

La lengua de los sefardíes

Tres contribuciones a su historia

Editado por
Winfried Busse

**STAUFFENBURG
VERLAG**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Umschlagabbildung

Zeichnung der Torre blanca (Saloniki) und der Torre de Galata (Istanbul)
von Winfried Busse

© 2014 · Stauffenburg Verlag GmbH
Postfach 25 25 · D-72015 Tübingen
www.stauffenburg.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISSN 2193-0600
ISBN 978-3-86057-591-8

Índice

WINFRIED BUSSE

Introducción 7

ALDINA QUINTANA RODRÍGUEZ

**Séder Našim (c. 1500) del rabino Meir Benveniste.
Variación en la lengua de un miembro de la primera
generación de hablantes nativos de Salónica** 9

LAURA MINERVINI

El léxico de origen italiano en el judeoespañol de Oriente 65

ALDINA QUINTANA RODRÍGUEZ

**Tierra Santa y Egipto. Lugares de encuentro entre los
judíos ibéricos y los judíos arabófonos en los siglos XVI-XVII** 105

Tierra Santa y Egipto: Lugares de encuentro y contacto lingüístico entre los judíos ibéricos y los judíos arabófonos en los siglos XVI-XVII*

Aldina Quintana

1. Introducción

Ante las expectativas mesiánicas del mundo judío, las comunidades de Egipto se volvieron lugares de espera hasta que mejoraran las condiciones de vida en Tierra Santa. Esto sucedió con la conquista otomana en 1516, fecha en la que se inició la inmigración sefardí a Safed y Jerusalén, la cual se aceleró a partir de 1536 (entrada en vigor de la Inquisición en Portugal). Desde entonces, las relaciones de los sefardíes con la población judía local (*musta'arabíes*) y con los judíos del norte de África (*magrebíes*) fueron muy intensas, dando lugar a transferencias culturales mutuas. La transferencia de técnicas de enseñanza y de los géneros en los que éstas se sustentaban principalmente (traducción y comentario bíblicos) son buena muestra de lo que sucedía en los espacios culturales surgidos en dichos lugares de encuentro que en el siglo XVII acabarían con la completa sefardización de todos los grupos en las comunidades más importantes de Tierra Santa, y en el siglo XVIII con la arabización de los sefardíes en las de Egipto. A nivel lingüístico cabe reseñar la influencia que el hebreo y el árabe de los judíos *musta'arabíes* y *magrebíes* ejercieron sobre el español sefardí hasta dar lugar a la formación de una variedad judeoespañola de Tierra Santa que presentaba marcadas diferencias con el judeoespañol hablado en Salónica y en Estambul.

* Este artículo es parte de mi investigación «From Old Spanish to Judeo-Spanish: Formation of New Linguistic Varieties Not Subjected to Standardizing Pressure in the Context of Migration (16th - 17th Centuries)», Grant no. 473/11 de la Academia de Ciencias de Israel, que se realiza en el marco del Departamento de Estudios Romances y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Mi especial gratitud a las profesoras Elena Romero (CSIC) y Yvette Bürki (Universidad de Berna) quienes con sus comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar este trabajo.

Hasta el presente, los que nos hemos ocupado del judeoespañol, sobre todo de su historia hasta el siglo XIX, hemos centrado nuestra atención esencialmente en el de Salónica, Estambul y Esmirna, por haber sido las comunidades sefardíes más numerosas y haber constituido los principales centros culturales y de impresión de textos en el desaparecido Imperio otomano. Frente a ello, el judeoespañol de las comunidades de Tierra Santa y Egipto ha merecido la atención de los investigadores sólo en contadas ocasiones.¹

En mi publicación *Geografía lingüística* adelantaba escuetamente el peso que la comunidad de Safed había tenido en el periodo de formación del judeoespañol de Israel en el siglo XVI y destacaba la idiosincrasia que su contacto con el hebreo y el árabe de los judíos musta'arabíes y magrebíes le ha infundido (Quintana 2006a: 314-315), sumándome así a la opinión de Bunis (1988: 6) que lo define como una «koiné» resultante de la fusión de elementos adoptados de varios repertorios lingüísticos (lenguas hispanorromances, hebreo, árabe, turco).

Ha llegado ahora el momento de profundizar en el tema. Para ello, a lo largo de este trabajo haré especial hincapié en las relaciones que, durante todo el siglo XVI, tuvieron lugar en las comunidades de Tierra Santa y Egipto entre los sefardíes y el resto de los judíos allí asentados, donde se pusieron las bases de esta *koiné* sefardí, para finalmente documentarlo con material lingüístico procedente, en su mayoría, de la literatura rabínica (*responsa*) y de documentos conservados en la Genizah del Cairo,² que comprenden varios cientos de manuscritos redactados por hombres de diferentes edades, profesiones y niveles sociales en su lengua vernácula.

1 La mayoría de los investigadores se ha ocupado de aspectos de lingüística externa. La bibliografía más completa la ofrece Bunis (2003), donde resume la historia externa del «judezmo» de Israel; cabe mencionar también los trabajos de Malinowski (1979), Mendes Chumaceiro (1982), Peleg (2001) y Behar (2007). Aspectos de lingüística interna han sido tratados por Schwarzwald (1981); Bunis (1988) ha descrito la pronunciación del dialecto tradicional de Jerusalén en las últimas generaciones, Quintana (2006a) ha analizado algunas cuestiones fonéticas y fonológicas del judeoespañol de las comunidades sefardíes de Jerusalén y Hebrón, y Held (2007) ha estudiado las relaciones entre los diferentes niveles del elemento hebreo fusionado en el judeoespañol contemporáneo de Israel.

2 Esta es la colección más importante del judaísmo medieval que contiene más de 200.000 fragmentos de textos judíos en hebreo, arameo, árabe y otras lenguas judías, que pertenecen a un periodo comprendido entre los siglos XI y XIX sobre temas religiosos, literarios, lingüísticos, históricos, sociales, etc. Una de sus colecciones más importantes es la de poesía medieval de Provenza y Sefarad, algunos de cuyos restos llegaron a Egipto tras la expulsión de 1492. También contiene fragmentos de textos en judeoespañol. Tal depósito de documentos fue descubierto en el almacén de la antigua sinagoga Ben Ezra de Fustat, nombre de la Ciudad Vieja del Cairo, a finales del siglo XIX. La mayoría de los documentos se encuentran hoy en las bibliotecas de la Universidad de Cambridge y del Jewish Theological Seminary de Nueva York. Colecciones menores fueron adquiridas por las bibliotecas de las universidades de Londres, Oxford, Manchester, París, Génova, Viena, Budapest, San Petersburgo, Nueva York, Filadelfia, Washington y Jerusalén (*The Friedberg Genizah Project*).

2. Contexto histórico

2.1. Safed, Jerusalén y las comunidades de Egipto

Aunque haya constancia de la presencia de algunos sefardíes en Jerusalén y Hebrón, parece que antes de 1492 no hubo más que emigraciones aisladas a Tierra Santa (David 1987: 65-66; 1993: 78-81). Otro tanto se puede afirmar de las emigraciones de sefardíes a las comunidades de Egipto, a las que habían llegado miembros de conocidas familias sefardíes (David 1997: 60). Sin embargo, a raíz de la expulsión de España de 1492 y de la forzada conversión en masa que tuvo lugar en Portugal en 1497, las comunidades de la cuenca mediterránea se convirtieron en el punto de destino de los judíos ibéricos. Como ya había sucedido en tiempos medievales, Egipto fue lugar de paso para muchos de los que se dirigían a Tierra Santa, donde esperaban hasta que mejoraran las condiciones de vida en Israel, sumamente deterioradas bajo el dominio mameluco (David 1997: 61). Pese a ello, en la segunda década del siglo XVI y antes de la conquista otomana, conocidas figuras del judaísmo hispano, como el rabino Leví ibn Ḥabib, el cabalista Abraham ben Eli'ezer Haleví o el astrónomo y cronista Abraham Zacuto se habían instalado en Jerusalén (David 1993: 83).

Tras la conquista otomana de Siria (agosto 1516), Tierra Santa (diciembre 1516) y Egipto (enero de 1517) fueron numerosos los sefardíes que se asentaron en Safed y Jerusalén, donde al iniciarse la tercera década del siglo XVI el componente hispano-portugués se había convertido en el elemento dominante³ entre los judíos, superando con creces a los judíos musta'arabíes,⁴ magrebíes (o *ma'arabim*, como se les llama en las fuentes hebreas)⁵ y asquenazíes (Cohen y Lewis 1978: 91, 159-161; David 1988: 85-86, 1993: 84).

La población sefardí aumentó de manera notable con la llegada masiva de judíos de Portugal que huían de la Inquisición, la cual había entrado en vigor en 1536 (David 1987: 74; 1993: 99). En 1556 los sefardíes configuraban alrededor del 70 por ciento de la población judía de Safed, proporción que siguió aumentando hasta llegar en 1567-1568 a 627 de un total de 957 casas judías (Cohen y Lewis 1978: 158-161; David 1988: 85-86). El atractivo religioso que Safed ofrecía a los ex-conversos estaba fundado en la esperanza puesta en la llegada del Mesías (David 1987: 73-74), lo que originó que el porcentaje de judíos de origen portugués fuera allí superior al

3 Sobre los cambios demográficos que se produjeron en Safed a lo largo del siglo XVI, véase David (1988: 83-93).

4 Judíos que desde antiguo residían en esta zona y habían adoptado la lengua y muchas de las costumbres de los musulmanes.

5 Judíos que desde antiguo habitaban en el norte de África.

de Salónica y Estambul en el mismo periodo. El viajero portugués Panta-leão de Aveiro, que visitó Safed en 1565, afirma que la mayoría de los judíos había nacido en Portugal (David 1987: 71, 73).

En las principales comunidades de Egipto (El Cairo, Alejandría y Erašid) y de Tierra Santa el liderazgo hispano-portugués era preponderante ya en la primera generación de sefardíes expulsados. Su dominio se plasmaba tanto en la vida espiritual y social como en la económica, siendo muy estrechas las relaciones entre las diferentes comunidades, como ya era frecuente en una región (David 1997: 61-63) que durante siglos había estado sometida al mismo régimen y al mismo sistema legal. Egipto era uno de los lugares de paso obligados para llegar a Tierra Santa y viceversa, y muchas familias estaban repartidas entre Israel y Egipto. En el plano intelectual las relaciones eran recíprocas: los sabios se consultaban todo tipo de cuestiones y el intercambio de rabinos era incesante. No menos intensas eran las relaciones comerciales, que se incrementaron progresivamente desde 1516.

La comunidad judía de Safed, que poseía una fuerte conexión con la de Damasco, también conservó sus tradicionales vínculos con los judíos de Egipto. Esto ocurría en varios ramos del comercio, destacando de manera especial el textil y el de especias y hierbas medicinales; de Jerusalén y Siquem se exportaban jabones. Igualmente los judíos de Tierra Santa se proveían de artículos de consumo diario (arroz, cereales y otros alimentos) en Egipto. La ayuda económica de las comunidades de Egipto a las de Tierra Santa, así como las donaciones hechas a título individual se encuentran ampliamente documentadas en la literatura judía y en ciertos documentos de la Genizah. Sin embargo, estas relaciones se debilitaron en el último cuarto del siglo XVI como consecuencia de la grave crisis económica que afectó a todo el Imperio otomano (David 1990: 11-15).

Igual que sucedía en las comunidades de Tierra Santa, la mayoría de los sabios de las comunidades de Egipto eran sefardíes y muchos de ellos terminarían su vida en Jerusalén o en Safed. Entre ellos destacaron eminentes líderes espirituales de la talla del rabino David ibn Zimrá, que fue juez durante cuatro décadas en el Cairo, y el rabino Jacob Berab, que durante muchos años dirigió un centro superior de estudios religiosos hasta que definitivamente se mudó a Safed. Incluso el rabino Yosef Caro permaneció algunos años allí antes de instalarse en Safed (David 1997: 64). La estructura social de las comunidades judías de España se implantó en Egipto y el dominio sefardí era evidente tanto en el Cairo como en otras ciudades, aunque en los órganos de gobierno estuvieran también representadas las otras minorías judías (David 1997: 66). Igualmente los sefardíes dominaban el comercio y las finanzas, y un número elevado se ocupaba del arrendamiento, especialmente en torno al puerto internacional de Alejandría (David 1997: 67-69).

2.2. La comunidad de Safed entre 1517-1578

Si bien los primeros cabalistas sefardíes que se instalaron en Tierra Santa lo hicieron en Jerusalén —centro importante en la primera mitad del siglo XVI con figuras de la categoría del rabino David ibn Zimrá y de otros, entre los que destaca el rabino Abraham ben Eli'ézer Haleví—, a mediados de dicha centuria los cabalistas preferían otras comunidades, como las de Safed o Alepo (Idel 1993: 181-182). Safed pasó a ser en pocos años una de las principales comunidades del Imperio otomano y el centro espiritual más influyente del judaísmo mundial hasta 1578, año en el que comenzó el proceso de regresión de su población judía. Allí, como en Salónica, ésta constituía la mayoría (Hacker 1993: 114).

Las convicciones místicas que unían a los judíos que se asentaban en Safed⁶ eran lo suficientemente fuertes como para crear un modelo de organización social en el que los hábitos sociales y los valores de los cabalistas contribuyeron a integrar al místico individual en una comunidad ideal y normativa que le daba seguridad espiritual y apoyo, y que le dotaba de un recurso de energía y disciplina del que se podía alimentar constantemente (Werblowsky 1980: 62).

Safed era además un centro económico muy importante cuya principal actividad la constituía la industria textil a la que los sefardíes habían aportado técnicas hasta entonces desconocidas en oriente (Avitzur 1960: 91-94, Barnai 1992: 440), y el comercio de telas (David 1993: 99-100). En ello se ocupaba una parte muy importante de la población sefardí, lo cual permitía a los sabios mantenerse de sus propios ingresos sin verse obligados a depender de la ayuda económica de los demás miembros de la comunidad (David 1997: 68), por lo que muchos rabinos se instalaron allí, siendo su proporción más elevada que en cualquier otra parte del Imperio otomano.

