b* bilabial de la *v* labiodental, lo cual no ocurría en la península en la época de la expulsión. En la variedad del judeoespañol oriental sólo se distinguen en posición inicial de palabra (Rodríguez 1993).

- El judeoespañol ha mantenido tres pares de sibilantes del castellano medieval en la pronunciación de africadas y fricativas. La *s* sorda se distingue de la *s* sonora [z], esta última para la *-s-* o *-z-* intervocálica como en el ejemplo *casa* [z], *beso* [z] del mismo modo que ocurre en portugués (*casa* [z] y *cassa* [s] “gasa”) y en francés (*poison* [z] “veneno” y *poisson* [s] “pez, pescado”). Algunos autores defienden la neutralización de esta diferencia en algunos dialectos como en el judeoespañol polaco (Bürki 2014).

Las prepalatales [ʃ] y [ʝ] se diferencian en palabras como *sabon* “jabón”, *deshó* “dejó”, *trusheron* “trajeron”, y *muzer* “mujer”, *fijo* “hijo” que se transformarían después al sonido [x] de *jota* en

	sordas	sonoras	sordas	sonoras
fricativas	[s] ej. <i>abraso</i>	[z] ej. <i>bezo</i>	[f] ej. <i>debasho</i>	[ʃ] ej. <i>ojos</i>
africadas			[tʃ] ej. <i>chiko</i>	[dʃ] ej. <i>yente</i>

Fig. 5. Sibilantes del judeoespañol

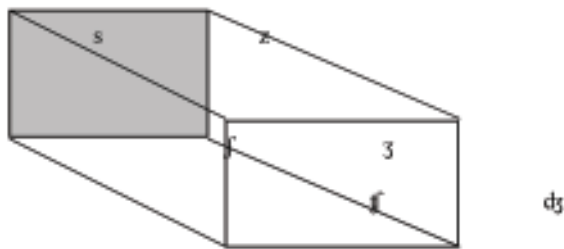


Fig. 6. Sibilantes del judeoespañol

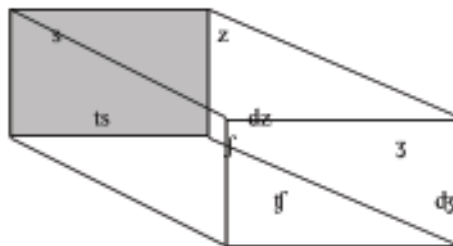


Fig. 7. Sibilantes del castellano medieval

español moderno. Las dos africadas conservaron su valor fonológico y sobrevivió la [dʃ] de *yente* “gente”, *yuntos* “juntos” que se perdió en castellano; por otro lado, la variedad marroquí, por su proximidad a la península, siguió el mismo cambio a [x].

Desaparecieron las africadas dentoalveolares [ts] y [dz] que pasaron a [s] y [z] respectivamente como en *sinco* “cinco”, *senar* “cenar” (siguiendo la misma tendencia del castellano del sur del seseo andaluz) y en *casa* con s sonora [z].

Aunque en judeoespañol se mantuvieron seis de las ocho sibilantes medievales del castellano, la aplicación de estas en el habla difiere ligeramente de la distribución que tuvo en el español del siglo quince. Sí, se conservaron, pero no siempre en los mismos contextos fónicos.

Pronunciación de las vocales

- Otra característica de la pronunciación es la falta de diptongación de la — y N breves tónicas latinas de forma irregular; así *durme* por “duerme”.
- El cierre de las vocales finales *e* y *o* que pasan a *i* y *u* respectivamente, *dishi* por “dije”, *siñur* por “señor” por ejemplo. Según los dialectos puede darse con mayor o menor intensidad, así en Bucarest y Bosnia se da como rasgo típico (Hernández 2001). Esto predomina en posición final de palabra pero también aparece en la interior y pretónica como en *dulor* por “dolor”, *durmí* “dormí”; incluso puede ocurrir que la *a* se cierra en *e*.
- El reforzamiento del diptongo inicial *ue-* con una consonante velar *g-* como en *guerta* para “huerta”. Abunda a principio de palabra pero también se puede encontrar en interior, *cirgüela* por “ciruela”.
- Se introduce una *u* después de una consonante velar como en *cuasa* por “casa”, *guato* por “gato”.

Variaciones morfosintácticas

Según este aspecto encontramos elementos más conservadores o innovadores según se los compare con el español estándar moderno. Teniendo esto en cuenta, se dan formas que pueden resultar arcaicas en la península pero no lo son en otras variedades del español normativo en Latinoamérica. Asimismo, se mantienen voces que se adscriben a un registro poco culto o de zonas rurales.

- Se mantienen las formas verbales monosilábicas como *do*, *vo*, *so*, *estó* sin la *y* final de “doy, voy, soy, estoy”.
- El verbo *ser* de la persona tú ofrece tres variantes: *sos*, *es* y

eres.

- Para indicar trato de respeto se utilizan tres formas: *usted*, *vuestras merced* y *vos*.
- *Vos* se utiliza tanto como pronombre de sujeto como de complemento. No existe la forma *os*, así *venivos* por “veníos”.
- Para la segunda persona plural, las desinencias *-ades*, *-edes*, se reducen a *-ás* y *-és*, propias del voseo rioplatense actual, así *amás* por “amáis”, *querés* por “queréis”.
- Siguiendo esta tendencia de la segunda persona plural, la terminación *-és* puede reducirse aún más y cerrarse en *-ís* como *tenís* “tenéis”.
- Para la segunda persona singular *tú* del indefinido se dan dos variaciones: se añade una *-s* final analógica con el presente (lo cual se sigue haciendo en el español moderno) y además cambia la desinencia de *-ste(s)* a *-te(s)*, innovación más reciente; es decir, “amaste” aparece como *amastes* o *amates*.
- Se cierra la *-e* final de la primera persona del pretérito indefinido de los verbos de la primera conjugación: *bushkí* “busqué”, *pasí* “pasé”.
- Con frecuencia el verbo *tener* se utiliza para las formas compuestas verbales como todavía ocurre en portugués y pasaba en el castellano medieval: *tengo visto* por “he visto”.
- Se sigue utilizando el futuro perifrástico del español medieval *alegrar nos hemos* por “nos alegraremos”.
- Se generan adjetivos femeninos para los invariables como *jóvena* para “la joven”, como fue tendencia en el catalán medieval y el aragonés (Hernández 2000). Por asociación se aplica también a relativos (*lo cuala*, *la cuala*) y a sustantivos (*muestra capitala*).
- Suelen tomar el género femenino aquellas palabras terminadas en *-or* que en latín eran masculinas como *esta dular*, “este dolor”, *la dulsor* “el dulzor”; lo cual ocurre también en dialectos del español o en registros poco cultos.
- Se mantiene el uso medieval de anteponer el artículo al adjetivo posesivo (vigente en portugués): *el mi bastidor*.
- El adjetivo posesivo concuerda con el poseedor no con lo poseído, por ej. *sus laboro* (de ellos). Se cree que es por influencia

del italiano y del francés.

