

Curso 2009/10
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/14
I.S.B.N.: 978-84-7756-958-9

NATIVIDAD PERAMOS SOLER

**El judeo-español en Salónica.
Influencias lingüísticas**

Directores

MARCIAL MORERA PÉREZ
JOSÉ JUAN BATISTA RODRÍGUEZ



SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS
Serie Tesis Doctorales

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	15
INTRODUCCIÓN. PRINCIPIOS METODOLÓGICOS.....	17
ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ (RESUMEN EN GRIEGO).....	29

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN HISTÓRICA

CAPÍTULO PRIMERO

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL AÑO 1492	39
I. Situación de los judíos en España	39
II. Inquisición y Edicto	40
III. Expulsión.....	48
IV. Asentamientos en Europa.....	49

CAPÍTULO SEGUNDO

2. CONTEXTO HISTÓRICO A PARTIR DE 1492	53
I. Los primeros asentamientos	53
II. Presencia de judíos durante el Imperio Otomano.....	53
a) Comunidad judía de Lárisa.....	56
b) Comunidad judía de Volos	57
c) Comunidad judía de Yánena	57
d) Comunidad judía de Calcis en Eubea.....	58
e) Comunidad judía de Corfú.....	58
f) Comunidad judía de Tricala.....	59
g) Comunidad judía de Rodas	60
h) Comunidad judía de Chaniá (Creta)	62
i) Comunidad judía de Atenas.....	62
j) Comunidad judía de Salónica.....	62

Comunidades de los países balcánicos y Turquía.....	67
a) Albania	67
b) Bulgaria.....	67
c) Bosnia-Herzegovina	68
d) Croacia	68
e) Turquía	68
III. Salónica, ‘la ciudad de los judíos’	69
a) Vida social y política de los sefardíes de Salónica.....	69
b) El periodismo	70
c) El teatro.....	74
d) Cantigas o romances	78
e) La copla.....	80
f) Cuentos y consejas.....	81
g) Refranes, proverbios y dichos.....	81
h) Canciones populares y rembético	83
IV. Ceremonias y el cancionero	85
a) La circuncisión	85
b) El bar mišá	86
c) La boda	87
d) El nacimiento.....	89
e) El luto o la muerte.....	90
Fiestas	91
a) Purim.....	91
b) Pésah.....	92
c) Šābat	92
d) Sukkot.....	93
V. El desarrollo comercial de Salónica	94
VI. La <i>Alliance Française</i>	96
VII. La nación griega	97

CAPÍTULO TERCERO

3. SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS DE SALÓNICA DESDE 1912 HASTA NUESTROS DÍAS.....	99
I. Aspectos históricos de Salónica desde 1912 a 1917.....	99
a) Incorporación de Salónica a Grecia (1912).....	99
b) El incendio de 1917.....	101
II. El segundo exilio.....	107
III. La Segunda Guerra Mundial.....	108
IV. Campos de exterminio. Auschwitz.....	109
V. La Comunidad judía de Salónica en la posguerra.....	111
VI. La Comunidad judía de Salónica en la actualidad.....	112

SEGUNDA PARTE ESTUDIO LINGÜÍSTICO

CAPÍTULO CUARTO

4. ESTUDIO DEL JUDEO-ESPAÑOL	117
I. La nomenclatura: lengua o dialecto.....	117
a) Jaquetía.....	119
b) Spaniolit o Espaniolit.....	119
c) Djidy o Djudyo.....	119
d) Jargon o mesklatina.....	119
e) Espanyol, Muestro Espanyol.....	119
f) Judeo-español.....	120
g) Judezmo.....	120
h) Ladino.....	121
i) Lengua o dialecto.....	125
II. Ladino y Rasí.....	125
a) El alefato o alefato hebreo.....	125
b) Grafía aljamiada.....	126
c) Sistema aljamiado.....	127

d) El sistema gráfico para el judeo-español: el <i>rasí</i>	128
Sistema consonántico.....	128
Sistema vocálico.....	129
e) Grafía latina.....	130
III. La problemática de la transcripción.....	130
a) Transcripciones con grafía latina.....	131
b) Sistema de transcripción normalizada.....	135
IV. Características del judeo-español. El Polimorfismo.....	137
a) Modalidades del judeo-español.....	137
b) La koiné: evolución de las diferentes modalidades.....	146
c) Características fonológicas y fonéticas del judeo-español.....	147
Las silbantes.....	150
Las variantes ġ y ž	151
Las labiales	152
La f inicial	150
Otros cambios.....	155
d) Características morfológicas.....	155
e) Estructura del léxico sefardí.....	156
f) Incorporación de términos.....	158
g) Geografía lingüística del judeo-español.....	162
El judeo-español de Marruecos.....	162
El judeo-español de Bosnia.....	163
El judeo-español de Turquía.....	166
V. Características del judeo-español de Salónica.....	169
a) Factores históricos que han propiciado el contacto del judeo-español con la lengua griega, su influencia y entrada de términos.....	169
b) El judeo-español: sistema consonántico del judeo-español de Salónica.....	171
Las fricativas.....	171
Oposición oclusiva- fricativa.....	172
La fricativización de las oclusivas sonoras.....	172

Mantenimiento de /f-/ en posición inicial.....	173
La oclusiva dental sonora [d] y la fricativa interdental sonora [ð].....	174
La fricativa palatal sonora [j] y fenómenos de palatalización.....	174
El sonido /r/	175
Otros fenómenos.....	175
c) Sistema vocálico del judeo-español de Salónica.....	177
d) Aspectos generales del judeo-español de Salónica.....	177
Influencia del hebreo	177
Aparición de italianismos.....	178
Aparición de otras formas	179
e) Otros aspectos morfológicos.....	179
f) Otros aspectos: diferencias léxicas.....	180
g) Proverbios, refranes y calcos sintácticos.....	181
De base hispana.....	181
Expresiones de nueva creación.....	182
Proverbios, refranes y calcos que entran a través de la traducción.....	182

CAPÍTULO QUINTO

5. LOS PRÉSTAMOS DEL JUDEO-ESPAÑOL.....	184
I. El préstamo.....	184
II. Corpus de préstamos.....	186
III. Estructura del presente trabajo.....	195
a) Macroestructura.....	195
b) Microestructura.....	196
c) Símbolos y abreviaturas.....	197
d) Símbolos fonéticos.....	198
e) Transcripción del griego.....	200
f) Metodología para el análisis de términos	200
g) Criterios de selección de los términos.....	201
h) Textos citados y fuentes documentales.....	201

TERCERA PARTE**ANÁLISIS DEL CORPUS**

IV. Análisis del corpus.....	207
------------------------------	-----

CAPÍTULO SEXTO

6. APORTACIONES: LA INTEGRACIÓN DE LOS PRÉSTAMOS EN EL JUDEO-ESPAÑOL.....	357
I. Adaptación de los términos prestados al judeo-español.....	357
II. Aspectos léxicos.....	358
a) Influencia del turco.....	358
Los préstamos turcos.....	358
Préstamos de necesidad.....	358
Falsos préstamos.....	359
b) Influencia del griego.....	359
Los préstamos griegos.....	359
Términos para nombrar nuevas realidades.....	359
Términos que sustituyen otros románicos.....	359
Términos de avances tecnológicos.....	360
Otros préstamos.....	361
III. Aspectos morfológicos.....	361
a) Influencia del turco: integración morfológica de los préstamos turcos.....	361
Morfología nominal.....	361
El género.....	361
Marcas de plural.....	362
Adjudicación de sufijos españoles.....	362
Sufijos turcos en judeo-español.....	362
Morfología verbal.....	363
b) Influencia del griego: integración morfológica de los préstamos griegos.....	364
Sufijos en <i>-iko, -oula, -aki</i>	364
Marcas de plural.....	364
Atribución del género.....	364

Convivencia de formas arcaicas españolas y griegas.....	365
Variantes de un mismo término.....	365
Creación de términos con raíz griega.....	365
Formas fosilizadas.....	365
IV. Aspectos sintácticos.....	366
a) Influencia del turco: formas sintácticas.....	366
Préstamos sintácticos.....	366
Expresiones y proverbios. Paremiología.....	366
b) Influencia del griego: formas sintácticas.....	366
Formas sintácticas.....	367
Proverbios o expresiones.....	367
ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΩΝ ΔΑΝΙΣΜΩΝ ΣΤΑ ΣΕΦΑΡΑΪΤΙΚΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ (CONCLUSIONES EN GRIEGO).....	369

CAPÍTULO SÉPTIMO

7. EPÍLOGO	383
I. El judeo-español en la actualidad.....	383
II. Zonas de emigración.....	385
III. Restos en Grecia y otras comunidades.....	385
IV. El futuro del judeo-español.....	386

BIBLIOGRAFÍA

I. Bibliografía general.....	391
II. Referencias bibliográficas.....	400
III. Bibliografía en griego.....	405
IV. Diccionarios.....	408

ANEXO

LÁMINAS

LÁMINA I: Mapa de las zonas de asentamiento.	415
LÁMINA II: Viaje de Benjamín de Tudela.	415
LÁMINA III: Edicto de expulsión.	416
LÁMINA IV: Imagen de un calendario sefardí.	416
LÁMINA V: Mapa de Salónica. Distribución de los barrios.	417
LÁMINA VI: <i>Camara</i> , monumento emblemático de Salónica.	418
LÁMINA VII: <i>Leukós Pirgos</i> (Torre Blanca), monumento simbólico de Salónica.	418
LÁMINA VIII: La prensa judía en Salónica.	419
LÁMINA IX: Imagen del puerto de Salónica.	419
LÁMINA X: Imagen actual del <i>Leukós Pirgos</i> (Torre Blanca).	420
LÁMINA XI: Imagen actual del centro de Salónica.	420
LÁMINA XII: Mujeres sefardíes de Salónica.	421
LÁMINA XIII: Vestimenta típica de mujer sefardí en Salónica.	421
LÁMINA XIV: Imagen de la vida cotidiana. salonicense de principios del XX.	422
LÁMINA XV: Imagen de la vida cotidiana salonicense de principios del XX.	422
LÁMINA XVI: Cantantes sefardíes de Salónica.	423
LÁMINA XVII: Familia sefardí a principios del XX.	424
LÁMINA XVIII: Imagen de empleados de un 'kavéġi' (cafetería).	424
LÁMINA XIX: Vestimenta de mujeres sefardíes a principios del XX.	425
LÁMINA XX: Fotografía de los 'tulumbaġis' (bomberos) de Salónica.	426
LÁMINA XXI: Imagen del incendio de Salónica de 1917.	427
LÁMINA XXII: Imagen del incendio de Salónica de 1917.	427
LÁMINA XXIII: Antiguo cementerio judío de Salónica.	428
LÁMINA XXIV: Restos del cementerio judío de Salónica.	428
LÁMINA XXV: Imagen de judío en el antiguo cementerio de Salónica.	429
LÁMINA XXVI: Imagen de un 'jammál' (cargador).	429
LÁMINA XXVII: Escenas de judíos bajo el dominio alemán.	430
LÁMINA XXVIII: Imagen del holocausto nazi.	430

LÁMINA XXIX: Monumento en memoria de los sefardíes en el nuevo cementerio judío de Salónica.	431
LÁMINA XXX: Museo hebreo de Salónica.	431
LÁMINA XXXI: Museo hebreo de Salónica.	431
LÁMINA XXXII: Museo hebreo de Salónica.	432

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, a mi hermano y a los amigos que se han mantenido cerca, apoyándome a lo largo de estos años de investigación.

Al museo sefardí de Salónica y a su comunidad por su ayuda y orientación en los primeros pasos de esta investigación.

A los doctores H. V. Sephiha, de la Universidad Sorbona IV de París, David M. Bunis, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y Marius Sala, de la Universidad de Bucarest, por sus sugerencias y la bibliografía facilitada.

A los compañeros del departamento de Filología Española y de Filología Clásica de la Universidad de La Laguna y a los del departamento de Filología Italiana de la Universidad Aristóteles de Salónica.

A mi codirector de la Tesis, José Juan Batista Rodríguez por haberme sugerido el tema y por los ánimos que me ha dado constantemente.

A mi director de Tesis, Marcial Morera Pérez, por su paciencia y el tiempo dedicado a este proyecto.

A todos los que han estado a mi lado, gracias.

INTRODUCCIÓN. PRINCIPIOS METODOLÓGICOS.

En 1998 fui aceptada en los cursos de Doctorado del Departamento de Filología Española de la Universidad de La Laguna, con vistas a presentar una tesis doctoral en el futuro. He de reconocer que, cuando ingresé, no había establecido unas líneas claras de investigación y desconocía, como le sucede a la mayoría de los que nos iniciamos en este mundo, qué me depararían los años académicos venideros. A pesar de todo desde el principio tenía claro que deseaba llevar a cabo un trabajo que uniera dos líneas de investigación que a lo largo de la carrera habían despertado mi interés personal: la filología hispánica y la griega. Sin embargo, buscar un tema de lingüística novedoso para el mundo de la investigación se reveló una tarea más compleja de lo que parecía en un principio.

Fue gracias a la ayuda de José Juan Batista Rodríguez, profesor de Filología Griega de la Universidad de La Laguna, como llegó a tomar forma este deseo personal. José Juan Batista era conocedor de la situación del judeo-español de Salónica, ciudad en la que vivió dos años. Durante su estancia había entablado contacto con investigadores de este campo y, sobre todo, con la población sefardí, y había pensado en el estudio de los préstamos y las diversas interferencias lingüísticas que aparecen en esta singular modalidad del español. A ello contribuyó, en gran medida, el hecho de que a la sazón era director de Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Salónica el catedrático Daniel Jacob, un judío sefardí con que el que José Juan Batista tuvo frecuente contacto. Su interés por el tema le llevó a realizar grabaciones, consultar material y ponerse en contacto con las personas que, en ese momento, eran los mejores investigadores del judeo-español. En este ámbito trabajaban, en Salónica, Jenofonte Kokolis, profesor de Departamento de Filología Neogriega de la Universidad de Salónica, Nicolás Stavoulakis, director del Museo Hebreo de Creta, y Alberto Nar, el miembro más conspicuo del Centro Sefardí de Salónica. Y, en Francia, Haim Vidal Septhi, también muy vinculado a Salónica y con quien mantuvo cierta correspondencia epistolar. Sin duda, cuando me comunicó el tema, me asaltó la duda de si poseía la necesaria formación para realizarlo, puesto que mis conocimientos en esta área se reducían a algunas lecturas personales de textos judeo-españoles y a rudimentos de griego moderno. Sin embargo, si se me permite la expresión, acepté el reto.

Si nos remontamos un poco a la historia de la investigación sobre el judeo-español, descubrimos que fue en la década de los ochenta del siglo XX cuando se produjo la eclosión de su estudio, hasta aquel momento olvidado en Salónica. La activa labor de Alberto Nar, en aquel entonces secretario del Museo Sefardí, con la publicación de su trabajo *I sinagoges*

tis Thessalonikis, ta tragudia mas (Las sinagogas de Salónica. nuestras canciones), y, posteriormente, la presentación del trabajo discográfico *Primavera en Salónica*, con canciones sefardíes de Salónica por parte de Sabinna Yannatu, acompañado de un estudio del profesor Kokolis, hicieron de este tema una cuestión más divulgativa, pues dichos trabajos tenían un fin más comercial. Este interés por el judeo-español en Salónica duró una década, pero luego decayó.

Durante aquel mismo año académico de 1998 mantuve la primera reunión con mi actual director de Tesis, el catedrático Marcial Morera, quien, al esbozarle el tema, mostró sus reservas a dirigir una Tesis de tales características, por no existir en su Departamento tradición investigadora en este campo, a pesar de que, por ejemplo, el Dr. D. Antonio Lorenzo, hoy profesor emérito de la Universidad de La Laguna, había organizado en ella un Congreso sobre el judeo-español en el año 1994, invitando, entre otras personalidades europeas, a un estudioso de la talla de Hassán y otros miembros de su escuela. Lo cierto es que el profesor Morera agradeció mi solicitud de dirección de tesis y, en el transcurso de los años, ha demostrado su interés por ella y me ha apoyado incondicionalmente.

Los motivos personales que me han impulsado a trabajar en este proyecto han sido básicamente tres: el primero, al que ya he hecho referencia, la búsqueda de un tema común a las filologías española y griega; el segundo, intentar un estudio novedoso con respecto a las líneas de investigación en lingüística que ha seguido nuestra Facultad de Filología; y por último, un sentimiento de deuda hacia una modalidad del español olvidada y que, sin embargo, provoca en todos nosotros gran emoción al oír ese español del siglo XV en boca de los sefardíes. Es evidente que para cualquier hispanista esta variedad del español revela un interés particular, pues se ha mantenido al margen de la evolución del español peninsular y de las modificaciones fonéticas y fonológicas del siglo XVI, conservando sus rasgos arcaizantes, al tiempo que, sin embargo, sufría tanto su propia evolución interna como la influencia de otras lenguas.

Después de haber obtenido la aprobación de mi tutor y contando con la colaboración de José Juan Batista, empecé con las búsquedas bibliográficas. Y, así, durante el primer año realicé lecturas generales de carácter histórico que me servirían para adentrarme en el tema. Consideraba que era fundamental tener conocimientos sobre la historia del pueblo judío, al menos en el periodo histórico y el campo geográfico que me concernían. Y me inicié en su estudio con las mismas lecturas con que lo había hecho en su momento José Juan Batista, aunque busqué nuevas referencias para proporcionarme, sobre todo, aquellos materiales lingüísticos en los que iba a centrar mi investigación.

En el terreno histórico, comencé mis lecturas con estudios generales referentes al periodo en el que estuvieron asentados los judíos en España, los momentos de su expulsión y su diáspora hasta instalarse finalmente en diversos puntos y, concretamente, en el que me interesaba: Salónica. La bibliografía es amplia y, aunque concentrada en dos o tres editoriales, lleva desde obras clásicas como la de Cecil Roth sobre los marranos hasta la auténtica profusión de ensayos que trajo la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América en 1992¹.

Las primeras referencias de estudios literarios del judeo-español las hallé en trabajos de Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, eminentes profesores ambos de la Universidad de California, Haïm Vidal Sephiha, fundador de la cátedra de judeo-español de la Universidad de París, I. M. Hassán, recientemente fallecido y antiguo director del Instituto Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al que también pertenecen las profesoras Elena Romero Castelló y Paloma Díaz Más, cuyos trabajos fueron los primeros que leí. Sin embargo, estas primeras referencias me sirvieron de poco porque las líneas de investigación que habíamos trazado no se correspondían en su mayoría con el contenido de los artículos consultados, en algunos casos por el enfoque que recibían, en otros por ser muy generales y poco específicos.

Desde que decidí hacer, primero, mi Tesina y, luego, mi Tesis Doctoral, me planteé la posibilidad de vivir en el centro neurálgico de mis estudios: Salónica. En 1999, gracias a un programa europeo con el que ejercí de profesora de español, tuve la oportunidad de tomar contacto directo con la ciudad a lo largo de un año académico. Nada más instalarme allí, fue mi deseo entrar en contacto directo con la población sefardí y disponer de la suficiente bibliografía con el fin de empezar a investigar. Indagando la documentación, observé que la mayoría de los estudios se centraban en aspectos históricos, siendo escasos los que trataban el judeo-español de Salónica desde el punto de vista lingüístico. En mis manos solían caer textos poéticos, antologías, romances, canciones populares, etc., todos ellos basados en la oralidad y la transmisión. De estas lecturas surgió un proyecto de investigación que fue presentado para solicitar la beca que se me concedió al año siguiente. Era una beca de investigación que financiaban conjuntamente el Ministerio español de Asuntos Exteriores y el Ministerio griego de Educación y Asuntos Religiosos para la

¹ *Vid.*, entre otros: Keller (1969); Baer (1981) [versión original (1961)]; Amador de los Ríos (1984[1875]); Roth (1987[1927] y 1974); Méchoulán (1987 y 1993); López- Ibor (1990); Bernard (1992); Kedourie (1992); Suárez Fernández (1992); Sobre la diáspora: Bel Bravo (1992 y 1997); Beinart (1993); Benbassa y Rodrigue (2000, 2002).

realización del trabajo de investigación titulado *Estudio y edición de textos judeo-españoles de Salónica* bajo la dirección del profesor Jenofonte Kokolis.

El proyecto estaba basado en el análisis de las diferentes versiones de canciones y poemas tradicionales sefardíes que se recogen en Grecia. Entre las dificultades a las que me tuve que enfrentar para realizarlo se hallaban la falta de medios y bibliografía y lo difícil que era para una española recién instalada en Salónica acceder a la comunidad sefardí, pues constituye un mundo bastante cerrado a todos los que no pertenecen a él. Por ello hube de descartar el realizar grabaciones *in situ* y me vi obligada a acudir, para llevar adelante el proyecto, a las numerosas ediciones existentes en Salónica de poemas judeo-españoles². Por otra parte, actualmente en Salónica casi sólo queda el recuerdo de lo que fuera en su día ‘la madre de Israel’, como los propios sefarditas denominaban a la comunidad judía más numerosa e importante hasta bien entrado el siglo pasado, cuando la Shoah se abatió sobre el pueblo judío.

Este proyecto, presentado después al Ministerio griego de Educación y Asuntos Religiosos, supuso una innegable ayuda para trazar las directrices de mi proyecto de Tesis y realizar mi Tesina, que se tituló *Interferencias lingüísticas en el cancionero sefardí de Salónica*.

Me decidí, finalmente, por el mismo tema para la Tesis puesto que, después de haber indagado y hallado numerosas fuentes, consideré oportuno elaborar un estudio amplio sobre un campo que, desde el punto de vista lingüístico³, ha sido olvidado en los últimos años. Y es que, en realidad, si descartamos los estudios de Crews⁴ a principios del siglo XX, el judeo-español de Salónica no ha sido analizado en profundidad ni hay un número elevado de trabajos que se centren en esta modalidad de nuestra lengua. Por esta razón el enfoque que se ha querido dar a la Tesis centra su atención en esta modalidad de Salónica. Por otra parte, mi permanencia de casi diez años en Salónica me permite hallarme en el marco geográfico más propicio para llevar a cabo una investigación adecuada. Así que, cuando me llegó el momento de presentar el proyecto de Tesis, no dudé en plantear como tema de investigación el judeo-español de Salónica.

La estructura de la Tesis surgió tanto de los trabajos que la precedieron como de las numerosas reuniones con mis directores. Su título es ‘El judeo-español en Salónica. Influencias lingüísticas’, con lo que se centra únicamente en esta modalidad. Muchos lingüistas hablan del judeo-español como si fuera una variedad de lengua atemporal y

² Entre las que destacamos: Hemsí (1939 y 1995), Alonso García (1970) y Levy (1959).

³ No podemos afirmar lo mismo desde el punto de vista histórico o literario.

⁴ Crews (1935, 1939, 1962 y 1979).

ubicua. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que, como en cualquier lengua viva, existen diferencias de dialectos, estilo o nivel, como ha puesto de manifiesto, sobre todo, Harálambos Simeonidis⁵, y hemos de ser más específicos al hablar del judeo-español y de sus zonas dialectales.

Con el apéndice “Influencias lingüísticas” pretendo introducir en mi trabajo un análisis de aquellos términos que forman parte de la citada evolución interna del judeo-español de Salónica. Se trata principalmente de términos de origen griego o turco, aunque, dado, entre otras numerosas razones, el carácter mercantil del puerto de Salónica, tenemos constancia también de la influencia de otras lenguas, como el italiano o el francés⁶. Sin embargo, al ser de origen romance, los vocablos franceses o italianos no representan obstáculo a la comprensión ni entorpecen la lectura de un texto judeo-español en la medida en que lo hacen las voces procedentes del turco o el griego, que nos son menos familiares.

Pasando ahora a los aspectos del análisis, he de matizar que el material que manejamos ofrece, sin duda, ciertas limitaciones. Nuestra documentación es incompleta y no homogénea. Es incompleta debido a la pérdida de una buena parte de la documentación entre las dos Guerras Mundiales y los incendios que azotaron Salónica, en especial en 1917, que destruyeron así la zona centro de la ciudad, ocupada principalmente por población sefardí. Y no es homogénea debido a las muy diversas fuentes que hemos consultado para dar un carácter global a nuestro trabajo.

En judeo-español o ladino, la falta de material escrito se percibe en que gran parte de las investigaciones están basadas en testimonios de tradición oral. En el presente trabajo hemos recurrido a diferentes estudios y ediciones que parten de fuentes orales en boca del pueblo, como el refranero, los romances y canciones, el teatro, los cuentos populares, etc⁷. Como se puede comprobar, hemos querido que el ámbito de nuestro estudio sea amplio, considerando como significativo cualquier material, sin desdeñar ningún aspecto de la

⁵ Entre los estudios más destacados se encuentran: Simeonidis (1999, 2000 y 2002).

⁶ Para decirlo con palabras de Kerem (2000: 2) “The changing rapport of Sephardic Jewry in Greek Peninsula toward Greek language and culture in Ottoman and Greek National life in the 19th and 20th centuries” “Already in the 1870, with the advent of the *Alliance Israelite Universelle* education and other western European schools in the Greek Peninsula, Judeo-Spanish became tarnished with foreign words and grammatical forms”. Por su parte, Sephiha (1992a: 85) anota también la gran influencia del francés en el judeo-español, por cuyo motivo lo llama ‘judeo-fragnol’. La influencia de los judíos italianos, principalmente de Livorno, y la educación italiana que se impartía en Salónica hacen también que el judeo-español contenga numerosos italianismos.

⁷ Para los textos, cf. M. Molho (1960), Saporta y Beja (1978 y 1982) y Bunis (1999) entre otros.

lengua sefardí. Estableciendo los límites de nuestra investigación, hemos determinado, por una parte, seleccionar únicamente aquellos textos escritos en *judezmo*, esto es, en *judeo-español*, con grafía latina, y descartar los escritos en *rasí* o *rashí*, es decir, judeo-español aljamiado, escrito con grafía hebrea⁸.

Las limitaciones no sólo han sido lingüísticas, sino también geográficas. La zona de investigación se ha restringido a Salónica. A pesar de que poseemos material de otras zonas de asentamiento judío dentro de territorio griego, como fueron Lárissa, capital de la Tesalia, sita en el centro de Grecia, Rodas o Corfú, esta última con gran influencia italiana, nos hemos centrado en la modalidad de Salónica, por haber sido la que gozó de mayor apogeo económico, social y cultural durante la presencia hebrea⁹. Aunque con estos ‘recortes’ geográficos y lingüísticos pueda dar la sensación de que se ha querido disminuir el trabajo, no es así ni mucho menos. Simplemente, no podía ser de otra forma, teniendo en cuenta los más de quinientos años de vida del judeo-español y su expansión por Turquía y los Balcanes (además de Grecia, sobre todo en Albania, Bulgaria y la antigua Yugoslavia)¹⁰. Abarcar todas estas modalidades habría sido muy difícil.

Otra cuestión que abordaremos con más detalle a lo largo de este trabajo, pero que queremos presentar en esta introducción, es la problemática de la transcripción. Es sabido que estamos hablando de una lengua, en su mayor parte de carácter oral, que se ha mantenido aislada de los fenómenos fonéticos y fonológicos del español estándar y que se ha ido modificando tomando términos de otras lenguas y heredando elementos que se han ido introduciendo en diferentes épocas. Debido a esto, la transcripción es un complejo proceso que está sujeto a los diferentes modelos y escuelas ya que no podemos recurrir a la ortografía del judeo-español que utilizaba el alfabeto hebreo. En nuestro trabajo no se modifican las versiones que utiliza cada uno de estos autores, queriendo de este modo respetar el trabajo de transcripción de los investigadores, dado que no existe un sistema único de transcripción. Sin embargo, para el listado que proponemos para el análisis de

⁸ Hemos descartado la posibilidad de trabajar con grabaciones debido a los motivos que anteriormente se expusieron: la decadencia del judeo-español en Salónica y el número limitado de informantes. Sobre la nomenclatura tratamos en un apartado posterior. Cf. también Sephiha (1974 y 1976).