En la esfera pública de Safed, como en todas las comunidades del área, se daba una gran movilidad intracomunal⁷ y en la vida privada eran frecuentes los matrimonios entre judíos de comunidades diferentes.⁸ Esta simbiosis se daba en todos los aspectos de la vida y afectó también a las lenguas habladas por los judíos.

6 Según una tradición cabalística explícita del *Zóhar*, el Mesías se revelaría en la zona de Galilea, por lo que Safed se convirtió en el centro de las expectativas mesiánicas (David 1993: 108). En 1633 y en la montaña más alta de las que rodean la ciudad debería de tener lugar el esperadísimo acontecimiento (Ish-Shalom 1963: 207-209).

7 Un rabino magrebí podía enseñar en una escuela sefardí, o un rabino sefardí podía ser el hajam de una yešibá de musta'arabíes.

8 Por ejemplo, la tercera y última esposa del rabino Yosef Caro era asquenazí.

2.3. La crisis económica de la década de los setenta del siglo XVI: consecuencias

La crisis económica de la década de los '70 del siglo XVI, de drásticos efectos sobre la población sefardí del Imperio otomano, afectó en particular a las comunidades de Tierra Santa, dejando sin sustento a la mayoría de las familias de Safed que terminarían por abandonarla (David 1988: 87), y empeorando la situación de Jerusalén.

Tras la desaparición de las grandes figuras de la generación de los exiliados españoles y de sus descendientes, su influencia disminuyó en la tercera generación (David 1993: 104). A partir de 1578 la población de Safed empezó a decrecer y fueron numerosos los sabios sefardíes que comenzaron a buscar la posibilidad de desarrollar sus actividades intelectuales en otras partes del Imperio, especialmente en Constantinopla y en Esmirna. Esta última comenzaba a desarrollar una posición importante en el contexto comercial del Mediterráneo. Aunque Safed continuó siendo el centro más significativo de la Cábala durante todo ese siglo, ya en el último cuarto sus diferentes corrientes fueron elaboradas por eruditos no necesariamente sefardíes (David 1993: 107) y en el siglo XVII no permanecerían allí más que unos centenares de almas (Barnai 1992: 441, 1993: 141), volviendo a ocupar los cabalistas de Jerusalén la posición central en Tierra Santa (Idel 1993: 182), comunidad que pasará a ser la más importante de Israel en el siglo XVII (Ish-Shalom 1963: 209, Ben-Naeh 2004: 157), a pesar de los altibajos que se registran en el número de sus habitantes.

En el siglo XVII las comunidades judías de Egipto continuaron ocupando una posición primordial entre todas las del Mediterráneo oriental por ser lugares de paso entre los viajeros que de Europa y el norte de África se dirigían a Tierra Santa y viceversa (Ben-Naeh 2004: 160), convirtiéndose en centros de transmisión de influencias religiosas mutuas (Ben-Naeh 2004: 171). Su situación económica fue muy boyante hasta la década de los '70: la banca y la recaudación de impuestos eran, además del comercio, importantísimas fuentes de ingresos para los judíos (Ben-Naeh 2004: 158). Las relaciones entre la comunidad judía de Jerusalén y las de Egipto se fortalecieron especialmente con la inmigración de judíos de estas últimas a la Ciudad Santa tanto para instalarse como por el expreso deseo de terminar sus días en ella, y sobre todo a través de las peregrinaciones que aumentaron debido a la influencia musulmana ejercida por el *hadj* a la Meca. Se puede afirmar que, de entre las comunidades del Imperio otomano, las de Egipto ejercieron el mayor influjo sobre la de Jerusalén a lo largo de todo el siglo (Ben-Naeh 2004: 171).

En el siglo XVIII las mayorías musta'arabí y magrebí que vivían en Tierra Santa habían sido absorbidas por los sefardíes; solamente unos cuantos musta'arabíes que habitaban en pueblos de Galilea conservaban sus tradiciones específicas (Barnai 1993: 168). Sin embargo, tanto en Jerusalén como en el resto de las comunidades (Safed, Gaza, Tiberíades, Hebrón), los judíos vivirán ahora de las instituciones de caridad fundadas en la diáspora con la finalidad de socorrerlos; el incremento de la emigración de personas ancianas ocasionará un acelerado envejecimiento de la población.

Gracias a una iniciativa especial de los judíos de Constantinopla para mantener las comunidades de Tierra Santa, en el siglo XVIII (Barnai 1993: 151) la administración de éstas quedará prácticamente en sus manos. La de Jerusalén, con tres mil almas procedentes en su mayoría de Turquía y de los Balcanes, seguirá siendo la más importante (Barnai 1992: 441-444). Hubo además algunos sefardíes que se radicaron en Tiberíades al mejorar las condiciones políticas locales (Barnai 1993: 151). Un desarrollo totalmente opuesto se dio en Egipto, donde en el siglo XVIII los judíos de origen sefardí se habían arabizado por completo.⁹

3. La lengua santa y las lenguas vernáculos

3.1. El hebreo y el español como lenguas de cultura en las comunidades sefardíes del Imperio otomano

Durante los siglos XVI y XVII la lengua santa (el hebreo) ocupó un lugar primordial como lengua escrita entre los sefardíes en una cultura que era eminentemente hebrea. En ella redactaron la mayor parte de sus obras, entre las que se encuentran algunas que ocupan un lugar preferente en el judaísmo de todos los tiempos, como es el caso del compendio de leyes judías *Šulhán 'aruj* del rabino Yosef Caro. De entre las lenguas vernáculos de los sefardíes solamente el castellano alcanzó la categoría de lengua de cultura. En contadas ocasiones los judíos portugueses se sirvieron de su lengua en la redacción de cartas privadas y comerciales, y el único libro escrito originalmente en portugués, *Ben porat Yosef* de don Yosef Hanasí, fue traducido al hebreo antes de su impresión en Constantinopla, en 1577.

⁹ Es necesario tener en cuenta que las comunidades de Alejandría y el Cairo, por el hecho de tratarse de comunidades secundarias o prolongación de otras primarias, resultan difíciles de encuadrar dentro del contexto general judeoespañol del periodo moderno. A principios del siglo XX la lengua española hablada en estas dos comunidades representaba una ampliación de la variedad lingüística de Esmirna (Quintana 2006a: 126).

El bilingüismo hebreo-castellano que se observa en la obra impresa del rabino de Salónica Moisés Almosnino¹⁰ no fue un caso excepcional, sino que refleja la situación lingüística predominante entre los hombres cultos de las comunidades sefardíes del Imperio otomano y del norte de África. Sin embargo, lo que diferenció a los sabios de este periodo fue la actitud que cada uno de ellos adoptó con relación al uso de las lenguas que formaban el repertorio sefardí, la cual está directamente relacionada con su interpretación doctrinal del judaísmo.

Si bien prácticamente todos los sabios de los siglos XVI y XVII eran cabalistas y todos los modelos educativos judíos, sin excepción, tenían por finalidad cumplir el precepto de estudiar la Biblia (*limud haTorá*) para acercar la venida del Mesías y la conclusión del exilio,¹¹ existía una línea claramente definida entre dos grupos. Por un lado estaban aquéllos cuya especialización en Cábala tenía una meta especulativa y de puesta en práctica, para lo cual aprovechaban ciertas instituciones, como los *hesguerim*¹² y *haburot*,¹³ en las que el estudio tenía un carácter puramente ritual y religioso. Por otro lado estaban los rabinos que simplemente aceptaban la Cábala como la tradición esotérica de Israel y la mayor parte de su tiempo y energía los dedicaban al estudio de la halajá o norma religiosa (Werblowsky 1980: 97).

Para los primeros¹⁴ el uso exclusivo de la lengua santa era una obligación religiosa encaminada a propiciar la anunciada venida del Mesías y con ello llegar a la redención del pueblo judío. Otros rabinos asignaban mayor importancia a la comprensión de los textos, para que sus miembros pudieran cumplir los preceptos del judaísmo. Si bien el uso de lenguas y los modelos educativos eran similares en todo el Imperio otomano, en las comunidades de Tierra Santa y en las de sus alrededores la tendencia mística se daba con más fuerza que en cualquier otra parte de dicho Imperio.

Algunos miembros de las elites sefardíes escribieron y publicaron parte de su obra en español,¹⁵ convirtiéndolo en lengua de cultura. Además de los libros impresos que han llegado hasta nosotros que en su mayoría tenían por destinatarios a los judíos viejos,¹⁶ circularon otros en manuscritos, algunos de ellos en el área arábica.¹⁷ Varias obras de la literatura occidental, tuvieron a los marranos o ex-conversos por destinatarios:¹⁸ De la literatura hispano-lusa cabe mencionar que *Menina e Moça* de Bernardim Ribeiro fue publicada por Abraham Usque en Ferrara en 1554 y también circuló una versión aljamiada de *Sendebár* o *El libro de los engaños*.¹⁹ Obras caballerescas como *Aquilana* de Bartolomé de Torres Naharro (cf. Perez 2005) o los primeros 36 cantos de *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto (cf. Minervini 1997) contaron con versiones aljamiadas destinadas a los ex-marranos, no sólo de Italia sino también de comunidades como la de Alejandría que contaba con un grupo importante de ex-conversos retornados al judaísmo. Sin embargo, el concepto *literatura para marranos* propiamente sefardí únicamente puede aplicarse para definir algunas obras del rabino Moisés Almosnino (aprox. 1515-1580) y la anó-

10 Véase la lista de sus obras en la introducción de Romeu Ferré (1998) a su edición de *Crónica de los Reyes Otomanos*.

11 Cabe señalar que para los judíos europeos la conquista de Constantinopla por los musulmanes otomanos en 1453 constituyó una evidencia del inicio de la redención y anunciaba la llegada del Mesías (David 1993: 79). Esta idea se fortaleció con los desastres de la expulsión de los judíos de España en 1492 y el bautismo masivo de judíos ordenado en 1497 por el rey de Portugal y su acogida en el Imperio otomano, y evolucionó en las siguientes generaciones (David 1993: 108), después de la masacre de 1506 en Lisboa y, en especial después de 1536, año en el que definitivamente se estableció la Inquisición en Portugal.

12 En estas instituciones el cumplimiento del precepto de estudiar la Biblia se ponía en práctica leyendo ininterrumpidamente los textos religiosos judíos. El *hesguer* funcionaba por turnos las veinticuatro horas del día. Su finalidad, además de educativa, era social, puesto que los meldadores estudiaban por todo el pueblo de Israel. La importancia primordial de la lectura de los textos sagrados recaía en la manera correcta de leerlos, sin que su comprensión fuera imprescindible. Por ejemplo, en el punto cuarto de los estatutos de creación del *hesguer* del rabino Moisé ben Majir en el pueblo de Ain Zeitim redactados en 1598 se dice: «... que todo el estudio sea en lengua santa tanto en los turnos de estudio colectivo como en el estudio individual, y si alguno no entendiere, después de terminado su turno le preguntará a uno de sus compañeros y éste le dará su explicación» (Meroz 1987: 57-58) (traducción del hebreo).

13 Como en los *hesguerim*, en las *haburot* creadas según el modelo de las que ya existían en Salónica y Adrianópolis, los meldadores, portando tefilín y talet para estar siempre en situación de pureza y santificar el nombre de Dios, leían los textos sagrados en voz alta en turnos de seis u ocho horas sin pararse. Sin embargo, mientras que éstas poseían un carácter más abierto, los *hesguerim* contaban con un selectivo y rígido proceso de admisión de miembros.

14 Resumo aquí los resultados de mi estudio, todavía inédito, sobre el uso de lenguas entre los sefardíes en los siglos XVI-XVIII (cf. Quintana 2006c).

15 A pesar de que Lehmann (2005: 40) afirme lo contrario.

16 Es decir, a aquel que en el seno de las comunidades sefardíes era catalogado "sefardí ñahor" lit. 'español puro' por no haber dejado nunca de ser judío, frente a los judíos que habían pasado por la experiencia del cristianismo.

17 Así lo ponen de relieve varios fragmentos conservados en la Genizah. En especial, el género caballeresco despertó entusiasmo entre los poetas hebreos adscritos al círculo de *Sabios de Salónica* que incluso llegaron a componer algunas obras en esa lengua, y el primer libro de *Amadís de Gaula* se tradujo al hebreo y se imprimió en 1539 en Estambul. También circuló otro tipo de literatura, como una versión hebrea de la comedia *Celestina*. Todo este fenómeno fue, de hecho, marginal y de escasa repercusión fuera de ciertos grupos de ex-conversos y sefardíes estrechamente vinculados al judaísmo italiano en cuyo seno se desarrolló una interesante actividad literaria durante el Renacimiento (Quintana 2006c).

18 El interés de estos judíos por este tipo de literatura no ha de sorprender —muchos de ellos habían pasado por las universidades españolas o portuguesas— tanto como que estuviera escrita en aljamiado, hecho que se puede explicar por la aversión de los rabinos sefardíes otomanos hacia las letras latinas que llevó a la prohibición de su uso. Además en el Imperio otomano del siglo XVI, no existían imprentas con tipos latinos.

19 Véase el fragmento sefardí editado por Cid (2012) y que éste fecha en el siglo XVII.

nima *Fuente Clara* (1595).²⁰ Por tanto, no debemos confundir la escasa influencia ejercida por esta literatura profana, esencialmente escrita, en las comunidades sefardíes del siglo XVI con el importante papel que posteriormente tendría la literatura oral en Šabetay Ševí y sus seguidores.

