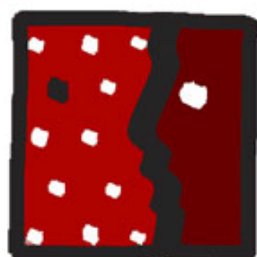




BIBLIOTECA DE RECURSOS ELECTRÓNICOS DE HUMANIDADES



E-EXCELLENCE

Biblioteca Virtual

para red de comunicaciones Internet

ÁREA: Lengua Española-Dialectología.

Los contenidos incluidos en el presente artículo están sujetos a derechos de propiedad intelectual. Cualquier copia o reproducción en soportes papel, electrónico o cualquier otro serán perseguidos por las leyes vigentes.

Liceus, Servicios de Gestión y Comunicación S.L.
C/ Rafael de Riego, 8- Madrid 28045
Tel. 91 527 70 26
<http://www.liceus.com> e-mail: info@liceus.com

EL JUDEOESPAÑOL I: CONCEPTOS BÁSICOS

ISBN - 978-84-9822-873-1

AITOR GARCÍA MORENO
ILC-CSIC
aitor.garcia@cchs.csic.es

THESAURUS:

Dialectología hispánica, Sociolingüística, Historia de la Lengua Española, contacto de lenguas, diglosia, lengua en extinción.

OTROS ARTÍCULOS RELACIONADOS:

“El judeoespañol II: características”;

“Sociolingüística del español en el norte de África”

RESUMEN:

El judeoespañol es la variedad lingüística hispánica hablada por los sefardíes, descendientes de los judíos expulsados de España a finales del siglo xv. Durante cerca de 500 años y en comunidades tanto del norte de África como del levante mediterráneo (sin olvidar las de Amsterdam, Viena o, más modernamente, Jerusalén o Nueva York), el judeoespañol se desarrolló en una situación de baja presión normativa y en contacto lingüístico con otras lenguas del entorno. En la presente contribución se repasan conceptos básicos sobre la denominación de los sefardíes y su lengua, así como los hitos fundamentales en la historia externa de su evolución. Por otro lado, como punto de partida necesario antes de exponer los rasgos lingüísticos más sobresalientes, se exponen brevemente las características (de fondo y forma) de los propios textos sefardíes, en la medida en que determinan nuestro acercamiento a la lengua.

1. La cuestión de los nombres

Para desconcierto de quien se acerca por primera vez a la lengua de los sefardíes, varios son los nombres comúnmente utilizados para designarla.

En primer lugar tenemos la denominación *sefardí* o *español sefardí* citada más arriba y que goza de amplia difusión. En sentido estricto, se refiere únicamente a los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica a fines del siglo xv y los contraponen no sólo a los judíos centroeuropeos o asquenazíes, sino también a los hispanojudíos medievales, a los conversos que eludieron los decretos de expulsión y aun a la primera generación de expulsos, que no serían sino españoles en el exilio.

Frente a esta, la expresión *judeoespañol* (o *judeo-español*), usada por los propios sefardíes, deja patente tanto el fundamental entronque hispánico de la misma, como la impronta judía que le confieren sus hablantes.

La forma *ladino* –de amplia difusión en el mundo anglosajón para referirse al judeoespañol– es, como señalaba Hassán (1995: 129) «la denominación castiza que se da tanto en particular a la lengua más hebraizante usada en traducciones serviles de la Biblia y otras fuentes textuales hebreas de contenido religioso (esa que denominan “calco”), como en general al menos hebraizante judeoespañol clásico desarrollado en traducciones no serviles y en obras de libre creación; y no pocas veces designa la totalidad del judeoespañol tanto clásico como moderno».

Los apelativos *judió* / *jidió* ('judío'), o *judesmo* (lit. 'judaísmo') –paralelos a la expresión *yidis* (al. *jüdische* 'judío') para referirse a la lengua de origen germánico hablada por los judíos centroeuropeos– son algunos de los nombres usados también por los mismos sefardíes para referirse, desde su propia condición de judíos, a una especial forma de expresión que los contraponía a otros pueblos (turcos, griegos, eslavos) con los que convivían. En tanto que, por último, la forma *español* –también usada desde antiguo por los sefardíes– diferenciaba su variedad lingüística (y a ellos mismos por ende) frente a las de otros grupos judíos (asquenazíes, romaniotas, etc.).

Por su parte, *haquitía* (tal y como lo recoge el *DRAE*) es el término con el que los sefardíes de Marruecos denominaban su propia variedad judeoespañola.

Esta aparente disparidad a la hora de designar la lengua de los sefardíes, se deriva parcialmente de un hecho que habrá de quedar patente a lo largo de toda nuestra exposición: la ausencia de una variedad estandarizada unitaria, para la lengua de unas comunidades sefardíes dispares desperdigadas sobre una vasta extensión geográfica que va desde Tetuán hasta Jerusalén y desde Viena (por no decir Amsterdam) hasta El Cairo, durante más de 500 años.

Por lo demás, teniendo en cuenta estas puntualizaciones, formas como *español sefardí*, *judeoespañol* o *ladino* resultan perfectamente intercambiables.

2. La diáspora sefardí

En la España medieval (denominada convencionalmente «Sefarad 1») existían comunidades judías desde época romana. La lengua de dichos judíos, aunque con ciertas particularidades derivadas de un desigual contacto con el hebreo (mayor entre los eruditos y elemental entre el resto de la población) era la misma que la de sus convecinos de otras confesiones: el árabe hispano en Al-Ándalus, primero, y los distintos romances de los reinos cristianos a medida que avanzaban sus fronteras a costa de los reinos musulmanes, después (Minervini 1992).

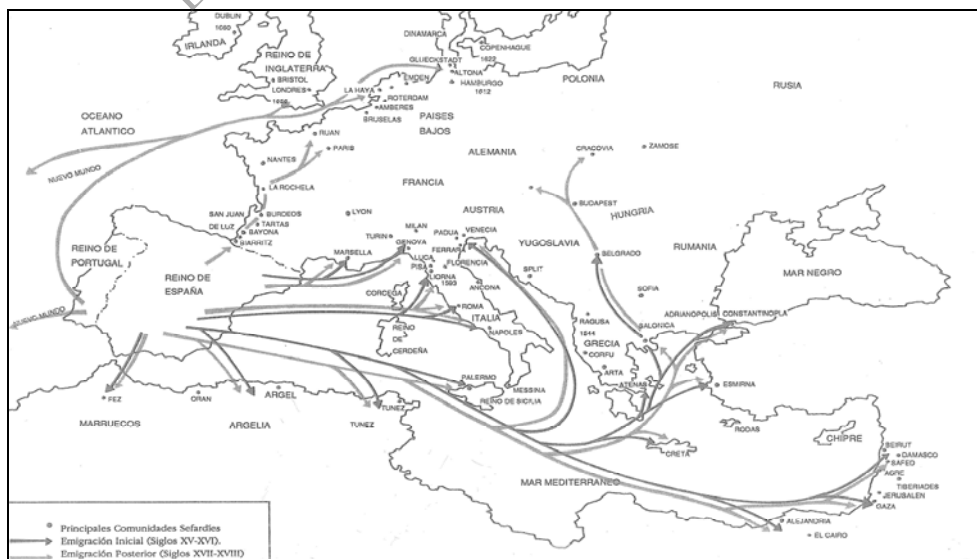
A fines de la Edad Media, a raíz de los disturbios antijudíos de 1391, y especialmente con los decretos de expulsión de los reinos de Castilla y Aragón (1492), primero, y posteriormente Portugal (1497) y Navarra (1498) comenzó un éxodo masivo que se completará cuando, ya entrado el s. XVII, salgan de la Península los últimos criptojudíos o marranos hispanoportugueses.