⁹ Según Barnaí (1993: 384): “El prestigio de Salónica se asentaba bajo su relevante desarrollo cultural y económico. En el transcurso del siglo XVI, la comunidad salonicense se convirtió en centro de intensa vida cultural, en competencia con Estambul y Safed [...] En el terreno intelectual, Salónica fue una de las comunidades en las que primero se vieron las primicias de la modernidad y la apertura de los judíos a las nuevas ideas”.

¹⁰ Vid. Salem (2003).

vocablos utilizaremos el sistema de transcripción presentado y defendido por Nehama (1977) en su diccionario¹¹.

Tal y como establece Bunis¹², el judeo-español posee influencias de diversas lenguas: antes de la expulsión de España, el judeo-español contaba con términos que no sólo pertenecían al español antiguo, sino también al hebreo y arameo. A esto habría que añadir algunos arabismos y los términos adoptados por el judeo-español después de la expulsión. Por esta razón la selección de los términos ha requerido un análisis muy exhaustivo, ya que en los textos escritos en ladino no sólo figuran vocablos del español antiguo, del griego o del turco, sino además del hebreo y el arameo, lo que nos dificultaba la labor de selección de material para el análisis

La estructura de la Tesis atiende a dos aspectos, a saber: el histórico y el lingüístico. El estudio histórico obedece a dos razones: en primer lugar, estimo que cualquier estudio lingüístico o literario requiere de una introducción que oriente al lector, presentándole un panorama social, político, económico y cultural. En nuestro caso, resultaba indispensable situar al lector en la travesía del judeo-español y en el marco histórico de Salónica para así comprender mejor la evolución de esa variedad que es el judeo-español de Salónica. Por otra parte, he querido con este estudio seguir la difícil supervivencia de la lengua a través de sus hablantes hasta casi su muerte¹³, aunque, como afirma Gini de Barnatán (1996: 663), “el futuro de una lengua así como el devenir de una cultura son absolutamente imprevisibles e impredecibles. Pues ¿quién puede vaticinar los caminos caprichosos que hacen que la cultura de un pueblo se introduzca en otros? Ningún ejemplo mejor que el surgido en España, pues ¿quién hubiera imaginado que aquella lengua romance nacida en medio de los otros dialectos sería, con el transcurso de los siglos, el castellano que se extendería tan lejos de las fronteras que le dieron origen?”.

Así, la primera parte de la Tesis se abre con tres capítulos históricos. La separación cronológica establecida es meramente práctica y metodológica. 1492 es el año que marca el inicio de la nueva trayectoria del judeo-español hacia los Países Bajos (Amsterdam), África

¹¹ Sobre los sistemas de transcripción debemos destacar el estudio de Hassán (1978) y el que actualmente realiza el grupo de Basilea del que tenemos que destacar el artículo de Schmid (2006: 63-83).

¹² Bunis (1991: 8) dice: “Menos conocida, tal vez, es la lengua tradicional de los judíos españoles o sefardíes, lengua que se originó en la España medieval como resultado de la interacción entre los judíos y sus vecinos cristianos y musulmanes. En la Edad Media, el ‘español judío’ o ‘judeo-español’, como lo han nombrado muchos investigadores, se componía principalmente de elementos de origen hebreo y arameo, judeo-griego y judeo-árabe, elementos emparentados con el castellano medieval”.

¹³ Sobre el futuro del judeo-español *vid.* la reseña de Mantcheva (2000: 417-435).

(Marruecos) y el Imperio Otomano (al que pertenecía entonces Grecia). En el primer capítulo, titulado “El contexto histórico de España en el año 1492”, presento un análisis de la situación que abarca desde el establecimiento de la Inquisición hasta los asentamientos en Europa inmediatamente posteriores a la expulsión. Para este apartado he consultado, sobre todo, bibliografía escrita en español.

El segundo capítulo, titulado “Contexto histórico a partir de 1492”, pretende estudiar la situación en que se hallaban los 20.000 sefardíes que emigraron a Salónica tras la expulsión de España. Resumir esos más de 400 años de historia del pueblo sefardí nos obliga a ser muy selectivos y a exponer sólo los aspectos más relevantes, entre los que, sin duda, destaca la importancia cultural y económica que llevó a la población sefardí (que alcanzó las 70.000 almas) a representar más de la mitad de la población de Salónica. Este apartado se cierra con la incorporación de Salónica al Estado griego en 1912, tras liberarse del dominio turco, poco antes de la primera Guerra Mundial. El mayor número de consultas, para este apartado, las he realizado con bibliografía escrita en griego, destacando muy especialmente la estudiosa Rena Molho.

El tercer capítulo nos presenta la decadencia del pueblo judío en Salónica, estableciendo como *terminus ad quem* el año 2004. En este apartado nos acercaremos a la Salónica actual y a los restos culturales e históricos judíos que han quedado por la ciudad. Al final de este apartado se inserta una cronología con el fin de orientar históricamente al lector.

Tras la introducción histórica que suponen los citados tres primeros capítulos, pasamos a la segunda parte de la Tesis, compuesta por los capítulos cuarto, quinto y sexto, y que se centra ya de lleno en aspectos lingüísticos y en el análisis léxico. Así, el cuarto, bajo el epígrafe “Estudio del judeo-español”, ofrece una aproximación general al judeo-español, abordándose cuestiones fundamentales como la nomenclatura o el problema de la transcripción. Al tratarse de un tema con una gran bibliografía detrás, hemos intentado presentar una visión general del judeo-español que tenga en cuenta las modalidades más sobresalientes (incluyendo las de Marruecos y Bosnia). Sin duda, es posible establecer unas características generales del judeo-español, pero no debemos caer en el error de creer en un judeo-español estándar. Hay que insistir en el hecho de que, como ocurre con todas las lenguas, el judeo-español presenta diferencias de época, dialecto, nivel y estilo.

En el capítulo quinto entramos propiamente en el análisis lingüístico, que se compone de un estudio histórico de los términos, al que sigue un examen de su adaptación

y uso en la lengua de acogida, incluyendo la adopción de nuevos significados, verificados con ejemplos.

Con el sexto y séptimo capítulo llegamos a las conclusiones del presente trabajo, donde se plantea la situación actual del judeo-español, ya no sólo en Salónica, sino en las comunidades donde más se conserva, principalmente en Nueva York e Israel.

El objetivo de este trabajo no ha consistido en elaborar un diccionario o un glosario del judeo-español de Salónica, sino analizar los elementos que le han aportado otras lenguas no romances (especialmente, el griego) y que se manifiestan claramente en esta variedad. Por supuesto, el estudio se acompaña de un glosario de términos, detalladamente analizados y que presentan como característica común el ser vocablos extraños al judezmo, esto es el judeo-español hablado en España antes de la expulsión.

Por último, se consigna la bibliografía empleada, organizada en varios apartados: en el primero, bajo el epígrafe “Bibliografía general”, aparecen los libros y artículos utilizados para la elaboración de la primera parte, dedicada a aspectos históricos, y también se incluye el material consultado para la redacción y elaboración de la parte lingüística. En el siguiente apartado, titulado “Referencias bibliográficas”, se incluyen referencias y materiales que me parece oportuno reflejar sobre el judeo-español, a pesar de que no las utilizo en mi Tesis. El haber separado la bibliografía escrita en griego de la redactada en español, y otras lenguas románicas y germánicas, se debe a una cuestión práctica: la mayor comodidad del lector. Un último apartado en la bibliografía engloba los numerosos diccionarios usados para el análisis de los términos.

Por último, deseo explicar cómo he citado la bibliografía a lo largo de mi trabajo. Tanto si se trata de un libro como de un artículo, nombro el autor, la fecha de publicación y la página; no he querido ser más específica, indicando el nombre del libro o revista, para que la lectura del texto sea más ágil. En todo caso, mi finalidad no ha sido otra que la de mantener siempre informado al lector de las fuentes a las que he acudido para redactar mi Tesis. Al final de este trabajo de investigación se han incorporado unas imágenes que, sin duda, nos acercan más a la realidad en la que vivieron los sefardíes de Salónica¹⁴.

Quisiera acabar destacando el hecho de que mi andadura por el mundo sefardí no sólo ha sido grata, sino también llena de sorpresas, de aspectos que desconocía, algo que no es de extrañar, si tenemos en cuenta el escaso número de trabajos filológicos relacionados

¹⁴ Las imágenes han sido extraídas del trabajo de Megas (1993).

con nuestro tema¹⁵. En cuanto a lo que queda por hacer, me parecen sobremanera relevantes las siguientes palabras de Mantcheva (2000: 434): “La tarea inminente de la generación de filólogos y lingüistas que se dedican a los estudios sefardíes debe ser -además de la edición de textos impresos y manuscritos- el estudio de las fuentes textuales, sean estas escritas u orales. [...] La recopilación de datos es condición primera y *sine qua non* para la elaboración de un atlas dialectal, de un *thesaurus* de la lengua, de una gramática histórica, y –por qué no- hasta de una gramática normativa. Solamente entonces se dejará de pensar en el judeo-español como algo exótico y caótico –peor, una lengua de mala muerte- y ocupará el sefardí el sitio que le corresponde en el árbol genealógico de los idiomas, dejando ver toda su complejidad y riqueza, que coordina rasgos romances, semíticos y balcánicos, arcaísmos e innovaciones, estilo elevado hebraizante y ‘bulgar’ a la turca. Como cualquier otra lengua”.

¹⁵ Basándome en los datos del *Teseo*, consultado en 10 de mayo de 2008, encuentro los títulos siguientes de Tesis doctorales presentadas en España: *El teatro de los sefardíes orientales*, de Elena Romero Castelló, en 1978, en la Universidad Complutense de Madrid; *Temas tópicos en la poesía luctuosa sefardí*, de Paloma Díaz Más, en 1980, también en la Universidad Complutense de Madrid; *El teatro sefardí: edición de textos y estudios de la morfología nominal*, de María Martín Heredia, en 1990, en la Universidad Autónoma de Madrid; y *La creación literaria sefardí a través de sus textos: perspectivas para el futuro del judeo-español*, de Santa Puche Salvador, en 1998, en la Universidad de Murcia.

El punto final de esta introducción lo pondrá un soneto de Borges tan conocido como apropiado a nuestro asunto:

Una llave en Salónica

Abarbanel, Farías o Pinedo,
Arrojados de España por impía
Persecución, conservan todavía
la llave de una casa de Toledo.
Libres ahora de esperanza y miedo,
Miran la llave al declinar el día;
En el bronce hay ayeres, lejanía
Cansado brillo y sufrimiento quedo.
Hoy que su puerta es polvo, el instrumento
Es cifra de la diáspora y del viento,
Afin a esa otra llave del santuario
Que alguien lanzó al azul cuando el romano
Acometió con fuego temerario,
Y que en el cielo recibió una mano.

Jorge Luis Borges (1969)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

Περίληψη

Αυτή η ερευνητική εργασία εστιάζει στη μελέτη του λεξιλογίου των ισπανο-εβραϊκών της Θεσσαλονίκης, πιο συγκεκριμένα έχει πραγματοποιηθεί μια ανάλυση κειμένων στα οποία έχει επισημανθεί η παρουσία ενός πολυάριθμου συνόλου λεξιλογικών μορφών που δεν ανήκουν στην ισπανική γλώσσα του 15^{ου} αιώνα, ιδιαίτερη γλώσσα των Σεφαρδιτών.

Τα ισπανο-εβραϊκά της Θεσσαλονίκης δεν έχουν στην πραγματικότητα αναλυθεί σε βάθος, εάν εξαιρέσουμε τις μελέτες του Crews¹⁶ στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, δεν υπάρχει ένας αυξημένος αριθμός εργασιών που να επικεντρώνονται σε αυτό το είδος της γλώσσας μας. Γι' αυτό το λόγο, η προσέγγιση που θελήσαμε να δώσουμε σε αυτήν τη διδακτορική διατριβή επικεντρώνει όλο το ενδιαφέρον της σε αυτό το γλωσσολογικό είδος της Θεσσαλονίκης. Από την άλλη πλευρά, η παραμονή μου σε αυτήν την πόλη μου παρέχει τη δυνατότητα να βρίσκομαι στο πιο κατάλληλο γεωγραφικό σημείο για να φέρω σε πέρας μια σωστή έρευνα.

Η δομή της διδακτορικής διατριβής ανέκυψε κατά τη διάρκεια των εργασιών που προηγήθηκαν αυτής και των πολλών συναντήσεων με τον επιβλέποντα της διατριβής. Το θέμα που παρουσιάζω έχει ως τίτλο “Τα ισπανο-εβραϊκά της Θεσσαλονίκης” και με αυτό θελήσαμε να συμπεριλάβουμε μόνο αυτό το είδος. Υπάρχει η τάση, εκ μέρους πολλών γλωσσολόγων, να μιλά κανείς για τα ισπανο-εβραϊκά σα να ήταν μια γλώσσα που δεν εμφανίστηκε σε συγκεκριμένο χρόνο και χώρο. Παρόλα αυτά, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι, όπως και σε οποιαδήποτε ζωντανή γλώσσα, υπάρχουν διαφορές ως προς τη διάλεκτο, το ύφος και το επίπεδο και πρέπει να είμαστε πιο συγκεκριμένοι όταν μιλάμε για τα ισπανο-εβραϊκά και τις περιοχές όπου ομιλούνται διάλεκτοι αυτών.

Με το παράρτημα “Γλωσσολογικές παρεμβάσεις” φιλοδοξώ να παρουσιαστεί σε αυτή τη δουλειά μια ανάλυση εκείνων των όρων που αποτελούν μέρος αυτής της εσωτερικής εξέλιξης των ισπανο-εβραϊκών της Θεσσαλονίκης και που είναι κυρίως ελληνικής ή τουρκικής προέλευσης. Είμαστε βέβαιοι για την επίδραση άλλων γλωσσών, (δεδομένου, μεταξύ άλλων αιτιών, του εμπορικού χαρακτήρα του λιμανιού της Θεσσαλονίκης), όπως είναι της ιταλικής και της γαλλικής¹⁷. Όταν είναι λατινογενούς προέλευσης, αυτές οι γαλλικές ή ιταλικές λέξεις

¹⁶ Crews (1935, 1939, 1962 & 1979).

¹⁷ “Ήδη στα 1870 με την έλευση της *Alliance Israelite Universelle education* και άλλων δυτικών Ευρωπαϊκών σχολών στην ελληνική χερσόνησο, τα ισπανο-εβραϊκά κηλιδώθηκαν με ξένες λέξεις και γραμματικές φόρμες” (Kerem 2000: 2). Ο Sephiha (1992: 85) σημειώνει, επίσης, τη μεγάλη επίδραση των γαλλικών στα ισπανο-εβραϊκά και τα

δεν επιφέρουν κανένα εμπόδιο στην κατανόηση και δεν δυσκολεύουν την ανάγνωση ενός κειμένου στα ισπανο-εβραϊκά, όπως συμβαίνει με λέξεις τούρκικες ή ελληνικές που είναι λιγότερο οικείες.

Περνώντας τώρα στα θέματα της ανάλυσης, πρέπει να διασαφηνίσω ότι το υλικό που χειριζόμαστε παρέχει, χωρίς αμφιβολία, συγκεκριμένους περιορισμούς. Η τεκμηρίωσή μας είναι ανολοκλήρωτη και ανομοιογενής. Είναι ανολοκλήρωτη εξαιτίας της απώλειας μεγάλου μέρους των εγγράφων μεταξύ των δυο Παγκοσμίων Πολέμων και των πυρκαγιών που έπληξαν τη Θεσσαλονίκη, ιδιαίτερα το 1917, καταστρέφοντας έτσι την περιοχή του κέντρου της πόλης, η οποία κατοικούνταν κυρίως από Σεφαραδίτες. Από την άλλη πλευρά, δεν είναι ομοιογενής εξαιτίας των διαφορετικών πηγών που έχουμε συμβουλευτεί προκειμένου να δώσουμε ένα σφαιρικό χαρακτήρα στη δουλειά μας.

Η έλλειψη έγγραφου υλικού στα ισπανο-εβραϊκά γίνεται αντιληπτή στο ότι ένα μεγάλο μέρος των ερευνών βασίζονται σε μαρτυρίες του πληθυσμού, οι οποίες μεταφέρονται προφορικά. Σε αυτή την εργασία έχουμε καταφύγει σε διαφορετικές μελέτες και εκδόσεις που αρχίζουν από αυτή την πηγή για την πραγματοποίησή τους, όπως είναι το σύνολο των λαϊκών παροιμιών, το θέατρο, τα λαϊκά παραμύθια που μεταδίδονταν προφορικά¹⁸. Όπως μπορεί να επαληθεύσει κανείς, θελήσαμε το περιβάλλον της μελέτης μας να είναι ευρύ θεωρώντας σημαντικό οποιοδήποτε υλικό, χωρίς να πραγματοποιούμε περικοπές που να μας στερούν από κάποια έκφανση των Σεφαραδίτικων. Καθορίζοντας τα όρια της έρευνας μας, έχουμε αποφασίσει, από τη μια πλευρά, να επιλέξουμε μονάχα εκείνα τα κείμενα που είναι γραμμένα μόνο στα *judezmo*, δηλαδή, στα ισπανο-εβραϊκά με λατινική γραφή, και να απορρίψουμε εκείνα που είναι γραμμένα στα *raschi*, δηλαδή, στα αραβικά ισπανο-εβραϊκά, με εβραϊκή γραφή¹⁹.

Οι περιορισμοί δεν ήταν μόνο γλωσσολογικοί, αλλά, επίσης, γεωγραφικοί. Η περιοχή έρευνας έχει περιοριστεί στη Θεσσαλονίκη, λιμενική πόλη του Βορρά της Ελλάδας. Παρόλο που έχουμε υλικό από άλλες περιοχές εγκατάστασης μέσα στην ελληνική επικράτεια, όπως ήταν η Λάρισα, πόλη που βρίσκεται στο κέντρο της Ελλάδας, η Ρόδος ή η Κέρκυρα, αυτή η τελευταία έτυχε σημαντικής ιταλικής επίδρασης, έχουμε επικεντρωθεί στο είδος της

ονομάζει “judeo-fragnol”. Επηρεασμένος από τους Εβραίους της Ιταλίας, κυρίως του Λιβόρνου και την ιταλική εκπαίδευση που δέχτηκε στη Θεσσαλονίκη, οδηγεί, επίσης, στο να περιέχουν τα ισπανο-εβραϊκά πολυάριθμες ιταλικές λέξεις.

¹⁸ Molho (1960), Saporta y Beja (1978 & 1982) & Bunis (1999).

¹⁹ Έχουμε αποκλείσει την πιθανότητα να δουλέψουμε με μαγνητοφωνήσεις εξαιτίας των λόγων που εκτέθηκαν ωρίτερα: η παρακμή των ισπανο-εβραϊκών στη Θεσσαλονίκη και ο περιορισμένος αριθμός πληροφοριοδοτών. Πάνω στην ονοματοθεσία αναπτύσσεται στην παρούσα εργασία ένα ακόλουθο παράρτημα. Βλ., Sephiha (1974 & 1976)

Θεσσαλονίκης μιας και αυτή ήταν η πόλη που έχαιρε ενός μεγάλου απόγειου, κοινωνικού, πολιτιστικού και οικονομικού με την εβραϊκή παρουσία²⁰. Ακόμα κι αν, με αυτές τις γεωγραφικές και γλωσσολογικές περικοπές, δίνεται η εντύπωση ότι η εργασία είναι αρκετά οριοθετημένη, δεν είναι έτσι ούτε στο ελάχιστο, αλλά δε θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά, εάν λάβουμε υπόψη τα περισσότερα από 500 χρόνια ζωής και εξάπλωσης από την πλευρά της Τουρκίας και των Βαλκανικών Χωρών: Αλβανία, Βουλγαρία, Κροατία και πρώην Γιουγκοσλαβία²¹. Το να συμπεριλάβουμε σε μια μελέτη όλα αυτά τα (γλωσσολογικά) είδη, θα κατέληγε για μας αν όχι αδύνατο, εξαιρετικής δυσκολίας.

Άλλο θέμα που θα θίξουμε κατά τη διάρκεια αυτής της εργασίας, αλλά που θελήσαμε να παρουσιάσουμε σε αυτή την εισαγωγή είναι η δυσκολία στη μεταγραφή. Είναι γνωστό ότι μιλάμε για μια γλώσσα, προφορικού χαρακτήρα στο μεγαλύτερο κομμάτι της, που έχει διατηρηθεί απομονωμένη από τα φωνητικά και φωνολογικά φαινόμενα των ισπανικών και που έχει, σιγά σιγά, τροποποιηθεί παίρνοντας όρους από άλλες γλώσσες, κληρονομώντας στοιχεία που εισήχθησαν σε διαφορετικές περιόδους κατά τη διάρκεια της ιστορικής της εξέλιξης και ενσωματώνοντας τα στο σύστημα. Εξαιτίας αυτού, η μεταγραφή είναι μια πολύπλοκη διαδικασία που υπόκειται στα διαφορετικά μοντέλα και σχολεία μιας και δε μπορούμε να καταφύγουμε στην ορθογραφία των Ισπανο-εβραίων που χρησιμοποιούσαν το εβραϊκό αλφάβητο. Στην εργασία μας δεν τροποποιούνται οι εκδοχές που χρησιμοποιεί καθένας από αυτούς τους συγγραφείς θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να σεβαστούμε τη δουλειά των ερευνητών στη μεταγραφή, δεδομένου ότι δεν υπάρχει ένα μοναδικό σύστημα μεταγραφής. Παρόλα αυτά, για τη λίστα που προτείνουμε για την ανάλυση των λέξεων θα χρησιμοποιήσουμε το σύστημα μεταγραφής που παρουσιάστηκε και υποστηρίχθηκε από τον Nehama (1977)²².

²⁰ “Το κύρος της Θεσσαλονίκης θεμελιώθηκε κάτω από την εξέχουσα πολιτιστική και οικονομική ανάπτυξη. Κατά την παρέλευση του 16^{ου} αιώνα, η κοινότητα της Θεσσαλονίκης μετατράπηκε σε κέντρο έντονης πολιτιστικής ζωής, σε ανταγωνισμό με την Κωνσταντινούπολη και το Safed [...] Στον πνευματικό τομέα, η Θεσσαλονίκη ήταν μια από τις κοινότητες στις οποίες πρώτα έγιναν ορατοί οι πρώτοι καρποί του μοντερνισμού και το άνοιγμα των Εβραίων στις καινούριες ιδέες” Barnaí (1993: 384-389).

²¹ Βλ., Salem (2003).

²² Σημαντική δουλειά επίσης για την μεταγραφή είναι: Hassán (1978: 147-150).

Όπως ορίζει ο Bunis²³, τα ισπανο-εβραϊκά έχουν επιρροές από διαφορετικές γλώσσες: πριν από την απέλαση από την Ισπανία τα ισπανο-εβραϊκά είχαν όρους που όχι μόνο ανήκαν στα αρχαία ισπανικά αλλά, επίσης, στα εβραϊκά και στα αραμαϊκά. Σε αυτά θα έπρεπε να προσθέσει κανείς μερικούς αραβισμούς και τους όρους που υιοθετήθηκαν από τους Ισπανο-εβραίους μετά την απέλασή τους. Γι' αυτό το λόγο, η επιλογή των όρων έχει πραγματοποιηθεί με μια ανάλυση πολύ εξαντλητική δεδομένου ότι στα κείμενα που είναι γραμμένα στα ισπανο-εβραϊκά δεν εμφανίζονται μόνο λέξεις από τα αρχαία ισπανικά ούτε από τα ελληνικά ή τα τουρκικά αλλά, επίσης, και από τα εβραϊκά και τα αραμαϊκά, το οποίο και δυσκόλευε την εργασία μας για την επιλογή υλικού για την ανάλυση.

Η δομή της διδακτορικής διατριβής εξετάστηκε βασιζόμενοι σε δυο σημεία: το ιστορικό και το γλωσσολογικό. Η ιστορική μελέτη που παρουσιάζεται υπακούει σε δυο αίτια: Θεωρώ ότι κάθε εισαγωγή, είτε αφορά λογοτεχνική ή γλωσσολογική μελέτη, πρέπει να προσανατολίζει τον αναγνώστη, καθορίζοντας ένα κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό και πολιτιστικό πανόραμα. Σε αυτή την περίπτωση, είναι απαραίτητο να τοποθετήσουμε τον αναγνώστη στο ταξίδι των ισπανο-εβραϊκών και στο ιστορικό σημείο της πόλης που τα υποδέχεται για να κατανοήσουμε έτσι καλύτερα την εξέλιξη αυτής της γλωσσικής ποικιλίας, που είναι τα ισπανο-εβραϊκά της Θεσσαλονίκης. Από την άλλη πλευρά, θέλησα με αυτή τη μελέτη να συνεχίσω τη δύσκολη επιβίωση της γλώσσας μέσω των ομιλητών της μέχρι το θάνατό τους²⁴ αν και σύμφωνα με την Gini de Barnatán (1996: 663) “το μέλλον μια γλώσσας, καθώς και η εξέλιξη ενός πολιτισμού είναι απολύτως απρόβλεπτα. Όστε, ποιος μπορεί να μαντέψει τα τυχαία μονοπάτια που κάνουν τον πολιτισμό ενός λαού να εμπλέκεται σε άλλους; Κανένα καλύτερο παράδειγμα από αυτό που γεννάται στην Ισπανία, ώστε ποιος θα μπορούσε να έχει φανταστεί ότι εκείνη η λατινογενής γλώσσα που γεννήθηκε στη μέση των άλλων διαλέκτων θα ήταν με το πέρασμα των αιώνων, τα Ισπανικά που θα εξαπλώνονταν τόσο μακριά από τα σύνορα που τα δημιούργησαν”.

Η πρώτη σκοπιά της έρευνας ήταν να επικεντρώσουμε ιστορικά την κατάσταση των Εβραίων, για να μπορέσουμε έτσι να κατανοήσουμε την εξέλιξη και την ανάπτυξη της γλώσσας

²³ “Λιγότερο γνωστή, ίσως, είναι η παραδοσιακή γλώσσα των Ισπανών Εβραίων ή Σεφραδαϊτών, γλώσσα που δημιουργήθηκε στη μεσαιωνική Ισπανία ως αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στους Εβραίους και τους γειτονικούς Χριστιανούς και Μουσουλμάνους. Στο Μεσαίωνα, ο “ισπανοεβραϊός” ή “εβραίο-ισπανός”, όπως τον έχουν ονομάσει πολλοί ερευνητές σχηματίστηκε κυρίως από στοιχεία εβραϊκής ή αραμαϊκής, εβραϊκο-ελληνικής και εβραϊκο-αραβικής προέλευσης, από στοιχεία που συνταιριάχτηκαν με τα καστεγιάνικα του Μεσαίωνα” Bunis (1991: 8).

²⁴ Για το μέλλον της γλώσσας των Ισπανών Εβραίων ή Σεφραδαϊτών, Βλ., Mantcheva (2000: 417-435).

τους. Κάτω από τον τίτλο της “ιστορικής προσέγγισης” έχουμε αφιερώσει πολυάριθμες σελίδες στο να επικεντρώσουμε ιστορικά και κοινωνικά αυτόν τον πληθυσμό.