Donde el español tuvo una función preponderante fue como lengua homilética. Aunque las colecciones de sermones que se publicaron entonces o en los siglos posteriores estaban en hebreo, parece indudable que los rabinos los pronunciaban en la lengua vernácula, especialmente cuando intervenían ante toda la comunidad. Así lo confirma Meír Lombroso —tal vez un cristiano nuevo retornado al judaísmo que había vivido en el Cairo y Salónica— cuando declara ante el tribunal de la Inquisición de Pisa lo siguiente: «...en todo el Levante nuestros rabinos no hacen las predicaciones en otra lengua que en lengua española...» (*apud* Minervini 2006a: 21, 2006b: 29); y asimismo son varios los fragmentos de sermones en español que se conservan en la Genizah y en otras colecciones.²¹

3.2. Safed y sus lenguas

Las crónicas de viajeros cristianos del siglo XVI contienen abundantes referencias al uso del español y del portugués como lenguas habladas en la ciudad de Safed.²² El español tenía asignadas ciertas funciones sociales en el ámbito de la comunidad, además de ser empleado como la lengua coloquial. Poco después de la llegada del rabino Yosef Caro en 1536, el español se empleaba en muchas escuelas (Schechter 1970: 252). El rabino marroquí Yissajar ibn Susán, quien desde su juventud vivió en Safed, destaca la superioridad de los sefardíes en el conocimiento de la Biblia y describe con admiración el método de traducción empleado por los maestros para enseñarla (Doron 1985: 293, n. 91 y David 1987: 71-72). Otras fuentes señalan que en 1600, en las escuelas superiores sefardíes de Jerusalén, las lecciones y las homilías se impartían en español (David 1993: 87).

Sin embargo, en las escuelas de los grandes rabinos de Tierra Santa se discutía en hebreo y el empleo de la lengua santa, incluso en la conversación, era uno de los puntos básicos de la corriente mística (Ish-Shalom 1963: 207). Viajeros europeos informan del empleo del hebreo como len-

20 Esta obra ha sido reeditada por Romeo Ferré (2007).

21 La colección de sermones del rabino sefardí Semuel Šaul Serero (Fez 1566-1655), titulada *Sermones de Maharašaš Serero* (editada por David Ovadia, Jerusalén, s.n. (1991), en hebreo), contiene una larga prédica en español que publicaré próximamente. Fragmentos manuscritos de otras, se encuentran en las diversas colecciones de la Genizah.

22 Véase Ish-Shalom (1963: 202-203), en especial.

gua hablada en las comunidades de Salónica y Safed,²³ y en los estatutos de un *hesguer* de Ain Zeitim redactados en 1598 se prohíbe hablar en cualquier otra lengua que no sea el *lašón haqódes*.²⁴

Como en Salónica y en Estambul, también en Safed tuvo lugar un proceso de «koineización» durante el siglo XVI que no llegó a concluir, pero que sentaría las bases del judeoespañol israelí, teniendo en cuenta que las comunidades de Jerusalén y, especialmente, la de Tiberíades se beneficiaron de la integración de muchos de los judíos que abandonaban Safed en el siglo XVII.

Si bien el contacto con el árabe local de los musulmanes dejó notables huellas en la lengua sefardí, especialmente mediante la aportación de numerosos elementos léxicos,²⁵ además el contacto con los judíos hablantes de árabe afectó primero a la pronunciación del hebreo sefardí y posteriormente a la del judeoespañol en la medida en que a través de los elementos léxicos hebreos y árabes incorporados amplió el número de elementos de su sistema fonológico. Los judíos locales (musta‘arabíes) y los judíos procedentes del norte de África (magrebíes), hablantes de árabe y poseedores de una peculiar pronunciación hebrea en la que se distinguen sonidos de origen semítico que no diferenciaban los sefardíes de España en 1492, trajo consigo la sustitución de su tradicional pronunciación hebrea sefardí por la de los judíos árabes, constituyendo ésta la causa principal de la formación de esa variedad singular del judeoespañol que los hablantes del *Yišuv* de Israel han conservado hasta tiempos recientes.

El simbolismo espiritual del alefato había sido ya ampliamente expuesto en el *Séfer Yeširá* ('Libro de Creación'), obra especulativa de contenido cosmológico y cosmogónico redactada en la zona de Siria o Palestina probablemente en el siglo VI, que fue adoptada por el movimiento cabalista. La lengua santa en boca de los judíos árabes representaba el modelo ideal al que se habrían de adherir los judíos de origen hispano-portugués que a mediados del siglo XVI configuraban la mayoría de la comunidad judía de Safed.

23 El viajero inglés William Biddulph, que visitó partes del Imperio otomano en 1600, afirma que la mayoría de los judíos puede leer en hebreo, pero pocos son los que pueden hablarlo, con la excepción de los de Salónica y Safed, lugares en los que poseen universidades y escuelas, mientras que en otras partes leen la Biblia en hebreo, pero las predicaciones las hacen en español (Ish-Shalom 1963: 207).

24 Véase el punto cuarto de los ya mencionados estatutos en Meroz (1987: 58).

25 Bunis (2003: 54) cita al rabino sefardí Mošé ben Habib (siglo XVII), quien afirmaba: «En Eres Yisrael, que hablamos español, a veces, dentro del español decimos algunas palabras en lengua árabe, y porque ésta es la lengua de los gentiles que viven en esta tierra sucede esto entre nosotros» (traducción del hebreo). Traduzco el término hebreo *lašón la‘az* por español, porque éste es el significado que adquiere entre los rabinos sefardíes a mediados del siglo XVI. Véase Quintana (2012).

4. El español sefardí de Tierra Santa y Egipto

4.1. Descripción del judeoespañol del *Yišuv* de Israel

De acuerdo con Bunis (1988: 8), el sistema del judeoespañol empleado entre los antiguos habitantes sefardíes de Israel contiene los fonemas faríngeos y glotales²⁶ /h, ʔ, ʕ, h/ que aparecen en lexemas de origen hebreo, arameo y árabe, tales como /harsi^hon/ 'monte Sión', /ha^oʕel/ 'la comida', /s^uda/ 'cada una de las comidas', /ʕir^ʕati^{ka}/ 'ciudad vieja de Jerusalén', /ʕud/ 'laud', /ʕa^lav^aʕa^lom/ 'descanse en paz', /seli^hot/ 'poemas penitenciales', /ha^kura/ 'huerta'.

La influencia del hebreo moderno y del hebreo israelí ha trocado la pronunciación judeoespañola de los hablantes sefardíes de Israel de las últimas generaciones. Actualmente se observan todavía las siguientes características en su judeoespañol: en los lexemas procedentes del hebreo, arameo y árabe se mantiene la distinción entre /χ/ (*kaf*): /ħ/ (*het*) y se conserva la pronunciación de [ʕ] (*ayin*) en algunos casos, y en otros ha coincidido con [ʔ] (*álef*), mientras que en los lexemas adaptados recientemente del hebreo moderno /ħ/ se neutraliza con /χ/, y /ħ/ y [ʔ] se asimilan a la vocal siguiente o a la precedente, como sucede en el hebreo israelí (Quintana 2006a: 126). A tales rasgos debemos añadir el mantenimiento de /q/ (*qof*), fonema oclusivo uvular sordo, además de la ligera reducción vocálica de /e/ y /o/ en posición átona y de /a/ en posición átona final (Quintana 2006a: 43, 58), y la adaptación en el siglo XIX –a través del hebreo asquenazí y del hebreo moderno– del sonido /ts/ (*šadi*) del yídico (Quintana 2006a: 84).

Ya en textos de autores sefardíes del siglo XVI comienzan a emerger rasgos específicos de la variedad judeoespañola empleada en las comunidades sefardíes situadas en la zona árabe. Testimonios de estimable valor lingüístico se encuentran también en varias discusiones rabínicas de sabios que vivieron entre los siglos XVI y XVIII²⁷ y que se ocuparon de establecer una norma legal para escribir los nombres propios no hebreos –especialmente patronímicos y topónimos–, así como de velar por ella.²⁸

26 En transcripciones fonológicas uso el sistema de la Asociación de Fonética Internacional.

27 Algunos *responsa* de los rabinos Levi ben Habib (ca. 1483-1545), Yosef ibn Lev (1505-1580), Samuel de Medina (1506-1589), Yosef ben Mošé Trani (1568-1639), Mošé ben Habib (1645-1696) y David Pardo (1718-1790) tratan de este asunto.

28 Cabe señalar que los intereses de esos sabios no eran lingüísticos, sino que respondían a la exigencia legal de precisar los nombres propios en los contratos de matrimonio y en las actas de divorcio y de capacidad de matrimonio (en el caso de fallecimiento del cónyuge en circunstancias especiales o de mujeres abandonadas por sus maridos). Especialmente hasta el siglo XIX no existió una norma lingüística única que sirviera de pauta ortográfica del español sefardí; los sabios continuaron la tradición ortográfica traída de España, basada en el principio fonológico para los elementos romances y en el etimológico para los elementos hebreos y arameos. Una descripción detallada sobre la ortografía sefardí se encuentra en Bunis 2005.

Ello aporta importantes informaciones para la reconstrucción de la historia interna y externa del judeoespañol en el área arábica del Imperio otomano.

Si aparentemente no contamos con textos impresos procedentes de estas comunidades, su ausencia se debe a que allí no hubo imprentas hasta el siglo XIX, con la única excepción de la que funcionó en Safed en la segunda mitad del siglo XVI en la que se llegaron a imprimir seis libros en hebreo.²⁹ La riquísima producción escrita por autores sefardíes de esta parte del Imperio otomano se imprimió en Venecia, en Salónica y en Estambul. Hubo muy pocos autores judíos de otro origen,³⁰ lo cual pone de relieve la gran superioridad cultural de los expulsados de España.

Varios fragmentos en judeoespañol que se encuentran en la Genizah muestran que los sefardíes de esta región escribieron incluso comentarios bíblicos y talmúdicos, además de otros géneros, que no se llegaron a imprimir; lo mismo sucedió con otras obras tanto en árabe como en hebreo, probablemente porque la grave crisis económica de finales del siglo XVI dejó a estas comunidades completamente empobrecidas.

4.2. Contactos lingüísticos y transferencias culturales entre comunidades de distinto origen

Analizaré ahora dos manuscritos sefardíes que se encuentran en la colección de la Genizah del Jewish Theological Seminary de Nueva York. Aunque en ambos casos se trate sólo de fragmentos, que no llevan fecha ni figura la autoría, de los siguientes rasgos lingüísticos se puede deducir que sus autores se movían en el área geográfica que nos ocupa y que fueron redactados en el siglo XVI:

- rasgos gráficos: los trazos de la escritura sefardí son característicos de este periodo;
- rasgos ortográficos: especialmente se marcan con *sin* tanto /z/ como /s/ intervocálicas, mientras que *záyin* se reserva para la sibilante africada sonora; el fonema /z/ se marca con 'z', es decir que todavía no se da una diferenciación gráfica entre la prepalatal africada sonora [ʒ] y la prepalatal fricativa sonora [ʒ];

29 El autor de dos de ellos es el poeta sefardí Israel Najara (1555?-1625?): *Mesabéquet batébel* (Safed 1587), instrucción moral en estilo retórico, y *Zemiroth Yisrael* (Safed 1587) con 109 *piyutim*.

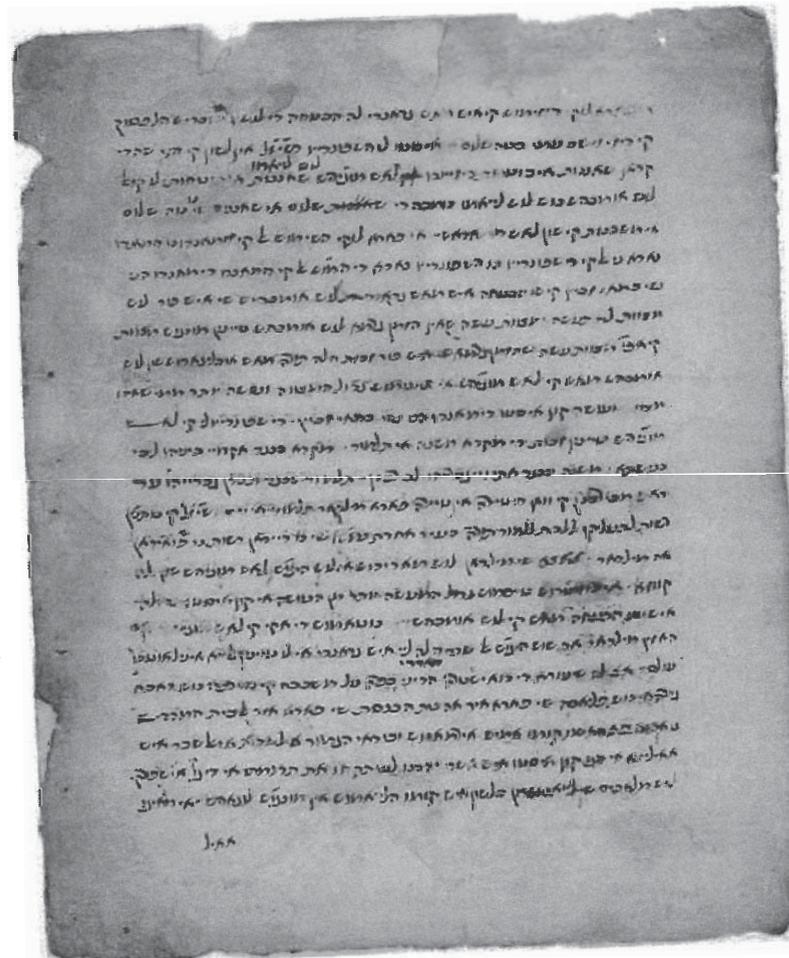
30 De entre los sabios no sefardíes de Safed solamente el ya citado Yissajar ibn Susán llegó a publicar dos libros –*Tiqún Yissajar* (Constantinopla 1564) y *Ibur šanim* (Venecia 1579)–; varios más, entre ellos una traducción de la Biblia al árabe a la que me referiré más adelante, se conservan en manuscrito. En fuentes judías de la época también se menciona al *musta'arabí* Haḥayim, aunque su obra nunca se ha llegado a encontrar.