Escritura

Tanto los musulmanes como los judíos de la España medieval escribían con sus respectivos alfabetos semíticos la lengua romance, dando pie a la aparición de la escritura *aljamiada*, que literalmente significa “lengua extranjera” en árabe. Los sefardíes escribían con el alfabeto hebreo para mantenerse fieles a su tradición religiosa y enseñanza doctrinal. Después de la expulsión de 1492 abandonaron paulatinamente este alfabeto y se adaptaron al latino, sobre todo aquellos que se dispersaron por los países mediterráneos no-árabes. En cambio, los que llegaron al norte de África y a Oriente siguieron utilizando los textos aljamiados, redactando el español con caracteres hebreos. A partir del siglo diecinueve, se adoptó el alfabeto latino de forma generalizada para la publicación de libros, revistas y periódicos. Esta occidentalización del judeoespañol aljamiado facilitó el acceso al estudio de su desarrollo y de las variantes lingüísticas, asimismo permitió su sobrevivencia.

De entrada, los textos aljamiados imponían gran dificultad de comprensión, además de una ambigüedad constante en su interpretación. Incluso, algunos autores achacan a este aljamiado la decadencia del judeoespañol (Bernardete 1982). Se escribían de derecha a izquierda, con una estructura gráfica tendente a la consonantización con dos tipos de letras: la *merubá* *ocuadrada* y la *rashí*; la primera, con un diseño curvilíneo, se emplea en las obras sefardíes. Véase en los ejemplos de textos aljamiados, el primer texto en éste último, de Moriscos, que narra las desventuras de los moriscos que se enfrentaban los sus prácticas religiosas para seguir con sus prácticas religiosas.



Fig. 8. Texto aljamiado sefardi: *Regimiento de la vida*, Salónica 1564 (García 2010).

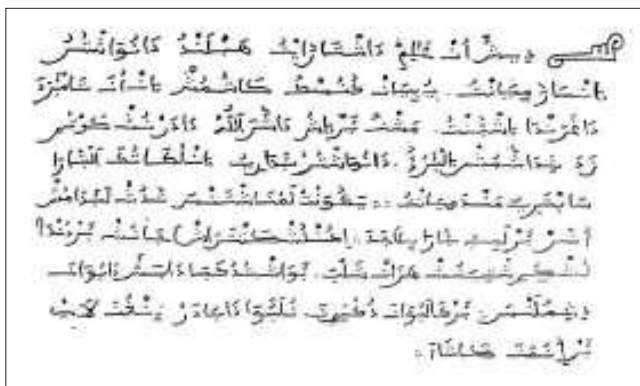


Fig. 9. Texto aljamiado árabe de Mancebo de Arévalo, primera mitad del siglo XVI.

El autor, con el seudónimo de Mancebo de Arévalo, redacta este tratado sobre las prácticas moriscas aunque la crítica parece coincidir en su educación judío-conversa, pasando después a convertirse en musulmán. La versión paleográfica de dicho fragmento se resumiría en “dixo un alim [erudito] d’este rreyno hablando de nuestro encerramiento: «yo bien conozco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexara Allah de darnos cautoriçada [castigo] si dexamos el pro’o [el pro, la ventaja] de nuestro poderío en lo que toca al preçeptado mandamiento. Y a quanto l’amonestança [el disimulo, la taqiyya], todos la podemos usar por la bía prebilejiada y con los cantares ajenos por donde los christianos hacen salva, pues todo cabe debaxo de buena disimulança, porque la buena doctrina no la puede bedar ninguna ley por inumana que sea”».

Hasta el siglo XIX la mayoría de la producción literaria sefardí se escribe en aljamía hebrea, a excepción de algunos textos de publicaciones occidentales con letras latinas del siglo XVI y XVII destinados a los exconversos de Amsterdam y Ferrara que no podían leer hebreo. Debido al marcado tradicionalismo, estos textos tratan esencialmente de temas religiosos, destacando las traducciones de la biblia. A principios del siglo XVIII empieza a surgir una prosa laica de carácter moralizante, con irrupción de géneros de influjo occidental y con una tendencia más secular. No será hasta finales del siglo XIX que se adapte el alfabeto latino, iniciándose esta tendencia en Marruecos y después en el Imperio Otomano, consolidándose tras la segunda guerra mundial, con una clara preferencia por una escritura lo más fonológica posible. Gracias a ello, el canon textual sefardí se multiplica en esta época por medio de géneros modernos como el periodístico (sobre todo), las novelas y el teatro. Entre 1850 y 1939 vieron la luz más de trescientas cabeceras de periódicos por todos los lugares de la diáspora sefardí (García 2010).

El polimorfismo de la grafía aljamiada se adaptó a la correspondencia de sonido y letra del alfabeto latino posibilitando el campo de investigación a estudiosos no hebraístas para la consulta de fuentes orales y escritas. Aún así hoy en día no se ha normalizado la ortografía del judeoespañol que sigue siendo raíz de debate en conferencias y entre filólogos. Se ha optado por soluciones locales para transcribir la variante de esa zona. No obstante, la propuesta más aceptada hoy en día es la de Hassán (1988) que propone la fijación ortográfica sefardí según la norma del español.

La variación lingüística entre las distintas manifestaciones geográficas del judeoespañol impide la generalización de un consenso ortográfico normativo. De este modo, surgen varios estilos de escritura que no siempre coinciden. Así, por ejemplo, en el judeoespañol polaco se encuentra con frecuencia la geminada -ss- en todas las posiciones de la palabra: intervocálica *corasson*, *osseano*, *pressisso*; implosiva *yssla*, *imperialissimo*, *loss*, *bruttoss*, *deprimhidass*; y a comienzo de sílaba *piensso*, *myNSSion* (Bürki 113). Esta geminación de s no ocurre en otras representaciones gráficas del sefardí.

La relevancia de estos textos aljamiados reside en su validez testi-

monial no solo por recoger con caracteres hebreos el español hablado de la época sino también por reflejar el catalán y otros dialectos peninsulares como el aragonés. A pesar de este valor histórico y, aunque hubo un pequeño renacimiento de estos textos después de la segunda diáspora, en las primeras décadas del siglo veinte, con periódicos aljamiados en ciudades como París, Viena, Nueva York y Los Ángeles, el aljamiado estaba abocado a su fin por su hermetismo lingüístico tanto para los israelíes sin conocimientos del rashí como para los lectores hispanos, desconocedores del hebreo.

Variaciones léxicas

Es en el vocabulario donde se perciben más variación y cambios a lo largo de la historia del judeoespañol. Además de mantener elementos del español medieval del siglo quince, adoptó voces peninsulares (no castellanas) del portugués, aragonés, catalán y leonés, junto con otras voces de lenguas mediterráneas con las que iba relacionándose en la diáspora, tomando préstamos del griego, turco, búlgaro, rumano y serbocroata. Se mantuvieron las voces árabes del español medieval junto con los hebraísmos relacionados con las tradiciones, las fiestas y las ceremonias religiosas.