Το πρώτο μέρος της διατριβής έχει τρία ιστορικά κεφάλαια. Η χρονολογική κατανομή που έχει οριστεί είναι καθαρά πρακτική και μεθοδολογική και δεν ικανοποιεί κανενός είδους ιστορικό ενδιαφέρον. Το 1492 είναι ο χρόνος που σηματοδοτεί την απαρχή της καινούριας πορείας των ισπανο-εβραϊκών προς τις Κάτω Χώρες, όπως το Άμστερνταμ, τις χώρες της Αφρικής, όπως το Μαρόκο και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως εκείνη την περίοδο, της Ελλάδας. Με το πρώτο κεφάλαιο, που ονομάζεται “ιστορικό πλαίσιο της Ισπανίας του 1492”, για το οποίο κατέφυγα σε διαφορετικές ισπανικές ιστορικές πηγές, παρουσιάζω μια ανάλυση της κατάστασης που περιλαμβάνει από την ιερά Εξέταση μέχρι την εγκατάσταση στην Ευρώπη μετά την απέλαση.

Το δεύτερο κεφάλαιο που ονομάζεται “Ιστορικό πλαίσιο μετά του 1492” προσπαθεί να εστιάσει τη μελέτη στην κατάσταση στην οποία βρισκόνταν οι περισσότεροι από 20.000 Σεφαραδίτες που έμεναν στη Θεσσαλονίκη μετά την απέλαση. Το να συνοψίσει κανείς τα περισσότερα από 400 χρόνια ιστορίας του Σεφαραδίτικου λαού μας οδήγησε στο να είμαστε πολύ επιλεκτικοί και στο να εκθέσουμε μόνο τις πιο εξέχουσες πτυχές στις οποίες, χωρίς αμφιβολία, πρέπει να ξεχωρίσουμε την πολιτιστική και οικονομική σημασία που οδήγησε το Σεφαραδίτικο πληθυσμό να αντιπροσωπεύσει, με τις 70.000 ψυχές του, περισσότερο από το μισό του πληθυσμού. Αυτό το κεφάλαιο κλείνει με την ενσωμάτωση της Θεσσαλονίκης στο ελληνικό κράτος μετά την απελευθέρωση από την τουρκική κατοχή το 1912 και την απαρχή του πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου. Ο μεγαλύτερος αριθμός των βιβλίων αναφοράς για την εκπόνηση αυτού του κεφαλαίου έχουν πραγματοποιηθεί με βιβλιογραφία γραμμένη στα ελληνικά, προβάλλοντας ως κυριότερη εισηγήτρια αυτών των μελετών την R. Molho.

Φτάνοντας σε αυτό το σημείο, στο τρίτο κεφάλαιο αναπτύσσεται μια μελέτη που μας φέρνει κοντά στην καταγωγή αυτής της φυλής. Το κλείσιμο, ορίζοντας τη χρονιά 2006 ως τέλος της έρευνάς μας, μας φέρνει στη Θεσσαλονίκη του σήμερα και στα πολιτιστικά και ιστορικά κατάλοιπα που έχουν απομείνει διασκορπισμένα σε αυτή την πόλη. Στο τέλος του τρίτου κεφαλαίου έχει εισαχθεί μια χρονολογία με σκοπό να προσανατολίσει τον αναγνώστη στην ανάγνωση των ιστορικών γεγονότων.

Με το τρίτο κεφάλαιο δίνεται τέλος στο πρώτο μέρος αυτών των ιστορικών μελετών, το οποίο για τους λόγους που αναφέρθηκαν νωρίτερα, επιθύμησα να εισάγω στην εργασία, και εισερχόμαστε στο δεύτερο μέρος που αποτελείται από το τέταρτο, πέμπτο και έκτο κεφάλαιο, επικεντρωμένοι πια εξ’ ολοκλήρου στη γλωσσολογική πλευρά και την ανάλυση του λεξιλογίου.

Το τέταρτο κεφάλαιο, υπό την επιγραφή “Μελέτη των ισπανο-εβραϊκών” προσφέρει μια μελέτη γενική των ισπανο-εβραϊκών και προσεγγίζονται τα βασικά προβλήματα, σε θέματα όπως η ονοματοθεσία ή το πρόβλημα της μεταγραφής. Σε αυτό το μέρος της μελέτης έχουμε επικεντρωθεί στη γλώσσα και στα διαφορετικά ονόματα που έχει αποκτήσει σιγά σιγά: *Jaquetía, Spaniolit o Espaniolit Djidy o Djudy Jargon o meskratina Espanyol, Muestro Espanyol Judeo-español Žargón, Judezmo, Ladino*, καθώς και τις διαφορές που τέθηκαν από τον Sephiha πάνω στο *el Ladino* (judeo-español calco) *Judeo-español o Judezmo* (judeo-español vernáculo) και ένα συλλογισμό σχετικά με το αν πρόκειται για μια γλώσσα ή διάλεκτο. Όταν πραγματευόμαστε ένα θέμα που έχει πολλή βιβλιογραφία, έχουμε προσπαθήσει να δώσουμε μια γενική οπτική των ισπανο-εβραϊκών λαμβάνοντας υπόψη τις πιο εξέχουσες ποικιλίες (Μαρόκο, Βοσνία). Χωρίς αμφιβολία, μπορεί κανείς να καθορίσει κάποια γενικά χαρακτηριστικά των ισπανο-εβραϊκών χωρίς να υποπέσει στο σφάλμα του ότι υπάρχουν συγκεκριμένα ισπανο-εβραϊκά. Πρέπει κανείς να έχει κατά νου ότι, όπως με τις υπόλοιπες γλώσσες, τα ισπανο-εβραϊκά έχουν διαφορές περιόδου, διαλέκτου, επιπέδου ή και ύφους.

Στο πέμπτο κεφάλαιο αυτής της διατριβής μπαίνουμε στη γλωσσολογική ανάλυση, που συνίσταται σε μια ιστορική μελέτη των όρων, την οποία θα ακολουθήσει μια ανάλυση της προσαρμογής και χρήσης της καινούριας σημασίας (των όρων) στη γλώσσα υποδοχής προσθέτοντας παραδείγματα που να επαληθεύουν την καινούρια τους χρήση.

Με το έκτο και έβδομο κεφάλαιο φτάνουμε στα συμπεράσματα, ένα τελευταίο κεφάλαιο που θέλησα να συμπεριλάβω με σκοπό να παρουσιάσω την κατάσταση των ισπανο-εβραϊκών σήμερα, όχι πια μόνο στη Θεσσαλονίκη αλλά και στις κοινότητες που υπάρχουν, κυρίως στη Νέα Υόρκη και το Ισραήλ.

Ο σκοπός αυτής της εργασίας δεν είναι να δημιουργήσει ούτε ένα λεξικό ούτε ένα γλωσσάριο των ισπανο-εβραϊκών της Θεσσαλονίκης, αλλά η ανάλυση συγκεκριμένων γλωσσικών στοιχείων που δεν είναι λατινογενή και που εμφανίζονται ξεκάθαρα σε αυτό το γλωσσικό είδος. Μαζί με τη μελέτη αυτού του είδους έχουμε παρουσιάσει ένα γλωσσάριο των όρων που έχουν αναλυθεί λεπτομερώς και που παρουσιάζουν ως κοινό χαρακτηριστικό το ότι είναι λέξεις που δεν ανήκουν στο *judezmo*, τα ισπανο-εβραϊκά που ομιλούνταν στην Ισπανία πριν την απέλαση.

Τέλος, και αφού έχουν ολοκληρωθεί τα μέρη αυτής της εργασίας, θα παρουσιάσω τη βιβλιογραφία που έχει χρησιμοποιηθεί γι’ αυτή τη διατριβή χωρισμένη σε διαφορετικά τμήματα. Στο πρώτο από αυτά, υπό την επιγραφή “γενική βιβλιογραφία” εμφανίζονται τα βιβλία και τα άρθρα που έχουν χρησιμοποιηθεί για την πραγματοποίηση του πρώτου μέρους που αφιερώνεται στις ιστορικές πτυχές. Στο επόμενο παράρτημα που ονομάζεται “ειδική

βιβλιογραφία” συμπεριλαμβάνω το υλικό που έχω συμβουλευτεί για τη σύνταξη και δημιουργία του γλωσσολογικού κεφαλαίου. Γι’ αυτό το κεφάλαιο έχουμε καταφύγει σε πολυάριθμα λεξικά που εμφανίζονται στο τελευταίο σημείο της βιβλιογραφίας. Το να έχουμε ορίσει ξεχωριστά τη βιβλιογραφία στα ισπανικά από τη βιβλιογραφία στα ελληνικά έγινε για λόγους πρακτικούς και για μεγαλύτερη ευκολία του αναγνώστη. Η βιβλιογραφία που έχει συγκεντρωθεί είναι μια επιλογή άρθρων, τα οποία, παρόλο που δεν έχουν χρησιμοποιηθεί όλα για την εκπόνηση της διατριβής, θεωρώ κατάλληλο να τα διατηρήσω, ώστε ο αναγνώστης να έχει στη διάθεσή του το υπάρχον, αναφορικά με το θέμα, υλικό.

Ολοκληρώνοντας, θα επιθυμούσα να διασαφηνίσω τον τρόπο χρήσης των βιβλιογραφικών αναφορών κατά τη διάρκεια αυτής της εργασίας που εμφανίζονται με τον ακόλουθο τρόπο: Στην περίπτωση των βιβλίων και άρθρων, κατονομάζεται ο συγγραφέας, η ημερομηνία έκδοσης και η σελίδα. Ο σκοπός δεν είναι άλλος από το να κρατάμε σταθερά ενήμερο τον αναγνώστη για τις πηγές που χρησιμοποιούσα για τη συγγραφή της διατριβής.

Τέλος, θέλω να τονίσω ότι αυτή η περιπλάνηση στο Σεφραδαίτικο κόσμο δεν ήταν μόνο ευχάριστη αλλά και με εκπλήξεις και γεμάτη από άγνωστες για την πλειοψηφία των γλωσσολόγων πτυχές, μεταξύ των οποίων και συμπεριλαμβάνομαι. Δεν είναι να απορεί κανείς για αυτό, αν λάβουμε υπόψη ότι ο αριθμός των σχετικών διδακτορικών διατριβών περιορίζονται σε κάτι όχι περισσότερο από αυτές που προσεγγίζουν το θέμα από τη φιλολογική οπτική γωνία, είτε είναι λογοτεχνική είτε γλωσσολογική.

Με αυτή την εισαγωγή παρουσιάζονται οι κανόνες που θα ακολουθηθούν για την εκπόνηση αυτής της ερευνητικής εργασίας. Για να ολοκληρώσουμε αυτή την εισαγωγή, θα επιθυμούσα να κάνω αναφορά στα λόγια της Dora Mantcheva²⁵ “... η μελλοντική δουλειά της γενιάς των φιλόλογων και γλωσσολόγων που ασχολούνται με τη μελέτη των Σεφραδαίων πρέπει να είναι – εκτός από την έκδοση έντυπων κειμένων και χειρογράφων – η μελέτη των πηγών των κειμένων, είτε αυτές είναι γραπτές ή προφορικές [...] Η σύνοψη των στοιχείων είναι πρωταρχική προϋπόθεση και εκ των ων ουκ ανευ για την παρασκευή ενός άτλαντα των διαλέκτων, ενός θησαυρού (Thesaurus) της γλώσσας, μιας ιστορικής γραμματικής, και – γιατί όχι – μέχρι και μια γραμματικής κανόνων. Μονάχα τότε θα σταματά να σιέφτεται κανείς τα

²⁵ Βασισόμενη στα στοιχεία του *Teseo*, το οποίο συμβουλευτήκα στις 10 Μαΐου του 2008: *Το Σεφραδαίτικο θέατρο: έκδοση κειμένων και μελετών της μορφολογίας των ουσιαστικών* από την Maria Martín Heredia το 1990 από το Universidad Autónoma της Μαδρίτης. *Η Σεφραδαίτικη λογοτεχνική δημιουργία μέσω των κειμένων τους: προοπτικές για το μέλλον των ισπανο-εβραϊκών* από την Santa Puche Salvador, το 1998 από το πανεπιστήμιο της Μούρθια. *Το θέατρο των Ανατολικών Σεφραδαίων* από την Elena Romero Castelló, το 1978, από το Complutense της Μαδρίτης. *Θέματα στην πένθιμη ποίηση των Σεφραδαίων* από την Paloma Díaz Mas το 1980 από το Universidad Complutense της Μαδρίτης.

ισπανο-εβραϊκά σαν κάτι εξωτικό και χαώδες –χειρότερα, μια γλώσσα άσχημου θανάτου– και θα καταλάβουν τα Σεφραδίτικα το τετραγωνάκι που τους αναλογεί στο γενεαλογικό δέντρο των γλωσσών, επιτρέποντας να διαφανεί όλη τους η πολυπλοκότητα και όλος τους ο πλούτος, που συντονίζει λατινογενή χαρακτηριστικά, σημιτικά και βαλκανικά, αρχαϊσμούς και καινοτομίες, υψηλή επιρροή της τουρκικής και εβραϊκής γλώσσας. Όπως οποιαδήποτε άλλη γλώσσα”.

PRIMERA PARTE
APROXIMACIÓN
HISTÓRICA



CAPÍTULO PRIMERO

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL AÑO 1492

I. Situación de los judíos en España

Aunque existen datos que atestiguan la existencia de judíos en la Península Ibérica desde el siglo VI a. C., es cierto que, no es hasta el siglo III d. C. cuando tenemos los primeros testimonios fiables. Es en el siglo VII cuando comienza un período de dificultades y prohibiciones para la población judía llegando a redactarse una primera ley de expulsión (Hernández 2001).

Durante el periodo de invasión islámica, los judíos gozaron de cierta tranquilidad y de un nivel social porque, no sólo podían participar de forma activa en la vida política y económica de *Al-Andalus* sino que además se les respetaba su religión y sus costumbres. Este hecho influyó en la vida administrativa, pues muchas ciudades estaban a cargo de los hebreos hasta tal punto que, durante la época musulmana, Granada o Tarragona se denominaron *Madīnat-al-Yahūd* ‘ciudad de los judíos’ (Santa Puche 1998: 21).

Por otra parte, esta convivencia tuvo sus frutos en el terreno lingüístico. Como afirma Hernández (2001): “Esta convivencia entre las culturas de los tres grandes grupos religiosos —judíos, musulmanes y cristianos— tuvo también consecuencias en el terreno lingüístico: el mozárabe y el árabe hispánico eran los sistemas de comunicación comunes a todos ellos”.

A causa del sometimiento religioso que vivieron los judíos con la aparición en la Península Ibérica de los almorávides, en 1086, y los almohades, en 1156, muchos de ellos optaron por huir hacia el norte de la Península Ibérica, donde fueron bien acogidos, debido a la necesidad de los monarcas de repoblar sus nuevos dominios. Su religión, vida y estatus social fueron respetados.

A partir del siglo XIV el antisemitismo aumenta en Castilla, Aragón y Cataluña, y es en 1391 cuando llega a su punto más alto con las matanzas de judíos por toda la Península empezando por Sevilla²⁶; los que consiguieron sobrevivir no tuvieron más elección que huir o convertirse al cristianismo (Hernández 2001).

A partir de 1391 las juderías de Córdoba, Burgos, Valencia y Barcelona sufren acoso: muertes, bautismos forzados, sinagogas destruidas o convertidas en iglesias. Aunque,

²⁶ Según Santa Puche (1998: 25), en las juderías de Sevilla se vivieron asaltos e incendios y cerca de cuatro mil judíos perecieron o fueron vendidos a los árabes. Cf. también Roth (1974: 23 y ss.).

incluso desde el poder real, hubo intentos de reconstrucción de las juderías destruidas, los daños causados fueron irreparables. Desde el punto de vista económico, las pérdidas fueron muy elevadas, pues comunidades muy prósperas desaparecieron por completo

Tras las nuevas persecuciones se oculta el problema que impulsará más adelante a la Inquisición. En 1478 el papa Sixto IV aprobó el establecimiento de la Santa Inquisición (Santa Puche 1998: 26), la cual²⁷ empieza a funcionar dos años después, ligada a la Corona y financiada por ella con la finalidad de acabar con los herejes dentro de la sociedad cristiana. Con la llegada de Tomás de Torquemada, la misión principal de la Inquisición será conservar la unidad de la fe y luchar contra el judaísmo (Suárez Fernández 1992: 269).

En 1490 se agrava el sentimiento antisemita con el caso de ‘El Santo Niño de la Guardia’, donde se acusa a los judíos de secuestrar y torturar a un niño católico para rememorar la pasión y muerte de Jesucristo. A este hecho se sumó el odio que había estado presente durante las revueltas y persecuciones de 1391 (López-Ibor 1990: 84).

II. Inquisición y Edicto

En 1492, los reyes Fernando e Isabel decretaron la expulsión de los judíos de todos los territorios de España por medio de un edicto firmado el día 31 de marzo. No fue el único decreto. Ya el inquisidor Tomás de Torquemada había redactado el 20 de marzo en Castilla y Aragón un primer edicto. Con la orden de expulsión queda sumamente claro que quien en un primer momento promulgó y propició la expulsión fue el mismo Torquemada con las siguientes palabras textuales²⁸:

[...] por el tenor del qual mando a todos y a cualesquiera judios y judias de cualquiera edad que sean de la dicha cibdat e obispado de Gerona e de todas sus villas y lugares y a cada uno y a qualquiere dellos que, fasta en la fin del mes de julio primero que verna deste presente anno, salgan e se absenten e vagen de la dicha cibdat e de todo su obispado e vilas e lugares dell con todos sus fijos e fijas e familiares, criados e criadas; e non vuelven ni tornen ni entren perpetuamente en ell ni en parte alguna dell aperciendolos que, si aci no lo fasieran e

²⁷ Esta ‘nueva’ Inquisición, según López-Ibor (1990: 80): “no tenía nada que ver con los antiguos tribunales de la Inquisición medieval, que dependían del Papado y que en España sólo habían funcionado en Aragón. Estos últimos fueron puestos bajo la autoridad de la Corona y adaptados en todo a la nueva Inquisición”.

²⁸ *Apud* Conde (1991: 197), quien reproduce un fragmento del Decreto: “Santa Fe, 20 de marzo de 1492. Carta de Tomás de Torquemada, Inquisidor General de Gerona, expulsando a los judíos de esa ciudad y de su diócesis”.

complieren e fueren fallados en la dicha cibdat e obispado o en sus terminos, que procederé y mandaré proceder contra ellos segund e como fallare por derecho.

Por ello, para fortalecer el decreto dictado por Tomás de Torquemada, y para que la Corona no apareciera al margen de tal decisión, se redactan otros dos documentos firmados por los Reyes el día 31 de marzo de ese mismo año, uno para la corona de Castilla y otro para la corona de Aragón (Blasco Martínez 2005: 14). Reproducimos los dos decretos²⁹:

EL EDICTO DE EXPULSIÓN

Rey don Fernando e reyna doña Ysabel

Don Fernando e doña Ysabel, por la gracia de Dios rey e reyna de Castilla, de León, de Aragón, de Secilia, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galizia, de Mallorca, de Seuilla, de Cerdeña, de Cordoua, de Córcega, de Murcia, de Jahen, de los Algarbes de Algezira, de Gybraltar, e de las yslas de Canaria, Condes de Barcelona, e señores de Vizcaya e de Molina, Duques de Athenas e de Neopatria, Condes de Rosellon e de Cerdania, Marqueses de Oristan e de Gociano.

Al principe don Johan nuestro muy caro e muy amado hijo e a los ynfantes, perlados, duques, marqueses, condes, maestros de las Ordenes, priores, ricos ornes, comendadores, alcaýdes de los castillos e casas fuertes de los nuestros reynos e señoríos, e a los concejos, corregidores, alcaldes, alguaziles, merinos, caballeros, escuderos oficiales e ornes buenos de la muy noble e muy leal cjbdat de Toledo e de todas las cibda-des e villas e logares de su arcobispado, e de todas las otras cibdades e villas e logares délos dichos nuestros reynos e señoríos, e a todos los judíos e personas singulares dellos así varones como mugeres de qual-quier hedad que sean, e a todas las otras personas de qualquier ley, estado, dignidad, preheminenca e condición que sean, a quien lo de yuso en esta nuestra carta contenido atañe o atañer puede en qualquier manera: salud e gracia.

Bien sabedes o devedes saver que porque nos fuymos informados que en estos nuestros reynos auia algunos malos christianos que judayzauan e apostatauan de nuestra sancta fe catholica, de lo qual era mucha causa la comunicaci3n de los judíos con los christianos, en las Cortes que fizimos en la cibdad de Toledo el año passado de mili e quatrocientos e ochenta años, mandamos apartar a los dichos judíos en todas las cibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e señoríos en las juderías e logares apartados donde biuiesen e morassen, esperando que con su apartamiento se remediaría. E otrosí auemos procurado e dado orden como se hiziesse inquisici3n en los dichos nuestros reynos, la qual sabeys ha mas de doze años que se ha fecho e faze, e por ella se han hallado

²⁹ De *cf.* Boer (2006), donde se encuentra tanto el Edicto de Castilla como el de Aragón. El autor Harm den Boer ha extraído los edictos de la obra Alcalá (1995). También pueden consultarse en el estudio de Blasco Martínez (2005: 32) disponible en dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=1356206&orden=65950.

muchos culpantes segund es notorio, e segund somos ynformados de los ynquisidores e de otras muchas personas religiosas e eclesiásticas e seglares consta e parece el grand daño que a los christianos se ha seguido e sigue de la participación conuersacion e comunicacion que han tenido e tienen con los judíos, los quales se prueua que procuran siempre por quantes vias mas pueden de subuertir e subtraer de nuestra santa fe catholica a los fieles christianos, e los apartar della, e atraer e peruertir a su dañada creencia e opinion, instruyendolos en las cerimonias e obseruancias de su ley, faziendo ayuntamientos donde les lean e enseñen lo que han de creer e guardar segund su ley, procurando de cincuncidar a ellos e a sus fijos, dándoles libros por donde rezasen sus oraciones e declarándoles los ayunos que han de ayunar e juntándose con ellos a leer y enseñarles las hystorias de su ley, notificándoles las pascuas antes que vengán avisándoles de lo que en ellas han de guardar y hazer, dándoles y lleuandoles de su casa el pan cenceño e carnes muertas con cerimonias, instruyéndoles de las cosas que se han de apartar así en los comeres como en las otras cosas por obseruancia de su ley e persuadiéndoles en quanto pueden a que tengan e guarden la ley de Moysen, faziendoles entender que no ay otra ley ni verdad saino aquella. Lo qual consta por muchos dichos e confessiones así de los mismos judíos como de los que fueron peruertidos e engañados por ellos, lo qual ha redundado en grand daño e detrimento e oprobio de nuestra sancta fe catholica.

E como quiera que de mucha parte desto fuimos informados antes de agora y conoscimos que el remedio verdadero de todos estos daños e inconuenientes esta en apartar del todo la comunicacion de los dichos judios con los christianos e echarlos de todos nuestros reynos, quisimos nos contentar con mandarlos salir de todas las cibdades e villas e logares del Andaluzia, donde parecia que auian fecho mayor daño, creyendo que aquello bastaría para que los de las otras ciubades e villas e logares de los nuestros reynos e señoríos cessassen de fazer e cometer lo suso dicho. E porque somos informados que aquello, ni las justicias que se han fecho en algunos de los dichos judios que se han fallado muy culpantes en los dichos crimines e delitos contra nuestra sancta fe catholica, no basta para entero remedio para obuiar e remediar como cesse ten grand oprobio e offensa de la fe y religion christiana, e porque cada di a se falla e parece que los dichos judios crescen en continuar su malo y dañado proposito adonde biuen e conuersan, e porque no aya logar de mas offender a nuestra sancta fe catholica, assi en los que fasta aqui Dios ha querido guardar, como en los que cayeron e se enmendaron, e reduzieron a la sancta madre yglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humanidad e subgestion diabólica, que contino nos guerra ligeramente podría acaescer sy la principal causa desto no se quytta, que es echar los dichos judios de nuestros reynos. E porque quando algund grave e destestable crimen es cometido por algunos de algund colegio e uniuersidad, es razón que el tal colegio e uniuersydad sea dissoluido e anichilado, e los menores por los mayores e los vnos por los otros punidos, e que aquellos que peruertien el bien e honesto bivar de las cibdadss e villas por contagio, e pueden dañar a los otros, sean expelidos de los pueblos, e avn por otras mas leues causas que sean en daño de la república, quanto mas por el mayor de los crimines e mas peligroso e contagioso como lo es este.

Por ende nos con consejo e parescer de algunos perlados e grandes e caualleros de nuestros reynos e de otras personas de sciencia e consciencia de nuestro consejo auiedo auido sobre ello mucha deliberación, acordamos de mandar salir todos los dichos judios e judias de nuestros reynos e que jamas tornen ni bueluan en ellos ni alguno dellos. E sobre ello mandamos dar esta nuestra carta, por la qual mandamos a todos los judios e judias de qualquier hedad que sean que biuen e moran e están en los dichos nuestros reynos e señoríos assy los naturales dellos como los no naturales que en qualquier manera e por qualquier causa ayan venido e están en ellos, que fasta en fin del mes de jullio primero que viene deste presente año salgan de todos los dichos nuestros reynos e señoríos con sus hijos e hijasee criados e criadas e familiares judios assy grandes como pequeños de qualquier hedad que sean. E que no sean osados de tornar a ellos ny estar en ellos ny en parte alguna dellos de biuienda ni de passo ny en otra manera alguna, so pena que si no lo fizieren e cumplieren assy, e fueren fallados estar en los dichos nuestros reynos e señoríos, e vinieren en ellos en qualquier manera, incurran en pena de muerte e confiscación de todos sus bienes para la nuestra cámara e fisco. En las quales penas incurran por esse mismo fecho syn otro processo, sentencia ny declaración. E mandamos e defendemos que nynguna ny algunas personas de los dichos nuestros reynos de qualquier estado prehemencia e condición que sean, no sean osados de recibir ny acoger ny defender pablyca ny secretamente judio ni judia passado el dicho termino de fyn de julio en adelante para syempre jamas en sus tyerras ny en sus casas, ny en otra parte alguna de los dichos nuestros reynos e señoríos, so pena de perdimiento de todos sus byenes vasallos e fortalezas e otros heredamientos, otrosi de perder qualesquier marauedys [¿mercedes?] que de nos tengan para la nuestra cámara e fisco.

E porque los dichos judíos e judias puedan durante el dicho tiempo fasta en fin del dicho mes de julio mejor disponer de sy e de sus bienes e hazienda, por la presente los tomamos e recibimos so nuestro seguro e amparo e defendimiento real, e los aseguramos a ellos e a sus bienes, para que durante el dicho tiempo fasta el dicho dia fin del dicho mes de jullio, puedan andar e estar seguros, e puedan entrar e vender e trocar e enajenar todos sus bienes muebles e rayzes e disponer dellos libremente e a su voluntad, e que durante el dicho tiempo no les 'sea fecho mal ny daño ny desaguizado alguno en sus personas ny en sus bienes contra justicia so las penas en que cahen e incurren los que quebrantan nuestro seguro real. E assy mysmo damos licencia e facultad a los dichos judíos e judias que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos e señoríos sus bienes e haziendas por mar e por tierra, con tanto que no saquen oro ny plata, ny moneda amonedada, ny las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos, salvo en mercadorias que no sean cosas vedadas, o en cambyos.