- c) rasgos fonológicos: con plena distinción entre el fonema palatal lateral /l/ grafiado siempre con לײ y el aproximante /j/ grafiado con ך, sin que se aprecie un solo caso de confusión; tampoco aparece ni un solo caso de *h* anti-etimológica;
- d) rasgos morfológicos: representados en formas verbales como *respondió*, *arespondió* en el siglo XVIII;
- e) rasgos morfosintácticos: en estructuras como «si no dieran *rešut*, no fueran a meldar», es decir, con una forma verbal en la apódosis de la condicional que todavía conserva el valor temporal pretérito del modo indicativo;
- f) Enlaces extraoracionales, como *mas* (sustituido por *ma* en los textos del siglo XVIII al tiempo que se continúa usando *pero*).

Dejando aparte el empleo de citas y palabras hebreas y arameas insertas en el texto, las características lingüísticas arriba anotadas muestran que ambos textos están redactados en castellano sefardí del siglo XVI.

4.2.1. Fragmentos de un comentario homilético a la Biblia

El primero de los textos pertenece al género del comentario. Es un fragmento de tres folios escritos por ambos lados en letra semicursiva sefardí del siglo XVI. Los dos primeros folios se encuentran clasificados con la signatura ENA 3176.8-9; el tercer folio lleva el número ENA 2673.28. Ambos pertenecientes a la colección de la Genizah del Jewish Theological Seminary of America, Nueva York.³¹



ENA 2673.28v

Esta imagen se reproduce por cortesía de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary of America, Nueva York

³¹ Agradezco la gentileza de los síndicos de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary of America y de los responsables del Friedberg Genizah Project de Jerusalén por haber puesto a mi disposición los manuscritos mencionados en este artículo.

Los tres folios forman parte de la misma obra: un amplio comentario homilético ordenado según las perícopas semanales de la Biblia que se leen en los servicios religiosos de la sinagoga, puesto que los dos primeros llevan anotadas las páginas 427 y 428 en el margen superior izquierdo de los folios rectos (r) por mano de la misma persona que escribió o copió los comentarios y con la misma tinta empleada en los textos. El tema del que se ocupa es la obligación que tienen los judíos de hacer donaciones, dar limosna, etc. El tercer folio va paginado con el número 430 y su contenido guarda relación con los dos anteriores por tratar la perícopa de *Terumá*, como señala el propio autor (ENA 3176.9v) al referirse a su comentario anterior recordando el último versículo de la perícopa de *Mišpatim* (ENA 3176.9r), que precede inmediatamente a la de *Terumá*: «...vaihí Mošé bahar 'arva'im yom ve'arva'im laila» 'y estuvo Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches' (*Éx* 24:18). En el tercer folio (ENA 2673.28) el autor del comentario desarrolla un tema tratado en *Baba batra* (fol. 21: a-b) sobre la función de las mujeres en la formación judía de sus maridos e hijos.

Las páginas con las que contamos probablemente formaban parte de un extenso comentario bíblico en el que su autor, empezando por la perícopa *Berešit* con la que se inicia la Biblia, iría anotando semana tras semana sus comentarios, algunos de los cuales serían pronunciados como sermones en la sinagoga en los servicios de la mañana (*šajrit*) o en los de la tarde entre *minjá* y *'arbit*³² de *šabat* o expuestos en las escuelas judías.

Sin embargo, el fragmento del último sermón podría haber sido pronunciado otro día de la semana y con motivo de otra ceremonia: si tenemos en cuenta que al recordar a su madre el autor emplea la fórmula «hareni kapparah 'al miškavah» (ENA 2673.28v), cabe suponer que dicho fragmento fue pronunciado como sermón en la *hazkará* por su madre, es decir en la habitual ceremonia que cada año tiene lugar el día del aniversario de un familiar fallecido. Veamos el texto:³³

...si mieldan los maridos o los hijos, las mujeres son l[a] cavza. Y nozotros tenemos «gadol hame'asé yođer min ha'osé» ['que tiene más mérito el que impulsa una buena acción que el propio que la realiza'] y con esto [guedolah] ['mayor'] es su havtaħah ['promesa de recompensa'] más que los ombres.³⁴ Notamos de aquí que las muje[res] hazen meldar a sus hijos, el saħar ['recompensa'] de la

32 Sobre esta tradición judía, en especial entre los sefardíes, véase Quintana (2006b: 172-174).

33 Para la transcripción de los dos párrafos de este texto aljamiado, excepto en palabras hebreas, se ha adoptado el siguiente sistema: *c* ante *a, o, u*; *qu* ante *e, i* para *qof*; *s* para *šamej* y *sin* (fricativa dental sorda); *z* para *zain* (fricativa dental sonora); *t* para *tav*; *j* para *guímel* con *guéres*; *b* para *bet*; *v* para *vav*; *ll* para *lamed* seguida de dos veces *yod*; *y* para *yod* cuando tiene valor consonántico; *h* únicamente en los casos en los que aparece *hé* en la aljamía. Las semiconsonantes *j* y *w* en los diptongos se escriben con *i* y *u* respectivamente.

34 Cf. TB-Berajot 17^a.

ley es grande y lo tienen allá en el otro 'olam ['mundo']. A la señora de nuestra madre, hareni kapparah 'al miškavah ['que yo soy la expiación ofrecida en el lugar de su reposo eterno'], que siempre nos daba guerra y nos pliaaba si para ir a beħ hakknéseħ ['sinagoga'] si para ir al beħ hammidrás ['escuela'], ta[nto] para [mí] como a mis ermanos, ubevaday haggamur ['y no cabe la menor duda'] el zekut ['mérito'] y el saħar es a ella. Y digo con esto «'iš ašer yidevenu libó ti-qeħú 'eħ terumaħí» ['un hombre que diere de corazón su ofrenda, tomadla para mí']³⁵ y digo 'que/ es porque los mal'aħim ['ángeles'] se llamaron bilšón 'iš ['en género gramatical masculino'] como hallamos en muchos lugares. Y ruego a el... [ENA 2673.28v, líns. 16-24.]

Su estilo concuerda también con el que conocemos de otros comentarios y sermones: partiendo de un versículo de la Biblia –desafortunadamente estos fragmentos no contienen el inicio de los sermones– y siguiendo una estructura determinada, el autor desarrolla el tema recurriendo al empleo de numerosas citas bíblicas y de otras fuentes judías introducidas generalmente por fórmulas propias del género homilético sefardí, en el que hebreo y arameo se alternan con el español y de vez en cuando el autor interviene en primera persona o se dirige a su auditorio o a sus potenciales lectores con preguntas retóricas:³⁶

...como dizel ma'amar ['capítulo'] que hiħalti ['empecé'], que dize: «gadol havtaħah veħu[leh]» ['mayor la promesa, etc.'], lo que es de sentir en este ma'amar que es lo que dize «guedolah havtaħah šeħivtiħán ha[qqadoš] b[aruk hú'] lanašim yoter min ha'anašim» ['mayor es la promesa que prometió el Santo bendito Él a las mujeres más que [la de] los hombres']. Dime tú la havtaħah de los 'anašim ['hombres'] y después me dirás: la havtaħah de las mujeres cómo es gra[n]de... [ENA 2673.28r, líns. 2-5.]

El sefardí empleado en el comentario es también el característico del género, es decir, se corresponde con un nivel bastante culto. Su autor hace uso de la norma sefardí «estandarizada» entre los sabios del Imperio otomano en el siglo XVI, de la que he señalado algunos rasgos antes, con la que, excepto en palabras aisladas, se corresponde igualmente su ortografía. Entre las excepciones figura la de la grafía de גווארדי que, sin duda, denota una pronunciación arabizada [gw'warde], en el fol. 9r del ms. ENA 3176. El empleo de ה manteniendo la *hache* etimológica del español en palabras como האבלאר (*hablar*), האזיאן (*hazían*) (fol. 8r), האזיאה (*hazía*), האזיס (*hazes*), האגאים (*hagáis*), היגו (*hijo*), אהאלגאר (*ahalagar*) (fol. 8v), האשטה (*hasta*),

35 Cf. *Éx* 25:2.

36 He tratado este tema referido al comentario del rabino Ya'acob Julí *Me'am lo'ez* (1730, 1733), por lo que remito a Quintana (2006b: 152-172) y (2006/2007). Una diferencia básica entre el estilo de Julí y el de sus predecesores es que éstos no traducen las citas tomadas de las fuentes judías, mientras que el autor del *Me'am lo'ez*, por lo general, las aduce en judeoespañol.

היג'וש (*hechos* 'trabajos') (fol. 9r), האשטה (*hasta*) (fol. 9v), הלייאמוש (*hallamos*), הבלאנדו (*hablando*) (fol. 28r) y היג'וש (*hijos*), האזין (*hazen*), הלייאמוש (*hallamos*) (fol. 28v), sin ningún caso de *h* anti-etimológica, apunta hacia un documento redactado en fecha temprana, con toda seguridad antes del siglo XVII.³⁷ La obra debía estar destinada a su publicación, lo cual no ocurrió quizá debido a la ya aludida crisis económica que en los años '70 azotó a las comunidades de Tierra Santa.

El hecho de que un comentario de esta envergadura haya sido redactado en la lengua vernácula –lo mismo que sucede con otros de características similares de los que se conservan fragmentos en la Genizah– apunta con mucha probabilidad a una influencia musta'arabí o magrebí. El comentario de los textos bíblicos en judeo-árabe tenía un papel básico en la educación tradicional de los judíos de los países árabes, mientras que en el ámbito de la instrucción sefardí general del Imperio otomano predominaba la enseñanza basada en la exégesis literal de la Biblia.³⁸ Además, ésta consistía en enseñar a los discípulos los libros de la Biblia que se leían a lo largo del año, comenzando por el libro de *Génesis* hasta completar los cinco libros del *Pentateuco*, divididos de acuerdo a las porciones de lectura semanal en la sinagoga con las correspondientes porciones de los libros de los *Profetas*, seguidos por los libros que contienen los cinco rollos (*Salmos*, *Rut*, *Cantar de los cantares*, *Lamentaciones* y *Ester*) que también forman parte de la liturgia anual. La literatura posbíblica, incluidas las colecciones midrášicas, estaba excluida del programa curricular básico, si bien los maestros no sólo podían recurrir a ella para profundizar las enseñanzas de Biblia, sino que de hecho «tenían la responsabilidad de explicar a sus estudiantes la temática del texto tratado en clase en una lengua que les fuera comprensible, incorporando interpretaciones de varios comentaristas bíblicos.» (Bunis 1996: 351, traducción del inglés). Estas explicaciones, por lo general, estaban sacadas de los *targumim* arameos (Onquelos, Yonatan y Yerušalmi) y de los comentarios bíblicos de Raši (R. Šelomo ben Yišhaqi, 1040-1105), de R.

37 Casos de *h* anti-etimológica comienzan a aparecer ya a finales del siglo XVI en el *Séfer Héseq Šelomó* (Venecia 1588), aunque ello puede deberse al hecho de que dicha grafía se introdujera en la imprenta italiana. En textos impresos en el Imperio otomano este fenómeno se comienza a observar con relativa frecuencia a principios del siglo XVII y se prolonga, aunque de forma esporádica, hasta el siglo XX.

38 Tras un análisis basado en las fuentes sefardíes, Bunis (1996: 345) llega a la conclusión que la educación básica de los niños sefardíes contaba con los siguientes niveles: 1) aprender a leer y a escribir en judeoespañol y en hebreo; 2) aprender a leer las plegarias de la liturgia judía hasta saberlas de memoria; 3) aprender a leer la *parašá* (porción semanal de la *Torá*) en hebreo con vocalización y cantilación, y la correspondiente *haftará* (porción de los profetas); 4) aprender la *parašá* y la *haftará* correspondiente en ladino; 5) aprender a entender el contenido de la *parašá* y de la *haftará* correspondiente; 6) aprender la gramática de la lengua santa (*lašon haqodeš*) con el fin de poder hablarla y escribirla correctamente.

Abraham Ibn Ezra (1089-1164), de Radaq (R. David Qimhi, 1160?-1235?), de Rambán (R. Mošé Ben Nahmán, 1194-1270) y de *Ba'al haturim* (de R. Ya'akov ben 'Ašer, 1270?-1340?) (Bunis 1999: 157).

No ha de sorprendernos entonces que en la zona árabe del Imperio otomano los sefardíes se sirvieran también de la lengua vernácula en sus comentarios, hasta entonces redactados en hebreo y limitados a la élite de los rabinos como durante siglos lo venían haciendo los judíos musta'arabíes y magrebíes. Durante el siglo XVI el comentario en judeoespañol –aunque en forma de sermón– comenzó a proliferar, incluso entre hombres poco cultos, alcanzando una extraordinaria popularidad en el siglo XVII, a veces incluso abusiva, en las comunidades sefardíes de Tierra Santa y de los grandes centros del Imperio otomano (Hacker 1986: 115-117).

La originalidad del *Me'am lo'ez* de Ya'acob Julí, que se comenzó a imprimir en 1730, radica en el hecho de estar formulado en un estilo lingüístico accesible al público de su tiempo, anotándose además muchas de las citas del hebreo y del arameo en traducción judeoespañola, y también por haber sido enriquecido con cientos de fuentes literarias judías procedentes tanto de obras de halajá como de agadá (Romero 1992: 9-10), más que por estar escrito en judeoespañol, lo cual no debía de suponer ninguna novedad en el siglo XVIII, puesto que ya antes se habían escrito comentarios en lengua vernácula aunque no se llegaran a publicar: su estilo discursivo deja entrever a un autor con una gran experiencia en el género en lengua vernácula, estilo que teniendo su base en el comentario tradicional hebreo, presenta también características que son exclusivas del comentario en judeoespañol (Quintana 2006b: 171-172 y 2006/07). Sin duda, aún más significativo fue el papel desempeñado por el *Me'am lo'ez* en el seno de la sociedad sefardí, al servir de canon de la exégesis comentada en su formación desde la fecha de publicación de sus sucesivos libros. Con ello se desplazaba cualquier tentativa de uso inadecuado que hasta entonces se había venido haciendo de los sermones, y éste debió de ser uno de los objetivos que se propuso el sabio Ya'acob Julí, especialmente después de los precedentes nefastos que había provocado el movimiento mesiánico encabezado por Šabetay Ševí.