Cada variedad del judeoespañol presenta sus propia idiosincrasia léxica según la zona geográfica y las lenguas con las que convivía. Así, por ejemplo, en el dialecto judeoespañol de Marruecos abundan los arabismos con algunos galicismos (Hernández 2001).

4.1 Otras influencias: voces romances no castellanas

Los lingüistas afirman sin ninguna duda que el sefardí es una variante de la lengua española y, por tanto, se estudia como un dialecto del español. Su gramática está más vinculada a la española que a cualquier otra lengua pero su léxico se ha visto enriquecido por múltiples influencias de otros dialectos y lenguas peninsulares, así como de otras lenguas de la cuenca del Mediterráneo.

Además de contar con voces del hebreo y arameo, presenta elementos griegos y muchos arabismos, junto con formas de las lenguas balcánicas, del turco y del francés, y algunas del italiano. En esta sección nos centraremos en las aportaciones peninsulares no castellanas.

El castellano del siglo XV, en su variante popular hablada, constituye su base lingüística a la que se le han ido añadiendo elementos no castellanos, sobre todo en el léxico. No obstante, el castellano del siglo XV también presentaba diferencias dialectales **Aragonesismo y portuguésismo en los textos de Aïto XV Quintana (2009)**

aragonesismo	palabra castellana	portuguésismo	palabra castellana
1. amagada	escondida	1. açento	asiento
2. advantages	ventajas	2. afastado	apartado, alejado
3. basin	orinal, cofaina	3. bikos	picos, besos
4. eskupina	saliva	4. burako	agujero
5. espíritu	espíritu	5. entropesar	tropezar
6. kuzir	cocer	6. eskuro	oscuro
7. luvia, lubia	lluvia	7. fedionda	hedionda
8. meldar	leer	8. foyas	hojas
9. mientras	mientras	9. lembrança	recuerdo
10. sekuta	ejecuta	10. nano	enano
11. tura	dura	11. natureza	naturaleza

recalca la influencia del aragonés y del portugués en las variedades del judeoespañol del siglo XVI, documentada en textos de este periodo. Teniendo en cuenta que el aragonés de esta época ya se encontraba bastante castellanizado, aún así se pueden destacar vestigios de este dialecto hasta el judeoespañol de principios del siglo XVII y en palabras fosilizadas en el judeoespañol contemporáneo. Esta autora encuentra correspondencias léxicas claras en los textos sefardíes del siglo XVI con el aragonés y el portugués como se ve en las muestras siguientes.

La interferencia del portugués resultó más intensa que la del aragonés por los movimientos demográficos: muchos de los judíos

expulsados en 1492 se refugiaron en Portugal, desde donde a su vez fueron expulsados en 1497; por otro lado, el contacto entre el portugués y el judeoespañol se prolongó hasta el siglo XVIII. El impacto se ve no solo en el léxico sino también en la sintaxis como en el uso del infinitivo personal: “*i seren todos iguales*”, ejemplo que aparece en la investigación de Quintana, la cual asimismo atribuye al portugués la oposición sorda/sonora de las sibilantes, aún vigente en sefardí. En todo caso, esta lingüista esclarece que el portugués contribuyó principalmente en el léxico mientras que el aragonés lo hizo además en otros niveles como el fonético y morfológico.

Concomitancias léxicas aragonesas y portuguesas en el judeoespañol contemporáneo

aragonés	portugués	judeoespañol	castellano
1. amargor	amargor	amargor	amargura
2. casal	casal	kazal	aldea, pueblo rural
3. chinollo	joelho	ginoyo	rodilla
4. demandar	demandar	demandar	preguntar
5. dito/-a	dito/-a	dito/-a	dicho/a
6. enxugar	enxugar	enshugar	enjaguar
7. medco	medco	medko	médico
8. mesada	mesada	mezada	sueldo de un mes
9. mesturar	misturar	mes-/misturar	mezclar
10. pixar	pishar	pišar	orinar, hacer pipi

Considerando que durante el siglo XVI, no hay ningún texto sefardí libre de influencias aragonesas, portuguesas o incluso turcas (Quintana 2005), el siglo XVII inicia el comienzo de la pérdida sistemática de estas aportaciones lingüísticas con las nuevas migraciones hacia el oriente. No obstante, todavía quedan huellas de este parentesco genético-léxico en el judeoespañol contemporáneo en ciertas variedades, sobre todo en el lenguaje cotidiano, aunque de

uso reducido. A continuación se muestran algunos de estos vocablos entre muchos más.

Todas las obras sefardíes impresas que nos han llegado del siglo XVI en el territorio Otomano se escribieron en castellano, ya que no se han encontrado textos en otras lenguas iberrománicas como afirma Quintana (2005). Los intelectuales sefardíes dominaban la lengua hebrea pero no podían hacer uso de ella en sus discursos, ritos litúrgicos o en las sinagogas, ya que el pueblo hablaba y se entendía en la variedad sefardí según su origen. El celo por mantener su independencia y sus tradiciones posibilitó que se mantuvieran congregaciones o *cales* por el lugar de procedencia del padre. Fueron reconocidos el Cal de Aragón y el Cal de los catalanes, sin embargo después del siglo XVII, tales comunidades minoritarias como tantas otras se adaptaron al castellano, no sin antes dejar sus huellas en el judeoespañol.

4.2 El sefardí de América

Población sefardí en Hispanoamérica

200.000	Total en Hispanoamérica
30.000	Argentina
13.000	México
10.000 aprox	Venezuela
7.500	Uruguay

Fig. 10. Población aproximada de sefardíes en Hispanoamérica según datos de la revista *Sephardi World* de 1982 (Díaz-Más 1986).

Entre finales del siglo XIX y la segunda guerra mundial se produjo otro éxodo sefardí, o también llamado *segunda diáspora*, hacia los países americanos. El judeoespañol llega al nuevo continente en cierta manera estandarizado y nivelado de diferencias geográficas después

de varios siglos de existencia y se rehispaniza, desapareciendo diluido entre millones de hablantes de español. De la misma manera que desapareció en el norte de África, se anula en la América hispanófono. Esta pérdida lingüística no ha llamado la atención de los estudiosos que no ven la necesidad de investigar la realidad judeoespañola americana. Si a esta actitud le añadimos la limitada población sefardí que se aproximaba a los 200.000 en 1982, podemos entender el poco interés que despierta este tema.