E otrosy mandamos a todos los concejos, justicias, corregidores, caualleros, escuderos, oficiales e ornes buenos de la dicha cibdad de Toledo e de las otras cibdades e villas e logares de los nuestros reynos e señoríos, e a todos los nuestros vasallos subditos e naturales, que guarden e cumplan e fagan guardar e cumplir esta nuestra carta e todo lo en ella contenido, e den e fagan dar todo el fauor e ayuda que para ello fuere menester, so pena de la nuestra merced e de la

confiscación de todos sus bienes e officios para nuestra cámara e fisco. E porque esto pueda venir a noticia de todos, e ninguno pueda pretender ygnorancia, mandamos que esta nuestra carta sea pregonada por las placas e mercados e logares acostumbrados dessa dicha cibdad e de las principales cibdades e villas e logares de su arcobispado por pregonero e ante escriuano publico. E los vnos ny los otros non fagades ni fagan ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merced e de priuacion de los officios e confiscación de los bienes, a cada uno de los que lo contrario fizieren para la nuestra cámara e fisco. E de mas mandamos al orne que vos esta nuestra carta mostrare, que vos enplaze que parezcades ante nos en la nuestra corte do quier que nos seamos del dia que vos enplazare fasta quinze dias primeros syguientes so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado, que de ende al que vos la mostrare testimonio signado con su sygno, porque nos sepamos en como se cumple nuestro mandado.

Dada en la muy noble cibdad de Granada a treynta y vn dias del mes de Marco Año del nascimiento de nuestro señor Ihesu christo de mili e quatro cientos e nouenta e dos años.

Yo el rey Yo la reyna

Yo Johan de Colonia secretario del rey e de la reyna nuestros señores la fize escreuir por su mandado³⁰.

Del texto redactado para el Reino de Aragón, lo que más destaca no es sólo su extensión, sino también la determinación del propio Torquemada al considerar la usura una de las causas de la expulsión.

TEXTO PROMULGADO EN EL REINO DE ARAGÓN ³¹

Nos, don Fernando, etc. Al illustrisimo principe don Johan, nuestro muy caro e muy amado primogénito e universal successor en nuestros reynos y tierras, salut e paternal bendiction, e a los lugartenientes generales nuestros, arzobispos, obispos y otros qualesquiere prelados, y a los duques, marqueses, condes e vizcondes, nobles, barones y a qualesquiere que se digan señores de vasallos, e a los gobernadores, justicias, bayles, merinos e otros qualesquiere oficiales nuestros e de nuestros reynos e senyorios, e de las ciudades, villas y logares dellos y de cada uno dellos, mayores y menores, e a las dichas ciudades, villas y logares, e a los concejos dellos y dellas y a todos y qualesquiere subditos y naturales nuestros de qualesquiere stado, grado y sexo, dignidat e condición sean salut e dilection. E a las aljamas de judios e a cada una dellas y a qualesquiere judíos, hombres y

³⁰ El decreto del Edicto de los Reyes Católicos en el que se ordena la expulsión de los judíos de España se encuentra en el Archivo Municipal de Ávila. Para más información acerca de la expulsión remito al estudio de Contreras (1992). En referencia a esto, *vid.* el artículo de Maurice Kriegel (2006) de la Universidad de Haifa disponible en <http://eva.unibas.ch/download/11808-02textoExpulsion.doc>

³¹ El propio Boer (2006) en su artículo comenta que el edicto ha sido publicado también por Motis Dolader (1991), [148-168], 164-7; y por Conde (1991), doc. 1: 41-44. Del edicto se ha destacado en cursiva la parte donde el propio Torquemada deja palpable el deseo de expulsión de los judíos de España.

mujeres, en qualquiere edat constituydos e constituydas en nuestros reynos y senyorios, assi de aqua mar como de alia mar stantes y habitantes, notificamos y vos fazemos saber como por los padres inquisidores de la heregia y apostasia en las diócesis de nuestros reynos e senyorios puestos y constituydos, somos informados haver fallado muchos e diversos christianos haver tornado y passado a los ritos judaycos y star y bivar en la ley e superstición judayca faziendo sus ceremonias y guardando aquella fasta tornar a las abominables circuncisiones, blasfemando el santo nombre de Jehsu Christo, nuestro Senyor y redemptor, apartándose de la doctrina evangélica y de su sanctissima ley y del verdadero culto de aquella, e de la dicha heregia e apostasia hay seydo causa los judíos y judias que en los dichos nuestros reynos y senyorios moran y habitan, por la conversación que con los dichos cristianos tenian y tienen, los quales postposado nuestro temor, con grande studio, cura y solicitud los induzian y atrahian a la dicha ley mosayca, docmatizando y ensenyandoles los preceptos y cerimonias de aquella, y faziendoles guardar el sábadu y las pascuas y fiestas della, por lo qual los dichos padres inquisidores de algunas ciudades y tierras nuestras de nuestra voluntad y permiso echaron los judíos y judias que en ellos stavan, reputando que los christianos, para que fuessen de judayzar apartados y en la santa fe catholica impuestos y habituados no podian ser otra manera remediados, presumiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz, general inquisidor de la dicha herética pravidat en los reynos y senyorios nuestros por descargo de su officio y de nuestra real consciencia, que para extirpar del todo la dicha heregia y apostasia de todos los dichos nuestros reynos y senyorios, echassemos dellos perpetuamente e para siempre los dichos judios y judias, diziendo que tal lepra y tan contagiosa si no con la dicha expulsión no era possible remediar, y que a el, por el cargo que tenia, le convinia de lo assi proveer, suplicándonos le diessemos para ello nuestro consentimiento y favor, lo proveyendo y mandando.

E nos, que precipuamente desseamos que en nuestros tiempos la santa fe catholica sea prosperada y enxalçada y la herética pravidat de nuestros reynos y senyorios sea del todo extirpada, con madura e provida deliberación de nuestro sacro real consejo, recebida mayor información de la dicha diabólica y pérfida inducción e suggestion de los dichos judios, de la cual nuestra real consciencia es verdaderamente informada y certificada, fallamos la natura y condición de los judios por su afectada ceguedat y grande obstinación ser studiosa y sollicita y ahun atrevida a subvertir los christianos y astuta y muy cautelosa para traerlos a su perfidia judayca, mayormente aquellos que por venir dellos reputan que los pueden mas fácilmente pervertir. E como los judios por su propia culpa sean sometidos a perpetua servidumbre y sean siervos y cautivos nuestros y sy son sostenidos y tollerados es por nuestra piedat y gracia, y si se desconocen y son ingratos no biviendo quietamente y de la manera susodicha es cosa muy justa que pierdan la dicha nuestra gracia, e que sin ella sean de nos tratados como hereges y fautores de la dicha heregia y apostasia, por el qual crimen cometido por algunos de algún collegio o universidat, es razón que la tal universidat y collegio sean disolvidos y anichilados, y los menos por los mayores y los unos por los otros punidos. *Y sobresto, añadiendo a su inquieto y perverso bivar, fallamos los dichos judios, por medio de grandissimas e insuportables usuras, devorar y absorber las fazjendas y sustancias de los christianos exerciendo iniquamente y syn*

*piadat la pravidad usuraria contra los dichos christianos publicamente y manifestas, como contra enemigos, y reputándolos ydolatras, de lo qual graves querellas de nuestros subditos y naturales a nuestras orejas han pervenido, y como quiera hayamos entendido en ello con suma diligencia havemos conocido, stando los dichos judíos entrellos no poderse remediar. E ya sea nos fuesse lecito y permesse, segund su perfidia y segund los dichos actos tan nefandos y detestables por ellos cometidos de los quales es cierto que por su obstinada infidelidad son incorregibles, punirlos de mayores y mas grandes penas, pero solamente havemos deliberado darles tal pena que aunque sea menor de la que ellos merecen reputamos ser cumplida, pues satisfaze a la salud de las animas de los christianos subditos y naturales nuestros y a la conservación dellos, y porque su salud consiste en apartarlos de la platica, conversación e comunicación de judíos y judias, la qual en todo el tiempo passado, assi la poca como la mucha, ha causado la dicha heregia y apostasia e depauperación de las faziendas de los christianos. Attendiendo que los christianos que son venidos a alguna tierra, por ser manifiestos usurarios, y los que pervierten el casto y honesto bivar, deben ser de las ciudades y villas expellidos, esso mismo los que por contagio pueden danyar a los otros y ahun por otras mas leves causas ahunque no concierna sino a la pulicia y publica utilidad temporal, quanto mas los infieles usurarios manifiestos seductores de los catholicos y fautores de hereges de entre los catholicos christianos por preservación y conservación de las animas dellos y de la religión christiana deven ser expellidos e apartados, pues quitando la ocasión del errar es quito el error, e attendingo que los cuerpos de todos los judíos que en nuestros reynos y senyorios moran son nuestros, de los quales podemos por nuestro poder real e suprema potestat ordenar e disponer a nuestra voluntad, usando del y della por esta tan urgente y necessaria causa, por ende, conformándonos con el dicho padre prior inquisidor general, favoreciendo el Santo Officio de la dicha Inquisición, por cuya autoritat catholicamente proveyendo de nuestra voluntad y consentimiento el dicho padre, por sus letras provee la dicha expulsión en favor de la fe, y por tanto beneficio de las animas, cuerpos y faziendas de los christianos subditos nuestros, por este nuestro real edicto perpetuo para siempre valedero, mandamos echar y echamos de todos nuestros reynos y senyorios occiduos y orientales a todos los dichos judíos y judias, grandes y pequenyos, que en los dichos reynos y senyorios nuestros stan y se fallan, asi en las tierras realengas como de la yglesia y en otras de qualesquiere subditos y naturales nuestros y en qualesquiere otras en los dichos nuestros reynos y senyorios contenidas, *los quales judíos e judias hayan e sean tenidos sallir e salgan de todos los dichos reynos y senyorios nuestros daqui a por todo el mes de julio primero viniente, de manera que, passado el dicho tiempo, algún judío ni judia, ni grande ni pequenyo de qualquiere edat que sea, no pueda star ni ste en parte alguna de los dichos reynos y senyorios nuestros, ni puedan bolver a aquellos para star ni passar por alguna parte dellos so pena de muerte y de perdición de bienes a nuestra cámara y fisco aplicaderos, la qual pena sea incorrida ipso facto e sin processo o declaración alguna.**

En esta misma pena incurran qualesquiere personas de qualesquiere preheminencia o dignidad y de qualquier stado o condición sean, que después del dicho tiempo, judío o judia de qualesquiere edat acogerá, terna o receptara en los dichos reynos y senyorios nuestros o en parte alguna dellos, pues por ellos los que tal cosa fizieren, cometerán crimen de receptadores y fautores

de hereges. Pero durante el dicho tiempo de quarenta dias después que serán salidos los dichos judios e judias tomamos a ellos e a ellas y los bienes dellos y dellas so nuestro amparo y defendimiento, e so la seguridat e salvaguarda real nuestras, de tal manera que ninguno sea osado fazerles mal ni danyo en personas ni bienes suyos, y quien lo fiziere incurrera en pena de quebrantamiento de nuestra real seguridat.

Por ende a vos, el dicho illustrissimo principe, nuestro fijo, el intento nuestro declaramos, a vosotros dichos prelados y ecclesiasticos dezimos, exortamos y encargamos, y a vosotros sobredichos duques, marqueses, condes, vizcondes, nobles, barones, oficiales, subditos y naturales nuestros, segund que a cada uno de vos atanye o atanyer pueda, mandamos que el presente nuestro edicto e todo lo que en el contenido guardar y cumplir fagays realmente y con efecto, guardando vos los otros de fazer o consentir directamente o indirectamente lo contrario si los eclesiásticos nuestra gracia desseays alcançar y los otros las dichas penas, ira e indignación nuestras evitar, no obstantes qualesquiere leyes, fueros, constituciones, usos y costumbres de los dichos nuestros reynos y senyorios y de cada uno dellos, como no puedan comprehender lo contenido en este nuestro edicto, ni ordenar o disponer en contrario de aquel por ser fecho y proveydo el dicho edicto en favor de la fe, adheriendo y favoreciendo al Santo Officio de la Inquisición, por cuya auctoridat la dicha expulsión es proveyda. E attendiendo que las dichas aljamas de judios e los singulares dellas e otros judios universalmente y singularmente son tenidos y obligados a christianos, proveymos y mandamos que de sus bienes, muebles y sedientes, derechos, nombres y acciones, se faga lo que por otra nuestra provisión de la data de aquesta que con la presente se publicara les sea dexado y restituído y se lo puedan libremente levar, segund la forma en la dicha nuestra provisión, a la qual nos referimos, contenida.

E porque de lo sobredicho ignorancia no se pueda allegar, mandamos lo contenido en la presente sea preconizado por vos de crida publica en las ciudades de los dichos reynos y senyorios nuestros por los logares acostumbrados dellas. En testimonio de lo qual mandamos fazer la presente con nuestro sello secreto en el dorso sellada.

Dada en la nuestra ciudat de Granada, a XXXI dias del mes de marco del nacimiento de nuestro Senyor, Mil quatrocientos noventa dos. Yo el Rey.

Un gran número de judíos optó por el cristianismo ante la decisión del exilio. En la mayoría de estos casos se trataba de gente de un determinado estatus social, acostumbrada a una vida cómoda, con numerosos bienes e inmuebles y que renunciaba a perder sus propiedades en beneficio del judaísmo. Por eso, y ante la expulsión, se decantaron por el cristianismo, que, en realidad, escondía una duplicidad religiosa, que más tarde se fue perdiendo. Por otra parte, muchos otros optaron por la expulsión, por lo que un numeroso grupo de monjes franciscanos y clérigos de varias ciudades iban de casa en casa intentando convencer a la población judía para que se bautizara y accediera a seguir viviendo con ellos,

ya que su salida acarrearía la ruina de muchas ciudades (Baer 1981: 648). Entre los casos más famosos de conversión destacamos el de Abraham Señero, el Rabino Mayor, y su yerno el también rabino Meir Melamed, que se bautizaron siendo apadrinados por los propios Reyes Católicos el 15 de junio en Guadalupe, y pasaron a llamarse Fernando Núñez Coronel y Fernán Pérez Coronel, respectivamente, que fueron nombrados regidores del ayuntamiento de Segovia. Otros miembros de esta misma familia, como su hermano Šelomó Seneor y su hermana Reina, se marcharon con el resto de exiliados (Kedourie 1992: 113).

Así pues, un grupo numeroso optó por la conversión. No se sabe el número exacto, aunque se dan datos de unos 150.000 inquebrantables y unos 50.000 indiferentes, número que debe completarse con aquellos que, tras haberse exiliado, volvieron a España, pero de los que no poseemos datos (Bernard 1992: 121).

III. Expulsión

Los historiadores se han planteado cuál era el verdadero deseo de los Reyes Católicos frente a la decisión adoptada, si el destierro, que conllevaba la emigración en masa de una población muy numerosa, o la conversión al catolicismo. Al respecto existen teorías que defienden la decisión de los Reyes Católicos como la búsqueda de una nueva España unida³². Otros investigadores defienden los motivos de presión de carácter social y otros consideran que se pretendía así dar fin a la difícil convivencia que se avecinaba y al problema de la usura (Blasco Martínez 2005: 13). No cabe duda de que el poder económico que poseían los judíos en España podría haber supuesto para la futura Corona cierta inseguridad. Por otra parte, la posibilidad que se otorga a los judíos de convertirse revela que esa posible incertidumbre y miedo no fue el principal móvil de la expulsión.

En todo caso, los daños sufridos por la Corona fueron muy serios, pues perdió tanto los ingresos honorarios de la ‘cabeza de pecho’ como los extraordinarios, que ascendían a un total de entre 10.000 y 16.000 castellanos de oro, es decir, de 5 a 7 millones de maravedíes (Suárez Fernández 1993: 56). Por otra parte, es cierto que a los judíos se les impusieron duras condiciones al emigrar, como la de no poder llevar consigo ‘oro, plata, moneda amonedada, caballos y armas’, aunque sí podían malvender sus pertenencias, de lo cual, sin embargo, la Corona no obtenía ningún provecho.

³² El mismo año, el 2 de enero, entraban en Granada, último bastión musulmán, e implantaban la religión cristiana y la lengua castellana en toda la Península.

Sea como fuese, no se conoce con certeza el hecho que les llevó a tomar esta decisión. Sin embargo, de lo que sí se tiene constancia es del poder económico que tenía la población judía de aquel entonces y de que existía una fuerte presión social en su contra. Lo que sí está claro es que, durante ese periodo de expulsión, más de 160.000 judíos dejaron la Península Ibérica para embarcarse hacia diferentes zonas de Europa oriental, aunque la mayoría empezó yéndose a Portugal, donde, al entrar, tenían que pagar un impuesto de ocho cruzados, que les daba derecho a permanecer allí ocho meses, pero de donde también habrían de irse (Kedourie 1992: 114). Otro grupo, menos numeroso, de unos 50.000, embarcó hacia África y el Mediterráneo oriental³³. El 31 de julio de 1492, el 5252 de Ab del calendario judío, era el último día que podían estar en tierras españolas.

Las consecuencias de la emigración fueron devastadoras para la población sefardí. El destierro trajo consigo problemas y es difícil detallar los daños pero en la mayoría de los casos la expulsión estaba relacionada con malvender las pertenencias y bienes, y con deudas que nunca pudieron ser cobradas. Además fueron numerosas las denuncias a judíos que incumplieron la ‘ley de sacas’ por la que no podían llevar consigo ni plata ni oro, hecho que no debía considerarse deshonesto ya que muchos de ellos sólo llevaban algunas piezas que ocultaban y que eran su único capital (Suárez Fernández 1993: 55).

IV. Asentamientos en Europa

Los judíos españoles, tras su expulsión a finales del siglo XV, se dirigieron al sur de Francia o Portugal. Los que se establecieron en Portugal sufrieron la expulsión. *Conditio sine qua non* para el enlace del rey Manuel de Portugal ‘el Afortunado’ (1495-1521) con Isabel, hija de los Reyes Católicos, era la expulsión de los judíos de tierras portuguesas. Así, el 5 de diciembre de 1497 se promulgó un edicto similar al de España por el que se les concedía diez meses para abandonar Portugal (Kedourie 1992: 114). Esta ejecución supuso un descenso de la población debido a que afectaba a un total de 150.000 almas³⁴, cuando la población de Portugal no ascendía a más de un millón de personas. El 19 de marzo de 1492

³³ Los datos varían según los autores. Para López-Ibor (1990: 88) el número de expulsados ronda los 160.000. Otros datos extraídos de Suárez Fernández (1992: 335) establecen cifras basándose en el estudio de Baer y dando un total de 200.000 almas, es decir, 30.000 familias en Castilla y un total de 6.000 para Aragón. Para Kedourie (1992: 114) el número de expulsados fue de 200.000, de los cuales 120.000 cruzaron la frontera hacia Portugal.

³⁴ Para Roth (1974: 52) el número de población judía que se reúne en Lisboa para la supuesta expulsión fue de 200.000 almas.

se publicó otro decreto por el cual se les facilitaron barcos para salir desde Lisboa al exilio. Sin embargo, cuando llegó el momento, una vez reunidos, se les encerró y fueron llevados a pilas bautismales para ser convertidos al catolicismo. En realidad, no hubo expulsión como tal, ya que aquellos que se negaron a adoptar el cristianismo fueron convertidos en esclavos del rey (Roth 1974: 53).

Otro de los grupos prefirió establecerse en África, en Marruecos. Existía ya una comunidad establecida allí y no era la primera vez que recibían a sus correligionarios. En 1431 muchos huyeron a Marruecos debido a las persecuciones y matanzas de la Península Ibérica, así como tras las revueltas que se produjeron en *Al-Andalus* bajo el mandato de Al-Hakam (Díaz Mas 1986: 73). Aunque llegaron pocos, pues la mayoría pereció en el trayecto a consecuencia de las enfermedades y las catástrofes naturales, esta vez no serían tan bien acogidos, porque, más cultos y preparados que ellos, eran vistos por sus correligionarios como rivales.

Las actividades que desempeñaron fueron las mismas que habían ejercido hasta ese momento: los que se desplazaron al ámbito rural se centraron en la agricultura, mientras que quienes se establecieron en las urbes se dedicaron a la orfebrería o destilación de bebidas. Siglos más tarde, entre el XVI y el XVII, se hicieron con el monopolio de algunas industrias como la cera o el caucho. También destacaron en el ámbito comercial, manteniendo relaciones con los Países Bajos e Inglaterra.

Por otra parte, según Kedourie (1992: 195), había escasa o casi nula relación entre los judíos recién expulsados de España y Portugal y los que vivían en las zonas del norte de Europa y en los Países Bajos. Es a través del comercio y de forma indirecta como surge este contacto. Cuando se produce el exilio de España, con la consiguiente llegada masiva de judíos a Portugal y su posterior bautismo obligado, es cuando los criptojudíos acaparan el comercio de la zona e iniciaron los viajes de ultramar, comercializando productos traídos de la Indias, entre ellos diamantes y perlas preciosas. Surgen así las conexiones marítimas y comerciales con las comunidades ya existentes de los Países Bajos. El motivo sustancial de estas emigraciones de criptojudíos no era, como sucedía en el caso anterior, de huir hacia los Balcanes, donde se les ofrecía cierta libertad y tolerancia religiosa, sino la de establecer vínculos comerciales.

Los que se dirigieron a Italia se asentaron principalmente en Venecia, Ferrara, Roma, Padua, Pisa y Florencia. Varios judíos españoles, nacidos ya en Portugal, se establecieron a mediados del siglo XVI en el Ducado de Ferrara, protegidos por un duque humanista del que no se poseen datos. Estos judíos escribieron la llamada Biblia de Ferrara,

primera de las Biblias impresas en castellano³⁵. En Nápoles fueron bien recibidos por el rey Fernando, pero, de nuevo, acabaron emigrando, debido a una epidemia de peste. En Italia, se dedicaron, sobre todo, al comercio, manteniendo estrechas relaciones con las comunidades judías de Oriente y del norte de África.

Los que se establecieron en el Imperio Otomano -que por aquel entonces se extendía por el Mediterráneo oriental y los Balcanes: las actuales Turquía, Grecia, Albania, las antiguas repúblicas meridionales de Yugoslavia, Bulgaria y la parte sur de Rumania- corrieron mejor suerte que el resto de la población sefardí. Aquellos que eligieron Italia como destino de viaje o bien se establecieron allí o vieron en Italia el camino intermedio hacia el floreciente Imperio Otomano. En él estaban establecidos diferentes pueblos y se les brindó a los expulsados una excelente acogida respetando sus costumbres, su religión y su lengua española.

Los que se dirigieron hacia las zonas del Imperio Otomano lo hicieron por invitación del sultán Bayaceto II (1482-1512): se dice que, tras enterarse de su expulsión de España, intentó atraerlos a su territorio. La razón principal era la de repoblar las nuevas zonas del Imperio Otomano con una población de súbditos que, por una parte impulsarían la economía del nuevo Imperio y, por otra, guardarían fidelidad a su soberanía frente a la población de origen griego que vivían bajo el sometimiento del Sultán. Incluso se cuenta que le dijo a Moshe Capsali, rabino mayor de Estambul, lo siguiente: “¿Puede considerarse astuto e inteligente a un rey así? Está empobreciendo su país y enriqueciendo mi reino” (Kedourie 1992: 176), hecho que constata la intención del Sultán de impulsar la economía de su nuevo Imperio.

A esta amplia zona, que abarca todo el territorio de la parte oriental turco-balcánica y la franja del Estrecho de Gibraltar y la ha venido denominando como *Sefarad 2*³⁶. Sin embargo, la población de la franja del Estrecho de Gibraltar hablante de *jaquetía* se fue reduciendo, debido a las circunstancias que vivieron los allí desterrados, por lo que sólo quedaron sefardíes en el norte de Marruecos.

³⁵ La Biblia de Ferrara es una versión de la Torá en ladino publicada en 1553 por Abraão Usque (conocido como Duarte Pinel) e Yom-Tob ben Levi Athias (también conocido como Jerónimo de Vargas). En 1569, esta traducción fue aprovechada por el primer traductor protestante, Casiodoro de Reina.

³⁶ Con la expresión *Sefarad 2* se hace referencia a los lugares de asentamiento de los judíos que fueron expulsados a partir de 1492. Con la expresión *Sefarad 3* se alude a las zonas de exilio después del holocausto nazi como Israel, Nueva York, etc.

Entre las ciudades que más destacan por su gran absorción de judíos está Salónica³⁷. Esta comunidad fue siempre autónoma, con instituciones propias y con una fuerza política y económica mucho mayor que la de otras comunidades del Imperio Otomano y, en general, del mundo judío de entonces. Salónica llegó a ser el centro de una animada vida cultural y social, hecho que se debía en gran parte gracias al comercio y a la industria. Esta ciudad acabó siendo el destino de aquellos que, a lo largo de todo el siglo XVI, fueron desterrados, principalmente de los *marranos*³⁸ forzados al exilio por la Inquisición. Asimismo a partir de 1536 y tras el establecimiento del Santo Oficio en Portugal, llegaron varias oleadas de judíos portugueses (Barnaí 1993: 383).



³⁷ Debido a que nuestro tema está basado en el judeo-español de Salónica presentaremos un estudio más exhaustivo acerca de la vida social, cultural y económica de esta ciudad en los siguientes capítulos.

³⁸ Según M. Molho (1953: 327) el cementerio sefardí de Salónica da fe de estas oleadas migratorias de marranos a Salónica durante más de tres siglos: Las familias Almeida, Angel, Bueno, Barguilón, Cid, Despaña, Español, Graciales, Funes, Liria, Lianzo, Llescas, Narcís, Pardo, Pichón, Pulastro, Pinto, etc. son algunos de los ejemplos. En el vasto cementerio judío de Salónica, destruido posteriormente, había lápidas que certificaban este movimiento migratorio.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. CONTEXTO HISTÓRICO A PARTIR DE 1492

I. Los primeros asentamientos

Se tiene constancia de la presencia de judíos en Salónica, ciudad portuaria del norte de Grecia, incluso antes de la propia creación de la ciudad., que data de época helenística (Barnaí 1993: 383). Parece que se instalaron en Salónica alrededor del 140 a. C. procedentes de Alejandría (Egipto) y que tuvieron una marcada presencia durante siglos. Existen datos históricos que corroboran dicha existencia: la visita del Apóstol San Pablo, en el siglo I d. C., aproximadamente hacia el año 52 d. C., a Salónica (R. Molho 1994a: 15) con el fin de predicar a una comunidad hebrea en la sinagoga *Es Achaim* (Árbol de la vida)³⁹ durante tres sábados consecutivos (Messias 1997) y los comentarios de Benjamín de Tudela⁴⁰ sobre la existencia de una comunidad judía en Salónica aportando cifras y datos de la población así como su ubicación en la ciudad. Las impresiones de su largo periplo se recogen en su 'Libro de viajes' titulado en el original hebreo *Séfer-Masa`ot*. El propio Benjamín de Tudela con sus narraciones certifica la presencia de una comunidad judía instalada en Salónica y la existencia de comunidades judías que databan ya de época romana en Corfú y en otras zonas de Grecia. Esto demuestra que, por tanto, durante más de diez siglos está presente en Salónica una minoría judía, sin embargo, según investigaciones recientes (Barnaí 1993: 382), esta comunidad deja de existir hacia la segunda mitad del siglo XV, y vuelve a reponerse con las oleadas escalonadas de judíos procedentes de otras zonas de Europa a lo largo de ese siglo.

³⁹ El nombre de la sinagoga proviene del *Libro de los Proverbios*: 3, 18 (Nehama, 1959: vol. V, 30-31).