Las vías de salida fueron varias: por tierra, a Portugal o a Navarra y el sur de Francia; por mar, los hubo que cruzando el estrecho de Gibraltar se establecieron en el norte de África, aunque la gran mayoría se dirigió hacia el este.

Los que eligieron la vía portuguesa y —en muchos casos— una no demasiado sincera conversión al cristianismo, acabarían estableciendo comunidades en Holanda e Inglaterra, así como en el Nuevo Mundo.

De los que cruzaron el Mediterráneo, algunos se quedaron en Italia, pero muchos más siguieron hacia levante para asentarse en el Imperio otomano.

Allí se fueron estableciendo paulatinamente numerosas comunidades, constituyendo lo que ha dado en llamarse «Sefarad 2» o «magna Sefarad», con Constantinopla, Salónica y Esmirna como grandes centros culturales.



Tomado de Orfali (1990: 201)

Más o menos satélites de estas, tenemos otras muchas :

Adrianópolis (Edirne), Ruschuk (Ruse), Vidín y Belgrado en la ruta entre Constantinopla y el Danubio; al oeste quedaban Sofía, Filípolis (Polvdiv) y Pazardzhik, y más al norte, por ejemplo, Bucarest.

Por su parte, Monastir (Bitolj), Escopia (Skoplje), Ragusa (Dubrovnik) o Sarajevo unían Salónica con Venecia, Ferrara y Liorna en el norte de Italia –desde donde se distribuían ediciones a las comunidades de la zona del Estrecho (Tetuán, Tánger, Larache), con Orán al este y Fez más al sur–, en tanto que Veria, Castoria y Larisa abrían el camino hacia Rodas y otras islas del Mediterráneo oriental.

En Asia Menor, Magnesia (Manisa), Cásaba (Turgutlu) y Brusa comunicaban Esmirna con el interior de Anatolia. En Oriente Próximo encontramos las de Damasco y Aleppo en Siria, El Cairo y Alejandría en Egipto, Safed y Jerusalén en la Palestina otomana. Y de creación relativamente moderna es la comunidad sefardí de Viena, especialmente pujante en el ambiente cultural de fines del s. XIX.



Tomado de Quintana (2006: 355)

En términos numéricos siempre relativamente fiables, podemos decir que mientras en el levante mediterráneo llegó a alcanzarse en su época de apogeo en el umbral del s. xx la cifra de entre doscientos y trescientos mil hablantes, en la zona del Estrecho, los hablantes de haquitía no parecen haber pasado nunca de varias de decenas de miles.

Interesa destacar tanto los distintos centros culturales como las diversas rutas de comunicación entre esta amplia red de comunidades pues, junto a ciertos hechos históricos que veremos en el próximo apartado, determinan en gran medida tanto la evolución del judeoespañol como su distribución en diferentes sub-áreas lingüísticas.

Por último no podemos dejar de aludir a lo que en Díaz Mas (1987: 84-93) se denomina «diáspora secundaria» y que –desde el s. XVIII, pero principalmente a fines del XIX y principios del XX– supuso el progresivo asentamiento de sefardíes provenientes de distintas zonas, en Norteamérica y Latinoamérica primero, y posteriormente Israel, especialmente tras la Segunda guerra mundial. En dichos lugares es donde se concentra actualmente la mayor reserva del sefardismo mundial y por tanto constituyen la llamada «Sefarad 3».

3. Historia externa del judeoespañol

Como es fácil imaginar, lo que hoy llamamos judeoespañol no ha sido una realidad monolítica a lo largo de sus más de cinco siglos de historia, teniendo además en cuenta el vasto territorio sobre el que –como hemos apuntado– se extendió. A su conformación y evolución han contribuido numerosos hechos que, en principio, poco o nada tienen que ver con la lengua y que, sin embargo, han determinado enormemente su desarrollo.

Por un lado, como señala Lapesa (1985: 524, nota 1) los escritos de las comunidades de Amsterdam y el norte de Francia –tan importante en los siglos XVI y XVII– no muestran un castellano especialmente diferente del peninsular, si exceptuamos las traducciones de la Biblia y otros textos religiosos.

Por otro, los contactos entre las comunidades del norte de África y las del resto de la diáspora, se redujeron muy notablemente desde el siglo XVIII, lo que –unido a la ausencia de centros editoriales hebreos, a la cercanía con la península Ibérica y a la constante presencia militar extranjera en la zona–, determinó un muy distinto grado de vitalidad y mantenimiento del judeoespañol, respecto de las comunidades orientales (Turquía y los Balcanes). De hecho, la nivelación del dialecto sefardí de Marruecos con el español peninsular (en su variedad andaluza), llegó con el tiempo a ser total, salvo mantenimiento de algunos rasgos dialectales (Hassán 1968).

En lo que corresponde al judeoespañol levantino cabe tener en cuenta una serie de hechos relevantes:

En primer lugar que, de acuerdo con el sistema político y administrativo de la *Sublime Puerta* (nombre que se daba al Imperio otomano), los sefardíes pudieron mantener sus costumbres y cultura, incluida la lengua romance traída de la Península.

Asimismo, dada su doble condición de no-cristianos y occidentales (en tanto que avanzados), fueron especialmente bienquistos por las autoridades otomanas. De hecho, sefardíes fueron quienes llevaron la imprenta al Imperio otomano y quienes mantuvieron su monopolio hasta 1727. Su elevado nivel cultural, acrecentado en los siglos XVI y XVII con la llegada de los conversos portugueses –en su mayoría de clase alta y cultivada–, determinó tanto esas buenas relaciones con la corte otomana, como el hecho de que los judíos (romaniotas, italianos y asquenazíes) que ya vivían bajo el mandato de la Sublime Puerta se asimilaran a la lengua y cultura de los sefardíes.

Fruto de esa múltiple asimilación (entre los judíos procedentes de distintas áreas lingüísticas peninsulares, entre los judíos autóctonos y los recién llegados, y aun entre los llegados en la primera oleada y los *anusim* ‘conversos’ de vuelta al judaísmo que se les fueron uniendo hasta el siglo XVII), fue el largo proceso de coinización, de base netamente castellana y raigambre popular que dio origen al judeoespañol.

Este proceso además fue doble, por no llevarse a cabo de igual modo en Constantinopla y en Salónica. Entre otras cosas, la organización social de las comunidades de un mismo núcleo estaba más jerarquizada en Constantinopla que en Salónica –donde hasta fines del siglo XVI fueron prácticamente autónomas–, lo que propiciaba el empleo de las variantes más próximas a los modelos estandarizados castellanos, por estar asociados al habla de los grupos dominantes. Además, la impronta portuguesa de los *anusim* se dejó sentir con más fuerza en Salónica que en Constantinopla, donde, sin embargo, pudo ser más determinante la influencia de otros judíos asimilados (Quintana 2006: 302-309).

La posible huella dejada por estos otros judíos –en principio, muy minoritarios frente a los recién llegados–, pudo empezar a sentirse a fines del siglo XVI y principios del XVII. En estos años se produjo la penetración en el Imperio otomano de compañías inglesas relacionadas con la industria textil, lo que provocó una importante crisis económica en importantes comunidades como las de Safed o Salónica, haciendo florecer otras como la de Esmirna. La crisis económica conllevó profundos cambios sociales y así, grupos de nuevos ricos judíos, provenientes de la clase media sefardí y de esos otros grupos judíos lingüísticamente hispanizados, accedieron al poder dentro de las comunidades. Esto supuso la estandarización de sus hábitos lingüísticos, de origen popular, dando lugar al judeoespañol.