En el caso de México, se han registrado incidencias del uso del judeoespañol por ancianos de más de 65 años para comunicarse entre ellos, aunque sus descendientes ya no la practican (Hernández 2001a). Se ha mantenido escasamente en algunos dichos, refranes o frases hechas, pero resulta una lengua obsoleta sin presencia funcional. Entre los estudios del sefardí mexicano se destacan las investigaciones de Revah Donaht y Enríquez Andrade que destacan algunos rasgos característicos como el cambio de *m-* inicial por *n-* en los pronombres *mos* por *nos*, *mosotros* por *nosotros*, *muestro* por *nuestro*; la forma *dingunos* por *nadie*; el cierre en *-í* de la primera persona singular del pretérito indefinido *lleguí*, *comprí*, *llení*...; el uso de *vo* por *voy*; el cambio de género *el sartén* por ejemplo y de número a imitación del hebreo *ladronim* por *ladrones*, *morim* *maestros*, *bajurim* *novios*; la presencia profusa de diminutivos afectivos en *-ico/a*, *-eta*, éste último también de zonas de Aragón; el sufijo *-dji* del turco para profesiones; y de la prefijación con *en-* y *a-* de los verbos *embañar* *bañar*, *alvantar* *levantar*, *asentar* *sentar*, *atomar* *regresar*, etc. Además se utilizan partículas como *ansina* *así*, *asiviva* *ojalá*, *dumpués* *después* y *macari* *por favor*.

La necesidad de adaptarse al español como lengua de prestigio y el miedo a identificarse como judíos (después del genocidio y la huida de Europa) ha acelerado el retroceso del judeoespañol americano. Pocos sefardófonos quedan con el judeoespañol como su primera lengua y aún menos son aquellos que lo transmiten a sus descendientes. Esto explica su estado terminal.

En este apartado se han resaltado los elementos más definidores del judeoespañol pero, de nuevo, no hay que olvidar la multiplicidad

de variantes según los periodos de evolución, las zonas geográficas y la influencia de otras lenguas vecinas. Algunas de estas características se perciben como conservadoras, provenientes del castellano medieval o de otros dialectos peninsulares; otras, más innovadoras, se fueron creando por cambios intralingüísticos o por préstamos de lenguas ajenas. En todo caso, se destaca la complejidad y resistencia del judeoespañol, que poco encaja bajo un enfoque simplista.

5. Nivelación e hibridez: la coiné del judeoespañol

A raíz de la diáspora, las comunidades sefardíes se expandieron por el Mediterráneo, agrupándose en nuevas aljamas según su procedencia geográfica y comunicándose con una lengua que no distaba mucho del español peninsular de esa época. No obstante, con el tiempo, fueron desarrollando cambios lingüísticos pertenecientes a esa zona en particular, con préstamos de las lenguas con las que entraban en contacto (árabe, turco, griego, etc.). Ese aislamiento favoreció la cohesión ideológica y lingüística que los unió aún más, nivelando las diferencias dialectales que pudieron traer de la península. Es decir, aquellos rasgos norteños quizás del castellano, del aragonés o del catalán junto con las características sureñas del andaluz y el extremeño, e incluso del portugués, se combinaron y neutralizaron, dando paso a una nueva variante simplificada.

Para explicar la diversidad de las hablas judeoespañolas los expertos en el tema recurren esencialmente a dos hipótesis lingüísticas: por un lado se alude a las diferentes regiones peninsulares de sus hablantes como Wagner (1950); por otro, se sugiere un proceso de nivelación o coiné en las primeras etapas de la expansión del sefardí por el Mediterráneo, al margen de los orígenes de los exiliados (Révah 1961). Las diferencias dialectales aparecerían más tarde, después de la desconexión cultural y lingüística de las hablas sefardíes y su contacto más cercano con otras lenguas adstráticas. Esta ruptura sociocultural o desunión geográfica provocaría el cambio lingüístico y el aumento de innovaciones, distanciando más al sefardí de los rasgos castellanos. Por efecto de ese alejamiento, se seleccionarían aquellas formas de más valor funcional, de más uso o más simples de usar. Poco a poco la relación con la península se fue perdiendo y, consecuentemente, el

español sefardí fue evolucionando por sí solo, adquiriendo su propia autonomía lingüística.

En la primera fase de la migración por el Mediterráneo, durante los siglos XV y XVI, los sefardíes se identificaban por la comunidad de origen, de ahí los llamados *cales* entre los que destacan el de Aragón y el de los catalanes. El *cal* de Aragón gozó de popularidad y larga vida en Salónica y Estambul (Quintana 2001). A partir del siglo XVII los nuevos movimientos migratorios hacia el Imperio Otomano desplazan la identidad sociocultural y lingüística de estas congregaciones. Aunque en las primeras etapas estos *cales* pudieron mantener cierta cohesión lingüística, el desplazamiento geográfico y el aislamiento con respecto a la península favoreció un proceso nivelador de los rasgos dialectales que los había diferenciado hasta entonces.

La necesidad de comunicarse de todos estos peninsulares de varias regiones provocó que la lengua sufriera un proceso de nivelación o coinización, mediante la reducción de rasgos de todas las distintas variedades lingüísticas. El proceso nivelador no afectó a todos los rasgos lingüísticos de la misma manera ni con la misma intensidad. Algunas variantes se impusieron en mayor o menor medida mientras que otras no, así el predominio del componente castellano triunfó sobre el aragonés, leonés, portugués y catalán. No obstante, algunos rasgos de estas últimas dejaron su huella en el sefardí, afectando a la pronunciación, la formación de palabras, el sistema verbal y, sobre todo, el léxico. La disminución o pérdida de estas características regionales determinó el grado de nivelación, es decir, cuantos más numerosos fueran estos rasgos marcadamente regionales, menor sería el grado de estandarización (Torrens 2007).

En esa nivelación, los sefardíes independientemente de sus lugares de procedencia, adoptaron características de varias modalidades (Lleal 1990):

- Del leonés y portugués la conservación de la *-mb-* *lamber* por *lamer*, *lombo* por *lomo* y el cierre de las vocales finales *e* y *o* en *i* y *u* respectivamente, *sieti* siete, *shuenyu* por sueño.
- Del gallegoportugués los tiempos compuestos con *tener*, *tengo*

ejemplos	calça	fizo	cossa	casa	ejemplos	calça	fizo	cossa	casa
sonidos					sonidos				
s. XIV	[ts]	[dz]	[s]	[z]	s. XIV	[ts]	[dz]	[s]	[z]
s. XVI		[ʃ]		[z.]	s. XVI		[ʃ]		[z.]
s. XVII	[ʃ]								

andaluz, seseo

judeoespañol

venido.

- Del aragonés el vocabulario como *lonso* oso, *melsa* bazo, *mangrana* granada, *fiemo* basura, *conchetada* embarazada.
- Del gallego y leonés palabras como *shamarada* llamarada, *choca* clueca.
- Del andaluz, y propio de moriscos, la palatalización de la sibilante implosiva en posición inicial y ante consonante velar *kantásh* [kantáf], *tenésh* [tenéf].
- Del andaluz medieval, conservación de dos de los cuatro sonidos sibilantes dentales, perdiendo los africados pero sin el ensordecimiento de la interdental del castellano.
- Del portugués heredó abundante léxico la coiné sefardí sobre todo entre los años 1550 y 1590 por la llegada de judíos portugueses al Imperio Otomano (Quintana 2009).