Una tradición particular de los judíos árabes, que tenía en la exégesis comentada la base de su sistema educativo, sería adoptada por los sefardíes, y su puesta en práctica adquiriría importancia decisiva también en la instrucción religiosa sefardí dentro de las aulas ya desde el siglo XVI, en paralelo a la tradición predominante entre los judíos hispanos de enseñar la Biblia a las masas a través de traducciones literales. No deberá sorprendernos que después del desastre del siglo XVII fuera precisamente el rabino Julí, cuyos antepasados se contaban entre los grandes sabios de Tie-

rra Santa de los siglos XVI y XVII, el iniciador de la obra maestra del género en judeoespañol con el fin de restaurar el orden ético-social en las comunidades sefardíes.

4.2.2. La obra de Yissajar ibn Susán: Una fallida aportación sefardí a las comunidades judeo-árabes sobre el método literal de traducción para enseñar la Biblia

El sabio magrebí Yissajar ibn Susán (Fez ca. 1510 – Safed desp. 1580), que en su temprana juventud vivió algunos años en Jerusalén, donde fue alumno del rabino español Leví ben Habib y que después pasó el resto de su vida en Safed, se sintió profundamente impresionado por la superioridad del nivel de estudio de la Biblia de los judíos españoles quienes la aprendían en traducción vernácula:

Y ya nuestros hermanos españoles acostumbraban a que sus maestros enseñasen a los niños la Biblia según las palabras tal y como están ordenadas en la Biblia, en su lengua llamada ladino; esto perdura entre ellos; pocos de entre ellos carecerán de saber, si no se trata de conversos tornados desde hace poco al judaísmo, y hasta entre éstos y sus hijos se encontrarán sabios instruidos e inteligentes. [Ibn Susán 1571: 66, traducción de la autora hecha del original hebreo. Citado también en Doron 1985: 293, nota 91 y David 1987: 71-72.]

Esta afirmación la hacía el sabio de Fez para justificar el programa con el que pretendía introducir entre los judíos arabófonos de Safed el método de la exégesis literal para enseñar la Biblia que empleaban los sefardíes y que, según señala, ya conocían los judíos de Marruecos,³⁹ aunque, como sus hermanos de lengua árabe, seguían haciendo uso de la traducción realizada en el siglo X por el famoso sabio Se'adiá Gaón, a la que Ibn Susán llama *šarḥ*⁴⁰ (Ibn Susán 1571: 63).

39 Parece que existían traducciones bíblicas literales en judeo-árabe antes del siglo X (Blau 1992 y Tobi 1996), sin embargo la traducción del sabio Se'adiá Gaón fue la que se implantó en todo el mundo judío de lengua árabe. Solamente desde el siglo XIV las traducciones literales al árabe volvieron a ocupar un cierto lugar, aunque siempre marginal en estas comunidades (Tobi 1996). En Marruecos fue en el siglo XV cuando realmente se comenzó a desarrollar este estilo de traducción de la Biblia entre los judíos (Bar-Asher 1988: 29-30). Sin embargo el método interpretativo fue el preferido por los rabinos (Bar-Asher 1998: 6-7, 2001), y a la enseñanza de la Biblia mediante la traducción palabra por palabra se recurría solamente en la fase temprana del aprendizaje (Bar-Asher 1998: 6-7). De los judíos árabes de Egipto existen muy pocas traducciones bíblicas literales impresas, y las pocas que se han conservado en manuscrito en la colección del Cairo son del siglo XVIII y posteriores (Hary 2000: 396 y nota 4).

40 Bar-Asher (1998: I, n. 3) traduce el término árabe *šarḥ* mediante el hebreo *be'ur* 'explicación, aclaración, comentario'. El término *šarḥ* también hace referencia a las traducciones al judeo-árabe, tanto las calcadas del hebreo bíblico como las que interpretan su contenido.

Ibn Susán aducía que la traducción vertida al árabe por Se'adiá Gaón contenía excesivas interpretaciones y que la lengua de ésta, el árabe clásico, se había vuelto casi igual de incomprensible que el hebreo bíblico para los judíos que en el siglo XVI hablaban los árabes vulgares (Ibn Susán 1571: 63; Doron 1985: 291). Con su nueva traducción, que consistía en calcar el texto hebreo palabra por palabra siguiendo el modelo sefardí,⁴¹ no sólo pretendía el sabio marroquí introducirla entre todos los judíos de lengua árabe, sino también que la exégesis literal fuera el método de enseñanza⁴² a seguir en la educación de todos los judíos de Safed y de las otras comunidades del mundo musulmán para mejorar la enseñanza de la Biblia (Ibn Susán 1571: 64-65). Pero resulta evidente en la Introducción que precede a la traducción del rabino, que su fin último era ofrecer a todo el mundo judeo-árabe un texto bíblico homogéneo –como el que poseían los sefardíes– que sustituyera definitivamente al de Se'adiá Gaón.

Esta traducción, que finalmente no se llegó a imprimir⁴³ –probablemente por las mismas razones que tampoco se imprimió la serie de comentarios a los que me he referido arriba–, debió de pasar bastante pronto al olvido, puesto que no parece haber tenido resonancia y en las comunidades judeo-árabes, incluso en las de Marruecos, se continuó empleando básicamente la técnica del comentario en las traducciones bíblicas (Bar-Asher 2001), y si el método de la exégesis bíblica literal pasó a ser patrimonio común de todos los judíos sefardíes y judeo-árabes de Tierra Santa fue porque en el siglo XVII tanto los judíos magrebíes como los musta'arabíes fueron absorbidos por los sefardíes.

Una vez más se pone de relieve la facilidad con que las ideas y costumbres circulaban y pasaban de unos grupos a otros entre las comunidades de Tierra Santa del siglo XVI. Ello lo evidencian también los fragmentos de un glosario bíblico manuscrito que analizaremos luego, el cual con toda probabilidad fue redactado por un musta'arabí del área de Tierra Santa o de Egipto que en aquel siglo sería alumno de una escuela sefardí, hecho éste muy frecuente por entonces.

41 Véase la descripción que Doron (1985: 293) hace de la traducción *Al-Šarḥ al-Sussani* que coincide plenamente con el método empleado en las Biblias judeoespañolas estudiado por Sephiha (1979), Amigo (1983) y Bunis (1994; 1996; 1997; 1999) entre otros.

42 Para una descripción del empleo de este método en la enseñanza de los sefardíes, véanse los importantísimos trabajos de Bunis (1994: 322-323; 1996; 1997; 1999: 155-158).

43 Por fortuna se conserva el manuscrito autógrafa del rabino Ibn Susán en la British Library.

4.2.3. La onomástica y el adstrato judeo-árabe en el judeoespañol de Tierra Santa

En varias ocasiones la lengua se convirtió en el tema de las discusiones rabínicas sefardíes, especialmente cuando los sabios tuvieron que tratar divorcios o resolver problemas relacionados con mujeres *'agumot*. Con frecuencia los rabinos de los Balcanes se vieron obligados a pedir a los de Jerusalén correcciones en los nombres de los judíos y judías y de los topónimos mencionados en las sentencias dictadas por los tribunales de esta comunidad, por figurar escritos según la tradición lingüística de Jerusalén. Las quejas que los rabinos de los Balcanes elevaban contra los de Tierra Santa tenían un buen fundamento: la lengua que unos y otros hablaban en el siglo XVII presentaba notables diferencias, al menos en el nivel fonológico.

Ya en el siglo XVI el rabino Yosef ibn Lev (1505-1580), que vivió en Monastir, Salónica y Constantinopla, reprochaba a los rabinos de Tierra Santa su falta de disciplina a la hora de escribir las vocales y les llamaba la atención sobre la necesidad de servirse de las letras ם/ה-, ם y ן para plasmar las cinco vocales del judeoespañol [a, e/i, o/u] (Bunis 2005: 117). En los documentos de autores poco cultos de este periodo no resulta extraño encontrar palabras en las que la grafía de las vocales no sigue la norma sefardí general.

Las recomendaciones de los rabinos sefardíes de los Balcanes no siempre recibieron la respuesta adecuada, puesto que en el siglo XVIII el rabino David Pardo (1718-1790) de Sarajevo envió a un tribunal de Jerusalén una petición de rectificaciones en el texto de un acta de divorcio que, aunque pueda parecer curiosa, no solamente pone de relieve la precisión que la ley judía exige en la escrituración de antropónimos y topónimos con el fin de identificar a los sujetos, sino que además ofrece interesantes referencias para la descripción de la lengua sefardí en las comunidades situadas en el área de lengua árabe.

Las demandas del rabino Pardo estaban ocasionadas por haber escrito los miembros del tribunal rabínico de Jerusalén en el mencionado documento el nombre de mujer como ג'ודיקא (que se puede leer *Djudica* o *Djudija*) en lugar de con la esperada grafía inequívoca יודיקא (*Yudica*).⁴⁴ El rabino aducía dos motivos para que se efectuara la corrección: a) la pronunciación entre los sefardíes de los Balcanes era [ju'dika] y no [dʒu'dika]; y b) que el grafema *kaf* con el que se escribía el nombre, pudiera ser confundido con *kaf*, de manera

que el nombre de la mujer a divorciar sería [dʒu'dixa].⁴⁵

La tradición de representar el sonido [k] con <כ> entre los judíos árabes venía dada porque con <ק> representaban el sonido uvular [q], *qāf* <ق> según el alifato. Para convencer a sus colegas de Jerusalén, el rabino Pardo aportaba varios ejemplos citados de los *responsa* del rabino Mošé ben Šelomó ibn Ḥabib⁴⁶ (ca. 1654-1696), quien había dedicado varias páginas al mismo asunto.

Analizaremos dos cuestiones ortográficas para mostrar que la citada discusión rabínica tiene causas fonológicas, debido a que la correspondencia fonema / grafema entre los sefardíes de los Balcanes poseía un parámetro diferente al que ya tenía en Jerusalén en el siglo XVII. El rabino Pardo menciona dos palabras: [χa'lifa], escrita con *kaf* <כליפה> entre los judíos de la zona árabe y no con *het* <חליפה>, que en Jerusalén representaría la pronunciación faríngea [ħa'lifa]; y el nombre דייליקאדו (*Delicado*), en femenino דייליקאדה (*Delicada*) escrito también con *kaf* <דיליכאדו> y <דיליכאדה> en Jerusalén. Asimismo, el rabino David Pardo recomendaba utilizar <ק> para representar el fonema velar /k/ o de no hacerlo, añadirle al menos *dagués* a la *kaf* <כ> para evitar leer [χ], porque «entre nosotros no hay diferencia entra *qof* y *kaf* con *dagués*», afirmaba.

También recomendaba el rabino Pardo emplear <ט> para representar el fonema /t/ –que parte de los judíos de lengua árabe pronunciaban como /t/ enfática–, puesto que el uso de ן (/t/ entre los magrebíes y musta'arabíes) como hacían en Jerusalén, podría dar lugar a confundirlo con <ח> con *rafé* que los judíos magrebíes y musta'arabíes conservaban con valor fonético, tanto en hebreo como en judeo-árabe.

En consecuencia, en el judeoespañol y en el hebreo de Jerusalén, como en el judeoespañol y el hebreo de las otras comunidades sefardíes de Tierra Santa y Egipto, /k/, /χ/, /ħ/ y /q/ tenían ya valor distintivo en el siglo

45 Con todo ello no quedaba suficientemente clara la identidad de la divorciada Yudica, lo que podría acarrear graves problemas desde el punto de vista de la legislación judía, ya que en caso de que se volviera a casar podría ser acusada de adulterio si aquel divorcio fuera declarado nulo por el hecho de haberle sido dictado a Djudika, es decir a otra mujer. El mismo problema se plantea con la mujer *'aguná*, es decir, la casada cuyo marido la ha abandonado sin darle el divorcio o se encuentra desaparecido, por el hecho de que no podrá volver a casarse hasta que su marido le dé el divorcio o sea declarado fallecido por un tribunal rabínico, pasando entonces al estado civil de divorciada o de viuda, respectivamente. Hay que señalar que el derecho judío exige en la redacción de las actas de divorcio casi la misma precisión que en la escritura de los rollos de la Biblia, de las mezuzot y de los tefilín, porque el precepto que obliga al hombre que repudia una mujer a entregarle una carta de repudio o divorcio se contempla en la Biblia bajo el concepto de *Séfer keritut* 'carta de repudio' (*Deut* 24:1). Los rabinos sefardíes hicieron mucho hincapié en la correcta redacción de los nombres femeninos en las actas de divorcio y ello se debe a que en muchas ocasiones las mujeres tenían nombres no judíos.

46 Nacido en Salónica, ya en su juventud había pasado a vivir en Jerusalén donde llegó a ser gran rabino. Se trata del abuelo del ya citado rabino Ya'acov Juli.

44 Pardo (1772, responsum 11).

XVII, mientras que en el judeoespañol de los Balcanes se continuaban empleando solamente /k/ y /χ/. No queda aquí muy claro si los sefardíes de Jerusalén distinguían /t/ y /t/, aunque probablemente no. Representado de forma esquemática, resulta la siguiente correspondencia como parte de los respectivos sistemas fonológicos y grafémicos:

	/Fonema/ <Grafema>
judeoespañol (Balcanes) ⁴⁷	/k/ <ק>, /χ/ <ח>
judeoespañol (Tierra Santa y Egipto)	/q/ <ק>, /k/ <ק>, /χ/ <ח>, /h/ <ח>

En los documentos de la Genizah de autores poco o medianamente cultos del siglo XVI se aprecia también la influencia que el judeo-árabe y el árabe de los gentiles ejercía sobre la lengua sefardí: la dificultad que tiene el hablante de árabe para pronunciar grupos consonánticos en los que interviene una líquida se manifiesta en la grafía de palabras como פולדא [pw'walda]⁴⁸ 'poblada' y especialmente en posición inicial de palabra:⁴⁹ דיראמאש⁵⁰ [de'ramas] 'medida de peso que valía 3,205 gramos', פילאקיסה⁵¹ [fela'kesa] 'flaqueza, debilidad', con epéntesis de [e] breve, aunque también se puede producir el fenómeno contrario en palabras en las que aparece una vocal posterior en sílabas consecutivas: קרוטו [k'rutu] (< prt. *currutu*)⁵² 'corrupto'.