El apogeo del judeoespañol clásico o castizo –al que los rabinos de la época decidieron verter su producción literaria por haberse vuelto inaccesible en hebreo–, se extendió durante más o menos siglo y medio, hasta que a mediados del siglo XIX comience paulatinamente su declive. A ello contribuyeron nuevamente varios hechos de carácter político y social.

Por una parte, las reformas políticas del llamado Tanzimat (1839-1876) en el Imperio otomano cambiaron el estatus de los judíos, que pasaron de ser una minoría protegida a convertirse en súbditos a todos los efectos y comenzaron, por ejemplo, a realizar el servicio militar obligatorio, iniciándose la apertura de las hasta entonces cerradas comunidades sefardíes. Asimismo, la progresiva desmembración del propio Imperio y el surgimiento de los diferentes estados balcánicos, supondría la obligatoriedad de estudiar la lengua nacional de estos.

Por otra, la implantación de distintas redes de escuelas judías de corte moderno y occidental, de entre las que destacan las francesas de la *Alliance Israélite Universelle* (aunque también las hubo italianas, alemanas e incluso no judías) desencadenó un profundo cambio de mentalidades en las tradicionales comunidades sefardíes de Oriente.

La apertura a la cultura europea en general y francesa en particular traerá la adopción de nuevos géneros literarios –novela, teatro, prensa– y un auge editorial sin precedentes, pero también una pérdida de estima por el propio judeoespañol que se contamina irremediabilmente por influencia del francés: *judéofragno!* llamó Sephiha (1976) a este judeoespañol tardío sumamente afrancesado que los sefardíes veían como un *jargon bastadreado*. Surge también entonces la polémica a distintas bandas sobre cuál haya de propugnarse como lengua que debían aprender los sefardíes: si el turco o alguna las distintas lenguas nacionales de los modernos estados donde vivían; si el hebreo, como lengua del pueblo judío, o aun si el propio español moderno con el que se reanudaban los contactos. Pero curiosamente apenas si se alzaron voces en defensa de la purificación del judeoespañol mismo.

Finalmente, en el siglo XX, tanto la continua corriente migratoria (principalmente hacia Estados Unidos o Israel) desde las antiguas zonas de residencia, como el golpe de gracia que supuso el exterminio de millares de sefardíes durante la ocupación nazi de los Balcanes y Grecia en la Segunda guerra mundial, determinaron una drástica disminución del número de hablantes de judeoespañol. El proceso de des-sefardización iniciado décadas antes culminó así con la integración de los restos de la «nación» sefardí en otras naciones lingüísticas, ya correspondieran a nuevos lugares de adopción (el hebreo moderno de Israel, el inglés de Estados Unidos, el español de América Latina, etc.), o aun a las antiguas zonas de residencia con sus respectivas lenguas nacionales.

4. Fuentes para el estudio del judeoespañol

Conviene repasar, aunque sea muy someramente, cuáles han sido los distintos géneros cultivados en judeoespañol, pues del acercamiento a uno o a otro podría

derivarse –como frecuentemente sucede– una idea sesgada de lo que ha sido la lengua sefardí. Para ello, nos basaremos en la clasificación recogida en Romero (1992). Asimismo, cabe señalar que la inmensa mayoría de la producción literaria escrita de los sefardíes se llevó a cabo en aljamía hebraica, adaptando la escritura hebrea a la expresión de una lengua romance como el judeoespañol, como era ya costumbre entre los hispanojudíos medievales (Hassán 2008a). La producción en letras latinas queda reducida en los siglos XVI y XVII a las publicaciones occidentales de Amsterdam o Ferrara, dirigidas a ex-conversos que no podían entender el texto en caracteres hebreos, y sólo se iniciará en Marruecos y el Imperio otomano a finales del siglo XIX, consolidándose tras la Segunda guerra mundial.

Si hasta mediados del siglo XIX –como hemos señalado– las comunidades sefardíes vivieron caracterizadas por un profundo tradicionalismo, no es de extrañar, por ejemplo, que gran parte de la producción literaria de estos años sea de carácter eminentemente religioso.

Destacan por un lado las traducciones de la Biblia que, siguiendo la tradición judía de la traducción palabra por palabra que ya exhibían los romanceamientos bíblicos medievales hechos por judíos, presentan un registro lingüístico muy particular, marcado por el calco (a veces hipercorrecto) del original hebreo. Tal es el respeto reverencial a dicho original y a la propia tradición oral a la hora de *enladinarlo* o verterlo a otra lengua distinta del hebreo, que traducciones tan distantes en el tiempo (siglos XVI a XIX) o el espacio (Amsterdam, Ferrara, Liorna, Viena, Salónica, Constantinopla, Esmirna) mostrarán innumerables rasgos comunes (y distintivos) frente a otro tipo de textos (Pueyo 2008).

Por otro lado, la prosa rabínica en judeoespañol será la responsable del primer intento por conformar una especie de norma culta sefardí, desde su aparición a principios del siglo XVIII y hasta la irrupción de géneros modernos adoptados de la cultura occidental. Junto a la exposición de preceptos del judaísmo, y a la comunicación de enseñanzas morales en general, en estos textos se incluyen con frecuencia relatos de carácter ejemplarizante (*ma'asiyot*) tomados de fuentes hebreas o de la tradición oral y, con la llegada de los primeros vientos de secularización, se le añadirán nuevos temas objeto de la admonición rabínica (Hassán 2008b). Aunque definitivamente mucho menos hebraizada que la de las traducciones bíblicas, la lengua de estos textos presentará tanto un alto grado de hebraísmo léxico asociado a la temática tratada, como una serie de elementos morfosintácticos hebreos integrados ya en el sistema de la lengua común, como marca de la variedad estilística de la lengua literaria en época clásica (Hassán 2004).

Otra muestra más del apego a las tradiciones es el mantenimiento secular de géneros de transmisión oral como la cuentística popular, el refranero, el romancero y el cancionero sefardíes (junto a trabajos como los de Alvar 1969 y 1971, se recomienda la visita del sitio www.sephardifolklit.org donde pueden escucharse registros sonoros de estas hablas). Estos últimos –de base hispánica pero no ajenos a la influencia de otros pueblos con los que los sefardíes convivieron, y aun de la propia tradición española moderna como en el caso del cancionero (Pedrosa 2008)–, exhiben en mayor medida que otros textos, determinados rasgos lingüísticos presentes en el español preclásico. Este hecho, unido a que el carácter oral de este tipo de textos los convertía en los más accesibles a los primeros hispanistas interesados por el judeoespañol, determinó en gran medida la tópica caracterización de arcaica aplicada a la lengua sefardí en su conjunto, no siéndolo necesariamente más que, por ejemplo, la del español del romancero hispánico en general.

Por su parte, el género de las coplas se nos presenta como el más castizo de la producción literaria sefardí. Se trata de poemas estróficos con frecuencia acrósticos, cantables, de muy variada temática (históricos, hagiográficos, admonitivos, festivos etc., aunque raramente líricos), de origen culto y transmisión eminentemente libresca (aunque muchos hayan pasado a la tradición oral), que se distribuyeron ampliamente tanto en el norte de África como en el Imperio otomano entre los siglos XVII y XX, y en ellos se auna la cultura sefardí con la tradición de las coplas hispánicas (Romero 1981). Su carácter estrófico impide parcialmente acercarse a ciertos aspectos de la sintaxis judeoespañola –al menos no de igual manera que con un texto de prosa elaborada– pero no por ello dejan de mostrar los rasgos más característicos de la morfosintaxis de la norma literaria culta. Además, dada la infinidad de variantes (fonéticas, morfológicas, léxico-semánticas, etc.) que presentan las composiciones con mayor difusión, constituyen un inmejorable banco de datos para acercarse tanto a las distintas variedades locales del judeoespañol, como a su propia evolución.