⁴⁰ Benjamín de Tudela a su regreso a España escribe su libro de viajes que fue publicado en Constantinopla en 1543 en el que se narran las impresiones que durante su viaje anotó. Inicia su periplo desde Tudela. Llega a Zaragoza, Tortosa, Tarragona, Barcelona, entra en Provenza a través de Gerona. Viaja a Marsella, Génova, Pisa y Roma y desde allí llega hasta Salerno. Embarca nuevamente en Otranto, pasa por la isla griega Corfú para después atravesar toda Grecia. Se detiene en Constantinopla y cruza el mar Egeo pasando por las islas de Lesbos, Quíos, Samos y Rodas hasta su llegada a Chipre. Finalmente entra a Palestina. En su viaje de vuelta se detiene en Egipto, El Cairo y Alejandría. Finalmente desde allí embarca para llegar a Sicilia y regresar a la Península Ibérica.

La toma de Constantinopla, capital del Imperio de Oriente, fue llevada a cabo finalmente por Mehmet II el 29 de mayo de 1453. Con este hecho histórico acaba el Imperio Bizantino y Constantinopla pasa a convertirse en Estambul, la capital del Imperio Otomano. La nueva construcción del reciente Imperio Otomano suponía también la repoblación de sus ciudades, principalmente de Estambul, para lo que se recurrió a los desplazamientos de población musulmana y judía de Asia Menor y de la comunidad judía ya existente en Salónica, los llamados *romaniotas*⁴¹. Esto originó cambios drásticos en la estructura demográfica y social de la ciudad.

Hacia la segunda mitad del siglo XV, alrededor del 1470 y tras este periodo en el que la población judía de Salónica había sido trasladada a la actual Estambul, se repuebla nuevamente la ciudad con la llegada de los hebreos que huyeron de las actuales Hungría, Alemania, Polonia y Austria y a los que se añadieron con posterioridad los llamados *askenazí*⁴² hebreo-alemanes que habían sido desterrados entre 1348-1365 acusados de ser los causantes de una epidemia de peste negra. Los askenazís se diferenciaban de sus correligionarios porque, aparte de mantener su lengua, mantenían también sus costumbres. A estas pequeñas oleadas de judíos procedentes de países del norte les siguieron otros de los países de la cuenca mediterránea.

Durante ese mismo periodo se establecen en Salónica los llamados hebreo-italianos, que procedían en su mayoría de Venecia. Más tarde se iniciaron las primeras oleadas de población judía procedentes de la expulsión de Mallorca de 1391.

Por otra parte, las oleadas ininterrumpidas de inmigración de los judíos expulsados en 1492 de la Península Ibérica provocaron un considerable aumento de la población judía en Salónica. A comienzos del siglo XVI se modificó rápidamente la población existente con modelos diferentes, imponiéndose el español y el portugués. Algunas investigaciones

⁴¹ Los romaniotas eran judíos de origen griego que hablaban judeo-griego y que no poseían ningún lazo en común, excepto la religión, con el resto de la comunidad judía instalada después de las oleadas masivas de judíos posteriores a 1492. Acerca del estudio léxico de este dialecto *vid.*: Sznol (2005: 87-103). Este autor habla de los dos dialectos. Debido a los contactos culturales entre Judea y Grecia, que comenzaron durante el período bíblico (siglos VIII-IX a.C.) y que más tarde se intensificaron, surge el ‘griego rabínico’: léxico griego y expresiones de esta lengua incorporadas al hebreo y al arameo y escrito en caracteres hebraicos. Otro dialecto, el denominado ‘judeo-griego’, un nuevo dialecto griego, también representado con caracteres hebreos, surgió en las comunidades judías de Grecia y en otras zonas del Mediterráneo durante el período bizantino.

⁴² *askenazí* es el nombre con el que se conoce a los judíos que se asentaron en Europa central y oriental-Alemania, Polonia, Ucrania, Rusia- en el siglo X. Crean sus propias costumbres que los diferencian del resto de otras comunidades judías. Incluso desarrollan su propia lengua, el yídish, que se caracteriza por poseer una sintaxis y léxico propio de las lenguas germanas con préstamos del arameo, hebreo y eslavo.

sostienen que durante este periodo la mayoría de la población era de origen judío. Un gran número de población judía, viendo el interés mostrado por el Sultán y la seguridad que se le proporcionaba bajo este Imperio, se instaló bajo dominio otomano, que por aquel entonces cubría la parte asiática y europea de Turquía, Grecia, Yugoslavia, Albania, Hungría y Bulgaria. Las circunstancias políticas y sociales del Imperio Otomano favorecieron notablemente el asentamiento de los sefardíes y el mantenimiento de su lengua: la inmensidad de los dominios del sultán y su descentralizada autoridad hizo posible que se preservasen las singularidades de cada una de las diferentes naciones aglutinadas. De este modo, los sefardíes conservaron su religión judía y su lengua hispana como señas de identidad propias.

Entre las facilidades que se le ofrecieron al pueblo judío para su establecimiento en el Imperio Otomano existe constancia de un decreto, enviado a los gobernadores, en el que se amenazaba de muerte a quienes los maltratasen. Este hecho demuestra las intenciones del Sultán de proteger a una población que iba a enriquecer sus territorios. Los judíos tendrían una fuerte repercusión en el comercio y como consecuencia suntuosas ganancias para el Imperio Otomano.

Sin duda, otro aspecto destacable, desde el punto de vista religioso, era que no sólo los judíos consideraban más cercano El Islam que el cristianismo sino que, con los judíos, los musulmanes no se sentirían bajo la sospecha de un posible espionaje hacia el estado musulmán, como podía sentirse con los griegos después de derrotar al Imperio Bizantino.

II. Presencia de judíos en el Imperio Otomano

En el Imperio Otomano, debido a la desorganización administrativa que reinaba, los sefardíes pudieron reproducir la organización de las aljamas medievales de la Península Ibérica. Durante el periodo de asentamiento se les permitió realizar una vida comunitaria con considerable autonomía: alrededor de una sinagoga, que llevaba el nombre de un lugar del país (de Aragón, de Castilla, de Mallorca, etc.), se agrupaban las comunidades. Al frente de la comunidad había un rabino, que constituía la autoridad moral, y un consejo comunal, que tomaba las decisiones y gestionaba los recursos.

La comunidad tenía libertad para el culto religioso pero también una gran autonomía que le permitía desde estar al cargo de competencias para decidir sobre asuntos que afectaban únicamente a los judíos, como cuestiones del derecho de familia o la organización interna de las comunidades hasta emprender otras actividades y servicios

básicas para su funcionamiento: organismos con asistencia para pobres, enfermos, viudas y huérfanos; servicios como la carnicería (imprescindible para asegurarse el consumo de carne *casber*⁴³) y, lo que es muy importante, la educación de los varones, niños y adultos -las mujeres no recibían más instrucción que la doméstica-, en la Talmud Torá⁴⁴.

La presencia judía se extendía por las diferentes comunidades emplazadas en diferentes ciudades de Grecia y por las actuales Turquía, Bulgaria, Croacia, Bosnia-Herzegovina y Albania. En algunas zonas, la comunidad judía desapareció por completo, en otras quedan vestigios de su fuerte presencia, ejemplo de ellos fueron Salónica o Estambul.

a) Comunidad judía de Lárisa:

Es una de las comunidades judías más antiguas, ya que se creó en época romana, y desde entonces ha tenido una gran presencia, al menos durante 1900 años. Tras unas excavaciones realizadas en Lárisa, se ha demostrado la presencia de hebreos desde el siglo I d. C.

Lárisa fue una de las ciudades del Imperio Otomano que recibió refugiados en menor número. Los judíos romaniotas estaban asentados ya en esta zona antes de que en el siglo XII Benjamín de Tudela la visitara. A comienzos del reinado de Solimán (1520-1530), contaba con 42 miembros; a finales del s. XVI y principios del XVII, había aumentado, contando con un total de 212 (Kedourie 1992: 351). Entre los siglos XVIII-XIX, ya existía una comunidad que contaba con un importante desarrollo científico gracias a su florecimiento económico. Lárisa a principios del s. XX poseía una población de 1120 judíos, de los que sobrevivieron solo 726 después de la ocupación nazi y la Segunda Guerra Mundial.

En la actualidad, el centro de la vida social de los judíos de Lárisa se halla en la sinagoga. Su barrio y su comunidad se encuentran en la misma zona, es decir, muy cerca del antiguo centro de la ciudad, entre las calles Aristidiou, Brailo, Armeni, Thokididou,

⁴³ El término *casber* indica que los alimentos respetan los preceptos de la religión judía, y que por tanto se consideran puros y aptos para ser ingeridos.

⁴⁴ La *Talmud Torá* fue una institución creada por askenazís y sefardíes en la que se ofrecía a los jóvenes de clase modesta y sin recursos económicos una educación elemental. En ella se les daba la formación de una escuela primaria pública en hebreo, basada en las Escrituras, sobre todo el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia), el Talmud (discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, leyendas e historias) y la *Halajá* (recopilación de leyes judías).

Palaistinis-Palamidou y Tsa-bella. También en esta ciudad la comunidad judía posee un monumento en memoria de los judíos asesinados durante el Holocausto, unas oficinas y un cementerio (Salem 2003: 5).

b) Comunidad judía de Volos:

La existencia de hebreos en esta zona de Grecia se remonta al siglo I d. C., aunque hay referencias de que en esta ciudad, que recibía el nombre de Dimitriadas, existió presencia de hebreos y de egipcios desde la época del reinado de Filipo V (s. II a. C.). Igualmente, en las cercanías de Volos, concretamente en Fthiotides Thebes, en la actual Nea Anhialo, se han hallado antiguos grabados sepulcrales hebreos del período 325-641 d. C. La presencia de hebreos en los siglos I y II d. C. la podemos corroborar gracias a los comentarios de Benjamín de Tudela, durante su viaje a las diferentes comunidades hebreas, en el que realizó un recuento de unos 400 hebreos en esta localidad. La presencia de hebreos continúa incluso bajo el período de la turcocracia en el s. XVI. En el año 1881, Volos se liberó de los turcos y, a partir de ahí, los hebreos desarrollaron un papel fundamental en la vida económica y comercial de la ciudad, formando así una comunidad organizada. En el centro del barrio hebreo empezó a construirse en 1865 una nueva sinagoga, que se finalizó en 1870, aunque fue destruida por los alemanes en 1944. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se construyó una nueva sinagoga, que acabó siendo destruida por el terremoto de 1955. En 1960 se iniciaron de nuevo las obras de una nueva sinagoga, que funciona hasta hoy (Fresís 1997: 4).

c) Comunidad judía de Yánena:

En Yánena se tiene constancia de la existencia de una comunidad de romaníotas que convivió con los sefardíes que llegaron entre 1481 y 1512 y de la que sin embargo no tomaron ni el ladino ni las costumbres. Yánena vuelve a ser griega en 1913, sin que esto supusiera un peligro para la comunidad judía. Sin embargo, durante el periodo de ocupación alemana, la población judía pasó de tener 1850 miembros a solo 167 supervivientes (Salem 2003: 5). Entre las construcciones realizadas por la comunidad, destacan la de la sinagoga *Yasan*, construida en 1829 y que se localizaba en el interior del las murallas del barrio judío, y un antiguo cementerio judío.

d) Comunidad judía de Calcis en Eubea:

Esta comunidad, existente desde época helenística, fue visitada en 1168 por Benjamín de Tudela, quien registró un número aproximado de 300 judíos. En 1204 Eubea pasa a manos venecianas y más tarde estará bajo dominio turco. Durante este periodo y hasta que Eubea se incorpora a Grecia, el número de sefardíes asciende. Es durante la ocupación alemana cuando su minoritaria población pasó de 325 judíos a 170 supervivientes de los campos de concentración. La ciudad de Calcis posee entre sus monumentos una sinagoga hebrea construida en 1854 y un cementerio del siglo XVI.

e) Comunidad judía de Corfú:

Existía una comunidad judía que se había afincado en Corfú antes de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica. Según Seymour (1993: 322), disponemos de numerosos documentos acerca de la historia de las comunidades romaniotas -judíos helenófonos-, cuyo establecimiento se remonta al siglo XII en esta isla. De lo que no se tiene conocimiento es de las circunstancias que los llevaron a instalarse en ésta.

A pesar de que existía ya una comunidad de judíos en la isla, pocos fueron los exiliados sefardíes que se instalaron definitivamente en Corfú tras la expulsión de la Península Ibérica o su exilio de Portugal huyendo de la conversión forzosa. Muchos vieron en Corfú un refugio temporal inmediatamente después de su expulsión. Asimismo, un cierto número de judíos sicilianos y apulianos (Apulia, Italia), expulsados por la misma época que los de España, encontraron refugio y fundaron una comunidad italiana. A principios del siglo XVIII había en Corfú, según un informe veneciano, unos 500 judíos, divididos en tres grupos distintos: los antiguos romaniotas, la comunidad italiana más reciente y unos 90 judíos, en su mayoría comerciantes, de origen levantino, español o portugués.

Tanto bajo el reinado de Anjou (1267-1386) como bajo el gobierno veneciano (1386-1797), los judíos gozaron de ciertos privilegios⁴⁵, lo que provocó indignación entre la población de la isla, respondiendo con profanaciones en el cementerio y asaltos al barrio judío. En 1622, unas cuantas medidas restringieron el número de nuevas llegadas, pero no amainaron las disputas entre las comunidades instaladas en la isla, que se sucedieron hasta

⁴⁵ Los judíos, en muestra de agradecimiento por el trato recibido en forma de beneficios y privilegios, defendieron la isla cuando fueron atacados por los turcos en 1537 y en 1716.

1665, fecha en la cual, el Senado veneciano decretó que los romaniotas seguirían gozando de la igualdad de representación en los asuntos de interés común, cualquiera que fuera la importancia de su comunidad.

La presencia de los judíos apulianos fue clave en la vida social de las comunidades judías durante el periodo de decadencia entre los sefardíes de Corfú. Fue determinada debido a que en parte la absorbieron y su lengua, el judeo-español, quedó en un segundo plano; sin embargo, se adoptó, tanto por parte de los apulianos como por parte de los romaniotas, el ritual sefardí, y hasta los inicios del siglo XIX continuó utilizándose el español en las sinagogas: los himnos paralitúrgicos del ritual de Corfú, en los que se mezclan el hebreo, el griego, el apuliano y el ladino, son el ejemplo más claro de esta simbiosis.

Cuando en 1797 Corfú pasa a manos de franceses, éstos les dan total libertad y derechos a los judíos, lo que provocó el malestar entre los habitantes de la isla (Stanélos 1991: 11). Sólo durante el periodo de gobierno inglés (1814-1864), la vida social de los judíos empeora, perdiendo una serie de derechos que habían adquirido bajo los anteriores gobiernos. A pesar de esto, mantienen en su poder el control comercial entre las islas. Su situación mejoró con la incorporación de Corfú al Estado griego en 1864.

Un censo elaborado en noviembre de 1882 estima la población de Corfú por aquel entonces en unos 45.000 habitantes, de los que 1.229 eran miembros de la comunidad judía. Sólo trece familias estaban catalogadas como ricas y veintitrés como pertenecientes a la clase media; los demás figuraban en las categorías de clase modesta, pobres o sencillamente indigentes (Seymour 1993: 322-327).

f) Comunidad judía de Tricala:

Se tiene constancia de la existencia de tres sinagogas antes de la guerra. La sinagoga romaniota *Kal Yavanim*; la sinagoga de los sefardíes, *Kal Sephardi*, y la sinagoga *Kal Sikiliani*, de los romaniotas sicilianos.

Durante el periodo de ocupación alemana, un gran número de judíos pudieron salvarse del exterminio nazi gracias a la resistencia nacional y los carnets de identidad griegos. Sólo 112 judíos fueron capturados y enviados a los campos de concentración. En la actualidad se está realizando la reconstrucción de una de las áreas del cementerio judío de Tricala, que tiene más de 450 años (Salem 2003: 6).

g) Comunidad judía de Rodas:

La comunidad judeo-sefardí de Rodas se formó tras la expulsión de los judíos de la Península Ibérica y vio sus últimos días en 1944 con la ocupación nazi. Antes de la llegada de los sefardíes expulsados de España, existía una comunidad judía desde la antigüedad bajo el dominio de *Los caballeros de San Juan*⁴⁶, pero la ola de fanatismo cristiano y de pureza de sangre que se vivió a finales del XV en España, tuvo eco en Rodas, donde el Gran Maestro de Rodas decretó la expulsión de los judíos de los territorios de los *Caballeros de San Juan*. Sólo podían quedarse aquellos que aceptasen el bautismo. En 1522 el Imperio turco atacó Rodas, venciendo a *Los Caballeros de San Juan*, lo que provocó que la isla quedara bajo el control y dominio otomano. La isla se convirtió, por tanto, en un refugio seguro para los judíos sefardíes. Durante el siglo XVI se podía apreciar con facilidad la presencia de los judíos en la ciudad. Los relatos de algunos viajeros anotaban que la mayoría de los habitantes de la ciudad eran judíos; se establecen estimaciones de unas 200 familias en el siglo XVII-XVIII, en las puertas del siglo XX unas 3.600 almas y en 1935 una comunidad con unos 5.000 habitantes (Ángel 1993: 337).

Cuando los sefardíes llegaron a Rodas, después de 1522, se encontraron con los vestigios de una comunidad de judíos romaniotas que hablaban griego y había sobrevivido a las expulsiones de Rodas. Al principio surgieron conflictos de convivencia entre los dos grupos, pero los sefarditas impusieron el judeo-español como lengua hablada y sus costumbres litúrgicas. A partir del siglo XVI, la lengua de los judíos de Rodas fue el judeo-español, manteniendo la tradición cultural de cuentos populares, proverbios, baladas españolas, etc. En el siglo XX, el francés y el italiano fueron ganando terreno e importancia, a pesar de esto, el judeo-español continuó siendo la lengua de la tradición.

Respecto a la vida intelectual de la isla en el transcurso del siglo XV, un gran número de intelectuales se trasladó a Rodas, al igual que un numeroso grupo de eruditos rabinos de gran prestigio. Pero mientras la comunidad gozaba de dicho selecto grupo de intelectuales hasta el siglo XVII, en los siglos XIX y XX el nivel educativo del pueblo descendió notoriamente. El hecho que provocó este deterioro intelectual fue la grave crisis que afectó

⁴⁶ En 1306 Rodas fue conquistada por la *Orden de los Caballeros de San Juan* de Jerusalén. Tras su expulsión de San Juan de Acre y de Chipre se establecen en Rodas hasta 1519. Durante este período y hasta finales del siglo XV la isla ve el desarrollo de una arquitectura gótica: los castillos de Kamiros y Monolithos y las murallas de Lindos. Antes de ser conquistada por la *Orden de los Caballeros de San Juan* formó parte de los imperios Romano y Bizantino.

tanto a Rodas como, prácticamente, al resto del Imperio Otomano. Incluso judíos de entre once o doce años se vieron obligados a trabajar con el fin de ayudar económicamente a sus familias.

Desde el punto de vista económico, Rodas ha ocupado un lugar importante en el aspecto comercial desde la Antigüedad: además de su proximidad a Turquía y a Europa, está unida con Alejandría por una ruta marítima. En el siglo XVI, los sefardíes poseían empresas de carácter comercial, entre ellas la manufactura de textiles o la importación y la exportación de productos. Había judíos que poseían viñedos y se ocupaban de la producción y del comercio del vino. La actividad económica comenzó a declinar en la segunda mitad del siglo XVII. Muchos judíos creyeron las predicaciones de Mesías Sabetay Ceví⁴⁷, que había declarado que el 1666 sería el año de la redención de los judíos. Con la fe puesta en esta afirmación, aquellos consideraron de menor importancia el aspecto económico, ya que el Mesías redimiría sus pecados y todos serían llevados a la tierra de Israel, donde gozarían de paz y de abundancia. Los resultados fueron desastrosos para los habitantes de Rodas.

Las condiciones económicas mejoraron a principios del siglo XX Sin embargo, en 1938 el gobierno fascista de Mussolini aprobó una legislación antijudía; la situación de los judíos de la isla se fue haciendo cada vez más insoportable. Por fortuna, muchos pudieron salir de ella entonces. En 1944, los alemanes ocuparon la isla y deportaron aproximadamente a unos 2.000 judíos que seguían viviendo allí. En la actualidad apenas queda nada que nos evoque la estancia de los sefardíes en Rodas. A la calle principal, que recorría el barrio judío, le han dado el nombre de *Mártires Hebreos*, en algunos lugares quedan inscripciones en caracteres hebraicos y unas placas conmemorativas en la sinagoga y en el cementerio, con listas de personas que fueron asesinadas por los alemanes.

⁴⁷ Aproximadamente hacia la mitad del siglo XVII apareció el movimiento mesiánico promovido por Sabetay Ceví (1626-1676), un sefardí de Esmirna que en 1651 se autoproclamó mesías, anunció la restauración de Israel y logró atraer a gran número de seguidores de todo el mundo judío, desde su Turquía natal hasta los Países Bajos, pasando por Centroeuropa, Italia, Portugal o el Norte de África. A la euforia mesiánica sucedió la decepción cuando el sultán Mehmet IV (que veía en ese movimiento no exento de fanatismo religioso un peligro para el orden público) presionó a Sabetay y consiguió que se convirtiera al islamismo en 1666.

h) Comunidad judía de Chaniá (Creta):

En esta comunidad destaca la sinagoga *Es Achaim at Hania*, construida en el s. XVII y que actualmente está bajo el cuidado de Nikos Stravroulakis⁴⁸.

i) Comunidad judía de Atenas:

La comunidad de judíos en Atenas puede afirmarse que es reciente. Empezó a desarrollarse después de la Segunda Guerra Mundial debido a que, después de este periodo, es cuando numerosos judíos establecidos en otras ciudades se dirigen a Atenas. En el tiempo que duró la ocupación italiana el número de judíos en Atenas era de 1.000. Esta cifra llegó a 2.000 durante la ocupación alemana en 1943, debido a las oleadas de judíos que llegaban procedentes de otras zonas de Grecia. A pesar de esto el número de judíos residentes en Atenas desciende con un total de 800 deportaciones a los campos de concentración.

Actualmente los centros de encuentro que destacamos para los judíos de Atenas son la sinagoga y la escuela primaria así como el museo que actualmente se encuentra la avenida Leofóros Níkis. El mantenimiento de las tradiciones y costumbres se consigue a través de un centro cultural para jóvenes judíos que organiza un programa ‘Tradición’ patrocinado por los mismos miembros de la comunidad, así como numerosas actividades que tiene lugar los fines de semana. También la comunidad de judíos de Atenas goza de una residencia de ancianos así como de un espacio reservado en el llamado ‘Tercer cementerio’⁴⁹ de Atenas (Salem 2003: 3).

j) Comunidad judía de Salónica:

Así, después de la toma de Salónica por los turcos en 1430, éstos observaron que existían diferentes comunidades de hebreos, que, a pesar de que creían en la misma religión, se comportaban de forma diferente y poseían diferentes sinagogas. Por tanto la presencia judía estaba representada por las tres variantes: *la romaniota*, *la askenazí* y *la sefardí*. El nombre de las sinagogas y las fechas que se han establecen, que hacen referencia a su fundación, nos facilitan información sobre la fecha de llegada de la mayoría de esta gente.

⁴⁸ Destacamos dos estudios de este autor: Stavroulakis (1990 y 1992).

⁴⁹ Nombre que recibe uno de los cementerios de Atenas.

Estos grupos de sefardíes posteriormente absorbieron a los *romaniotas* y los *askenazís* de la ciudad (Barnaí 1993: 382). Así se fundaron numerosas sinagogas. De esta manera mantuvieron la lengua los sefardíes y n también su organización interna siguiendo el modelo que habían tenido en *Sefarad*. Tenemos constancia, por ejemplo, de que los sefardíes expulsados de Mallorca fundaron en 1492 su propia sinagoga⁵⁰. A finales de 1492 y principios de 1493, llegaron grupos de Castilla. La llegada masiva de exiliados expulsados de la Península Ibérica a finales del XV y comienzos del siglo XVI, hace aumentar la población de Salónica rápidamente, lo que supone un florecimiento económico para la ciudad. A pesar del particularismo que caracterizaba la comunidad sefardí, separada por zonas regionales, les unía al mismo tiempo una fuerte cohesión hispanófona. Este hecho no se debe tanto al interés por su lugar de origen, sino que, de esta manera, se sustentaba la propia identidad judía.

Posteriormente a estas emigraciones nos consta una oleada de la población judía de Sicilia, que estaba bajo la dominación aragonesa. Este hecho supuso para la isla un desequilibrio económico por la desaparición de los principales oficios hasta ahora ejercidos por la población judía (Veinstein 1994: 48). En años posteriores un gran grupo de emigrantes de otras zonas como castellanos, aragoneses, calabreses, venecianos y napolitanos llegan a Salónica.

El enclave de Salónica, por su encrucijada de rutas marítimas y terrestres, hacía de esta ciudad un destino seguro desde el punto de vista económico. Los judíos ocuparon las zonas más devastadas y olvidadas y los barrios más desiertos de la ciudad: un total de 16 barrios, Rogoz, Aya Sofía, Kaldırgöc, Pulia, Leviye, Aguda, Yení Havlú, Baru, Fındık, Kadi, Bedaron, Kühlan, Salhâne, Tophâne, Malta y Ez Haim, en los que estaban organizadas las comunidades, por separado, dependiendo del lugar de procedencia de los judíos (Dimitriadis 1983: 156).

El carácter colectivo de la diáspora ayudó a que se mantuviera una unidad entre las *aljamas*, de tal manera que, en las nuevas zonas, los judíos siguieron agrupados según sus lugares de procedencia, creando así cada grupo su propia sinagoga (Lleal 1992: 18). Las comunidades de sefardíes llegadas de España hasta el siglo XVII se organizaban alrededor de siete sinagogas llamadas *Castilla*, *Catalán*, *Aragón*, *Mallorca*, *Geroush Sefarad* (Exilio de España), creadas éstas en 1492, *Catalán Hadas* (de Cataluña) y *Mayor Shení* (de Mallorca), creadas en el siglo XVI. Hasta el 1520, la sinagoga *Exilio de Sefarad* (España) era la más

⁵⁰ Las tablas presentadas han sido tomadas de los estudios de R. Molho (1994a, 1994b), Nar (1985b) y Simeonidis (2002) que se puede comprobar en el cuadro que se adjunta.

grande de Salónica. Fue la primera que se construyó y se encontraba en el barrio Findik, llamado actualmente Kapani. La de Castilla se encontraba en el barrio Baru y la de Mallorca (Mayior) en el de Yení Havlú.

Las sinagogas de Salónica pueden clasificarse en dos categorías: aquellas que fueron fundadas en la antigüedad y las que fueron fundadas por los sefardíes que se refugiaron en Salónica tras la expulsión de 1492. De las primeras edificaciones de los hebreos de España, las cuales muy probablemente estaban influidas por la arquitectura mudéjar de las sinagogas de la Península Ibérica, no ha quedado nada en nuestros días, debido a los numerosos incendios que asolaron el centro de la ciudad durante todo el siglo XX.