En el grupo de las consonantes se observa además un fenómeno que se ha conservado especialmente en hablantes de judeoespañol de Hebrón, quienes estuvieron menos expuesto a la influencia del judeoespañol turco o balcánico. Se trata de la aféresis o síncopa de [g] cuando precede a los dip-tongos [we] y [wa]: וורפאנדאד que probablemente haya que leer como [wer-fan'dad],⁵³ פראוודה [fraw'wada],⁵⁴ אטיסטיוה [ates'tiw'wa].⁵⁵

De las quejas de los rabinos se desprende que incluso algunos nombres hebreos de persona habían sido integrados en el sistema fonológico de las

47 La correspondencia fonema – grafema en el judeoespañol de los Balcanes no incluye aquí las palabras de origen hebreo en cuya grafía se seguía el principio etimológico y, por tanto, se contaba también con los grafemas <ק> y <ח>.

48 ENA 2918.3v.

49 El mismo fenómeno se da en un glosario árabe – judeoespañol redactado probablemente en Egipto después de 1492, editado por Sheynin (1982).

50 ENA 3338.4v.

51 ENA 2869.5v.

52 ENA 2869.5v.

53 TS NS 298.1, carta editada por Gutwirth (1985).

54 ENA 3384.11v.

55 ENA 2869.5v.

lenguas vernáculas, y los sefardíes de Tierra Santa y Egipto pronunciaban *Meir* como [mi'jir] מיייר⁵⁶ y *Mika'el* como [miχa'il] מיכאיל⁵⁷ igual que lo hacían los hablantes judeo-árabes.

4.2.4. Un glosario bíblico hebreo-judeoespañol

Todas las «anomalías» que los rabinos de los Balcanes achacaban a la escritura de los tribunales de Jerusalén se encuentran reunidas en los fragmentos del glosario bíblico hebreo-ladino que trataremos a continuación.

Aunque no lleva fecha ni lugar, es casi seguro que el glosario procede de una de las comunidades de Tierra Santa o de Egipto⁵⁸ y no cabe duda que fue anotado en el siglo XVI o XVII en una comunidad en tierra árabe. En él se pone de relieve el interés que entre los judíos de lengua árabe despertaba el aprendizaje de la Biblia en las academias sefardíes.

Los dos primeros folios del manuscrito contienen una lista discontinua de palabras hebreas comprendidas entre *Éxodo* 15:4 y 19:9 (perícopas *Bešalah* y *Yitró*) con sus correspondientes traducciones al judeoespañol. Al final de *Bešalah* aparecen glosadas palabras de *Jueces* (*Šofetim* 4:4-5:21), es decir, la lectura de Profetas o *haftará* asignada a dicha perícopa según la tradición sefardí.⁵⁹

Las glosas judeoespañolas, con excepción de varias diferencias morfológicas que se manifiestan en la traducción de formas verbales (prefijación y sufijación de algunas raíces castellanas, traducción de formas de *nif'al* hebreas por verbos reflexivos castellanos como era frecuente en los ladinamientos de la España medieval, en lugar de la voz pasiva empleada en las traducciones ladinas desde el siglo XVI), se asemeja bastante al léxico empleado en la versión judeoespañola del *Pentateuco* de Constanti-

56 Pardo 1772, parágrafo 11.

57 En una carta de las últimas décadas del siglo XVI enviada desde una comunidad de Tierra Santa a la comunidad del Cairo (Quintana 2007: 299 y notas 148 y 300).

58 Se trata de tres folios escritos por ambos lados conservados en la colección de la Genizah del Jewish Theological Seminary of America y clasificados con los números ENA 2918.2-3 y ENA 3232.2.

59 De los dos fragmentos de dicho glosario me ocupó ampliamente en Quintana (2008). Resumo brevemente las conclusiones más significativas de este trabajo: se trata de dos fragmentos de un glosario bíblico traducido al ladino de forma oral y espontánea por un maestro en clase y anotados simultáneamente por un estudiante que tiene el judeo-árabe como lengua materna. El sistema gráfico empleado en las glosas en ladino es el del hebreo bíblico con vocalización tiberiana y en ellas se manifiestan fuertes interferencias de la lengua materna de dicho estudiante. Ciertos rasgos lingüísticos, p. e., el uso de *sámej* ante la consonante *k*: פסקירימ'נתוש [peskeri'm'jentos] 'decisiones, determinaciones' (ENA 2918.2v); el uso de *kaf* אשכז'דורה [eskoze'dura] 'elección' (ENA 2918.3r), y en especial la desinencia verbal de segunda persona en el indefinido –*ste*: קיכריסתי, es decir, *que criyaste* (ENA 2918.3v), la traducción de formas de *nif'al* hebreo por verbos reflexivos castellanos: *se amontonaron* (Ex 15:8) (נערמו) (ENA 2918.3r) o el léxico empleado en las glosas ladinas ponen de manifiesto que se trata de una traducción del siglo XVI o XVII.

nopla (1547) y al del *Séfer Hēšeq Šelomó* (Venecia 1587-1588) y, con pequeñas excepciones, el léxico judeoespañol es casi igual al glosado en esta última obra. En el tercer folio se glosan palabras hebreas del libro de *Lamentaciones (Ejá)* hasta el versículo 2:14. Sin embargo, el sistema de escritura empleado en la traducción de las palabras hebreas no es el característico sefardí, sino que muestra la intervención de una persona con indudables conocimientos del árabe hablado en el área mediterránea oriental, lo que nos hace suponer que se podría tratar de un magrebí o de un musta'arabí estudiante de una academia sefardí. Su importancia radica en dejarnos constancia una vez más de la simbiosis cultural que desde el siglo XVI tenía lugar en las comunidades de Tierra Santa y Egipto.

Nos centraremos aquí en los rasgos que más llaman la atención en varias de las glosas correspondientes a *Éxodo 15:16-17:3* que forma parte de la pericopa *Bešalah* (verso del folio ENA 2918.3v).

no.	Biblia hebrea ⁶⁰	Pentateuco 1547 ⁶¹	ENA 2918.3v
1	ב[גד]ל	con grandeza	con grãdeza
2	זרועך	de tu brasa	de tus brazos
3	קד[מו]	cállense	acayaron
4	קניתי	que criaste	que criyaste
5	גטלתך	de tu eredad	de tu eredad
6	קכון	conpostura	conpostura
7	לשב[תך]	para tu asiento	a tu estada
8	כפו[נו]	conpusieron	conpozieron
9	התו[ף]	el adufle	la cantablana
10	בתופים	con adufles	con cantablenas
11	ובמחולות	y con dansas	y con adofles
12	וי[לנו]	y querelláronse	y aquereyaron se
13	עץ	árbol	áru'uol/ arol
14	ושלח	y echó	y echó
15	ש[ם]	aí puso	ayí pozó
16	דק	fuero	fuero
17	נסהו	lo esprimentó	lo preu'uó
18	ו[ה]ד[ר]ש	y el derecho	y lo derecho
19	לצאתם	a su salir	a sus salir
20	מית[נו]	nuestro morir	nuestro morir
21	לשוב[ע]	a hartura	por hartura

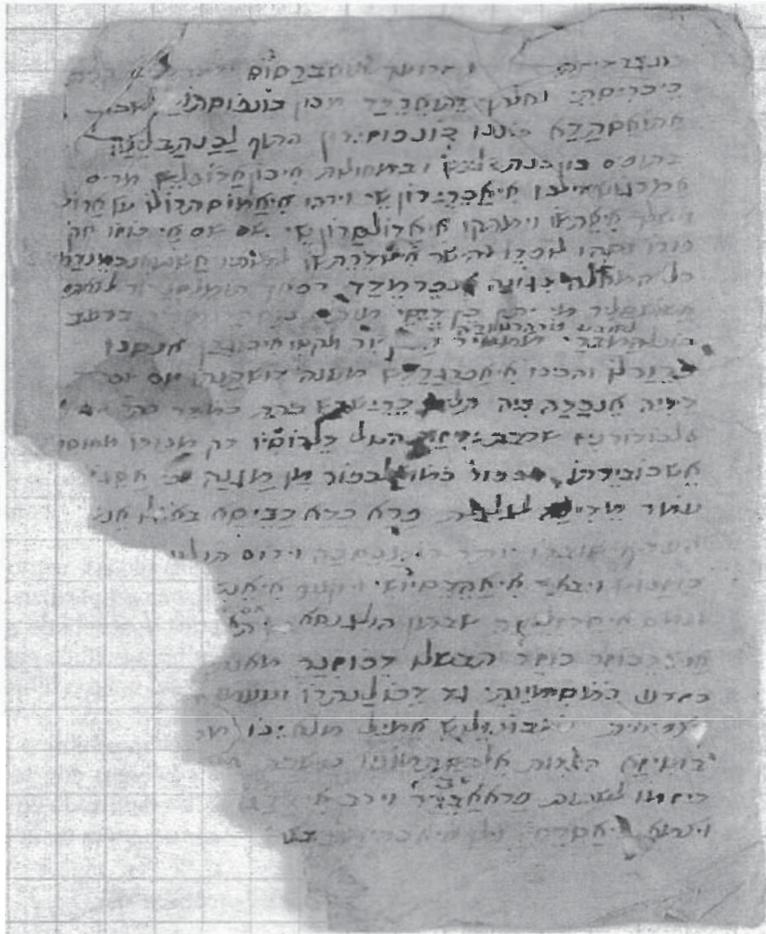
60 Según el propio ms. ENA 2918.3v.

61 Siempre según la edición de Lazar (1988).

22	קרבב	קונלה המרי	con la hamre	con la hambre	כונלהמברי
23	מקטיר	האזיון לייוביר	hazién llover	hazién you'uer	[הזינו יור]
24	יום יום	דיאה קאדה דיאה	día cada día	de diya en cada diya	זדה אנדה זיה
25	תלב[תיכם]	האואישטראש	a vuestras	quereyastes	קריש[ת]ש
		קיריליאש	querellas		
26	שכתת	קורידורה	corredura	yaziza	זיז[יה]
27	הפל	דיל רוסיאו	del rosío	del rosiyo	דלרוסיז
28	[כפ]פור	קומו לה אלקאנפור	como la alcanfor	como alcãfor	כפ[א]לכפור
29	וקרים חולע[ים]	בירביניאו גושאנוש	verbeneó gusanos	uiyermó cozanos	וקרים חולע[ים]
30	וקבאש	אי פידיסיו	y fedeció	y ahedesiose	איאהקדסיושי
31	וקמס	אי דישליאאשי	y deslefase	y se dezleiya	איסדולא[נה]
32	[כ]צפיקת	קומו בוניואילו	como buñuelo	como bonuelos	כפבוניולוש
		קו מיל	con miel	ē miel	אמיל
33	קלא	אינמינטו	inchimiento	yeno	ינו
34	[צנצנת]	בוטיגה	botija	botiza	בוטיזא
35	נושבת	פובלאדה	poblada	pu'ualda	[פולדא]
36	וקרב	אי באראג'ו	y barajó	y barajó	אי בר[ג]ו
37	וקלו	אי קישושי	y quešose	y aquereyó	איאכרי[ו]

El sistema de escritura empleado en la redacción de las glosas, como se puede ver en la tabla, no es el que de forma generalizada empleaban los sefardíes, lo cual se reconoce fácilmente por la práctica ausencia de *mater lectionis* en la grafía de las vocales, subsanado en gran medida por el empleo del sistema de vocalización tiberiano adaptado del hebreo bíblico, y por el uso de *kaf* <כ> y *tav* <ת> para representar los fonemas /k/ y /t/ respectivamente que también tiene como referencia el hebreo bíblico por corresponder la pronunciación de ambas consonantes hebreas con la de los fonemas del español,⁶² en lugar de *qof* <ק> y *tet* <ט> empleado en los Balcanes y Turquía como ya era habitual en los judeo-romances de la España medieval.

62 Cf. Minervini (1992, vol. 1: 27), quien señala que también en la aljamía mozárabe peninsular se usaba *kā* y *ta*, que tienen el valor de *kaf* y *tav* hebreos en el alfabeto.



ENA 2918.3v

Esta imagen se reproduce por cortesía de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary of America, Nueva York

Rasgos ortográficos y fonéticos del glosario

• Vocales:

La vocal /a/, se representa con *álef* o con *álef y pátaj* en posición inicial de palabra (12, 15, 19, 30, 36, 37),⁶³ *pátaj* cuando va entre consonantes (3, 4, 5, 7, 9, 10), y en posición final de palabra aparece *pátaj* apoyado por *álef* (6, 7, 34, 35) o *he* (9, 21, 24, 26, 31). Su autor no siempre recurre a *yod* para escribir las vocales /e/ e /i/, sino que también lo hace con *šeré* (5, 12, 18, 25, 30, 33) y *hireq* (4, 15, 24, 25, 27) sin *yod* quiescente o con *yod* quiescente (4, 9, 22 y 14, 20, 26, 34 respectivamente). Ello se debe a que, por lo general, *yod* sirve para marcar la consonante en el glosario (3, 4, 12, 15, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 33). El autor del glosario no distingue entre las vocales /o/ y /u/ y curiosamente emplea siempre *hólem* con *vav* quiescente (2, 3, 5, 6, 8, 11, etc.) y sin *vav* quiescente (23 y 32), aunque probablemente resulte más correcto interpretar que detrás de la grafía con *hólem* se esconde la pronunciación de la vocal más cerrada, es decir [u], dado que el sistema vocálico del árabe hablado en Siria-Israel se apoya en tres vocales /i, a, u/ (Grotzfeld 1980: 175-178), como ocurre en el árabe magrebí aún con más intensidad (Singer 1980: 249-251). También el árabe de Egipto se apoya en tres vocales cortas /i, a, u/, aunque en la mayoría de sus dialectos a éstas se oponen cinco largas /ī, ē, ā, ō, ū/ (Woidich 1980: 207).