Por último tenemos los géneros de moderna incorporación al acervo cultural sefardí como son el periodismo, la novelística o el teatro (aunque ya se documentara cierta suerte de teatro tradicional entre los sefardíes en el siglo XVIII). El corpus textual en judeoespañol se multiplica enormemente gracias a ellos desde mediados del siglo XIX: téngase en cuenta, por ejemplo, que desde 1850 hasta 1939 vieron la luz más de trescientas cabeceras de periódicos por todos los lugares de la diáspora sefardí. Sin embargo, no es menos cierto que se nos ofrece una lengua en su decadencia o que – como es el caso de la narrativa–, el hecho de tratarse casi exclusivamente de traducciones de obras en otros idiomas, la transferencia de rasgos lingüísticos está a la orden del día.

5. Sistemas gráficos del español sefardí

Hablar de textos sefardíes es, principalmente, hablar de textos aljamiados; esto es, escritos con caracteres hebreos, aunque no faltan ejemplos de textos judeoespañoles en caracteres latinos. Tal fue el caso de la producción literaria de las comunidades de Ámsterdam o el norte de Italia en los siglos XVI y XVII –cuyo ejemplo más famoso es la llamada *Biblia de Ferrara*–, que encontramos también en los Balcanes y el norte de África a fines del siglo XIX y principios del XX –sobre todo en la incipiente prensa sefardí– y que se impuso tras la Segunda guerra mundial, donde el abandono de la grafía hebrea responde a la consumación del proceso de desefardización del judeoespañol.

Dado lo singular de su presentación gráfica, es fundamental conocer sus características, evolución y singularidades según las épocas y zonas para poder aprehender en su totalidad la información lingüística de un texto sefardí.

5.1. La aljamía hebrea en textos sefardíes

Como decíamos, los textos sefardíes han sido tradicionalmente notados en aljamía hebrea, heredando una costumbre habitual ya entre los hispanojudíos medievales para los textos en romance desde –al menos– el siglo XIV y así, en su mayoría aparecen escritos con los caracteres del alefato hebreo, y de derecha a izquierda como si fuera un texto en lengua semítica.

Las razones para esta elección bien podrían ser dos: por un lado, por adscripción ideológica o doctrinal, pues era el tipo de letra del que se servía el judío frente a la latina que era el instrumento del cristiano; y por otro, por el simple hecho práctico de que los varones judíos aprendían el alfabeto hebreo desde pequeños para poder cumplir con la obligación religiosa de recitar sus oraciones (Hassán 2008a: 121).

La estructura gráfica de las lenguas semíticas (y entre ellas el hebreo) es consonántica con ciertos indicios de vocalización. Esto hace innecesaria una más cumplida representación gráfica de los sonidos vocálicos, si bien ha desarrollado una serie de mecanismos para notarlos y evitar su total ausencia: de estos, el uno consiste en la utilización de ciertos grafemas consonánticos potencialmente vocálicos –*álef* <א>, *he* <ה>, *yod* <י> y *vav* <ו>, denominadas tradicionalmente *matres lectionis*–; y el otro en la utilización de un sistema combinado de puntitos y rayitas que se escriben debajo, encima o dentro de los grafemas consonánticos (la llamada *vocalización masorética*), marcando así el timbre de la vocal que acompaña a la consonante, la ausencia de aquella, o los alófonos de un mismo fonema consonántico en determinados contornos.

Los sefardíes adoptaron dicho sistema para representar su lengua romance, utilizando preferentemente el sistema de las *matres lectionis* para representar vocales (salvo en los hebraísmos, cuya grafía tradicional hebrea se respetaba), y optaron por una grafía de corte más curvilíneo conocido como letra *raší*, frente a la de contorno más anguloso denominada letra cuadrada o *merubá*. Ahora bien, llevaron a cabo ciertos reajustes para adaptar el sistema gráfico del hebreo a la expresión del sistema fonológico romance del judeoespañol.

nombre	número	cuadrática	raší	[fonética]	normativa	manuscrita
álef	1	א	א	[a] / [ø]V	a / ^v	א
bet	2	ב	ב	[b]	b- b̥ v	ב
vet	—	ב'	ב'	[v] / [β]	-b v	ב'
guímal	3	ג	ג	[g]	g ^{au} gu ^{ei}	ג
gímal / chímal	—	ג'	ג'	[ɣ] / [ç] ([ç])	ḡ ḡ̆ ḡ̇ ḡ̈ / cḣ ç̇	ג'
dálet	4	ד	ד	[d]	d	ד
hé	5	ה	ה	[ø] / ([h])	h / ()	ה
hé final	—	ה-	ה-	-[a]	-a	ה-
vav	6	ו	ו	[o] / [u] / [v]	o / u / v	ו
zayin	7	ז	ז	[z]	č š ž	ז
jayin	—	ז'	ז'	[ž]	ḡ (ḡ) ḡ̆ (ḡ̆) ḡ̇ (ḡ̇) ḡ̈ (ḡ̈) ž	ז'
ḥet	8	ח	ח	[h] / [x]	ḥ / j	ח
tet	9	ט	ט	[t]	t	ט
yod	10	י	י	[e] / [i] / ([y])	e / i / (y)	י
doble yod	—	י'	י'	[y] / [je] / [ei]	ll y / ie / ei	י'
kaf	20	כ	כ	[k] / [x]	k c ^{au} qu ^{ei} / j	כ
jaf (final)	—	כ-	כ-	-[x]	-j	כ-
lámed	30	ל	ל	[l]	l	ל
mem	40	מ	מ	[m]	m	מ
mem final	—	מ-	מ-	-[m]	-m	מ-
nun	50	נ	נ	[n]	n	נ
nun final	—	נ-	נ-	-[n]	-n	נ-
sámej	60	ס	ס	[s]	c ^{ei} s z	ס
'ayin	70	ע	ע	[ʔ]	ʔ	ע
pe	80	פ	פ	[p]	p	פ
fe	—	פ'	פ'	[f]	f	פ'
fe (final)	—	פ-	פ-	-[f]	-f	פ-
šadi	90	צ	צ	[s] (< [š])	ç š ž	צ
šadi final	—	צ-	צ-	-s (< -[š])	-š -ž	צ-
cof	100	ק	ק	[k]	c ^{au} qu ^{ei}	ק
reš	200	ר	ר	[r]	r	ר
šin / sin	300	ש	(^v) ש / ש	[š] / [s]	č ḡ š ž / s	ש
tav	400	ת	ת	t	t	ת

Tomado de Hassán (2008a: 137)

Teniendo en cuenta la tabla anterior y con permiso tanto de la evolución gráfica del judeoespañol como de ciertas particularidades que veremos después, las citadas adaptaciones son las siguientes:

5.1.1. Ámbito vocálico

La letra *álef* <א> se utiliza con dos funciones distintas: 1) Representar vocal /a/ ante consonante; y 2) servir de soporte gráfico de vocal notada con *yod*, *vav* o *he* – equivaliendo el *álef* al cero fonético–, en posición inicial de palabra, y en posición medial tras vocal para señalar la existencia de hiato.

Destaca en este punto la grafía de los derivados con el prefijo *deś-*, donde se mantiene el *álef* como soporte vocálico precediendo a la *vav* o la *yod* de la forma base. Así sucede, por ejemplo, en *deshonrar* (דיזאונראר).

La letra *yod* <י>, puede representar tanto vocal anterior de timbre /i/ o /e/, como desempeñar las funciones de la *doble yod*.