Debe enfatizarse que, aunque se han distinguido rasgos regionales de una u otra variedad, en múltiples ocasiones es difícil delimitar el parentesco genético entre los elementos románicos no castellanos. En otras palabras, dos o más variantes pueden ser el origen de una influencia, por ejemplo, la frecuencia del sufijo diminutivo *-iko/a*, el más frecuente en aragonés de la segunda mitad del siglo XV, también se daba en mozárabe, navarro y murciano. Lo que sí está claro para los dialectólogos es que, debido a que perdió todo el contacto con la península desde principios del siglo XVI, los cambios que a partir de ese momento afectaron a otras variedades del español no pudieron penetrar en la lengua de los sefarditas (Penny 2001).

Sobre la base de esta modalidad reducida, ya nivelada, se fue

desarrollando un judeoespañol con nuevos rasgos según distintos factores internos y, sobre todo, externos como la procedencia de las sucesivas migraciones, el grado de aislamiento, el carácter rural o urbano de la zona, las aportaciones de las lenguas en donde se iban asentando, la constante contribución del hebreo rabínico y las innovaciones léxicas posteriores.

El carácter arcaizante que tanto se le ha atribuido al sefardí no resulta tan acertado cuando consideramos el proceso de generalización, por nivelación, de rasgos propios de la lengua hablada y de variantes regionales, además de las continuas innovaciones léxicas que tomó prestadas de otras lenguas. Sí resulta cierto que conservó elementos que en el español peninsular desaparecieron, sufrieron profundas transformaciones o fueron rechazados de la lengua literaria del siglo XVI. Sin embargo, esto no quiere decir que no se utilizaran en la lengua hablada de ese tiempo. Lo que sí parece evidente es que en el proceso de nivelación y, cuando en español hubo vacilación entre distintas soluciones, el judeoespañol se inclinó por la tendencia menos culta en aquel momento (Lleal 1990).

El prestigio nacional que había adquirido el castellano en el siglo XV se siguió consolidando durante los siglos posteriores, traspasando las fronteras territoriales de España. Esta fue otra razón para que los judíos fueran abandonando su lengua acomodándola más a la castellana y perdiendo otras influencias no castellanas (portuguesas, aragonesas, etc. como ya se ha mencionado antes). Tanta reputación se ganó el castellano que, curiosamente, se volvió en segunda lengua para todos aquellos portugueses que se definían como cultos (Teyssier 1984) y muchos de los cuales se habían formado en universidades españolas.

6. El legado sefardí: la tradición literaria y musical

Abordar el estado de la cuestión del sefardí contemporáneo no resulta tarea fácil por su dispersión restringida a muy pocos grupos y la escasa promoción con que se recibe. Entre las fuentes de difusión se encuentra en primer lugar las instituciones, centros y organizaciones que se ocupan del mundo judío, en particular, de la cultura judeoespañola y, secundariamente, la música y folclore



Fig. 11. Revista electrónica *Sefarad* del CSIC, Madrid.

tradicional. Entre las asociaciones más reconocidas se encuentra *La Federación Sefardí Mundial* con su sede en Israel y con delegaciones en muchos países; en Francia, *Vidas Largas*; en Bélgica el *Instituto Sefardí Europeo*; en Argentina, el *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí*; en Estados Unidos *Sephardic House* y *Adelantre* (en Nueva York); y en España el *Centro Sefarad-Israel* (en Madrid).

Hoy en día también se pueden encontrar algunas publicaciones de revistas en sefardí como *Aki Yerushalayim* “Aquí Jerusalén”, *El pregonero*, ambas editadas en Jerusalén; *Los muestros* publicación trimestral de Bruselas (Bélgica) con noticias, testimonios y artículos de divulgación; *SEA, Sefardic Electronic Archive*, revista electrónica de la Universidad de Tesalónica con recursos de música, cine, exposiciones y enlaces para todo lo relacionado con el judeoespañol. En Madrid, el CSIC, *Consejo superior de investigaciones científicas*, publica la revista electrónica *Sefarad* con dos fascículos anuales.

Con la adaptación de las grafías latinas en el siglo XIX se incrementa la producción literaria en todos los géneros, sobre todo el periodístico. Se publican todo tipo de periódicos diarios, semanales y



Fig. 12. *El Luzero de la Pasensia*, Rumanía, 1888 y 1885 (Martínez 2009).

bisemanales: de información general, comerciales, humorísticos, políticos (socialistas, comunistas, obreros), científicos, religiosos y culturales, poniendo de relieve la importancia de la prensa en la sociedad sefardí. También se mantienen otros géneros seculares de tradición oral como la cuentística popular, el refranero, el romancero y el cancionero sefardí (de fuerte base hispánica). El abandono de la grafía hebrea a favor de la latina trajo consigo muchas ventajas de publicación y difusión, aunque algunos autores ven este proceso como una *deserfadización* del judeoespañol (Hassán 1995). Entre mediados del siglo XIX y la segunda guerra mundial, los sefardíes de Turquía y los Balcanes publicaron más de doscientos periódicos en judeoespañol, la mayoría de ellos aljamiados (Martínez 2009). No obstante, se destaca el caso singular de *El Luzero de la Pasensia*, un periódico sefardí impreso en letras latinas en la ciudad rumana de Turnu-Severin entre 1885 y 1888.

La proliferación de periódicos de la época de mayor apogeo (1870-

1935), sin embargo, no continuó sino que más bien sufrió un retroceso por los acontecimientos políticos de la ideología nazista, provocando la decadencia del sefardí en todos los ámbitos de la prensa. A pesar de que resulta muy difícil encontrar colecciones completas de estos periódicos por razones varias (paso del tiempo, mala calidad del papel, migraciones y el exterminio), en el 2012 se celebró en Madrid una exposición titulada *De buena tinta: 150 años de prensa en ladino*, donde se mostraron ejemplares originales de 50 periódicos publicados desde 1870 hasta nuestros días; algunos de vida efímera y otros de notable longevidad (hasta 70 años). Entre ellos se encontraban los siguientes:

- De Esmirna *El Nuvelista* (1890-1922), *El Meseret* (1897-1922), *El guión* (1910-13);
- De Estambul como *El Telégrafo* (1860-1931), *El Juguetón* (1908-31), *La Voz* (1908-10), *El Judió-Hayehudi* (1909-31), *La Boz de Oriente* (1931-39), *Salom* (1947- presente) con un suplemento mensual *El Amaneser* (2005-), *La Vera Luz* (1953-72);
- De Salónica *El Avenir* (1897-1917), *La Nación* (1909-11), *El Liberal* (1911-22), *El Macabeo* (1912- 30), *La Renacimiento Judía* (1917-37), *El Tchaketón* “bofetón” (1919-22), *Yisrael* (1928-35), *Acción* (1929-40), *El Rayo* (1932-41), *Mesajero* (1935-41);
- De Jerusalén *El Liberal* (1909), *Yerusaláyin* (1909), *Aki Yerushalayim* (1979-), *El pregonero* (1997-);
- De Bruselas *Los Muestras* (1990-);
- De Nueva York *La vara* (1922-48), *El amigo* (1923-42), junto con muchos más de otras procedencias (Astorga 2012).