En el incendio de 1890 se destruyeron la mayoría de las veintisiete sinagogas que poseía Salónica. Antes de 1839 un gran número de éstas estaban ligadas al estilo arquitectónico de la ciudad (Messias 1997: 46). En una guía de 1910 (Xazikiriaku 1910: 29) se recoge un número de treinta y tres sinagogas, pero no se hace mención ni de su localización ni de su fecha de construcción. Después de 1839 y sobre todo después del incendio de 1917, los hebreos de la ciudad acudían a imponentes sinagogas diseñadas por famosos arquitectos con el estilo arquitectónico de aquella época. En breve plazo de tiempo, las sinagogas que se habían destruido en el incendio de 1917 se volvieron a construir, algunas en nuevos barrios y otras en el casco antiguo de la ciudad. En 1919 la mayoría de las sinagogas se habían levantado en nuevas zonas⁵¹, lejos de sus lugares históricos. La mayoría de ellas mantuvo el nombre de la primera, la que había sido destruida, manteniendo así la tradición. En 1927, funcionaban treinta y cinco sinagogas en Salónica, aunque finalmente este período de reconstrucción vio su fin con la entrada de Grecia en la Segunda Guerra Mundial y la ocupación y toma de Salónica por los alemanes. Las 36 sinagogas que existían en Salónica en 1941 probablemente se destruyeron después de la expulsión de la población hebrea en 1943. Sabemos que dos sinagogas fueron bombardeadas por los alemanes y las pocas sinagogas que se mencionaron después de la guerra se demolieron para ser sustituidas por edificios que han ocupado la ciudad los últimos treinta años.

La sinagoga *Gueroush Sefarad* fue la primera construida por los judíos exiliados de España después de su llegada a Salónica, en el barrio de Findik, (Messias 1997: 62-65). Después del incendio de 1917 la sinagoga volvió a funcionar en la calle Ptolemeon. Según Messias (1997: 63) hacia finales del s. XVI la antigua sinagoga se separa en dos distintas: la *Gueroush Gandal* y la *Gueroush Catán*. La sinagoga de *Castilla* se construyó por 1492 con la

⁵¹ Periódico *Salonika* n° 211 (10-12-1919).

llegada de los judíos de Castilla y fue destruida por el incendio del año 1917. La sinagoga *Mayor* se construyó en 1492, con la llegada de los hebreos de Mallorca, se encontraba en el barrio Yení Havlú y daba a las calles Sabrí Pashá -la actual Venizélu- y Kapanaka -actual Tsimiskí-, y por detrás daba a la calle Mayor Havrasi (Nar 1985b: 44). En el siglo XVI, la comunidad se dividió en dos nuevas sinagogas: la *Mayor Rischon* y la *Mayor Sheví*. Detrás de la sinagoga *Mayor Rischon*, se hallaba una torre, que parece que se asemejaba a otra torre de Salónica donde encarcelaban a los ladrones. Por este motivo, la sinagoga se conoció con el nombre de ‘Ladrón’. A finales del siglo XIX, la sinagoga *Mayor Rischon* se encontraba en el barrio Yení Havlú, aunque después del incendio una nueva sinagoga se construyó en el lugar de *Mayor Rischon*. La sinagoga de *Mayor Sheví* se encontraba a finales del XIX cerca del cruce Eski Pazar y Eski Kavantina (entre las actuales Tsimiskí y Xiou).

La sinagoga *Catalán* fue construida por judíos provenientes principalmente de Barcelona y Gerona después de 1492. En el siglo XVI, se dividió en dos sinagogas: la de *Catalán Yashan* y *Catalán Hadasb* (Messias 1997: 64). Hacia finales del siglo XIX, la sinagoga *Catalán Yasham* se encontraba en la zona Bentoroun cerca de la calle Castilla Habrasi (Agiós Nikolaos) y se conocía con el nombre de ‘Figo’. *Catalán Hadasb*, a finales del siglo XIX, se encontraba en la zona de Puliá, cerca de la actual calle Egnatía. La sinagoga se destruyó durante el incendio de 1917 y se reconstruyó en la calle Amalías, y es posible que dejase de funcionar hacia el 1930.

La sinagoga de *Aragón*, construida por los hebreos de Aragón y Galicia en 1492, se encontraba en el barrio de Barú, justo enfrente de la sinagoga *Italian Yashan* (Nar 1985b: 45), en el cruce de la actual avenida Iracliu con Karolu Ntil. A esta sinagoga hispana se la conoció con el nombre de ‘Gatto’, que viene de Gategnnos, nombre de una de las familias sefardíes más importantes de la ciudad. M. Molho (1950: 223) comenta con una anécdota el origen de estos sobrenombres: “Cierta día de procesión debió salir un grito de los de la sinagoga de Italia, que se cruzaba con la de Aragón, su vecina. ¡Gato! Era sin duda una alusión a los Gattegnnos que formaban la flor y nata de los aragoneses. Estos reaccionaron y respondieron: ¡Ratón!, queriendo decir: ¡Huid, ratones, que nosotros los gatos os vamos a tragar!- y los apodos persistieron. La sinagoga de Aragón fue la del ‘Gatto’ y la de Italia la del ‘Ratón’”. Sinagogas con el mismo nombre se construyeron en Castoriá, Constantinopla, Andrianu (Messias 1997: 65). Desde principios del XVIII, fue la mayor de las sinagogas de Salónica, que se destruyó en 1917, aunque se volvió a reconstruir en la calle de Ayias Fotinís (Nar 1985b: 45), donde se celebraba el Purim de Zaragoza, en recuerdo de la salvación de aquellos hebreos del destierro de 1431.

En la actualidad existen sólo dos sinagogas en la ciudad: la primera, *Yad le-Zikaron*, que fue construida en 1984 por el arquitecto Cristo Kulukoris y está situada en la calle Vasíleios Iracleíu, nº 20, ocupando la primera planta de un edificio de oficinas, y la segunda sinagoga, *Yoshua Avraham Salem*, construida en la calle Kímonos Vóga 83, en el sótano de la residencia de ancianos Saul Modiano. Su fachada fue diseñada por el mismo arquitecto Cristo Kulukoris.

SINAGOGAS DE SALÓNICA ⁵²		
SINAGOGA	LUGAR DE PROCEDENCIA	FECHA
<i>Es Achaim</i>	Alemania	S. I a. C.
<i>Askenaz o Varnak</i>	Europa Central	1376
<i>Provincia</i>	Provenza	1394
<i>Italian Yashan</i>	Italia	1423
<i>Aragon</i>	España Aragón	1492
<i>Mayor Rischon</i>	Mallorca España	1492
<i>Guernsb Separad</i>	España	1492
<i>Kastilla</i>	España	1492
<i>Catalán Yasham</i>	España Cataluña	1492
<i>Ismael</i>	Italia Calabria	1497
<i>Sicilia Yasham</i>	Italia	1505
<i>Catalán Hadasb</i>	España (Cataluña)	s. XVI
<i>Mayor Sheni</i>	España	s.XVI
<i>Abulia Pnlia</i>	Italia	1502
<i>Lisbon Yashan</i>	Portugal Lisboa	1510
<i>Talmud Torá Agadol</i>	Sinagoga Central	1520
<i>Portugal</i>	Portugal	1520-5
<i>Evora</i>	Portugal	1535
<i>Estrug</i>	Italia	1535
<i>Lisbon Hadasb</i>	Portugal Lisboa	1536
<i>Nevei Schalom</i>	Italia	1537
<i>Otranto</i>	Italia	1537
<i>Tciana</i>	Italia Calabria	1545
<i>Neve Sedek</i>	Italia Calabria	1550

⁵² Para la realización de este cuadro hemos consultado los siguientes estudios: Nar (1985b), Simeonidis (2002) y R. Molho (1994a, 1994b).

<i>Yabia</i>	Portugal	1560
<i>Sicilia Hadasb</i>	Italia- Sicillia	1562
<i>Beit Aron</i>	Italia Sicilia	1575
<i>Italia Hadasb</i>	Italia	1582
<i>Italia II</i>	Italia	1606
<i>Shalom</i>	Varios	1606
<i>Har Gavia</i>	Italia	1663
<i>Mograbis</i>	Norte de África	s. XVII

Otras comunidades de los países balcánicos y Turquía

Las comunidades se extendieron por todas las zonas del este de Europa dando lugar a comunidades sefardíes en Estambul, Edirne (Andrianópolis), Esmirna, Bursa, y otras zonas como Gelibolu (Gallípolis), Manisa (Magnesia), o Tekirdağ (Rodosto) en Turquía, Sarajevo (Bosnia- Herzegovina), Belgrado (en la actual Serbia), Bitolj (Monastir) y Skopie, pertenecientes a la República de Macedonia⁵³, Bucarest (Rumania), Sofía y Plovdiv (Filipópolis) en Bulgaria (Díaz Mas 1986: 59).

a) Albania:

A la comunidad de judíos de Albania huyó en 1673 el falso Mesías Sabetay Ceví⁵⁴, donde permaneció hasta los últimos años de su vida.

Según los datos aportados por Salem (2003: 7), la población censada en 1930 era de 204 judíos repartidos entre las ciudades de Tirana y Valora, que cuenta todavía con una sinagoga. En 1991 la población de la comunidad judía, unas 300 personas, emigró a Israel. Actualmente residen sólo 10 judíos.

b) Bulgaria:

La presencia de judíos se constata desde el periodo romano. Al igual que ocurrió en Salónica y en un gran número de comunidades sefardíes los grupos de sefardíes provenientes de la Península Ibérica absorbieron a los judíos ya instalados, los romaniotas. Un caso similar se presenta con la desaparición de los askenazís provenientes de Hungría y de Alemania.

⁵³ También conocido con el nombre usado para el inglés FYROM, *Antigua República Yugoslava de Macedonia*.

⁵⁴ Sobre Sabetay Ceví *vid.* nota 47.

Un caso excepcional en los judíos de Bulgaria fue la intervención de instituciones como la iglesia o el rey para evitar el envío de judíos a campos de concentración. Sin embargo, este hecho no hizo albergar en ellos un ápice de confianza y, tras el Holocausto el 90% de la población, se trasladó a Israel. La población actual es de 3.000 judíos (Salem 2003: 7).

c) Bosnia-Herzegovina:

Un gran número de judíos vive todavía en Bosnia-Herzegovina. Según Salem (2003: 7) un total de 5.000, de los que la mayoría son sefardíes y se encuentran en la capital, Sarajevo. A pesar de estos datos tan alentadores, sólo los ancianos hablan sefardí, por lo que podemos afirmar que el ladino desaparecerá en breve de entre la población.

Uno de los momentos claves en cualquier comunidad judía es el periodo de ocupación alemana. En el caso de Sarajevo, la comunidad se desmembró y su sinagoga fue destruida. Después de la Segunda Guerra Mundial fue cuando la comunidad consiguió volver a su normalidad. De la cultura y comunidad sefardí en Sarajevo quedan no más que la asociación 'Benevolencija', que lleva más de 100 años en funcionamiento, y una revista bimestral. Son escasas las actividades que realiza la comunidad, entre otras, conciertos, exposiciones y un círculo de lectura.

d) Croacia:

En Croacia la comunidad judía se vio influenciada por Austria, Alemania y Hungría. El número de judíos según los datos del estudio de Salem (2003: 9) asciende a un total de 3.000 judíos en Croacia. Durante su apogeo, su carácter portuario favoreció una gran presencia de judíos, principalmente en las ciudades de Dubrovnik, Zagreb y Split.

e) Turquía:

Los centros donde se registra una mayor población de origen judío son Estambul, con un total de 20.000 habitantes judíos, seguida de ciudades como Esmirna, con 2.300 judíos, y de la capital de Ankara, con 100. Se tiene constancia de que la existencia de población judía desde el siglo IV a. C. y de la llegada de población desde Palestina. Durante el periodo otomano, la presencia de población judía aumenta, llegando de diferentes frentes europeos –de las actuales Hungría, Baviera, Francia, España, Sicilia, y Salónica-, siendo absorbida la población romaníota instalada allí.

Las comunidades de Estambul y de Esmirna son bastantes numerosas a pesar de que las incesantes oleadas migratorias durante los movimientos de los Jóvenes Turcos (1908-1918) y la Primera Guerra Mundial (1914-1918), llegando en 1949 a casi un total de 61.221 trasladados a Israel. En la actualidad la comunidad judía de Turquía cuenta con un total de diecisiete sinagogas en Estambul y diez en Esmirna y un numeroso grupo de escuelas (las escuelas de Talmud Torá) donde se educa a los jóvenes judíos: (Salem 2003: 9).

III. Salónica 'la ciudad de los judíos'

a) Vida social y política de los sefardíes en Salónica

Otra novedad en el mundo sefardí oriental la constituirá la presencia de los partidos políticos a principios del s. XX, consecuencia lógica de la progresiva occidentalización de la sociedad judeo-española. Aunque las raíces del sionismo son askenazís y centroeuropeas, este movimiento tuvo entre los sefardíes cierto número de seguidores, ideológicamente enfrentados a los militantes de partidos de origen proletario, como el comunista y el socialista. Estos últimos llegaron a ser bastante numerosos en ciudades como Salónica, donde los judíos formaban buena parte de la masa trabajadora sefardí de las fábricas de tabaco.

Uno de los movimientos sociales más notorios de la sociedad sefardí a primeros del siglo XX fue a creación de clubes y sociedades de todas las tendencias. Uno de los más destacados, que venía a representar la clase obrera de diferentes nacionalidades, fue el *Club Socialista*, bajo el símbolo de una mano y un obrero moviendo un martillo. Este grupo socialista se dio a conocer públicamente en los actos del 23 de julio de 1909 en los que se conmemoraba el primer aniversario de la *Revolución de los Jóvenes Turcos*⁵⁵. En este acto se repartieron copias de un manifiesto editado en judeo-español, griego, turco y búlgaro y con el que se reivindicaba la creación de una federación que uniese a todos los trabajadores de diferentes nacionalidades. Así pasó a llamarse, *Federación Obradera Socialista*. La Federación, con una representación mayoritariamente sefardí, comenzó a difundir su ideología con la creación de *Jurnal de los laboradores*, una revista semanal editada en judeo-español, griego, turco y búlgaro que por falta de subvención dejó de publicarse cuatro meses después. Así surgió el semanario *La solidaridad Obradera*, editada sólo en judeo-español y que pasó a

⁵⁵ Tras una serie de conspiraciones revolucionarias encabezadas por grupos conocidos como *Jóvenes Turcos*, que contaban con el apoyo de jóvenes oficiales del ejército otomano, culmina con una revolución militar en 1908. Este hecho provocó la caída del gobierno del sultán Abdülhamit II y la reinstauración de la Constitución.

llamarse más tarde *Avanti!* La situación de Grecia, inmersa en la Primera Guerra Turco-Balcánica, el incendio de Salónica en 1917 y la restauración del Gobierno de Venizelos, junto a los numerosos enfrentamientos con el Partido Socialista Panhelénico, no facilitaron el mantenimiento de *La Federación Obrera Socialista*, que acabó definitivamente por disolverse en 1919.

b) El periodismo⁵⁶

En el siglo XX un gran número de publicaciones de carácter periódico comienza a salir a la luz, principalmente en Salónica y Esmirna. El periodismo se convierte en un vínculo que permite transmitir ideas y posturas de diversos grupos, desde las asociaciones rabínicas o consejos de comunidades hasta de partidos políticos o sociedades sin ánimo de lucro. Son frecuentes los de información general o local y los de difusión científica mientras que los que destacan son los periódicos satíricos y humorísticos.

Los semanarios e impresos, en caracteres aljamiados⁵⁷ (llamados *rasí*), ocupaban un lugar importante en la vida cultural y social de la ciudad, puesto que en ellos aparecían publicados cuentos, poesías, novelas, etc. En 1515 se funda la primera imprenta y durante más de cuatro siglos se publican en Salónica unos 3.500 libros y otras publicaciones. Según Matitahu (1996a: 603) Salónica debió de ser, gracias a la imprenta, la ciudad más importante del mundo judío. De acuerdo con dicha autora, la primera de las publicaciones en prensa, en judeo-español, conocida por *El Lunar*, aparece en Salónica y data de 1864⁵⁸; estuvo circulando durante más de dos años con el propósito de divulgar entre la población judía conocimientos generales. Esta primera publicación de divulgación fue un intento, por parte de los judíos de Salónica, de dar un carácter a la necesidad de difusión de noticias que tenía dicha población. El Dr. Moïse Allatini, Judah Nehama y Bezalel Saadia Levy iniciaron la publicación de esta revista con el acuerdo del Comité de París de la *Alliance*. En la fundación y primera edición de esta revista mensual aparecen los mismos personajes que

⁵⁶ La mayoría de los periódicos se publicaron en cuatro grandes ciudades. La ciudad con mayor proliferación era Salónica donde se publicaron 105 periódicos, seguida de Constantinopla con 45. En Sofía 30 y en Esmirna 23.

⁵⁷ *Aljamiado* es un término procedente de la palabra *aljamía*, con el que los árabes nombraban las lenguas de la Península y con ella se hace referencia también a los textos romances escritos con grafía árabe o hebrea. El *rasí* ha sido una forma de expresión escrita común entre los sefardíes.

⁵⁸ Para R. Molho (2002) el año de aparición es 1865 y para Matitahu (1996a: 603) 1864.

tomarán la iniciativa más tarde para la fundación de colegios hebreos como el de la *Alliance* en 1873.

La primera de las publicaciones semanales que aparece con regularidad fue *La Época*, que se editó por primera vez 10 años después de la edición de *El Lumar* y que circuló durante 36 años, hasta septiembre de 1911. Este semanario, que tuvo gran acogida entre la población sefardí, destacaba por su diversidad temática, tocando aspectos políticos, económicos e incluso literarios. El objetivo primordial de este semanario era, por una parte, reforzar los conocimientos de la comunidad judía indispensables para su progreso y, por otra, ser un pilar para los diferentes profesionales del sector económico y financiero, que lo consideraban necesario para el avance social de la comunidad judía. La primera tirada de este semanario, que salió a la luz el 20 de octubre de 1875, posee un prólogo de su redactor, Shemuel Sadí Alevi, que define su tendencia y mantiene en la introducción a sus lectores claramente unas premisas que lo enmarcan como el mantenimiento de la justicia, la libre expresión de opiniones políticas, la publicación de novedades, la desvinculación a movimientos políticos y el equilibrio entre ricos y pobres. El periódico se publicó durante más de 5 años en escritura aljamiada (letras *rasí*) hasta que en uno de los artículos de la tirada perteneciente a noviembre de 1879 el redactor apuntó las dificultades que suponía para la población sefardí la lectura del periódico si éste se seguía editando en letras *rasí*. Después de varias semanas editando el periódico con una doble edición en letras *rasí* y en caracteres ladino, se volvió a publicar exclusivamente en *rasí*.

El número de publicaciones era frecuente y elevado teniendo en cuenta que, aunque contaban inicialmente con el apoyo de la Comunidad y de la *Alliance*, las revistas se autofinanciaban con la aportación de los lectores y que algunas dejaban de editarse si no tenían el apoyo del público. Esta es la principal razón por lo que no debe llamar la atención que el periodo de vida, según el cuadro presentado, de cada una de estas revistas y periódicos fuera tan breve⁵⁹. De estas publicaciones muchas se realizaban en *rasí*, pero también empiezan a aparecer publicaciones en caracteres latinos, o en otras lenguas, como el griego, el turco, el hebreo o el francés. Uno de los más conocidos y que todavía hoy se

⁵⁹ Por otra parte, la prensa hebrea de Salónica ofrece indiscutiblemente el panorama de las diferentes tendencias políticas de aquella época y representa un valioso material de análisis acerca de la influencia de otras comunidades en el mismo periodo. En Salónica se inició una gran actividad periodística en 1865 y se caracterizó por tener una prensa sionista y socialista con frentes activos.

publica es el *Shalom*, que aún conserva su última página escrita en judeo-español (en escritura aljamiada)⁶⁰.

Entre otro tipo de periódicos aparecieron los de carácter humorístico, cuyo número ascendía a más de quince: *La Trompeta*, *La Vara*, *El Chamar*, *La Gata*, etc. Algunos de estos números, que se preservaron de las guerras y los incendios, se hallan en el Instituto Ben Zvi y la Biblioteca Nacional de la Universidad Hebrea en Jerusalén. Los numerosos periódicos editados durante estas fechas críticas (1910-1925) sirvieron a la población hebrea de vía de escape a las dificultades sociales que se habían vivido durante esos 15 años⁶¹.

TABLA DE LA PRENSA JUDEO-ESPAÑOLA DE SALÓNICA (1865-1933)⁶²		
NOMBRE	DURACIÓN	FUNDADORES—CONTENIDO
<i>El Lunar</i>	1865-1867	J. Nehama. Interés general.
<i>La Época</i>	1875-1912	S. Levy. Información local e internacional
<i>El Avenir</i>	1897-1911	M. Mallah, Sionismo y Comercio
<i>Nuevo El Avenir</i>	1913-1917	D. I. Florentin- Sionismo
<i>La Libertad</i>	1909-1929	E. Arditti y E. Frances. Sionismo. Liberal
<i>El Impartial</i>	1909-1911	M. Besantchi. Interés general
<i>Jornal del Lavorador</i>	1909-1911	Federación de trabajadores
<i>La Nación</i> ⁶³	1909-1913	M. Cohen.
<i>El Tiempo</i>	1909-1913	Florentin, Antisionismo

⁶⁰ La variedad lingüística que ofrecen las publicaciones de la época queda constatada a través de los 73 periódicos que se publicaron en Salónica entre los años 1865 y 1925. De esas publicaciones 35 eran en judeo-español, 25 en turco, 8 en griego y 5 en francés. En este periodo los hebreos suponían más del 50% de la población de Salónica, mientras musulmanes, cristianos y *dolmed* –judíos de religión musulmana- completaban el resto.

⁶¹ Durante este periodo son numerosos los acontecimientos sociales y políticos que Salónica sufrió: las dos guerras balcánicas en 1912 y 1913 con la incorporación de Salónica al Estado griego y la Primera Guerra Mundial.

⁶² Para la realización de este cuadro hemos acudido al trabajo de R. Molho (2002). Como hemos anotado en la “Introducción”, nuestro estudio no se centra en la transcripción de textos aljamiados, por lo que no hemos recurrido a estas obras, escritas en rasí. Para la realización de nuestro análisis hemos recurrido, entre otras, a las transcripciones realizadas por Bunis en su estudio (Bunis: 1999).

⁶³ Es curioso cómo en estas publicaciones aparecen recogidas algunas obras de literatura. Por ejemplo, es el caso de la *Nacion* donde aparece recogida la obra *El Guetto* año II (1910): núm. 5, 12 de mayo pág. 17-19 [acto I]; núm. 6 (27 mayo), pág. 16-18 [acto I]; núm. 7 (10 junio), pág. 16-19 [acto I fin, comienzo II]; núm. 8 (24 junio) pag. 15-18 [acto II y comienzo III]; núm. 9 (8 de julio) pág. 15-18 [acto III y conclusión] Romero (1969: 407).

<i>Tribuna Libera</i>	1910-1914	D. Matalon y Schiacky, Sionismo, Nuevo club
<i>Solidaridad Obradera</i>	1911-1915	Ch. Amon, Socialista
<i>Avanti</i>	1911-1935	A. Benaroya, Socialista
<i>El Liberal</i>	1912-1918	A. Matarasso, L. Nefussi. Interés general.
<i>El Combate</i>	1913-1918	A. Benaroya. Socialista
<i>Boz del Pueblo</i>	1915-1920	I.D. Florentin. Propaganda
<i>El Progreso</i>	1915-1916	D. Matalon & D. Botton,
<i>La Esperanza</i>	1915-1917	Sionismo. Federación de 1919
<i>El Pueblo</i>	1917-1933	E. Arditti, M. Besantchi & E. Veissi, Sionismo
<i>La Renasencia Judía</i>	1917-1921	Asociación de sionismo
<i>El Foburgo</i> ⁶⁴	1917-1919	Asociación de las víctimas del incendio
<i>La Verdad</i>	1920-1929	I. Schiacky, socialista
SATIRICA		
<i>El Kirbatch</i>	1910-1914	M. Levy.
<i>El Punchon</i>	1911-1924	I. Florentin
<i>Il Martio</i>	1914-1915	A. Peretz
<i>El Tiro</i>	1914-1915	A. Barzilai
<i>El Chamar</i>	1916-1920	L. Botton
<i>La Vara</i>	1918-1924	Ch. I. Carasso
<i>El Burlon</i>	1918-1922	B. D. Bejas
<i>El Nuevo Kirbatch</i>	1918-1923	J. Carasso
<i>El Culebro</i>	1919-1924	I. Matarasso
<i>Charlo</i>	1920-1922	A. Pérez
<i>La Trompeta</i>	1920-1925	H.Ch.Alvo, I. Cohen
<i>La Gata</i>	1923-1925	I. Mordoch, I. Florentin & M. Mataron
REVISTAS		
<i>Wuerta d'Historia</i>	1890-1894	Sh. Eliezar Bensantchi (Almanach)
<i>El Macabeo</i>	1913-1929	Revista deportiva. Club Sionista <i>Macabi</i>

Pasando al terreno de la literatura judía que se imprimió en el Imperio Otomano, debemos destacar que se caracteriza principalmente su variada temática. En los siglos XVI-XVIII, destacaron todos los géneros de la literatura rabínica, principalmente obras de la *Halajá* (una recopilación de las principales leyes judías y de las tradiciones y costumbres judías) y de la *Cábala* (o *Kabbalah*). En el siglo XIX se incrementó la edición de libros en ladino, en especial literatura de evasión y prensa; la literatura rabínica y religiosa fue arrinconada.

⁶⁴ El *Foburgo*, del término *jobúrigo* en judeo-español ‘el barrio’ ‘suburbio’ (Nehama 1977: 214).

c) El teatro

Los modelos culturales entre la población sefardí van variando y con la introducción de las escuelas de la *Alliance*, donde se enseñaba en francés, lógicamente se introducen aspectos de la cultura francesa. Esto llevó a considerar el francés como la lengua de la cultura, dejando relegado el judeo-español para el ámbito familiar o las clases bajas o sin estudios. Este fenómeno se expandió hacia el ámbito literario, y obras que hasta ahora venían escribiéndose en hebreo empezaron a dejar de entenderse por una mayoría y por tanto la literatura empezó a ser escrita en francés y las grandes obras literarias traducidas a esta lengua. Los temas van variando y surgen nuevos géneros literario que no habían sido tratados antes en la literatura sefardí: la novela, la poesía a la manera occidental. Gran parte de estos géneros se basan en obras extranjeras, traducciones, adaptaciones, de orígenes diversos: francés, italiano, ruso, inglés. Es cierto que hay un grupo de obras escritas originariamente en judeo-español, pero la mayoría, como comprobaremos, son traducciones o adaptaciones del francés, lengua que se sigue imponiendo entre la alta sociedad sefardí de Salónica. Acerca de la temática, no sólo el periodismo a lo largo del siglo XX se hizo eco de la realidad histórico-social de los sefardíes. La literatura, y en especial el teatro, han servido de información acerca de la vida de esta comunidad a lo largo del pasado siglo. Desafortunadamente, un gran número de ediciones y publicaciones que se realizaron antes de la Segunda Guerra Mundial han desaparecido o fueron destruidos por los incendios⁶⁵, otras obras se perdieron por su carácter básicamente oral, por lo que ha desaparecido un gran número de datos y términos del español coloquial de principios del siglo XX. Con respecto al teatro tenemos que destacar varias obras que recoge Elena Romero en su tesis doctoral⁶⁶, en la que hace una recopilación y catalogación de más de setecientas obras teatrales y seiscientas representaciones y en la que ofrece los textos de catorce obras que en su mayoría son originales.