La *doble yod* <יי>, tras consonante y ante vocal, representa el sonido semiconsonántico [j]. Tras consonante, cuando no precede a vocal, representará tanto el diptongo decreciente [ei], como el creciente [je]: para estos casos, nunca aparecerán tres *yodim* seguidas por más que pudiera pensarse que las dos primeras corresponderían a la semiconsonante [j] y la tercera a vocal [e].

Asimismo, tras vocal, representa la semivocal [i]. Por otra parte, en posición inicial ante vocal, y medial intervocálica, equivale a un fonema consonántico palatal fricativo sonoro /y/, de realización especialmente abierta.

Cuando la aljamía ofrece *doble yod* en contornos donde el castellano presenta un hiato (casos como מירקאנסייא / *mercanciya* frente a מירקאנסיאה / *mercancia*, o טראיירימוס / *trayeremos* frente a טראאירימוס / *traeremos*), puede pensarse que representa un segmento de tipo [yi/ye] con una palatal [y] «reforzadora» de la existencia de hiato.

La letra *vav* <ו> representa vocal posterior de timbre [o] o [u]. Frente a lo expuesto para la vocal palatal, el sonido semiconsonántico [w] se escribe generalmente con una sola *vav* y, cuando se trata de diptongos [we], [wi] la *yod* lleva un *álef* como soporte vocálico <ואי>, dando la falsa impresión de que ambas vocales se encuentran en sílabas distintas.

Respondiendo a su originario carácter consonántico, la letra *vav* puede utilizarse también, acompañada de vocal, para notar el sonido consonántico labial fricativo sonoro /v/, uno de los usos que tiene en hebreo y que se mantuvo –al menos– en la notación de hebraísmos del judeoespañol.

La letra *he* <ה> representa vocal [a] en posición final de palabra –que es como sucede en hebreo– si bien no es infrecuente encontrar casos de *álef* como [-a] final: *patraña* / פאטראניא.

5.1.2. Ámbito consonántico.

El uso de las letras *‘ayin* <ע>, *kaf* / *jaf* <כ>, *šade* <צ> y *tav* <ת> queda limitado a la representación de hebraísmos, que tradicionalmente se escriben en sefardí con su grafía original hebrea, pues los sonidos que representan o no existen en la lengua romance –caso de la oclusión glotal marcada con *‘ayin*–, o bien resultan superfluos por haberse confundido con otros, en la pronunciación sefardí del hebreo (Di Leone 2006):

- a) los de la *kaf* y la *jaf* con los de la *cof* <ף> [k] y la *het* <ח> (ya corresponda a la aspirada [h] o a la fricativa [x]), respectivamente;
- b) el de la *šade* con el de la *sin* <ש> y con el de la *sámej* <ס> (ambas para la dorsodental fricativa sorda [s]),
- c) y el de la *tav* con el de la *tet* <ט> [t], siendo estas grafías las que se prefieren sistemáticamente.

A la inversa, para la diferenciación entre fonemas romances representados por un mismo grafema hebreo *pe/fe* <פ'פ> /p/-f/, *bet/vet* <ב'ב> /b/-v/ y *sin/šin* <ש'ש> /s/-š/, se añade una tilde o «varica» sobre la letra, cuya ausencia/presencia marca la diferencia.

Este mismo recurso se utiliza para representar fonemas o sonidos romances para los que el alefato no tenía representación. Así, se añadió una tilde a la *guímal* <ג> (que indica el fonema /g/) para convertirla en *chímal* /ç/, *ýimal* [ý] o en *žimal* [ž], resultando un mismo grafema <'ג> para tres fonemas o sonidos distintos; o en época más moderna a la *žayin* <ז> (que indica el fonema /z/) para convertirla en *žayin* [ž] y aligerar un poco la citada sobrecarga de *guímal* con tilde.

En otros casos, lo que se inventa es el uso de dígrafos como *nun* + (*doble*) *yod* <ני'י> para <ñ>, y *lamed* + (*doble*) *yod* <לי'י> para lo que en el estándar se escribiría con <ll> o <y>. Adelantemos que es general el *yeísmo*.

El resto de grafemas hebreos por citar (*dálet* <ד>, *lamed* <ל> y *reš* <ר>) mantienen su biunívoca correspondencia con /d/, /l/ y /r/, respectivamente.

5.1.3. Signos especiales

Aparte de estas adaptaciones y otras rarezas particulares de los textos de ciertos autores o zonas, señalaremos el mantenimiento de dos signos para marcar unas mismas determinadas letras dependiendo de su posición dentro de la palabra

(*nun* <נ/ן>, *mem* <מ/ם>, *kaf* <כ/ך>, *pe* <פ/ף> y *šade* <צ/ץ>, restringida su aparición a voces hebreas, salvo en el caso de *nun*), donde el segundo se utiliza en lugar del primero en posición final de palabra. También se mantiene el siguiente signo <□>, tomado de la escritura hebrea en caracteres *merubá*, que sirve para marcar el segmento fónico [-al-] aun cuando uno y otro sonido pertenezcan a sílabas distintas.

5.1.4. La puntuación

Por último, en lo que respecta a los signos de puntuación podemos generalizar que los textos sefardíes parecen heredar la tradición de los textos de los que beben. Así, antes de la aparición de los géneros literarios modernos (prensa, novela, teatro), en obras impresas de literatura rabínica del s. XVIII nos encontramos sólo el punto alto (·) y los dos puntos (:), tal y como sucede en sus contemporáneos hebreos (García Moreno 2002). Sólo mucho más adelante encontraremos marcas de corte occidental como comas, signos de interrogación y exclamación o paréntesis.

5.2. Evolución

Desde sus inicios en la Edad Media y hasta sus últimas manifestaciones en el siglo XX o XXI, pasando por un período de transición en el siglo XVIII, el sistema ortográfico aljamiado ha ido sufriendo una cierta evolución histórica. Se trata de una evolución leve, pero lo suficiente para que podamos saber por su ortografía si un texto es de una u otra época.

Estos cambios están marcados por dos constantes: la de eliminar todo atisbo de transliteración de lo que reflejaba la escritura latina, y la de descargar de valores ciertos signos, con la invención de otros que asumieran parte de su representatividad.

De todos ellos (Bunis 1974), sólo nos detendremos en tres: uso o no de *vav* <ו> para marcar el fonema consonántico /v/; utilización de *zayin con tilde* para el fonema /ž/, y redistribución de los grafemas *sámej* <ס>, *sin* <ש> y *šin* <שׁ> en la notación de /s/ y /š/.

- a) Uno de los cambios más antiguos que documentamos en la ortografía sefardí es el del abandono del uso de *vav* con valor consonántico /v/ (salvo en hebraísmos del judeoespañol escritos a la hebrea), que fue sustituido en dichos casos por *bet con tilde* <ב̃> prácticamente en el siglo XVIII y quedó desde entonces reservado únicamente para sus valores vocálicos velares.
- b) Por otro lado, hasta mediados del siglo XVIII, la *guímal* con tilde lo mismo representaba tanto la palatal africana sorda /ç/ como la sonora /ʝ/, que en interior de palabra y posición intervocálica servía para mostrar el sonido (o

fonema según [cuándo y cómo] se mire) palatal fricativo sonoro /ž/. Cuando con la entrada de numerosos préstamos del turco, el fonema palatal africado sonoro empezó a aparecer también en posición intervocálica, la antigua diferenciación distributiva se volvió inservible. La solución fue la de crear el citado signo de *zayin con tilde* y reservarlo para la palatal fricativa sonora, dejando *guímal* con tilde para las palatales africadas sorda y sonora. Ni que decir tiene que la innovación tuvo gran éxito, especialmente cuando con la llegada de nuevos préstamos, ahora del francés, la palatal fricativa sonora pasó a aparecer en inicial de palabra.