En la actualidad, entre las emisoras de radio se destacan *Kol Israel*, “la voz de Israel”, en dicho país, que emite unos quince minutos diarios de información relacionada con el mundo sefardí. En Radio Exterior de España, de RTVE, aparece semanalmente *Emisión Sefarad*, un programa de cuarenta minutos en judeoespañol con un archivo sonoro muy completo de podcasts bajables por la red en <http://www.rtve.es/alacarta/audios/emision-en-sefardi/>. Gracias a la globalización y al mundo internautico se han creado numerosos enlaces, páginas, boletines y revistas digitales para difundir las novedades

de la cultura sefardí como www.esfarad.com, www.sefaries.com, www.cidicsef.org, incluyendo un portal de *wikipedia* totalmente escrito en judeoespañol, junto con *youtube* que cuenta con más de 300 entradas de videos musicales y clips de películas (Israilev 2010).

Por otro lado, a nivel universitario, se ofrecen clases en programas relacionados con la lengua y la cultura sefardí, por ejemplo, en España, en las universidades de Vitoria, Granada y la Complutense de Madrid; en Francia, en la Universidad de la Sorbona y el INALCO (Instituto nacional de lenguas y civilizaciones orientales); en Israel, en la Universidad Hebrea de Jerusalén y la de Bar-Ilán. El Instituto Cervantes de Tel Aviv organiza actividades especiales destinadas a profundizar en el legado sefardí.

Paralelamente a la difusión escrita, la música con todo su folklore de romanzas y cantigas populares resulta un tesoro inestimable de fuentes lingüísticas y socioculturales, además de una herencia patrimonial única. La gran popularidad de estas canciones ha permitido transmitir textos fieles a la tradición oral que retroceden a épocas incluso anteriores a la expulsión de 1492. El amor, los celos, la infidelidad y otras pasiones humanas componen la temática. Estos cantos conservan palabras y expresiones originales, fosilizadas a lo largo de los siglos y, sobre todo, en boca de la mujer sefardí que pasaba oralmente a sus hijas y éstas a las suyas así hasta nuestros días según afirmaciones de Attias (1972). Mientras que las romanzas datan de una época más antigua y originalmente se centraban en la guerra, la vida de los reyes, los nobles y la corte de la España medieval; las cántigas son más recientes, del presente siglo, o a lo sumo, del siglo diecinueve (Shaul 1979).

La mayoría de la tradición musical judeoespañola se ha mantenido gracias en parte a la recopilación de cantos en las zonas de la diáspora. Cánticos religiosos, canciones de cuna, baladas folklóricas, melodías híbridas y romanzas populares musicalizadas forman parte de este repertorio de transmisión oral que testimonia la evolución de esta lengua tan dispar. Resulta arraigada y milenaria la tradición común de cantar romances, historias y relatos no solo en el contexto sefardí sino en la cultura hispánica y en el mundo en general. Estructuras, personajes, temas, símbolos parecidos, argumentos, pueden

encontrarse en multitud de textos líricos y de melodías de tradiciones diversas, de amplio arraigo pluricultural.

Esta tradición musical folklórica se transmite mayoritariamente en boca de mujeres con los motivos y tópicos poéticos más comunes en este tipo de baladas: los consejos de la madre a la hija sobre el amor, el desamor, la deshonra, el goce sexual; el elemento erótico-místico de las rosas o las guirnaldas, el dolor ante la partida del amado, ovación a la belleza del amante o de la naturaleza, una despedida, duelo por lo perdido y nanas. Según Pedrosa (2006) presentan claves simbólicas, cortadas todas por un patrón parecido formal, latente en la penumbra de su tradición oral (o mejor dicho, de muchas tradiciones orales diferentes); y como ejemplo alude a la canción *La guirnalda de rosas*, con una larga vida oral entre los sefardíes del Mediterráneo Oriental, sin embargo frecuente en cantos armenios, portugueses, gallegos, andaluces e incluso, finlandeses, además de contar con el fuerte arraigo en el romancero viejo. De hecho, cabe señalar, que los expertos coinciden en afirmar que el romancero sefardita norteafricano (sobre todo marroquí) se considera una rama del romancero andaluz (Díaz-Mas 2001). No obstante, es preciso matizar que a pesar del conservadurismo sefardí con respecto a temas y motivos arcaicos en su tradición oral, también cuenta con innovaciones por la influencia de otras lenguas y culturas.

Se distinguen tres tradiciones musicales en la música sefardí: la zona occidental que comprende Marruecos y el norte de África con centros en Tánger y Tetuán; la zona oriental de Turquía, Grecia con focos en Estambul, Izmir, Rodas y Jerusalén; y en tercer lugar los Balcanes, todas en torno a la cuenca mediterránea (Meizel 2003). Según la proximidad al este, el repertorio cambia ligeramente, así las baladas griegas se caracterizan por elementos folclóricos de la liturgia bizantina, mientras que las turcas presentan influencia islámica con una melodía tonal y vocal melismática del medio oriente (Katz 1982).

Especial atención ha recibido el repertorio marroquí, ya que contaba con una población sefardí importante hasta el siglo XX cuando por múltiples razones, (sobre todo por la migración), se perdió casi la totalidad de su tradición oral. Entre los romances y cancioneros de esta zona se destaca el *Romancero de Xauen* (Chechaouene), ciudad

al sur de Tetuán, con cantos de gran variedad temática: desde los cantares de boda, de aventuras amorosas, burlas y astucias, de la muerte personificada, de mujeres seductoras y seducidas, de raptos, adulterio, de la esposa desgraciada, de la vuelta del marido, hasta los clásicos de amor fiel, de héroes, cautivos y presos (Armistead 2001).