Las traducciones, principalmente del francés, son escasas en este género. Respecto a la finalidad de este tipo de publicaciones, que en su origen estaban basadas en temas religiosos, destacamos su clara función de instrumento social como fin educativo (Kerem

⁶⁵ La mayoría de las obras aparecen recogidas en el catálogo: Yaari (1934).

⁶⁶ Entre los estudios que más destacan en relación con el teatro sefardí se hallan: Romero (1968 y 1969). También destaca su Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1978 bajo el título *Teatro de los sefardíes orientales*. Según palabras de Hassán (1981: 66): “El trabajo de Romero sobre el teatro queda como modelo de lo que se puede y habría que hacer en otros géneros de la literatura sefardí”.

1996b: 32). El factor principal que contribuyó a la divulgación de esta manifestación artística fue el numeroso grupo de asociaciones y clubes que se prestaban para la realización de estas obras.

Siguiendo, entre otras, las publicaciones de Romero acerca de las obras teatrales de sefardíes de Oriente (Romero 1969 y 2006), podemos obtener una visión general de las obras teatrales y sus autores. En primer lugar destaca la obra teatral de David Hassid, la primera publicada de la que se tiene constancia, perteneciente a 1884 y que es una adaptación del *El Avaro* de Molière, que lleva el título en sefardí de *Han Benianmin*.

Bajo el título de *Mabazei Shaashoumin*, se recogen tres obras escritas en hebreo y traducidas al judeo-español. *Déguel haTorá* fue el título de su primera edición, que apareció en 1885. De las otras dos piezas, tal y como apunta Romero (1969: 195), se desconoce su autoría, aunque, por los rasgos y el estilo, se puede afirmar que se trata de obras del mismo autor. Carecemos de estos datos por la sencilla razón de que las obras fueron encontradas sin sus portadas y, en el caso de la tercera, sin páginas finales. La primera de las dos últimas obras se representó el sábado diez de abril de 1897, mientras que de la otra no se poseen datos.

La obra *Saul*, escrita por Yossef Herrera, siguiendo el corte de temática bíblica basado en la obra de Vittorio Alfieri⁶⁷, tuvo numerosas representaciones por parte del grupo *El cercle des Intimes*. La siguiente obra, que sale a la luz en 1904, es una nueva versión de Joseph Nehama de la obra de Molière *El avaro*. J. Nehama la publica en la revista *el Avenir* (1904), en su suplemento literario *Revista Popular*, (Romero 1969: 198) manteniendo el título que le había dado veinte años antes David Hasid.

Otra obra que obtuvo un gran éxito, fue *Cyrano de Bergerac*. Sin embargo no se recogen suficientes noticias ni referencias suficientes de la obra para tener conocimiento de si se representó en judeo-español o no⁶⁸. En 1910 se publican dos obras en dos periódicos:

⁶⁷ Vittorio Alfieri (1749-1803), dramaturgo de origen italiano, perteneciente al prerromanticismo y al que se le conoce por sus obras de inspiración clásica, como *Saúl*, *Filippo*, *Mirra*, con una temática basada en el poder, la rebeldía, el conflicto y la libertad.

⁶⁸ La referencia a la representación de la obra aparece en la revista *El Avenir* del 4 de enero de 1907. “Noche de viernes venidero terná lugar al teatro Edén [...] por renomada Tropa Silvestre [...] soto el patronaje de nuestro gobernador general a profito de las escolas populares de la Alianza [...] Todo lo que hay de más escogido en Salonico se vía ajuntado al teatro Edén” *El Avenir* año X n° 2: 16b, según Romero (1969: 200).

en la *Nación* aparece la obra *Ghetto*⁶⁹ del holandés Herman Heyermans, que se publicó por primera vez en 1899. En el semanario *Tribuna Líbera* apareció la obra *Hanuka y Noel*⁷⁰.

Un gran número de obras fue publicado a principios del siglo pasado en los diferentes periódicos que por aquella época circulaban: en *La Época* de Salónica, desde el 9 de febrero hasta el 4 mayo de 1900, (en el calendario hebreo corresponde del 10 adar al 5 iyar 5660) aparece la obra *Los males de la colada*. En folletos de la *Revista Popular* de Salónica de 1911 sale a la luz *El que no se quiere casar*. Y así otro número de obras como *Los negros pastores* en *El Avenir* de 1912 (Salónica) o *Trolá... trolá... trolalá*, de Isaac Cohen, en *El Burlón* (Salónica), el 13 enero 1922 (en el calendario hebreo, 13 tebet 5682).

De otras obras, como la de Henry Bernstein *Yisrael* [= *Israel*], (traductor Šaúl Nahmías) tenemos constancia de su publicación no sólo en Salónica (1912) sino en Skopie (1920). En el folletón de *La Verdad* (Salónica 1922) se publica una traducción de *Romeo y Julieta*, de William Shakespeare, traducida y adaptada por el francés Yossef Caraso. Según Romero (2006: 2003) se tiene constancia de una representación de esta obra en Salónica en 1873 y en Esmirna en 1904, pero que, debido a la diferencia de años, no parece ser ésta la versión que se representó en Salónica.

OBRAS DE TEATRO EN SALÓNICA ⁷¹		
TÍTULO DE LA OBRA	AÑO	AUTOR
<i>El Avaro o Han Benianmin</i>	1884	David Hassid
<i>Mahazei Shaashoumin</i> (tres obras)	1885-1897	Yaacob Otolenghi, Traducida por Raph. Beveniste
<i>Los males de la colada</i>	1900	
<i>Saul</i>	?	Yossef Herrera
<i>El Avaro o Han Benianmin</i>	1904	Joseph Nehama
<i>Cyrano de Bergerac</i>	1907	Financiado por la Alliance
<i>Dreyfus</i>	1908	Henry Bernstein
<i>Ghetto</i>	1910	Herman Heyermans
<i>Hanuka y Noel</i>	1910	Ezra (pseudónimo)
<i>El que no se quiere casar</i>	1911	
<i>Los negros pastores</i> [= <i>Les Mauvais Bergers</i>],	1912	Octave Mirbeau.
<i>Yisrael</i> [= <i>Israel</i>],	1912	Henry Bernstein traductor

⁶⁹ En el *New York Times* del 4 de junio de 1899 se hace una referencia a la obra *Ghetto* “[...] we are likely to have another drama of modern Jewish life. *The Ghetto* by the Dutch dramatist Heyermans, is to be translated and adapted for the London stage by Chester Baley Fernald author of *The cat and the Cherub* and will doubtless live to cross the Atlantic”. Disponible en

http://query.nytimes.com/mem/archivefree/pdf?_r=1&res=9E04E6DB1430E132A25757C0A9609C94689ED7CF

⁷⁰ Sobre la obra *Hanuka y Noel*, *vid.* el estudio de Schmid (2004).

⁷¹ Para la realización de este cuadro hemos acudido al trabajo de R. Molho (2002).

		Šaúl Nahmías
<i>Para maʒal bueno, Maʒal tob</i> ⁷² [título en hebreo <i>Maʒal tob</i>]	1919	Salomón Alejem; traductor del hebreo Abraham Mataraso.
<i>David veGoliat</i>	1920	
<i>Coredores de novias</i> [título en hebreo <i>Rac doctor</i>]	1920	Salomón Alejem
<i>El triunfo de la justicia,</i>	1921	Moís Najari
<i>Trolá..., trolá... trolalá</i>	1922	Isaac Cohen.
<i>Romeo y Julieta</i>	1922	William Shakespeare traductor y adaptador del Francés Yossef Caraso
<i>Yemé quédem</i> de Ester de Racine	1923	Autor del poema (y probablemente traductor de todo el texto) Mercado Yossef Cobo
<i>Šulamit</i>	1925	Abraham Goldfaden traductor del <i>yidish</i> al hebreo Yaacob Lerner
<i>Belagí</i> ⁷³	1930	Alberto Molho
<i>El médico</i>	1930	Salomón Alejem
<i>Entre 2 mundos o Hadybuk</i> [= <i>Der Dibbuk</i>],	1930	Zainwil Salomón Rappoport(Anski) traductor Jacques Cappon
<i>Para maʒal bueno</i> [título en hebreo <i>Maʒal tob</i>]	1931	Salomón Alejem traductor del hebreo Abraham Mataraso, manipulador Isaac David Florentín
<i>Maršh triunfal</i> de Ester, versión de <i>Ester</i> de Racine	marzo 1932	Mercado Yossef Cobo. Autor del poema (probablemente traductor del texto)
<i>Los cantes de Ester</i> , poeMás de una versión de <i>Ester</i> de Racine	1932	Traductor y adaptador Salomón Mercado Reubén
<i>(Los) pogromes de Kičbivev</i>	mayo 1932	Šabetay Yossef Djaén.
<i>(Los) romatísmos imaginarios o Embrollos entre cašados</i>	1932	Laskaris?
<i>Los marranos</i>	1934	T. Yalíz[pseudónimo= Alberto Barzilay]
<i>Un diálogo de dos personas, Costa de 30 años y Eleni de 25 años</i>	1938	R. A

⁷² *Maʒal*: ‘destino’ del hebreo. *Maʒal Tov* (טוב מזל) literalmente ‘buena fortuna’ en hebreo. La expresión viene del hebreo medieval *maʒal*: ‘constelación’ o ‘destino’ y la palabra *tób*: ‘bueno’. La traducción literal sería ‘buena fortuna o destino’, expresión que se utiliza para desear buena suerte.

⁷³ *Belagí*: ‘El disputador’, farsa de un acto sobre la vida política sionista (M. Molho 1960: 303).

d) Cantigas o romances

Las canciones y romances, que son tan característicos de la tradición y literatura oral en España, están presentes en la herencia sefardí que se transmitió por toda Europa oriental. En relación a los motivos, en las canciones se recogen símbolos de la añorada España y los instrumentos musicales que las acompañan, como los panderos.

Entre las ediciones del romance sefardí, destaca el estudio pionero de Ramón Menéndez Pidal “Catálogo Romancero judío-español”⁷⁴. Los romances sefardíes eran la muestra viva de una lengua que, en el mejor de los casos, se conocía a través de cancioneros del s. XVI, aunque ya el propio Menéndez Pidal había señalado en aquella época -1907- la existencia de una importante presencia de elementos de la post-diáspora en el romancero sefardí. Otros trabajos de recopilación y selección de romance sefardí son los de Attias, M. Molho, Levy, Hemsí, Armistead y Silverman, y M. Alvar⁷⁵, que han realizado selecciones.

Hemsí ([1939] 1973) ofrece un repertorio de romances que abarca una amplia temática: narrativa, lírica, de boda, de parida, de cuna, endechas, paralitúrgicas. La primera y cuarta serie, dedicadas en su libro a los poemas recogidos en Salónica durante 1932, ofrecen una recopilación de las diferentes obras de tradición oral.

En la primera serie destacan los siguientes romances:

1. ‘Una hija tiene el rey’, que probablemente sea una versión resumida de la versión ‘La princesa y el segador’.
2. ‘Aquel conde y aquel conde’. Esta obra tan característica de Salónica reúne segmentos de tres romances: ‘Almerique de Narbona, Rocenvalles y las Bodas en París’.
3. ‘Ya salió de la mar la galana’. Conocidísimo cantar de boda.
4. ‘Aquel rey de Francia’. En el famoso romancillo del sueño de la hija sobre su origen en la balada griega.
5. ‘Yo me alevaté el lunes’. Es una amplia versión de ‘La adúltera’, muy conocida en Oriente y en la tradición peninsular.
6. ‘Ya abaxa la novia’. Cantar de boda.

⁷⁴ Menéndez Pidal (1907, 1973 y 1982).

⁷⁵ Entre otras recopilaciones destacan los trabajos de: Attias (1972), M. Molho (1950, 1960), Levy (1959), Hemsí (1939, 1995), Armistead. y Silverman, (1968, 1979, 1980, 1981 y 1982) y Alvar (1953, 1971 y 1986).

En la cuarta serie también se recogen muestras de cantares de origen peninsular vigentes en Salónica.

1. ‘Triste está la infanta’. Texto típicamente salonicense, que reorganiza tres segmentos romancísticos: ‘El conde Alarcos’, ‘La fuente secundante’ y ‘La infanta parida’.

2. ‘Estávase la galana’. Es un romance de boda paralelístico de ‘La galana y su caballo’.

3. ‘Quien quiera tomar consejo’. En una versión de ‘Casada con un viejo’ y ‘Celinos la adúltera’.

4. ‘Tanto fuiste y vinistes’. Representa el romance epitalámico ‘Disfrazado de mujer’.

5. ‘Mercar vos quiero la mi mujer’. Cante humorístico acumulativo. No conocemos más versiones.

No se debe caer en el error de considerar que toda la obra lírica popular sefardí es de origen peninsular. Son numerosas las canciones que no poseen un paralelismo en la tradición esañola sino que derivan del cancionero tradicional

y popular de los Balcanes o son simple creación posterior a su exilio⁷⁶. La misma afirmación mantiene Armistead y Silverman (1982: 153): “Los cantores de romances

⁷⁶ “Echa agua a tu puerta, pasare, me caeré/topare una chika kauza, aman!/entrare i te avlare”. Esta estrofa judeo-española recogida según Armistead y Silverman (1986: 24) en la isla de Rodas es un ejemplo más de que no contaban sólo con el gran repertorio traído de España sino que numerosas cancioncillas surgen gracias a la influencia de la tradición griega. Esta estrofa en la que el enamorado busca cualquier pretexto para hablar con su amada pertenece a la canción griega “Πίξε νερό στην πόρτα σου, περνώντας να γλιστρήσω/να βρω αφορμή της μάνας σου να μπω, να σε φιλήσω” ([Rikse neró stin porta su, pernontas na glistriso/na vro aformí tis manas su na bo, na se filiso]“Echa agua en la puerta para que al pasar me resbale/, para tener una excusa frente a tu madre para entrar a hablarte”) recogida en la isla de Quíos en mar Egeo por Argenti y Rose (1949: 706-707). Armistead y Silverman (1982: 180) anotan también una versión judeo-española de esta canción recogida en Attias -Cancionero judeo-español—probablemente de Salónica: Echa agua a la tu puerta; / passaré, me caeré/. Asubir quero a tu casa/ y a tu gente conocer. / Echa agua en la tu puerta, passaré, me caeré.

Este hecho se constata con la *Copla de las flores* recogida por M. Molho (1950: 240) y que surge como adaptación de una versión más extensa y compleja de la tradición folclórica de Grecia. Con esto se ejemplifica la compleja convivencia multicultural de la Salónica de antaño. La versión griega, presentada en una versión traducida, (Armistead y Silverman 1968: 397) es más extensa que la adaptación sefardí. “La menta, la albahaca y el perejil/los dos, los tres reñían e iban a juicio./Se vuelve la albahaca y a las flores les dice: ¡callaos, flores despreciables, y no os jactéis demasiado!/Yo soy la albahaca, la que huele a almizcle./Yo huelo bien, así verde como seca./Yo figuro en las aspersiones sagradas y aun entro en manos del propio cura./Yo beso a las hermosas y a las ojinegras./ Albahaca mía, la de las tres ramas, /no florezcas tan verde y abundante/yo soy la clavellina, primer entre las flores/ la que llevan las hermosas y todas las ojinegras,/la que lleva mi amada entre

sefardíes recién llegados de España, bien podían admirar la espléndida poesía narrativa que oirían cantar a sus nuevos convecinos helénicos en la Salónica del siglo XVI, en Constantinopla, en Esmirna”

Hassán (1981: 63) explica que, en su conjunto, el romancero sefardí presenta un carácter más bien arcaico, que se traduce en la conservación de temas, de motivos o de formulaciones perdidos en la tradición peninsular. En Oriente es más patente el remodelamiento del romance al haber sido adoptado a su nuevo ambiente. En Oriente se han incorporado al repertorio no pocos temas nuevos adoptados de la ‘baladística’ balcánica. Podemos observar un cierto proceso de descristianización, es decir, de erosión o sustitución de ciertas formulaciones que puedan suponer una adhesión a creencias o participación activa en devociones cristianas. También en una y en otra tradición el romance puede tener función específica para acompañar algunos de los llamados *ritos de paso* o conmemoraciones del ciclo litúrgico anual. Numerosas cantigas de origen salonicense o al menos que hacen referencia a Salónica.

e) La copla

Uno de los géneros más característicos de la literatura sefardí es la copla. Su temática está centrada, en su mayor parte, en un carácter litúrgico y son cantadas en determinadas festividades. Hay un gran número de estudios y orientaciones de las mismas que van desde la transcripción del texto aljamiado, determinación bibliográfica de ediciones y manuscritos, anotación de variantes textuales, determinación de léxico, comentarios lingüísticos, literarios, etc. (Hassán 1981: 65).

Entre estas últimas destacamos las *Coplas del Purim*, que rememoraban la historia bíblica de Ester, las *Coplas del Pèsab* (s. XVIII-XIX), que narran la salida de los hebreos de Egipto, las de *Tiř á beab*, sobre la destrucciones de los templos de Israel, y las de *Šabat*, centradas en las alabanzas a Dios por sus indulgencias (Díaz Mas 1986: 140).

los pechos” La versión sefardí de *La copla de las flores* se le atribuye al poeta salonicense Yēhūdā bar Lēon Kal’i (M. Molho 1960: 298) “Ya se agiuntan las flores/ya se agiuntan todas en una/que las crió tan donozas/lindas sin tara ninguna./Saltó la alhavaca y dixo: ‘Como mí non hay tal, /que so vedre y menudica,/ en mí non hay fealdad’/ ‘Saltó la ruda y dixo: ‘Grandes son las mis famas,/yo so roza de paridas,/ me meten en las sus camas’ Las canciones representan la rivalidad que existe entre estas plantas por alcanzar la supremacía jactándose de sus propios méritos (M. Molho 1950: 240 y ss.).

Las cantigas de Purim son de diversa índole. Algunas de ellas relatan la historia del acontecimiento de la fiesta, exponiendo los sucesos en el mismo orden en que están narrados en el libro bíblico de Ester, como aquellos que principian con las palabras *Empesaré quiero contar echas del Dió alto; Alavar al Dió alto, tanto noche como dia; Venid oid nueva patenta, que maravillas de el Dio menta*. (M. Molho 1960: 149).

f) Cuentos y consejas

Los sefardíes hacen una clara distinción entre las consejas y los cuentos. Los primeros son una narración de carácter popular, mientras que el segundo corresponde a una narración de carácter fantástico.

La conseja, que es una relación imaginaria, de pura invención, sin más fin que el de entretener y divertir a los demás, no encerraba ningún principio moral ni edificante. El lenguaje de la narración es popular, colorido y propicio para causar impresión en el auditorio. Las consejas se contaban en un español algo arcaico y contenían, como el dialecto que se hablaba, una porción de palabras orientales. Se puede afirmar que estos cuentos populares eran los que mejor reflejaban el hablar familiar y cotidiano de los sefardíes de los tiempos pasados, sin ninguna preocupación literaria (M. Molho 1960: 118).

Este tipo de literatura no estaba dirigida sólo a un público infantil sino que, con frecuencia, servía para amenizar las veladas de los adultos (Díaz Mas 1986: 147). Acerca de la temática nos aclara M. Molho (1960: 119):

Muchos de estos cuentos pertenecen al fondo común indo-europeo. Algunos de ellos fueron importados de España, donde la dominación árabe dejó sus huellas. Entre las consejas figuran narraciones, muchas veces amputadas y cambiadas, de los cuentos maravillosos de las *Mil y una noche*. El origen de esta colección de narraciones es muy discutido. Proceden de varias épocas y países: Persia e India, y en su mayor parte del Egipto árabe. Muchos cuentos de las *Mil y una noche*, que son anteriores al siglo XV, ya se relatan en la Península Ibérica, pues los sectarios de Mahoma fueron los verdaderos difusores de los cuentos fantásticos (M. Molho 1960: 119).

g) Refranes, proverbios y dichos⁷⁷

Uno de los más claros testimonios de la cultura y del saber popular es la transmisión de los proverbios y refranes entre las generaciones de sefardíes. Según Hassán (1981: 67), la cantidad de bibliografía existente sobre este género es enorme, debido a que, al igual que el

⁷⁷ En este apartado debemos destacar las referencias bibliográficas que recogen un gran número de dichos y expresiones del sefardí: M. Molho (1950), Saporta y Beja (1978), Zografáki (1981), (original en griego), [Ζωγραφάκη (1981)] y Nar (1985a), (original en griego), [Ναζ (1985a)]. Sobre las similitudes de las expresiones entre lenguas puede verse en el apartado de esta tesis: *IV Características del judeo-español: Proverbios, refranes y calcos que surgen a través de la traducción*.

“Romancero”⁷⁸, la característica principal de las tradiciones folklóricas es su oralidad y, como tal, se trasmite de forma generacional. Entre las obras que destaca el propio Hassán se encuentra la de Cariacedo, aunque existen inventarios, como el de Saporta y Beja o Zografaki⁷⁹. Hemos recogido refranes del norte de Grecia que son muestra viva del español, otros el vestigio y algunos el reflejo de la incorporación de una nueva forma de vida bajo el Imperio Otomano.

Algunas de origen griego se han valido de la traducción para pasar a pertenecer a la tradición sefardí: *lo que das, tomas*⁸⁰ [“ὅτι δίνεις, παίρνεις” *oti díneis pérneis*]. Sin duda no sólo el griego está presente en los refranes sefardíes; numerosos refranes turcos también han quedado en la lengua sefardí a través de la traducción: *El más grande passaro se aferra de las dos alas* (Nar 1997a: 122) o *ke (el ke) se kema (la boka) en la chorba asopla (en) yogurt* (M. Molho 1960: 53) que es una traducción del proverbio turco *çorbada ağzi yanan yoğurtu üfler*, muy similar en su significado a la española *gato escaldado, del agua fría huye* (Díaz Mas 1986: 145). Los proverbios recogidos en la tradición literaria son preceptos en la vida cotidiana sefardí y se plasma su constante uso: *Quien beklá⁸¹ la udá⁸², se come la chorbá⁸³* (M. Molho 1960: 48), *Bekléate de la hora mala y bivirás cien años* (Saporta y Beja 1978: 21). Del hebreo recogemos una máxima rabínica *si no yo para mí, ¿quién para mí?* (en hebreo transcrito, *Im en aní lí, ¿mí lí?*) (Díaz Mas 1986: 146); *ninguno sabe el mal de la oya si no la kuçara que lo menea* (en hebreo transcrito *en mi seyeda sarat hayora vesibah, kei im bakaf hamemarés betoxâ*) (Bunis 1991: 29). Otros refranes o proverbios surgen en la diáspora, como *El que da el gruchico⁸⁴ taie la tchuflet⁸⁵* [el que da las perritas toca el silbato], que alude a que ‘quien paga, decide’, o *El Dio que me guadre de gidió arkalí, de turco borracho y de grego innatgí* [Dios me libre de judío protegido, de turco borracho y de griego testarudo], que refleja claramente la convivencia de las tres

⁷⁸ Como afirma el propio Hassán (1981: 63), “el inventario del Romancero sefardí es copioso, pues, no en balde, viene realizándose encuestas desde finales del siglo pasado. Hoy estamos en mejores condiciones de conocerlo gracias a los tres magníficos tomos del Catálogo-Índice del Romancero judeo-español del Archivo Menéndez Pidal”.

⁷⁹ Carracedo (inédito) *Refranero sefardí: Colecciones Aljamiadas*. Tesina inédita de la Universidad Complutense de Madrid; Saporta y Beja (1978) y Zografaki (1981) (original en griego) [*Ζωγραφάκη* (1981)].

⁸⁰ Recogemos la versión de Zografaki (1981: 22): *el karal* (‘grado’, ‘medida’, del turco *karar*) *que das, toma*.

⁸¹ *bekla*, del judeo-español *beklear* ‘cuidar’, de la raíz turca *bek-* ‘vigiliar’ ‘mirar’ (Nehama 1977: 85).

⁸² *udá*, ‘habitación’ del turco *oda* ‘cuarto’ (Nehama 1977: 572).

⁸³ *chorbá*, en judeo-español ‘sopa de arroz’, del turco *çorba* ‘sopa’ (Nehama 1977: 109). Cuando ésta es espesa se le da el nombre de *pilaf*, del turco *pilav*.

⁸⁴ *gruchico*, diminutivo de la forma *groş* del turco *kurus* ‘piastra’ (Nehama 1977: 230).

⁸⁵ *tchuflet*, en judeo-español *çuflet* ‘silbato’, ‘pequeño silbato’ (Nehama 1977: 110).

comunidades. La vida cotidiana sefardí se manifiesta también en los numerosos refranes: *Los ijos a la klissa, el marido a la charsí* [los hijos a la iglesia, el marido al mercado]; *Bendiço el ke kító xaxam⁸⁶ i ribí⁸⁷ i marido al çarsí⁸⁸* [Bendito el que echó rabino, erudito y marido al mercado]. Otras pertenecientes o vinculadas a la tradición española aunque con correspondencia en lengua griega: *dime kon ke andas y io te dire ken sos*, de la versión hispana *dime con quien andas y te diré quien eres*; aparece también en griego bajo la forma “Πες μου με ποιον είσαι και θα σου πω ποιός είσαι” [pes mu me pión íse ke tha su po piós íse] (Nar 1997a: 121).

h) Canciones populares y el rembético

Un gran número de canciones populares que los sefardíes incorporan a su repertorio tiene su origen o parecen estrechamente relacionadas con la canción de origen griego, especialmente con el género denominado rembético⁸⁹.

Entre ellas destacamos ‘Decidí de me kazar’ (Nar 1985b: 208). De esta canción, según Nar (1997a: 298-300), se dispone de una grabación realizada por el rabino Mosé Halegonos. La melodía pertenece a la canción rembética “Εγώ θέλω πριγκηπέσα” [egó thélo prinkipésa] ‘Yo quiero princesa’, canción que circuló en el disco de 1932 de Panagiotis Tunta y que tenía como intérprete a Stelaki Perpiniadi. Según Nar (1997a: 299), Petropulos no excluye la posibilidad de que la creación de la música pertenezca a Gianis Etzeiridis y Giovan Tsausi, que tocan el buzuki en este disco. En 1975 la versión griega se volvió a grabar gracias a Gianis Kiriassis.

Decidí de me kazar
Ma devesh de embezar
Que para tomar mujer
Calle bueno escoger
Vo buscar que sea rica,
De edad que sea chica.
Que tenga muchos dracmés
Y boda fina un mes
Con esfuegro repotrón⁹⁰

⁸⁶ *xaxam*, recogemos en judeo-español *jajám* del hebreo, ‘erudito’ ‘experto’, ‘rabino’ (Nehama 1977: 248).

⁸⁷ *ribí*, del hebreo ‘título de honor que se les da a los doctores que elaboran la Ley del Talmud’ (Nehama 1977: 484).

⁸⁸ *çarsí*, ‘mercado’ > turco *çarşı*, ‘mercado’ > persa *çarsu* ‘mercado’ (Nehama 1977: 107).

⁸⁹ Acerca de este género debemos destacar los estudios de Petrópulos (1991), (original en griego) [Πετρόπουλος (1991)] y Nar (1999), (original en griego) [NαϚ (1999)]. Cf. también Batista Rodríguez (2005).

⁹⁰ *esfruegro*, ‘suegro’; *esfruegra*, ‘suegra’, metátesis de *suegro* (<*socera*>) > *sruegro*, tras la epéntesis de -f->*sfruegro* > *esfruegro* (Nehama 1977: 186).

El que me aiga patron
 De sou grouta⁹¹ y sou burón⁹²
 Por bivar como un barón.
 que aze siempre messa franka⁹³
 y la dota⁹⁴ a la bamka⁹⁵
 i esfuegra con gilves⁹⁶
 que brié⁹⁷ de manceve⁹⁸.