- c) Por último, el más complejo de los cambios es el que afectó a los grafemas *sámej*, *sin* y *šin* (o lo que es lo mismo, *sin con tilde*). En los primeros tiempos *sin* se reservaba para la dorsodental fricativa sorda /s/ (<-ss-> en escritura latina medieval), *sámej* para lo que en escritura latina correspondía con <ç> (aun cuando la antigua oposición fonológica entre la dental afrizada sorda /š/ y la dental fricativa sorda /s/ estuviera prácticamente perdida) y *šin* para la prepalatal fricativa sorda /ʃ/.

Esa falta de una diferencia fonético-fonológica llevó durante un tiempo al uso indistinto de *sin* y *sámej* para la dorsodental y *šin* para la palatal, con los numerosos problemas derivados de asentar la diferenciación fonológica (asociada a veces a diferencias morfológicas, como en el caso las desinencias verbales de 2ª persona: *tú comes* [kómes] vs. *vosotros comés* [koméš]) en la presencia de una minúscula tilde que con frecuencia faltaba (o no se apreciaba) en los textos. Por todo ello, y en pro de la citada preferencia por una escritura lo más fonológica posible, los textos más modernos desde el siglo XIX muestran la clara distribución *sámej* para la dental y *sin* (con o sin tilde, pues acabará siendo superflua) para la palatal.

5.3. Rarezas e innovaciones.

Una vez vista la caracterización general de las reglas de escritura de la aljamía hebrea en los textos sefardíes, quiero señalar algunas “excepciones” que las confirman, a veces meras innovaciones más o menos aisladas y con diferente grado de planificación, que no gozaron del mismo predicamento que las que acabamos de ver. En la mayoría de los casos, responden a particularidades gráficas de textos modernos (finales del s. XIX y principios del XX), asociadas a la notación de extranjerismos del judeoespañol.

1- Especialmente en textos antiguos –aunque también en época más moderna por razones iguales pero no las mismas, como veremos– podemos encontrar ejemplos no menos excepcionales de formas con *he* inicial como האב' / (h)ave o האש / haz;

una *he* que en el segundo de los casos pudiera interpretarse como arcaísmo gráfico para representar la <h-> etimológica (de probable articulación aspirada), pero que en el primero queda lejos de encontrar fácil explicación.

2- Por otro lado, si el grafema *vav* destacaba antes por haber dejado relativamente pronto de tener su primigenio uso consonántico para pasar a notar preferentemente las vocales posteriores /o/ y /u/, destaca aún más si tenemos en cuenta que –aunque muy excepcionalmente–, se pueden documentar ejemplos de *doble vav* para notar el sonido semiconsonántico [w] en formas como *agua* / אגווא, como grafía paralela a la de *doble yod*.

3- Circunscrito al área de Liorna por publicarse allí libros que luego serían vendidos en Gibraltar y el norte de África, encontramos el uso de *het* (ח) o *jaf* (כ) para representar el fonema velar fricativo sordo /x/ de realización aspirada [ħ] a la andaluza en formas como *hijo* / איכו (en judeoespañol general /ižo/) o *dijo* / דיכו (en judeoespañol general /dišo/) que claramente muestran el influjo de la vecina fonética hispánica peninsular.

4- Por su parte, principalmente en los textos impresos en los países de habla eslava del área de los Balcanes (Bosnia, Bulgaria...), aunque también en Viena, destaca el uso indiferenciado de la secuencia *yod yod álef he* <היא> tanto para el segmento heterosilábico [-í.a] (hiato<ía>) como el tautosilábico [-ja-] (diptongo <ia>).

5- Asimismo, en las ediciones preparadas en Viena en el s. XIX por Yisrael Bajar Hayim –el más (pre)claro impulsor de la revolución ortográfica sefardí (Bunis 1996: 161)–, encontramos ciertos usos gráficos particulares que no tuvieron tanto éxito como el arriba citado de *zayin* con tilde, también invento suyo. Tal es el caso de la *doble zayin* <זז> para marcar el fonema dorsodental africado sonoro /dz/ que se conservaba residualmente en las variedades judeoespañolas del noroccidente de los Balcanes, frente a la notación con *dálet* + *zayin* <זד> que ofrecían otros textos.

6- En otro orden de cosas, frente a la costumbre ortográfica de los textos aljamiados para la notación de hebraísmos de presentarlos según su escritura normativa en hebreo (por ejemplo, sin *matres lectionis*, salvo contados deslices), en algunos textos judeoespañoles aljamiados modernos encontramos justo lo contrario; o sea, hebraísmos escritos “tal y como suenan”.

7- Por último, y como contrapunto al dicho que preludiaba nuestra intervención, el último fenómeno “extraño” que presentamos hoy aquí era precisamente el primero de este apartado. Así, en textos del s. XX de marcado carácter afrancesado o recastellanizador, nuevamente encontramos formas con *he* inicial en formas romances como *héroes* / הירוואיס u *horizonte* / הוריזונט, que deben su forma a un más que

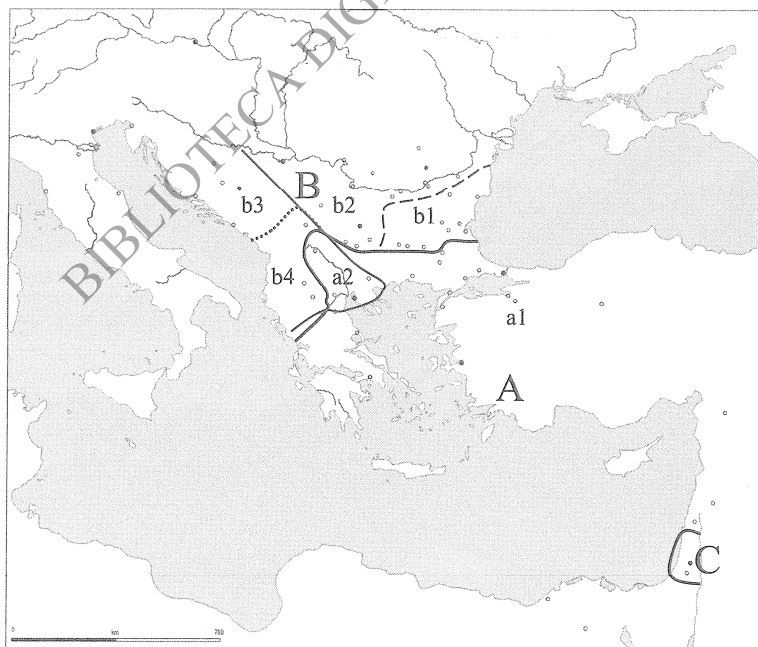
probable seguidismo de la escritura latina original de estos nuevos préstamos, ya que no existe ninguna razón de índole fonética que apoye su notación diferenciada, pues tampoco en la lengua originaria –ya sea el francés o el español–, dicha <h> suena.

Este tipo de resabios ortográficos cultistas y occidentalizantes constituyen prueba manifiesta de lo que el profesor Hassán llamaba «proceso de desefardización» del judeoespañol, y serán la antesala del paso a la adopción generalizada de los caracteres latinos para la composición de textos sefardíes. Unos textos sefardíes latinados –por cierto– que, independientemente del acierto en la elección del modelo ortográfico a seguir, ofrecen aberraciones de toda índole (y difícil justificación). Tal es el caso de las formas *hera* o *hamor* (por *era* y *amor*) con <h>, o *cuition* (para el galicismo *question*), por citar alguno de los más llamativos.