• Diptongos e hiatos:

La fuerte tendencia a deshacer los diptongos y los hiatos a través de la epéntesis de *yod* cuando el primer elemento es la semiconsonante [j] (4) o la vocal [i] (24, 27, 31), revela con claridad el origen arabófono del autor material del glosario.⁶⁴

• Consonantes:

La persona que anotó el glosario recurre al dígrafo formado por *tav* y *šin* para representar el sonido /tʃ/: *echó* (14), *derecho* (18) que los sefardíes de los Balcanes escribían con *guímel* y *rafé*. Esta grafía, desconocida en los textos sefardíes de Castilla y Aragón (Minervini 1992 I: 29), se encuentra en un glosario judío árabe-castellano escrito por una persona de origen egipcio (Sheynin 1981: 166, 1982: 232, 233).

En lugar de *qof* y *tet* como era habitual entre los sefardíes de los Balcanes, se emplea generalmente *kaf* para /k/ y *tav* –excepto en dos palabras: *hartura* (21) y *botiza* (34) en las que aparece *tet*. La misma grafía aparece en el glosario judío árabe-castellano mencionado (Sheynin 1981, 1982).

⁶³ Los números remiten a ejemplos en la tabla.

⁶⁴ Este fenómeno se da también en judeo-árabe (cf. Blau 1999: 74).

Otra característica peculiar del glosario es que el *yeísmo* está bastante generalizado (3, 12, 15, 23, 25, 26, 33), lo cual ha de deberse a la experiencia árabe del autor del manuscrito, incapaz de percibir la medio-palatal lateral /ɲ/ que, sin duda, pronunciaba el traductor del glosario como lo muestra la anotación de las palabras אֲלֶגַתִּי [a'legate] 'allégate' y אֲאֶלְגֹסֶי [i ale'gose] 'y allegose' (ENA 2918.2r). El yeísmo es un fenómeno que se observa con más frecuencia en textos manuscritos de los siglos XVI y XVII de los que son autores sefardíes de bajo y medio nivel cultural, especialmente en cartas de comerciantes, que residían en las comunidades de Tierra Santa y Egipto que en textos escritos por sefardíes de Salónica y Estambul, expuestos a mayor presión normativa y menos afectados por el contacto con las lenguas de los otros grupos judíos de lo que lo estaban los sefardíes que convivían con hablantes de judeo-árabe.

La ausencia de la consonante [v] en árabe y en judeo-árabe tiene como consecuencia su velarización, como demuestra la grafía de las palabras לופְרוֹ [loprew'wo] (17) 'lo probó', יוֹר [jow'wer] (23) 'lover' o פוֹלְדָא [pw'walda] (35) 'poblada'.

Por último, anotemos la elisión de la nasal en *grādeza* (1) 'grandeza', *alcāfor* (28) 'alcanfor' y *ē miel* (32) 'en miel', por asimilación a la vocal nasalizada que la precede; el fortalecimiento de [g-] en *kozanos* (29) 'gusanos'; la pronunciación fricativa dental en *yaziza* [ja'ziza] (26) 'lecho, capa, manto [del rocío]' y *boṭiza* [bo'tiza] (34) 'vasija, tarro', la primera documentada también en el *Séfer Héšeq Šelomó*, y con otra formación de la misma raíz –*llazedura*– en la Biblia de Asa (1739) –*yazija* y *yacija* en textos medievales castellanos– lo cual sugiere que tanto *yaziza* como *boṭiza* probablemente existieron como variantes de *yazija* o *yacija*, y *botija* en castellano medieval o en alguna de sus variedades sin que permaneciera constancia de ello en otros textos. Bunis (1997: 230) anotó una serie de lexemas con variación [z] - [ʒ] en el siglo XVI a los que habría que sumar estas dos palabras.

Rasgos morfológicos del glosario

En *a sus salir* (19) el autor de las glosas traduce el contenido morfológico del posesivo plural de persona correspondiente a la forma personal *ellos* referida a un solo objeto según el texto bíblico לְצֵאתָם (lit. 'el salir de ellos') (Éx 16:1), forma que no se manifiesta en el *Pentateuco*, donde se recoge *a su salir*. Con ello documentamos por primera vez en un texto sefardí esta forma que posteriormente pasará a formar parte del paradigma de los posesivos del judeoespañol.

Además, otros dos hechos llaman poderosamente la atención: la traducción de algunos verbos hebreos se aleja de la tradición sefardí del Imperio otomano. Así יָדְמוּ se traduce en el glosario por un tiempo de pasado –*acayaron*– 'silenciaron, quietaron', mientras que en el *Pentateuco* aparece con valor de futuro incoativo: «con grandeza de tu braza, cállense como la piedra» (Éx 15:16). La primera traducción es, sin duda, contextual, ya que, aun tratándose de un verbo en forma de futuro, la frase en la que el verbo aparece está rememorando los favores que Israel ha recibido de Dios en el pasado, lo cual explica la traducción más literal del *Pentateuco* en el que se sigue el método de la traducción calcada palabra por palabra. Por otra parte, conviene señalar que algunos verbos del grupo *nif'al* en el texto bíblico –aunque ninguno de ellos figura en el fragmento seleccionado aquí– se traducen por formas reflexivas castellanas como en las traducciones medievales, mientras que desde el siglo XVI las traducciones bíblicas sefardíes hacen uso de formas pasivas: *se amontonaron* (Éx 15:8 נִעְרַמוּ) [ENA 2918.3r] (cf. *fueron amontonados* en el *Pentateuco* de Constantinopla y *Séfer Héšeq Šelomó*), *dezlieron se* (Éx 15:15 נִמְצְאוּ) [ENA 2918.3r] (cf. *fueron desleídos* en el *Pentateuco* de Constantinopla y *Séfer Héšeq Šelomó*).

Por último, anotamos el uso de formas verbales de segunda persona singular en el indefinido con la desinencia –*ste*, una de las cuales se encuentra en el fragmento seleccionado: כִּי־כִרְיַסְתִּי, es decir, *que criyaste* (3). Esta desinencia era característica del español sefardí del siglo XVI⁶⁵ –קריאשטי– en el *Pentateuco* de Constantinopla–, mientras que en las traducciones ladinas del siglo XVIII –Biblia de Asa– se emplea –*stes*:⁶⁶ קריאשטיש (*criastes*).

Rasgos léxicos del glosario

En cuanto al léxico hispano, cabe destacar la traducción de ירום הולעים (Éx 16:20) por *viyermó cozanos* (29). El verbo es un denominal a partir de *vierme*, nombre empleado todavía hoy en algunos dialectos leoneses, equivalente al *verme* castellano y portugués. En el *Pentateuco* de 1547 se emplea la forma *verbeneó*, que deriva de la misma raíz latina *vermis*.

Llama la atención la traducción de מְחֹלוֹת (Éx 15:20) 'bailes' (*danzas* en el *Pentateuco*) por *adofles* 'panderos' (11), y חוֹפִים 'panderos' (*adufles* en el *Pentateuco*) por *cantablenas* (9, 10). Sin embargo, alguna traducción similar existía ya en la Edad media, p. e., en la *Fazienda de Ultramar* y en el ms. E4 donde מְחֹלוֹת aparece interpretado como *panderos* (cf. Amigo 1983: 211, s.v. תחלת). Sin embargo, la traducción de וילן (Éx 17:3) 'y se quejó' por *y aquereyó* (37) y וילנו (Éx 15:24) 'y se quejaron' por *y aquereyaron se* (12)

65 Minervini (2006b: 22).

66 Esta forma es característica del siglo XVIII (cf. Minervini 2006b: 25).

muestra mayor literalidad que la traducción del *Pentateuco* donde para la misma raíz hebrea se emplean dos raíces españolas: *y quešose* y *y querelláronse*.

Los rasgos aquí expuestos nos indican que la persona que anotó el glosario era un hablante de judeo-árabe –un estudiante– que ya había aprendido a escribir en hebreo bíblico. Por ello recurre al único sistema de escritura que conoce, a la experiencia con la que cuenta en la tradicional lectura de la Biblia entre su grupo y a su experiencia de hablante de judeo-árabe. No fue el estudiante quien ladinó las palabras hebreas, sino que él se limitó a anotar palabra por palabra la traducción oral y espontánea que realizaba su maestro en clase. El autor del manuscrito es, por tanto, un estudiante de lengua judeo-árabe iniciado en el estudio de la Biblia que continúa su instrucción en un centro sefardí en el siglo XVI o, como más tarde, en los inicios del XVII, probablemente en una comunidad situada entre Tierra Santa y Egipto. El hecho de que dicho estudiante no estuviera alfabetizado en judeoespañol puede indicar que ya había adquirido ciertos conocimientos de hebreo bíblico en una escuela de judíos magrebíes o must'arabíes y luego pasó a estudiar a un centro sefardí debido al prestigio social de los miembros de esta comunidad y a la reputación de la que gozaban sus centros de instrucción en las primeras generaciones después de la expulsión de 1492 (Quintana 2008: 213-214).

5. Conclusiones

Las relaciones entre los diferentes grupos étnicos judíos, especialmente sefardíes, must'arabíes y magrebíes, fueron muy estrechas en las comunidades de Tierra Santa y Egipto. Dichas relaciones se dieron en todos los niveles de la vida diaria, por lo que costumbres y tradiciones se transmitieron de unos grupos a otros.

En el marco de la enseñanza, el interés por la exégesis en lengua vernácula era una tradición ampliamente desarrollada entre los judíos de lengua árabe en la que se apoyaba la enseñanza y transmisión del judaísmo a las masas, frente a la enseñanza literal de la Biblia que predominaba entre los sefardíes. La convivencia de grupos de judíos con diferentes tradiciones ocasionó que sus costumbres se transmitieran de unos a otros: el atractivo que el comentario bíblico en lengua vernácula y el sermón comenzaron a tener en la sociedad sefardí en el siglo XVI, en detrimento de la enseñanza con base filológica pese a la oposición de un amplio sector de sabios sefardíes –en especial aquellos que simplemente aceptaban la Cábala y el texto midrástico como la tradición esotérica de Israel y que le dedicaban toda su energía al estudio de

la halajá o norma religiosa y a la transmisión de ésta–, parece responder a un proceso de interacción cultural entre diferentes grupos judíos.

Con el inicio de la publicación de la serie de comentarios del *Me'am lo'ez* a cargo del rabino Ya'acov Julí en el siglo XVIII, el género del comentario, que hasta entonces había formado parte de la tradición oral, –pese a los esfuerzos de algunos rabinos de Tierra Santa– pasó a ocupar un lugar de excepcional importancia en la educación sefardí, pues serviría de guía del judaísmo a las generaciones posteriores hasta que a principios del siglo XX, aquella había quedado integrada en el marco de instituciones laicas. Más allá de todo ello, el sabio Julí ponía así remedio al abuso que en los dos siglos anteriores se había venido haciendo de la interpretación, ajustando la halajá o norma religiosa a los «cuentos», y asignándole a aquella rango de primordial importancia en la transmisión de la tradición judía (Quintana 2006b: 169-171, 2006/07: 135-136).

El aporte de los judíos sefardíes de Tierra Santa a los judíos de lengua árabe fue más limitado en este sentido. Si bien hubo intentos, como el del sabio marroquí Yissajar ibn Susán, quien pretendió establecer en la Safed del siglo XVI, una traducción literal calcada palabra por palabra que sirviera de modelo a todas las comunidades judeo-árabes y que sustituyera al método de la traducción interpretada, especialmente a la realizada por el sabio del siglo X Se'adiá Gaón, tales proyectos no se llegaron a implantar. Aunque este método se usó en la fase más temprana de la enseñanza en algunas comunidades, los judíos magrebíes y orientales prefirieron conservar su tradición ancestral.

Concretamente en Tierra Santa, la profunda crisis económica que afectó a todas las comunidades del Imperio otomano desde las últimas décadas del siglo XVI, tuvo como consecuencia la práctica desaparición de la floreciente comunidad de Safed en los primeros años del siglo XVII y el empobrecimiento de la comunidad de Jerusalén, rescatada después gracias al desarrollo de las peregrinaciones y de las inmigración de judíos de otras partes del Imperio otomano, donde los sefardíes absorbieron totalmente a las comunidades de judíos árabes.

En Safed, centro mundial del judaísmo a lo largo del siglo XVI gracias a las expectativas mesiánicas del mundo judío y donde el judaísmo sefardí alcanzó un gran desarrollo, al lado de la lengua hebrea en la que se expresó toda la creación intelectual escrita de los sabios, también las lenguas vernáculas tuvieron un papel importante en la enseñanza, como lo seguirían teniendo en la comunidad de Jerusalén. Aunque los sefardíes fueron indudablemente el grupo dominante y la lengua española sobrevivió a los avatares de la crisis económica de finales del XVI, el estrecho contacto con los judíos de lengua árabe, sumado a las influencias de la Cábala, dejaron notables

huellas en la pronunciación y en el léxico del judeoespañol de toda el área de Tierra Santa, lo que resultó en la formación de una *koiné* particular con varios elementos de origen semítico en su sistema fonológico, desconocidos en la lengua de las comunidades sefardíes de los Balcanes y de Turquía, y una larga lista de elementos léxicos de origen árabe a lo que también contribuyó el árabe local de los gentiles.