Onde stan las yaves

¿Dónde están las llaves?

canción judeoespañola interpretada
por Drita Tutunoviæ variante de Salónica (Grecia)

<p>Onde stan las yaves ke stavan al kashón? Mis nonos las trusheron kon grandi dolor de su kaza d'Espanya.</p> <p>S'huenyos d'Espanya, d'Espanya.</p>	<p>¿Dónde están las llaves que estaban en el cajón? Mis abuelos las trajeron con grande dolor de su casa de España.</p> <p>Sueños de España, de España.</p>
<p>Onde stan las yaves ke stavan al kashón? Mis nonos las trusheron kon grandi dolor.</p> <p>Disheron a las fijas -Esto es el korasón de muestra kaza d'Espanya.</p>	<p>¿Dónde están las llaves que estaban en el cajón? Mis abuelos las trajeron con grande dolor.</p> <p>Dijeron a las hijas: -Esto es el corazón de nuestra casa de España.</p>
<p>S'huenyos d'Espanya, d'Espanya</p> <p>Onde stan las yaves ke stavan al kashón? mis nonos las trusheron kon grandi dolor.</p> <p>Las diyeron a las nyetas a meterlas al kashón de muestra kaza d'Espanya.</p> <p>S'huenyos d'Espanya, d'Espanya.</p>	<p>Sueños de España, de España.</p> <p>¿Dónde están las llaves que estaban en el cajón? Mis abuelos las trajeron con grande dolor.</p> <p>Las dieron a las nietas para meterlas en el cajón de nuestra casa de España</p> <p>Sueños de España, de España.</p>

Fig. 13. Ejemplo de una canción sefardí de Salónica (Stulíæ 2003).

La mayoría de estos romances se cantaban para marcar las fases importantes del ciclo vital: nacimiento, boda y muerte o para aliviar el trabajo doméstico en el ámbito familiar, siendo la mujer sefardí la depositaria y transmisora de este patrimonio musical (Weich 1988).

Muchos de estos romances se cantaban originalmente sin acompañamiento instrumental, o si había, solía ser de cuerda pulsada como el laúd o el gambus; y en las bodas con el pandero. El material poético de la canción tradicional reflejaba la vida sefardí en todas sus manifestaciones, abarcando los contextos litúrgico, secular y doméstico; aludiendo a todo tipo de emociones, rituales y vivencias. De este modo, el éxodo sefardí se ha convertido en uno de los temas más recurridos en su legado literario y oral; la pérdida de las casas de Sefarad, su expulsión seguida de frecuentes persecuciones y la resultante dispersión conforman la identidad de este pueblo. Como ejemplo, a continuación se muestra una canción de una informante de Salónica, con el judeoespañol como primera lengua, que se pregunta por las llaves de la casa de sus abuelos en España.

La música folclórica se ha constituido como vía principal del mantenimiento del repertorio romancístico, sin embargo, hay que admitir la tendencia progresiva a su descomposición, como ocurre en otras culturas orales. El ámbito rural, con un modo de vida tradicional, ha posibilitado que el cancionero sefardí haya sobrevivido hasta fechas próximas. Sin embargo, hoy en día, la modernización y occidentalización de la vida sefardí dificultan su funcionalidad oral y sobrevivencia, hasta el punto de que algunos expertos adjetivan a este repertorio oral y local como *artículo mortis* o una tradición moribunda (Armistead 2001).

Necesitamos admitir que, a pesar de todos estos intentos musicales y difusivos, la reducción progresiva del uso del judeoespañol en esta era de la globalización resulta ineludible. Sus propios hablantes ya no la perciben como una lengua de valor social y comunicativo, y adoptan la oficial de sus lugares de asentamiento en todos los ámbitos lingüísticos. La necesidad de integrarse, la presión de la cultura oficial y los matrimonios mixtos contribuyen a este abandono. La disminución del número de usuarios monolingües y de la producción literaria desdibuja su estandarización y aboga por la pérdida sin

remedio.

7. Conclusiones: ¿despedimos al sefardí?

Cualquier filólogo hispanista siente una profunda admiración por el fenómeno del judeoespañol, sobre todo, por su potencial lingüístico, por el caudal de información que proporciona para examinar paralelamente la evolución del español. Como variedad suprarregional de base castellana con préstamos de distintas lenguas y dialectos ibero-románicos, además de otras lenguas mediterráneas, los sefardíes nos dejan un legado que abarca gran parte de la historia del viejo continente. La idiosincrasia de este pueblo con la continua movilidad de sus gentes y estrategias de sobrevivencia por las persecuciones religiosas nos transmite una lectura histórica europea sin precedentes.

Los judíos mantuvieron su lengua por muchos siglos como símbolo de identidad y de pertenencia a un grupo distinto de los *askenazis*. El sefardí, como variedad independiente del español, los impulsó a crear una entidad lingüística propia, concienciándolos más de su etnia y de su herencia sociocultural a pesar de que no contaron con ningún apoyo de escuelas, administración, academias ni de la prensa hasta bien entrado el siglo XIX. Sin ninguna presión normativa, con su única periodización interna y con fuertes adstratos lingüísticos (árabe, turco, griego, serbio, búlgaro), lograron mantenerla durante decenas de generaciones por tradición oral. No se conoce ningún otro fenómeno lingüístico de tanta movilidad y polimorfismo como el del sefardí, donde además las mujeres jugaron un papel primordial como preservadoras y transmisoras de la lengua familiar.

El mundo sefardófono, representado por una fuerte variación geográfica, hoy por hoy no espera una revitalización o ni siquiera un renacimiento literario. El declive irreversible de esta lengua deja un vacío en la modernidad globalizadora del inglés, sin embargo, su historia resulta parte integral de lo que fue ser español judío. La erosión del sefardí deja una ausencia sentida en el campo de la filología, pero al mismo tiempo pervive como un símbolo de ese retorno constante y alegórico de un pueblo en búsqueda de la tierra prometida y de sus raíces.

Hace algunos años salió publicado en el *American Journal of Human Genetics* un artículo científico, muy esclarecedor, donde se afirmaba que el 20% de la población ibérica actual descende de sefardíes (Adams, Sampedro 2008). Esos 150.000 sefardíes que iniciaron un largo exilio por el Mediterráneo, en realidad, nos cedieron un legado perpetuo, una permanencia cultural que corrobora la historia que cuentan con veracidad absoluta los cromosomas. Nunca nos dejaron. El retorno tan añorado por fin se ha concretizado y manifestado con la resolución de la huella genética.

Obras citadas

- Adams, Susan M. et al. "The Genetic Legacy of Religious Diversity and Intolerance: Paternal Lineages of Christians, Jews, and Muslims in the Iberian Peninsula". *American Journal of Human Genetics* 83.6 (2008): 725-36.
- Alvar, Manuel. "El ladino". En *Manual de dialectología hispánica. El español de España*. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 341-359.
- Angel, Marc. *La America: the Sephardic experience in the United States*. Filadelfia: the Jewish Publication Society of America, 1982.
- Arias, Andrés Enrique. "El judeoespañol en los Estados Unidos". *Instituto Cervantes. Informes del observatorio* (2014): 1-22.
- Armistead, Samuel. "Una tradición romancística previamente desconocida: romances judeo-españoles de Xauen". *Congreso Modern Language Association*, 2001.
- Astorga, Antonio. "De buena tinta..., ladina". *ABC Cultura* 15 de octubre 2012.
- Attias, Moshé. *Cancionero judeo-español*. Jerusalem: Centro de estudios sobre el judaísmo de Salónica, 1972.
- Barnaï, Jacob. "La communauté juive de Salonique (1430-1943)". En H. Méchoulan. *Les Juifs d'Espagne: Histoire d'une diaspora, 1492-1992*. París: Liana Levi, 1992, pp. 397-408.
- Ben-Ur, Aviva. *Sephardic Jews in America. A Diasporic History*. New York: University Press, 2009.
- Benardete, Mair Jose. *Hispanic Culture and Character of the Sephardic Jews*. New York: Hispanic Institute, 1982 (2ª ed).
- Bürki, Yvette y Romero, Elena (eds). *La lengua sefardí: aspectos*