6. Variedades dentro del judeoespañol

Como ya hemos venido señalando a lo largo de este texto, la primera división dialectal dentro del judeoespañol establece la diferenciación entre el dialecto norteafricano occidental (*haquitía*) y el judeoespañol levantino.

De acuerdo con lo expuesto por Quintana (2006: 120-127), se pueden distinguir tres áreas fonéticas y fonológicas en el *continuum* dialectal del judeoespañol del otrora Imperio otomano:



Tomado de Quintana (2006: 390)

1. Área central (A), que ocupa el sur de los Balcanes (este de Macedonia, Grecia, Turquía y Egipto) y corresponde al área de influencia de los tres grandes centros culturales sefardíes: Estambul, Salónica y Esmirna.

Algunas de las principales características del judeoespañol de esta zona son:

- a) No neutralización de las vocales medias átonas [e, o] a las altas [i, u];
- b) Metátesis del grupo [rđ] a [dr];
- c) Mantenimiento (precario) de la oposición /r/:/rr/, o
- d) Ausencia de fonemas dentales africados /š/ y /dz/.

Según el papel desempeñado por los centros de Salónica y Estambul, pueden distinguirse dos subáreas (a1 y a2), donde uno de rasgos más sobresalientes de la diferenciación se basaría en el mantenimiento de [f-] en la mayoría de los lexemas que exhibe la zona vinculada a Salónica.

2. Área periférica europea (B), que ocupa la zona norte y oeste de los Balcanes. Careció de centros culturales especialmente pujantes, si exceptuamos la difusión de libros impresos en Belgrado o Sarajevo, ya bien avanzado el siglo XIX, o el papel recastellanizador de los intelectuales vieneses.

Se caracteriza por:

- a) La neutralización de las vocales átonas medias [e, o] y altas [i, u];
- b) Los diferentes tratamientos del grupo [rđ], que se mantiene en el oeste (Bosnia), y se metatiza en el este (Rumanía y Bulgaria);
- c) La general neutralización de la oposición /r/:/rr/, excepto en Bitola-Monastir (Macedonia) y Castoria (Grecia); o
- d) La presencia de fonemas dentales africados /š/ y /dz/, salvo en las comunidades del este de Bulgaria.

De acuerdo con excepciones como las que hemos ido señalando, se distinguen hasta cuatro subzonas: b1 (sureste de Bulgaria); b2 (Rumanía y oeste de Bulgaria); b3 (comunidades de Bosnia y Croacia) y b4 (Bitola), con mayor influencia de la norma salonicense.

3. Área periférica extra-europea (C) correspondiente a la del judeoespañol de Israel, que constituye una nueva coiné de elementos de las otras zonas.

7. Conclusión

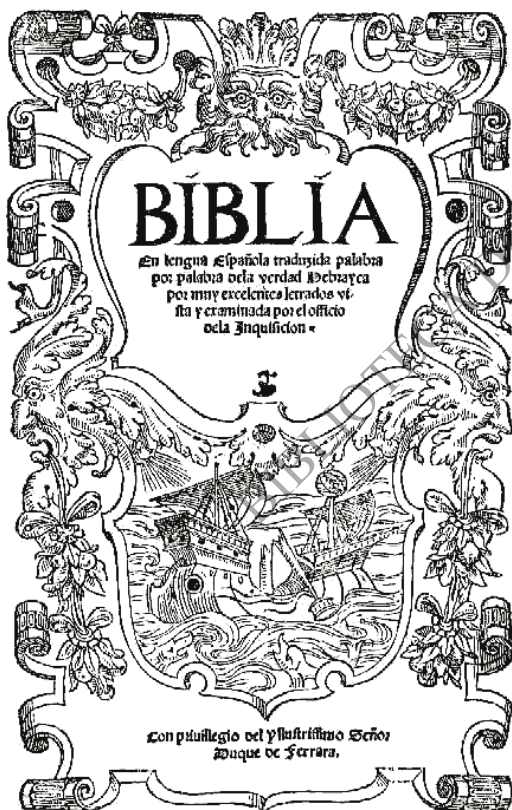
Hasta aquí una presentación de los conceptos básicos que el estudiante debe conocer mínimamente antes de acercarse al judeoespañol. Para la exposición pormenorizada de los rasgos lingüísticos de esta variedad hispánica, remitimos al texto **El Judeoespañol II: características**, de esta misma colección.

BIBLIOGRAFÍA

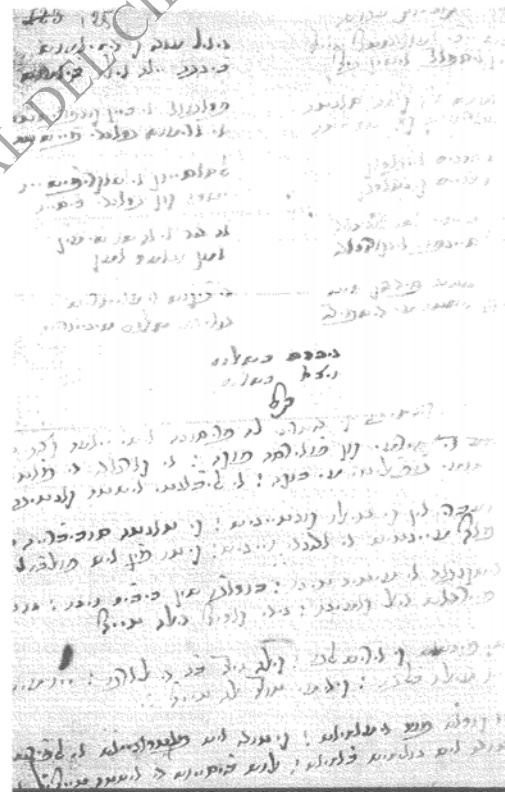
- Alvar López, Manuel (2ª ed. 1969): *Endechas judeo-españolas*. Madrid: CSIC.
- Alvar López, Manuel (1971): *Cantos de boda judeo-españoles*. Madrid: CSIC.
- Bunis, David M. (1974): *The historical development of Judezmo orthography: A brief sketch*. Columbia: Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies.
- Bunis, David M. (1996): «Yisrael Haim of Belgrade and the History of Judezmo Linguistics», en *Histoire, Epistemologie, Langage* 18:1, 151-166.
- Díaz Mas, Paloma (1987): *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras.
- Di Leone Leoni, Aron (2006): «The Pronunciation of Hebrew in the Western Sephardic Settlements (xvith-xxth Centuries). First Part: Early Modern Venice and Ferrara, *Sefarad* 66:1 (2006), 377-406.
- García Moreno, Aitor (2002): «La puntuación en textos judeoespañoles aljamiados», *Res Diachronicae* 1, 169-177.
- Hassán, Iacob M. (1968): «De los restos dejados por el judeoespañol en el español de (los) judíos del norte de África» en A. Quilis et al., eds. *XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas: Actas*. Madrid: CSIC, 2127-2140.
- Hassán, Iacob M. (1995): «El español sefardí (judeoespañol, ladino)», en Manuel Seco y Gregorio Salvador, coords. *La lengua española hoy*. Madrid: Fundación Juan March, 117-140.
- Hassán, Iacob M. (2004): «Es el ladino judeoespañol calco? (cfr. DRAE)», *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics*, IX, 87-99.
- Hassán, Iacob M. (2008a): «Sistemas gráficos del español sefardí», en Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, coords. (2008), 119-143.
- Hassán, Iacob M. (2008b): «La prosa rabínica», en Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, coords. (2008), 265-300.
- Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, coords. (2008): *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Lapesa, Rafael (1985), *Historia de la lengua española*. 9ª ed., Madrid: Gredos, 524-534.
- Minervini, Laura (1992): *Testi giudeoespagnoli medievali: Castiglia e Aragona*. Napoli: Liguori Editore.
- Orfali, Moisés (1990): «Cuatro siglos de historia sefardí», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 189-201.
- Pedrosa, José Manuel (2008): «El cancionero y el romancero tradicional: identidades y mestizajes», en Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, coords. (2008), 487-520.