La comunidad de Safed, el centro cultural de mayor importancia y prestigio a lo largo del siglo XVI, fue también el centro lingüístico judeoespañol en paralelo a lo que entonces sucedía en las comunidades de Salónica y Estambul, y desde donde se irradiaron las innovaciones lingüísticas a las comunidades de Jerusalén, Tiberíades, Hebrón así como a otras en Tierra Santa y Egipto, con las que mantenía relaciones muy estrechas. Probablemente en las comunidades de Tierra Santa se iniciaron algunos de los cambios lingüísticos que observamos después en judeoespañol, como podría ser la introducción del posesivo plural de persona *sus* para la forma *ellos* cuando hace referencia a un solo objeto. En las comunidades de Egipto, los sefardíes acabarían por ser absorbidos por los hablantes de judeo-árabe en el siglo XVIII.

Referencias bibliográficas

- Amigo, Lorenzo 1983
El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medieval romanceada judeoespañola. Criterios y fuentes de traducción. Salamanca.
- Avitzur, Samuel 1960
Los sefardíes y los batanes de Saffed [en hebreo]. Tesoro de los Judíos Sefardíes 3: 91-94.
- Bar-Asher, Moshé (ed.) 1988a
Studies in Jewish Languages. Jerusalem.
- Bar-Asher, Moshé 1988b
The *Sharḥ* of the Maghreb: Judeo-Arabic Exegesis of the Bible and Other Jewish Literature – Its Nature and Formation [en hebreo]. En: M. Bar-Asher (ed.), Bible Translations and Spoken Dialects. Jerusalem: 3-34.
- Bar-Asher, Moshé 1998
Traditions linguistiques des Juifs d'Afrique du Nord [en hebreo]. Jerusalem.
- Bar-Asher, Moshé 2001
Le commentaire biblique *Leshon Limmudim* de Rabbi Raphaël Berdugo [en hebreo]. 3 vols. Jerusalem.

- Barnai, Jacob 1992
Les Juifs de Palestine à l'époque ottomane. En: H. Méchoulan (ed.), Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora 1492-1992. Paris: 439-463.
- Barnai, Jacob 1993
Los judíos del Imperio otomano en los siglos 17 y 18. En: H. Beinart (ed.): 138-170.
- Behar, Almog 2007
Multi-Generational Judeo-Spanish Identity in Israel Between Personal Memory and Collective Memory [en hebreo]. Pe'amim 111-112: 35-77.
- Beinart, Haim (ed.) 1993
El legado de Sefarad. Vol. 2. Jerusalem.
- Ben-Naeh, Yaron 2001
Hebrew Printing Houses in the Ottoman Empire. En: G. Nassi (ed.), Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey. Istanbul: 73-96.
- Ben-Naeh, Yaron 2004
הקשרים בין הקהילות היהודיות בירושלים ובקהיר במאה השבע עשרה [Relaciones entre las comunidades de Jerusalén y el Cairo en el siglo XVII]. Hamizrah haḥadaš 44: 157-171.
- Benveniste, Meir 1568
שולחן הפנים או מזהב די איל אלמא [*Šulḥán hapanim* o mesa de el alma]. Salonikki.
- Blau, Joshua 1992
On a Fragment of the Oldest Judaeo-Arabic Bible Translation Extant. En: J. Blau et al. (eds.), Genizah Research After Ninety Years – The Case of Judaeo-Arabic. Cambridge: 31-39.
- Blau, Joshua 1999
The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic. Jerusalem.
- Bunis, David M. 1988
The Dialect of the Old *Yišuv* Sephardic Community in Jerusalem. A Preliminary Linguistic Analysis. En: M. Bar-Asher (ed.) 1988a: 1-40.
- Bunis, David M. 1994
Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos XVI-XVII. En: I. M. Hassán (ed.), Introducción a la Biblia de Ferrara. Madrid: 315-345.
- Bunis, David M. 1996
Translating from the Head and from the Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-Translation Tradition. En: W. Busse / M.-Ch. Varol-Bornes (eds.), Hommage à Haïm Vidal Sephiha. Bern et al.: 337-357.
- Bunis, David M. 1997
Phonological Characteristics of Ibero-Romance Elements in the First Printed Ladino Bible Glossary (*Sefer Hešeq Šelomo*, Venice, 1587/88). En: M. Abitbol et al. (eds.), Hispano-Jewish Civilization After 1492. Jerusalem: 203-251.
- Bunis, David M. 1999
Hebrew Elements in *Sefer Hešeq Šelomo*. En: Sh. Morag et al. (eds.). Vena Hebraica in Judaeorum Linguis. Milano: 153-181.

Bunis, David M. 2003
 זודימו בארץ ישראל [El Judezmo de Tierra Santa]. En: D. Sivan / P. I. Halevy-Kirtchuk (eds.). Yaakov Bentolila Jubilee Volume. Research Papers in Hebrew Linguistics, Hebrew Literature and Jewish Languages. Beer Sheva: 53-71.

Bunis, David M. 2005
 Writing Systems as a National-Religious Symbol – On the Development of Judezmo Writing [en hebreo]. Pe'amim 101-102: 111-171.

Cid, Jesús Antonio 2012
 Un *Sendebār* sefardí. En: R. Suárez García / Ignacio Ceballos Viro (eds.). *Aljamiás* in memoriam *Álvaro Galmés de Fuentes* y *Jacob M. Hassán*. Gijón: 297-348.

Cohen, Amnon / Lewis, Bernard 1978
 Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century. Princeton.

David, Abraham 1987
 Safed, foyer de retour au judaïsme de "Conversos" au XVII^e siècle. *Revue des Études Juives* 146: 63-83.

David, Abraham 1988
 Demographic Changes in the Safed Jewish Community of the 16th Century. En: R. Dan (ed.). *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*. Leiden / Budapest: 83-93.

David, Abraham 1990
 New Sources on the History of the Jews of Egypt and Their Ties with the Land of Israel in the Sixteenth Century. *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 13: 10-15.

David, Abraham 1993
 Los exiliados españoles en Tierra Santa. En H. Beinart (ed.): 78-110.

David, Abraham 1997
 ספרד גרוש אחרי במצרים היהודיתחברה של לדמותה [La imagen de la sociedad judía de Egipto después de la expulsión de España]. En M. Abitbol et al. (eds.). *Hispano-Jewish Civilization After 1492*. Jerusalem: 59-77.

Doron, David 1985
 On the Arabic Translation of the *Torah* by Issāchār ben-Sūsān Hama'arāvī [en hebreo]. *Sefunot* 18: 279-298.

Freiman, Abraham Hayim 1949
 תקנות ירושלים (על-פי כתב הד) [Ordenanzas comunales de Jerusalén según el manuscrito]. En: Y. Baer et al. (eds.). *Séfer Dinaburg*. Jerusalem: 206-214.

The Friedberg Genizah Project
<http://www.genizah.org/> [última fecha de consulta: 16.07.2012].

Grotzfeld, Heinz 1980
 Das syrisch-palästinensische Arabisch. En: W. Fischer / O. Jastrow (eds.). *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: 174-206.

Gutwirth, Eliezer 1985
 A Judeo-Spanish Letter from de Genizah. En: I. Benabu / J. Sermoneta (eds.). *Judeo-Romance Languages*. Jerusalem: 127-138.

Hacker, Yosef 1986
 The Sephardi Sermon in the Sixteenth Century – Between Literature and Historical Source [en hebreo]. *Pe'amim* 26: 108-127.

Hacker, Yosef 1993
 Los sefardíes en el Imperio otomano del siglo 16. En: H. Beinart (ed.): 111-137.

Hary, Benjamin H. 2000
 Egyptian Judeo-Arabic *Sharḥ* – Bridging the Cultures of Hebrew and Arabic. En: B. H. Hary et al. (eds.). *Judaism and Islam – Boundaries: Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*. Leiden / Boston: 395-407.

Held, Michal 2007
 The Relationship Between the Hebrew Components Embedded in a Jewish Language and the Modern Hebrew Surrounding It: The Case of Contemporary Judeo-Spanish in Israel [en hebreo]. En: A. Maman et al. (eds.). *Sha'arei Lashon. Studies in Hebrew, Aramaic and Jewish Languages Presented to Moshe Bar-Asher*. Vol. III. Jerusalem: 304-319.

Ibn Susán, Yissajar 1571
 Introducción de «Al-Šarḥ Al-Sussani» [El comentario de Yissajar ibn Susán], ms. Or. 14020 A de la British Library (= F 9268 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén). En: D. S. Sassoon (ed.) 1932. *Ohel Dawid. Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London*. London: 63-71.

Idel, Moshe 1993
 La cábala española después de la expulsión. En: H. Beinart (ed.): 171-184.

Ish-Shalom, Michael 1963
 Reports of Safed in the Writings of Christian Travellers [en hebreo]. *Sefunot* 7: 201-228.

Lazar, Moshe (ed.) 1988
Ladino Pentateuch (Constantinople, 1547). Culver City.

Lehmam, Matthias B. 2005
Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture. Bloomington.

Malinowski, Arlene C. 1979
 Aspects of Contemporary Judeo-Spanish in Israel Based on Oral and Written Sources. Tesis doctoral, University of Michigan. Ann Arbor.

Mendes Chumaceiro, Rita 1982
 Language Maintenance and Shift Among Jerusalem Sephardim. *International Journal of the Sociology of Language* 37: 25-39.

Meroz, Ronit 1987
 The Circle of R. Moshe ben Makhir and Its Regulations [en hebreo]. *Pe'amim* 31: 40-61.

Minervini, Laura 1992
Testi giudeoespagnoli medievali. Castiglia e Aragon. 2 vols. Napoli.

Minervini, Laura 1997
 An Aljamiado Version of 'Orlando furioso': A Judeo-Spanish Transcription of Jeronimo de Urreas's Translation. En: M. Abitbol et al. (eds.): 191-201.

Minervini, Laura 2006a
 Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales. *Foro Hispánico* 28: 21-43.

- Minervini, Laura 2006b
El desarrollo histórico del judeoespañol. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 6-2 (8): 13-34.
- Pardo, David ben Ya'aqov 1772
אבן העזר [Relaciones conyugales], en D. Pardo, מכתם לודר [Misiva de David]. 2ª parte. Responsum 11. Salonikki: Refael Yehudá Cal'y y Mordejai Nahmán.
- Peleg, Rina 2001
Ladino Among Third Generation of Sephardic Jews in the Greater Tel-Aviv Area: A Case of an Endangered Language. Tesis de M.A., Bar Ilan University.
- Pérez, Avner (ed.) 2005
Bartholome de Torres Naharro, Aquilana. Maale Adumim.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2006a
Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico. *Sephardica* 3. Bern et al.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2006b
The Structure of the Narrative in R. Yacob Culi's Me'am Lo'ez [en hebreo]. *Pe'amim* 105-106: 151-179.
- Quintana [Rodríguez], Aldina [2006c]
השימוש בעברית ובלשונות לעו בין הספרדים באמפריה העות'מאנית במאות ה-16-18 [El uso de la Lengua santa y de lenguas 'ajenas' entre los sefardíes del Imperio otomano en los siglos XVI-XVIII], ponencia presentada en el taller Jewish Languages and Hebrew. Second International Meeting of Jewish Languages and Literatures, 26.-29.6.2006, The Hebrew University of Jerusalem, ms. 11 págs.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2006/07
Formules d'introduction et structure discursive dans le Me'am Lo'ez de Ya'aqov Khuli. En: M.-Ch. Varol / R. Cohen (eds.), *Monde judéo-espagnol* (Yod 11/12). Paris: 113-140.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2007
Responsa Testimonies and Letters Written in the 16th Century Spanish Spoken by Sephardim. *Hispania Judaica Bulletin* 5: 283-301.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2008
From the Master's Voice to the Disciple's Script: Genizah Fragments of a Bible Glossary in Ladino. *Hispania Judaica Bulletin* 6: 187-235.
- Quintana [Rodríguez], Aldina 2012
El léxico hispano de los tratados hebreos de medicina y farmacopea del rabino Hayim Vital (1543-1620) y la expresión de identidad sefardí en las comunidades judías de Tierra Santa en los siglos XVI y XVII. En: P. Botta (coord.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH. Actas del XVII Congreso AIH de Roma (19-24 de julio de 2010)*. Vol. 8. Roma: 54-64.
- Romero, Elena 1992
La creación literaria en lengua sefardí. Madrid.
- Romeu Ferré, Pilar (ed.) 1998
Moisés Almosnino (1568), *Crónica de los Reyes Otomanos*. Barcelona.
- Romeu Ferré, Pilar (ed.) 2007
Fuente clara (Salónica, 1595). Un converso sefardí a la defensa del judaísmo y a la búsqueda de su propia fe. Barcelona.
- Schechter, Solomon 1970
Studies in Judaism: Essays on Persons, Concepts, and Movements of Thought in Jewish Tradition. New York.
- Schwarzwald, Ora 1981
The Pronunciation of 'ayin in the East-Ladino Speaking Communities [en hebreo]. *Lešonenu* 46-1: 72-75.
- Sephiha, Haïm Vidal 1979
Le ladino (judéo-espagnol calque). 2 vols. Paris.
- Sheynin, Hayim Y. 1981
Genizah Fragments of an Unknown Arabic-Castilian Glossary. *The Jewish Quarterly Review, New Series* 71-3: 151-166.
- Sheynin, Hayim Y. 1982
An Unknown Jewish Arabic-Castilian Glossary. *Sefarad* 42-2: 223-241.
- Singer, Hans-Rudolf 1980
Das Westarabische oder Maghribinische. En: W. Fischer / O. Jastrow (eds.), *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: 249-291.
- Tobi, Yosef 1996
Another Popular Judeo-Arabic Translation of the Pentateuch [en hebreo]. En: M. Bar-Asher (ed.) 1988a: 481-501.
- Werblowsky, R. J. Zwi 1980
Joseph Karo. Lawyer and Mystic. Philadelphia.
- Woidich, Manfred 1980
Das Ägyptisch-Arabisches. En: W. Fischer / O. Jastrow (eds.), *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: 207-248.