- lingüísticos, literarios y culturales*. Berlín: Frank & Timme, 2014.
- Cervera, César. “La pesadilla que sufrieron los judíos expulsados de España por los Reyes Católicos”. *ABC.es Actualidad*, 15 de junio 2015.
- Díaz-Más, Paloma. “La tradición sefardí: estado actual de la investigación”. En Pedro Piñero Bénichou (ed.). *La eterna agonía del romancero*. Sevilla: Fundación Machado, 2001.
- . *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*. Barcelona: Ríopiedras ediciones, 1986.
- Enciso Alonso-Muñumer, Isabel. *Los Reyes Católicos*. Madrid: Akal, 2009.
- García Moreno, Aitor. “Judeoespañol 1. Conceptos básicos”. *Biblioteca virtual www.liceus.com* (2010): 1-23.
- Harris, Tracy K. “The sociolinguistic situation of Judeo-Spanish in the 20th century in the United States and Israel”. *Revista internacional de lingüística iberoamericana* 8 (2006): 115-136.
- . *Death of a Language*. Newark: University of Delaware Press, 1994.
- Hassán, Iacob M. “El español sefardí (judeoespañol, ladino)”. En Manuel Seco y Gregorio Salvador, coords. *La lengua española hoy*. Madrid: Fundación Juan March, 1995, pp. 117-40.
- . “Sistemas gráficos del español sefardí”. En Manuel Ariza et al. (ed.). *Actas del I Congreso Internacional de la Historia de la Lengua Española*. Madrid: Arco Libros, 1988, pp. 127-37.
- Hernández González, Carmen. “Un viaje por Sefarad: la fortuna del judeoespañol”. En *Anuario del Centro Virtual Cervantes*, 2001, pp. 281-332.
- . “La lengua sefardí en América: aspectos morfosintácticos”. En *Centro Virtual Cervantes. Actas del Congreso de Valladolid de El español en América*. Valladolid, 2001a.
- . “Concordancia y discordancia: aspectos morfosintácticos del género y número en texto periodísticos sefardíes de Oriente (1873-1935)”. En *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Valencia, 2000.

- Israilev, Silvia Patricia. “Consideraciones acerca del judeoespañol”. *IX Congreso Argentino de Hispanistas* (2010): 1-9
- Katz, Israel. “The musical legacy of the Judeo-Spanish Romancero”. En Josep Maria Solá-Solé y Joseph A. Silverman (eds.). *Hispanica Judaica II: Literatura*. Barcelona: Puvill Libros, 1982.
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1986 [1942].
- Linhard, Tabea Alexa, *Jewish Spain, A Mediterranean Memory*. Stanford: Stanford U. P., 2014.
- Lleal, Coloma. *El judezmo: el dialecto sefardí y su historia*. Barcelona: U. de Barcelona, 1992.
- . *La formación de la lenguas romances peninsulares*. Barcelona: Barcanova, 1990.
- Martínez Gálvez, Cristina. “La prensa sefardí en Rumanía: contenidos del periódico *El Luzero de la Pasensia* (Turnu-Severin 1885-1888)”. *Revista de Filología Románica* 26 (2009): 205-27.
- Meizel, Katherine. “La mujer engañada: A romance in the Judeo-Spanish tradition”. *Humanista* 3 (2003): 41-48.
- Minervini, Laura. “Los estudios del español sefardí (judeoespañol, ladino). Aportaciones, métodos y problemas actuales”. *Estudis Romànics* 35 (2013): 323-34.
- Pedrosa, José Manuel. “La guirnalda de rosas: tradición y simbolismo en un romance español y sefardí”. *MEAH* 55 (2006): 191-207.
- Penny, Ralph. *Variation and change in Spanish*. Cambridge: Cambridge U. P., 2000, pp. 177-81.
- . *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel, 2001, pp. 22-25.
- Quintana, Aldina. “Aportación lingüística de los romances aragonés y portugués a la coiné judeoespañola”. En David M. Bunis (ed.). *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews*. Jerusalem: Bialik Institute, 2009, pp. 221-255.
- . “La influencia del romance aragonés en el judeoespañol”. En Antonio Romero Santamaría y Miguel Ángel Motis Dolader (eds.). *Aragón Sefarad vol. I*. Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, 2005, pp. 509-520.

- . “Concomitancias lingüísticas entre el aragonés y el ladino (judeoespañol)”. *Archivo de Filología Aragonesa* 57-58 (2001): 163-192.
- Revah Donath, Renée Karina y Enríquez Andrade, H. Manuel. *Estudios sobre el judeo-español en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- Révah, Israel. “Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans”. *Ibérica* 3-6 (1961): 173-96.
- Rodríguez, Bonifacio. “Arcaísmo y novedad en el judeo-español: /b/ y /v/”. En *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Junta de Castilla y León, 1993, pp. 157-161.
- Sampedro, Javier. “Sefardíes y moriscos siguen aquí”. *El País Archivo* 5 de diciembre 2008.
- Santa Puche, Salvador. “Una lengua en el infierno: el judeo-español en los campos de exterminio”. *Revista electrónica de estudios filológicos* 5 (2003).
- Shaul, Moshé. “Las romanzas y los cantos populares de los judíos sefarditas”. *Revista de información de la comisión nacional española de cooperación con la UNESCO*. 19 (1979): 75-81.
- Štuliaĕ, Ana et al. “Quince canciones españolas provenientes de Sarajevo y Salónica: análisis fonético y fonológico”. *Res Diachronicae* 2 (2003): 375-391.
- Teyssier, Paul. *Historia da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1984.
- Torrens Álvarez, María Jesús. *Evolución e historia de la lengua española*. Madrid: Arco, 2007.
- Várvaro, Alberto. “Il giudeo-spagnuolo prima dell’espulsione del 1492”. *Medioevo Romano* 12 (1987): 155-72.
- Wacks, David A. *Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production Before and After 1492*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- Wagner, Max Leopold. “Espigueo judeo-español”. *Revista de Filología Española*. 34 (1950): 9-106.
- Weich Shahak, Susana. “La ocasionalidad en el romancero judeo-español”. *Revista de Folklore* 8.90 (1988): 183-196.
- Weinreich, Max. “Yiddish in the framework of other Jewish languages”. En *History of the Yiddish Language*. Chicago: U. of Chicago Press, 1980, pp. 124-153.
- Zamora Vicente, Alonso. “Judeoespañol”. En *Dialectología española*.