- Pueyo, Francisco Javier (2008): «Biblias romanceadas y en ladino», en Iacob M. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, coords. (2008), 193-263.
- Quintana Rodríguez, Aldina (2006): *Geografía lingüística del judeoespañol: estudio sincrónico y diacrónico*. Bern: Peter Lang.
- Romero, Elena (1981): «Las coplas sefardíes: categorías y estado de la cuestión», en *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes de 1980*. Cáceres: Universidad, 69-98.
- Romero, Elena (1992): *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- Sephiha, Haïm Vidal, (1976): «Le judéo-fragnol, dernière-né du djudezmo», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* LXXI, 31-36.

ANEXO: textos sefardíes en formato original



Portada de la *Biblia de Ferrara* (1553)



Ms. Pizmonim (Sarajevo, 1794), fol. 123r

אונזינו באפיטולו

[illegible]

Regimiento de la vida (Salónica, 1564), h. 128a

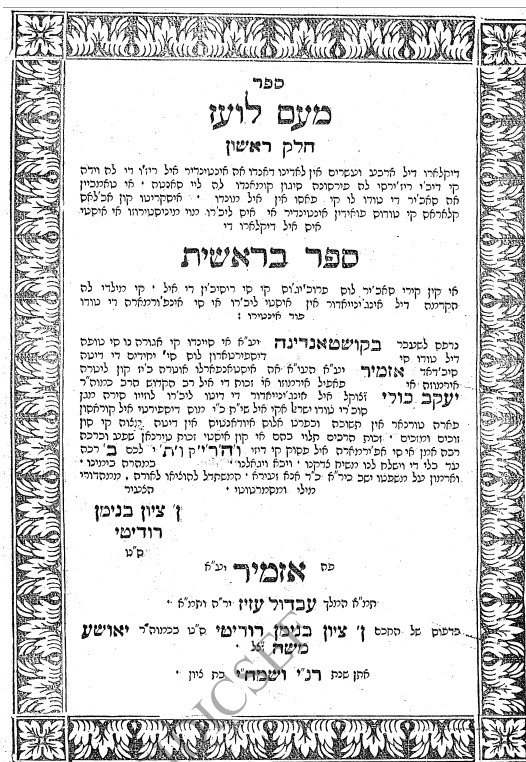
(ב) אי טומו מריסלה פרופיטה

אין פאסט דר אהרן אה איל אדמלי אין טו מאן
 אי סאגירן סודאס לאס טעלעס ריפאס די
 איליאקון אדמליס אקון קאפאאכלאס : (כא)
 אי קאטו אה איליאס מרס קאפאאר אה יקי
 אילאטסיס די סי אילאטסיס קאבאליז א סי
 קאבאלידור אדמלי אין לז מאן : (כב) אי אה
 מוביר משה אה ישראל די מאן רוביז אי סאל
 ירון אה ריפאס די טור א אדמלידור פריס
 דיאס אי איל ריפאס א נז איליאקון אנוס :
 (כג) א אדמלידור אה ברהא אי נז פודירן פודיר
 אנוס

Hélec Rišón mahaArbá' ve'esrim
(Constantinopla, 1739), h. 114a [= Éx. 15]

איסאבא דייש קיינידו לאס מונטשון לאס קי גוארדען אליל פארזיג
דיטודו עוודו די דראסערי: עור פיסטו קיד'צ'י
קופנדו ליס בלס: איז די אינדליס (שעירס) גוארדיס די ערזאידס
טודס לוס: איז דוילס איז פונ' גו'ס: אי קיינדו איסטס לא-
קריטורס פאנדו: אי גאט: אי פיסטו טיינין לוס מייקין פארדיס
די דמייג: לוס קריטורס: אי איז פונ' ערזיידו די פאטו איס
קיי דיזי דא פיסטאר פון איסטס דוילס גו'ס פלגוט דילס
פארס דקסידורס: אי אינדעס לאנד' דויל' קולס מארייאנס
איז'ל פארס אינדארלו אינס דקוס דויל גרדיו: איסור
פאטו טיס קי דיימוס די איז עונג'ס (שעירס) פארקיי לאס
(קליטוס) טוטלן מונ' סלו די פאליי: עור פיסטו קי פארס אי-
טודס לוס גוארדס דעילדל די איסטס גו'ס קיינדו איז גאט
דילס גיי פארס קיינדלן ליס מאטעפארס איז גוארדס אליל
ליינין איסלזיין פארס די פיסטידיר עונג'לס גו'ס קאפ'יקטי
קאקס קוט: פארס אינדארד'ס
אי פאטו פוטעפארס קאקטיטייניטו: די דיי גאט: פיסטו איז
דיייעק: קי פארס קאמינאנדו: פארס איז פארס קארס דיון
פאלינד: אי פאנדלן לאנדו: פון און קארל: אינקאס דילן
פארדי: דיספאליס קיינכדון: פאטו פאלינר לינדריגטאלן
אליל גרדי: אי טייני גאלין פון קארס עור-קיי דיסטדירן-דיס-
פארס דמייג'ס גו'ס אי פאלינר קאקס פארס פארל: ליס

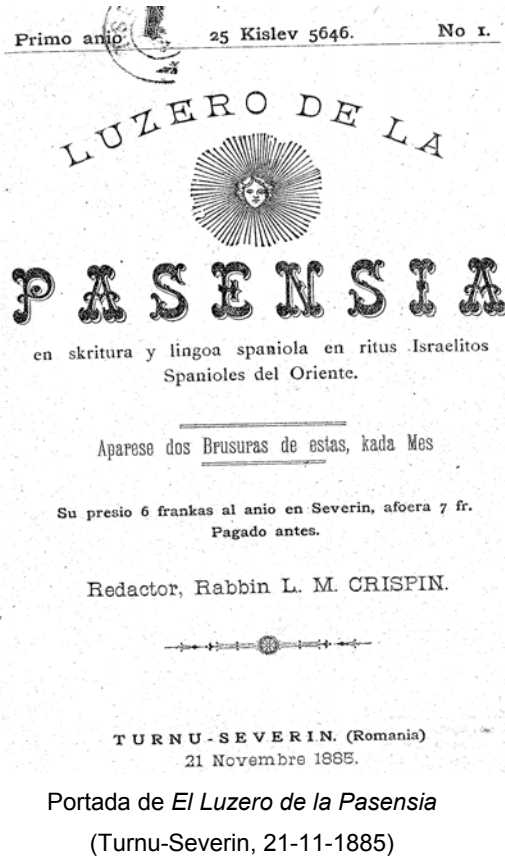
Lel šimurim (Viena, 1818-19), h. 8a



Portada del *Me'am lo'ez* de Génesis
(ed. Esmirna, 1864)



Portada de *El Juquetón* (Estambul, 17-6-1930)



INDECA DI TISABEAV

Ombre ke te lo kontjenes,
ke tanto subervju tjenes,
meti mjentis de ondi vienes
ke tu fin es polvu i tjera.

A el ombre li paresi
kuanto mas tiene mas vale.
Subitu li anučesi
si li eskuresi la tjera.

Dešan kazas i aparežos
Arelumbrante komo los espežos.
Kuatro talvas i un jenso,
i kuatro pikus di tjera.

Jevrjeski Glas (Sarajevo, 9-8-1940), p. 6