La versión sefardí está extraída, según Nar (1997a: 298 y ss.), de la canción griega titulada ‘θέλω πριγκηπέσα’, ([Thelo prinkipesa], Quiero princesa) recogida por Petrópulos (1991: 170) y quien añade que nunca sabremos quién escribió las letras de esta canción.

θέλω πριγκηπέσα

‘Στην Ελλάδα δεν μπορώ
 μια γυναίκα για να βρω
 έχει όμορφες πολλές
 μάνα μου είναι φτωχές
 Εγώ θέλω πριγκηπέσα
 από το Μαρόκο μέσα
 να έχει λίρα με ουρά
 να γυναίκα μια φορά
 Πέρσι πέρασε αποδώ
 Κι έφαχνε να βρει γαμπρό
 Δίχως να το ξέρω εγώ
 Μάνα μου να σε χαρώ!
 μ’ είδε κάτω στο Πειραιά
 στου Τζελέπη με παρέα
 κι από τότε με αγαπά
 και μου στέλνει και λεφτά [...]

Quiero una princesa

‘En Grecia no puedo
 encontrar a una mujer
 hay muchas hermosas

⁹¹ *grouta, grúta* ‘tienda’ (Nehama 1977: 230).

⁹² *burón, buró* ‘despacho’ (Nehama 1977: 102).

⁹³ *Meza Franca*, derecho, que el padre de la novia concede al novio, para que viva en la casa de éste durante un tiempo determinado sin sufragar los gastos caseros. Es una cláusula de la dote, por ejemplo: ‘le dio tanto dinero y dos años de meza franca’ (Pascual Recuero 1977: 127). Aunque consideramos que está muy alejado del sentido que posee la expresión, Nar (1997: 298-300) afirma que está ‘relacionada con la cocina europea’.

⁹⁴ *dota*, ‘dote’ (Nehama 1977: 146).

⁹⁵ *bamka, banka* ‘banco’ (Nehama 1977: 79).

⁹⁶ *gilves*, de la forma turca *cilve* ‘encanto’, ‘lleno de gracia’, ‘coqueto’.

⁹⁷ *brié*, probablemente de la forma *brío* en judeo-español ‘brío’ ‘arrogancia’ (Nehama 1977: 100).

⁹⁸ *manceve, mansevéz* ‘juventud’ (Nehama 1977: 345).

pero, madre, son pobres.
 Yo quiero una princesa
 del interior de Marruecos,
 que tenga dinero a porrillo.
 Por fin una mujer
 el año pasado pasó por aquí
 y buscaba marido,
 y yo sin saberlo,
 madre, para darte una alegría.
 Me vio abajo, en el Pireo,
 en Tselepi, con amigos
 y desde entonces me ama
 y me manda dinero' [...]

IV. Las ceremonias y el cancionero

A pesar de que estas comunidades están repartidas a lo largo y ancho de todo el Mediterráneo, poseen en común un numeroso grupo de rituales o fiestas de carácter judío que comparten y mantienen hasta ahora. Entre este numeroso grupo destacamos algunas de las más representativas, tal y como lo recoge Díaz Mas (1986: 44).

a) La circuncisión

A esta ceremonia se le da el nombre en hebreo de *Berit Milá*, aunque en sefardí se ha abreviado como *berí* o *berín*. Es uno de los preceptos fundamentales del judaísmo y su cumplimiento es obligatorio para todos los varones (Díaz Mas 1986: 44).

Debe realizarse a los ocho días del nacimiento y es el *mole* 'el circuncidador', tras recibir del padre los instrumentos, el encargado de circuncidar al niño. Después de la ceremonia se ofrece a los asistentes un vino que se da a probar al recién circuncidado para que cese de llorar.

El rabino encargado de la circuncisión llegaba muy temprano para examinar el estado del niño con el fin de decidir la operación. Todo y todos estaban prestos para la ceremonia. Los padrinos del primer hijo varón son entre los sefardíes el padre y la madre del marido; los del segundo varón son el padre y la madre de la mujer: La ceremonia comenzaba con esta invitación del bedel de la sinagoga a la que pertenecía el marido, varias veces repetía: ¡Venga el niño, venga la madre del parido! Si se trataba del segundo varón, el bedel gritaba: ¡Venga el niño! ¡Venga la madre de la parida! (M. Molho 1950: 65).

Una noche antes tiene lugar *la noche de la viola*, (en hebreo el *šemir* 'guardia'), una celebración de carácter popular.

En primer lugar, un rabino pronunciaba un sermoncito de circunstancias, que terminaba con el *Qaddiŝ*, que se recitaba cantando. Un coro de niños dirigido por un cantor profesional y, acompañados por una orquesta a la turca - un violín, un laúd y una pandereta- entonaba cantos hebraicos y judeo-españoles, donde repetidas veces se menciona al profeta Elías. Servíanse dulces a los invitados, que poco después se retiraban dejando en la casa a los íntimos de la familia, que continuaban su pasatiempo hasta una hora avanzada de la noche (M. Molho 1950: 62).

Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,
si dormix, parida, con bien vos despertex.
El niño lloraba, el parido reía
Y la bien parida, ella lo criaría
(M. Molho 1950: 63)

Ninguna de estas ceremonias se realiza en caso de que la nacida sea una niña. En este caso, se celebraba el *fadamiento* o las *fadus*, un modesto banquete al que se invita al rabino. A la recién nacida se le daba el nombre de la madre del esposo o esposa. La niña, una vez terminada la ceremonia, se pasa a todos los asistentes para que le deseen salud y larga vida.

Una niña que venía al mundo en sábado llevaba el nombre de Sabatula y, por abreviación Satula. Se añade el subfijo *ula* a algunos nombres bíblicos o profanos como signo de diminutivo igual que en la lengua griega: Hanula, Rikula, Esmarula, Sunhula (del hebreo Simhá que significa alegría), Esterula, etc. (M. Molho 1950: 80).

b) El bar mišá

El *bar mišá*, que en hebreo significa ‘hijo del precepto’, es una ceremonia religiosa que los judíos varones celebran a los trece años para que puedan así participar de cualquier celebración religiosa, y que se conoce con la expresión de ‘el niño cumple minyán’. Hasta ese momento era el padre el que se había encargado de la educación religiosa y ahora es el joven quien debe responder de sus actos.

La ceremonia se realiza en la sinagoga el sábado siguiente a su trece cumpleaños. Ese día el joven leía una sabática del Tora y realizaba un discurso.

La noche antes del día del berin de su hijo, Avram resibyo algunos parientes i amogos. Era la ‘viola’ tradisyonal. Los vijitores venian a ver el parido y la parida. Según la kostrubre avia un ‘tchalgi’ ke djugava muzika turka i kantes sefards en espanyol (Saporta y Beja 1982: 27).

Nar (1985b: 240) recoge una canción popular donde se hace alusión a este festejo.

Una hija bova tengo
Una hija bova tengo- *Bar minán*
Me la llamán tengeré⁹⁹

⁹⁹ *tenderé*, ‘cacerola’ del turco *tencere*, del persa *tancere* ‘paila’ ‘cacerola’ (Nehama 1977: 548).

Quando sale a la plaza - *Bar minán*
 Me la fazen kelpasé¹⁰⁰
 Asi viva ham Liachi- *Bar minán*
 Asi viva yo con el
 Que me topes una novia- *Bar minán*
 Que me sea de mi placer
 No me llames chiquitiko- *Bar minán*
 Tengo anios en kutí¹⁰¹
 Boi de mí ya stan casados- *Bar minán*
 Tienen hijos al charsí¹⁰².

c) La boda

La ceremonia del enlace, en hebreo *quidušim* o *quidušin*, estaba precedida por un ‘compromiso o pedida de mano’¹⁰³ denominado *esponsales* o *espororio*, que se solía celebrar meses e incluso años antes de la boda.

Los prometidos ni siquiera se conocían y, después de los sponsales, el varón no veía a la futura esposa más que durante las grandes fiestas de *Pascua* y *Sukkot*, es decir, cada seis meses. El joven iba entonces, en compañía de su padre, a casa de su prometida, a la cual, lleno de vergüenza, dirigía algunas miradas tímidas y furtivas. Incluso a veces los cónyuges no se veía por primera vez hasta el día de su boda. Hasta hace unos setenta años no comenzó a establecerse la costumbre de que el prometido visitase a su futura una o dos veces por semana, y de conocerse mutuamente antes de llevarse a cabo los sponsales (M. Molho 1950: 15 y ss).

Unos días antes de la ceremonia nupcial se lleva a cabo una fiesta con la que se celebra el evento y donde cantan bailan y beben solo mujeres, amigas o familiares de la novia. Entre estos actos también se halla el de purificación y limpieza de la novia, a través un baño ritual y para el que se componían canciones que se entonaban cuando la novia salía del agua:

Ya salió de la mar la galana
 con un vestido al¹⁰⁴ y blanco
 Ya salió de la mar
 Entre la mar y el río
 nos creció un árbol de benbrío
 Ya salió de la mar
 La novia ya salió del baño,

¹⁰⁰ *kelpasé*, probablemente del término turco *kepaze* con el sentido de ‘vil, desdeñable, despreciable’. La expresión *fazen kelpasé* tendría el sentido de ‘despreciar’.

¹⁰¹ *kutí*, ‘caja’, del turco *kutu*, del rumano *kutis* ‘caja’ (Nehama 1977: 314).

¹⁰² *charsí*, en judeo-español *čarsí* ‘mercado’. Vid nota 88.

¹⁰³ Esta tradición, que ha caído en desuso en España, se sigue usando entre los griegos como rito imprescindible antes de una boda.

¹⁰⁴ *al*, ‘rojo’ del turco *al* (Pascual Recuero 1977: 9).

el novio ya la esta asperando
 Ya salió de la mar
 Entre la mar y la arena
 nos creció un árbol de almendra
 Ya salió de la mar
 (M. Molho 1950: 24)

La ceremonia se celebra en la sinagoga o en casa de uno de los novios. El novio, junto con sus familiares y amigos, se dirige a la sinagoga, donde se encuentra con su prometida sentada bajo el *tálamo*¹⁰⁵. A comienzos del s. XVIII las mujeres que tomaban asiento en el *tálamo*, junto a la novia, estaban obligadas a llevar un *ferēḡe*¹⁰⁶ con el fin de ocultar sus rostros al novio.

Tras la bendición nupcial, una vieja tradición extendida por toda la diáspora, pedía que se rompiera en pedazos un objeto de vidrio a fin de recordar a la feliz pareja, ebria de alegría y de amor, la fragilidad de la vida y la inconstancia de las cosas terreas así como la destrucción del Templo, que simboliza el fin de Israel como nación. (M. Molho 1950: 28).

Decidí de me kazar¹⁰⁷
 Decidí de me kazar
 Ma devesh de embezar¹⁰⁸
 Que para tomar mujer
 Calle bueno escoger
 Vo buscar que sea rica,
 De edad que sea chica.
 Que tenga muchos dracmés
 Y boda fina un mes
 Con esfuego repotrón¹⁰⁹
 El que me aiga patron
 De sou grouta¹¹⁰ y sou burón¹¹¹
 Por bivir como un barón.
 que aze siempre messa franka¹¹²
 y la dota¹¹³ a la bamka

¹⁰⁵ *tálamo*, del judeo-español ‘palio nupcial’ (Nehama 1977: 539).

¹⁰⁶ *ferēḡe*, ‘velo de color negro’ del turco *ferace* (Nehama 1977: 208).

¹⁰⁷ De esta canción disponemos de una grabación realizada por el rabino Mosé Halegonos. La melodía pertenece a una canción rembética *Εγώ θέλω πριγκιπέσα* [ego thélo prinkipésa] ‘Yo quiero princesa’, canción que circuló en el disco de 1932 de Panagiotis Tuntas y que tenía como intérprete a Stelaki Perpiniadi. Parte de la letra la ofrecemos aquí: “Εγώ θέλω πριγκιπέσα/ από το Μαρόκο μέσα/ να έχει λίρα με ουρά/ να γυναικά μια φορά”, [ego thelo prinkipesa/ apo to Maroko mesa/ na ehi lira me urá/ na gineka mia forá] (Nar 1997a: 298-300).

¹⁰⁸ *embezar*, de *embezár* ‘aprender’ (Nehama 1977: 159).

¹⁰⁹ *esfruego*, ‘suegro’ (Nehama 1977: 186).

¹¹⁰ *grouta*, *gríta*, ‘tienda’ (Nehama 1977: 230).

¹¹¹ *burón*, *buró*, ‘despacho’ (Nehama 1977: 102).

¹¹² *meza franca*, *vid.* nota 93.

¹¹³ *dota*, ‘dote’ (Nehama 1977: 146).

i esfuegra¹¹⁴ con gilves
que brié de manceves
(Nar 1985b: 208)

Morenita me llaman
Yo blanca nací:
De pasear galana
Mi color perdí

Morenita me llaman
los marineros.
Si otra vez a mí me llaman
Me vo con ellos
(Levy 1959: 21, 24)

d) El nacimiento

Para este momento los sefardíes entonaban canciones como la que recoge Hemsí (1995: 199-200):

¡Oh, que mueve meses travastes de estrechura!
Vos nació un niño de cara de luna
¡Viva la parida con su criatura
¡Ya es, ya es buen simán¹¹⁵ esta alegría
Cuando la cumadre dise ‘¡Dale, dale’
Dise la parida ‘¡oh, Dio, escapadme,
Dise la su gente: ‘¡Amén, amén, amén!’
Ya viene el parido con los cumbidados
ya trae en la mano cinta y buen pescado
y en la otra mano reta de ducados
Ya viene el parido a los pies de la cama;
Dise la parida; ‘¡Hoy no comí nada!’
¡Presto se le traigan gallinas engodradas!

Oh que pino, pino revedrido!
mos biva el parido,
que mos traiga vino,
por mezé¹¹⁶ licorino.

Oh que parra, parra revedrida
mos biva la parida con la compañía
¡Ya es , ya es buen simán esta alegría
bindicho el que nos allegó a ver este día!

Aboltex parida de cara para la meza
Dicid a los cumbidados que coman y que beban.
Alevantex, parida. Con vuestras manos llenas
A criar y a gozar el niño en su vida.
¡Ya es , ya es buen simán esta alegría
bindicho el que nos allegó a ver este día!
(Hemsí 1995: 199-200)

¹¹⁴ *esfruega*, ‘suegra’ (Nehama 1977: 186).

¹¹⁵ *simán*, ‘señal’ del hebreo (Nehama 1977: 513).

¹¹⁶ *mezé*, ‘vianda’ del turco *meze* ‘vianda’ del persa *maza* ‘aroma’, ‘sabor’ (Nehama 1977: 361).

e) El luto o la muerte

Los rituales relacionados con la muerte eran simples. Al cadáver se le lavaba y se le introducía en un humilde ataúd. Posteriormente, ya en el cementerio, antes de ser enterrado, uno de los miembros varones más cercano recitaba una oración fúnebre (Díaz Mas 1986: 34).

Durante todo el siguiente año, los familiares más allegados del fallecido debían llevar a cabo, según la tradición sefardí, una serie de rituales. Desde el inicio del luto los parientes realizaban una desgarradura en la ropa (*la keriya*), que simbolizaba la muerte (Díaz Mas 1986: 34).

El rabino dicho las berahas i después kon una tijera fizo korte en la kamiza de los serkanos. Este akto ke se yama 'keriya' es uan tradisyon biblika ke dize ke en los antikos tyempos kuando uno se mueria sus familiares arrazgavan sus vestimenta i se cubrían la kavesa de seniza (Saporta y Beja 1982: 190).

Los más allegados al difunto vivían este tiempo con gran solemnidad. No realizaban ningún tipo de trabajo, comían en el suelo, y, para que no se distrajesen en sus oraciones, eran los vecinos quienes velaban por ellos ofreciéndoles comida y cuidados. Una comida simbólica del periodo de luto eran los huevos duros (*vid.* nota 117).

De tanto en kuinto una mosika de la kaza pasava tratamyentos i komidas. I esto tambyen tyene una eksplikasyon. La interpretasyon es ke la vida kontinua malgrado todo i ke 'el bivo no puede fazer ofysyo de muerto'. Ma estos tratamyentos son de kolor eskura, komo azeytunas o pasikas. Ay tambyen, uevos enhaminados¹¹⁷, ma en esta okazyon se komen sin sal. I una maldisyon es: ke vayas en kaza onde se kome uero sin sal (Saporta y Beja 1982: 191).

Las canciones que recoge Nar (1985b), a pesar de que se hallan en el apartado *Θάνατος* (Thánatos, muerte) de su antología, no están relacionadas con las tradiciones específicas sefardíes de la muerte y el luto.

*Mama si yo me muero*¹¹⁸
 Mama si yo me muero
 Hazanim¹¹⁹ no quiero yo
 Entre doge mancevicos
 Adelante el mi amor

¹¹⁷ *uevos enhaminados*: en judeo-español 'huevos duros' (Nehama 1977: 169).

¹¹⁸ *Vid.* versión de Levy (1959: 70) que presenta la siguiente variante: *Madre si yo me muero/ madre si isto bazina* (del turco *bazın* 'triste', 'melancólico')/ *médicos no quero yo/ madre si yo me muero/ Hazanim no quero yo/ con dodje mancevicos/ adelante el mi amor*.

¹¹⁹ *bazanim, jazanín*, plural de *jazán* 'grupo de rabinos que recitan en coro acompañando al difunto hasta su última morada' (Nehama 1977: 254).

Se vistió de fes y cofia¹²⁰
 Al espejo s'aparó
 Eso fue la mañanica
 A la tarde se murió
 (Nar 1985b: 260)

Maldicha es la mi vida
 Maldicha es la mi vida
 Siempre sufro con dolor
 De te ver lejos de mi
 A mi angel mi amor
 Desgraciado so en el mundo
 Sin ver más la tu color
 La tierra ya te covija
 Que manzia y que dolor
 En tu blanca fresca tompa
 Mis males te vo a cantar
 Cada día en tu tomba
 Una flor te v'a plantar.
 (Nar 1985b: 262)

Fiestas

a) Purim

Es una fiesta similar a la del carnaval cristiano no sólo en su forma sino que las fechas casi siempre coinciden con las del carnaval. Recogemos la tradición a través de la cantiga del Purim que aporta Nar (1985b: 230):

Y Aman¹²¹ se emboratcho y salió afuera
 a los ninos pregunto que perasha¹²² era
 Dicheron: vaena, vaena¹²³ de Aman.
 El buto¹²⁴ este *Purim* es de avrir las manos
 diziendo 'Allah kuerim'¹²⁵ y envia hermanos.

¹²⁰ Según Nar (1985a: 703) *fes y cofia* es una expresión que alude a aquellos que se visten elegantemente para una ocasión especial. El término *fes* se refiere al gorro masculino, mientras que la mujer lleva cofia.

¹²¹ *Aman*, nombre propio. Nombre que recibe en el *Libro de Ester* el rey Asuero, con quien ésta contrae matrimonio. Este rey había planificado el exterminio de los judíos en tierras persas. Es nombrado en la fiesta de Purim (Nehama 1977: 169).

¹²² *perasha*, en judeo-español *perashá*, 'parte o sección del Pentateuco' (Nehama 1977: 428).

¹²³ *vaena*, no se registra ninguna entrada bajo esta forma. Probablemente forma de interjección.

¹²⁴ *buto*, judeo-español *búto* 'fin', 'finalidad' del término francés *but* 'fin' (Nehama 1977: 121).

¹²⁵ *Allah kuerim*, recogemos la forma *Alláh kyerim* del turco, 'fórmula utilizada de esperanza con la que se evoca a Dios ante una dificultad' (Nehama 1977: 29).

b) Pésah

Pésah (o Pascua) es la fiesta judía más importante. Se celebra del 15 al 21 del mes de Nisan (entre marzo y abril) y coincide aproximadamente con la Semana Santa cristiana. La fiesta consistía, en la época de Salomón, siglo II a. C., en peregrinar hasta Jerusalén para su celebración. En la actualidad se conmemora el sufrimiento (la pasión, es decir, el *pésah*) del pueblo judío esclavizado en Egipto y su salida conducida por Moisés. Para la realización de esta fiestas es imprescindible, en cualquier hogar judío, una limpieza ritual que comienza con los enseres y utensilios.

c) El Săbat¹²⁶

Es el día más simbólico para los judíos, tanto para los que son practicantes como para los que no. En ese día no se trabaja, pero tampoco es recomendable iniciar ningún viaje o encender leña.

La siguiente canción, recogida por Nar (1985b: 236) está dedicada al Sabbat.

Buena semana veo venir
la salgamos a arresivir
que mos deche el Dio bivir
a nos y a todo Israel.
Viniendo y mos adjuntaremos
y tu nombre bendeciremos
y a el demandaremos
la rehmission de Israel.

No sólo se recoge el término en canciones o romances sino en expresiones o dichos: *se vistio Goba¹²⁷ vestido de saba en dia de semana*: [Goha se vistió con la ropa del sábado entre semana] (Nar 1997a: 132).

En Nar (1985b: 186 y 282) se recogen canciones en las que aparece este término sin el sentido religioso anterior:

Día de sabat la tadre.

Día de sabat la tadre
Por tu puerta yo passí
Te vide a la ventana
Yo de ti me namorí.

Quando quiere hacer luvia

¹²⁶ *Sabbat*, ‘sábado’ del hebreo *shabbát* ‘descanso’ (Nehama 1977: 486).

¹²⁷ Según el mismo Nar (1997: 132), *Goba* es un personaje heroico de los cuentos sefardíes de Salónica.

Sale un sol muy quemado.
 Así son las niñas chicas
 Quando empesan haser l'amor

Dia de Saba la tarde
 Día de Saba la tarde
 La orika dando dos
 Fuego salio al'agua Nueva
 a la Torre Blanka quedo
 Tanto povres como ricos
 Todos semos un igual
 Ya quedemos arrastrando
 Por campos e por kichlas¹²⁸

d) Sukkot:

El *Sukkot* (cabañas o tabernáculos) es una festividad judía, llamada también precisamente *Fiesta de las Cabañas* que se celebra a lo largo de 7 días, del 15 al 22 de *tišrî* (en el calendario gregoriano equivale a septiembre u octubre), y 8 días fuera de Israel, en la diáspora judía (hasta el 23 de ese mes)¹²⁹. Es una festividad de origen bíblico, que rememora las vicisitudes del pueblo judío de Israel por las que anduvo errante tras la salida de Egipto. La fiesta se celebra alrededor de una cabaña, llamada *suka*, situada en el patio y ornamentada de hojas verdes, crisantemos y de tela blanca en su interior. Esta fiesta, que se celebra con alegría y regocijo, rememora la estación relacionada con la cosecha de trigo y la recolección de frutos secos (Díaz Mas 1986: 35).

El saba antes de Sukot, Han Mochon fue al kal kon Maurice i al salir de ayi, después de los berahas de la tadre, lo yevo en un plasa ke se yamava el "Meydan de Luben", para merkar kanyas ke ivan a servir a fabrikar la kasetika yamada "**suka**". Avia muchos vendedores en esta plaseta i el nono iya del uno al otro mirándolas i fazyendo bazar antes de detchidirse. [...]

Se empesa en fazyendo una armatura de palo. Despues atando masas de kanyas entre ellas se faze las paredes i el tejado. Kuando todo esto esta montado, las mujeres se okupan de moblear el interior. Sovre las paredes de ramas i de fojas se espandan savanas blankas. Tenidas por alfinetes unas flores amariyas yamadas flores de suka forman ermozos dizenyos sobre la blankura de la base.

[...] Durante todos los dias de esta fyesta, kada manyana se bendize la suka, en yevando a los kuatro kantones un buketo fetcho de ramas de tres plantas diferentes: un ramo de 'lulab' (palmera), uno de 'araba' (saule) i uno de 'hadese' (myrte) a las kualas se adjunta un fruto: el 'etrog' (sidra). [...] Todas las comidas se tomavan en la suka durante los otcho dias. La de la noche era la mas importante i tcheremonyoza. Era uzo de tener invitados, i la djente se favlava de una tarrasa a la otra. Komo en todas las fyestas los ninyos i las ninyas asentados afuera de la suka kantaban o baylavan, myentras ke los tchikos corrian sovre la tarrasa (Saporta y Beja 1982: 203-204).

¹²⁸ *kichlas*, plural de la forma turca *kışla* 'cuartel'.

¹²⁹ "A los quince días de este mes séptimo será la fiesta solemne de los tabernáculos a Jehová por siete días" (Levítico 33: 24).

v. El desarrollo comercial de Salónica

Es cierto que esta emigración masiva hacia Salónica responde también a que esta ciudad es, debido a sus encrucijadas marítimas y a su puerto, de gran importancia para el comercio marítimo en el Mediterráneo. Los judíos depositaron grandes expectativas y un especial interés en esta ciudad, debido a su ubicación y enclave para el comercio. Pero sin duda, el interés era mutuo: con la llegada de los judíos, el Sultán vería convertida esta zona, que tras la caída del Imperio Bizantino había perdido su apogeo, en el centro neurálgico y comercial del Imperio Otomano.

A esto debía añadirse su escasa población tanto cristiana como musulmana y su escaso desarrollo, que permitía a los judíos imponerse y desempeñar de esta manera un predominante rol comercial, económico, y sociocultural, que los diferenciaba del resto de las comunidades que allí se asentaban. Esta ciudad, ya bajo el control comercial judío, vivirá un nuevo renacimiento, que se desconocía desde época romana y bizantina¹³⁰.

Los sefardíes darán una nueva proyección ya no sólo económica sino social y cultural a esta ciudad fundando la primera imprenta, aproximadamente hacia el 1500, y dando una gran apertura al comercio, que influyó en la economía griega con las explotaciones las minas de Siderokapsas y de Galico.

De acuerdo con el rabino Isaac Zarfati, que se había instalado en el Imperio Otomano y que informaba a los hebreos de las comunidades de Alemania, Austria y Hungría, la situación de sus correligionarios era mucho mejor en Oriente que en los estados cristianos de occidente.

Durante el siglo posterior a la expulsión y al éxodo de los sefardíes Salónica vivirá una época de esplendor convirtiéndose en el centro de estudios teológicos de Europa y a la que acudirá un gran número de personalidades, médicos, poetas, rabinos, atraídos, básicamente, por el creciente desarrollo intelectual. El prestigio de Salónica así como su vida intelectual competirá con ciudades como Estambul y Safed (Ciudad Santa de Israel) y hará que sea comparada con Tierra Santa. A lo largo del siglo XVI se asentaron en la ciudad un gran número de eruditos e intelectuales provocó que la población judía ascendiera, hasta el punto de que, en el año 1537, Samuel Usque, poeta judío de Ferrara, le concedió a Salónica el título de 'la Madre de Israel'.

¹³⁰ Los judíos establecerán nuevas perspectivas comerciales gracias a los numerosos vínculos de amistad que tenían con sus correligionarios extendidos por todos los países de la Europa Occidental dándole al mismo tiempo al español un resurgimiento.

A lo largo del siglo XVI el Imperio Otomano disfruta de un gran esplendor relacionado en gran medida con la actividad económica y el impulso que dan los judíos a Salónica. Es cierto que, acontecimientos como la creación de la imprenta de Salónica¹³¹ y la institución Talmud Torá, ambas fundadas en 1520, dieron un impulso sociocultural a esta ciudad que junto al comercio, vía marítima, la convirtieron en un paso obligado tanto para el comercio e industria como para los intelectuales de aquel entonces. El puerto de Salónica tuvo su apogeo comercial durante la misma época, alrededor del siglo XVI, siendo el punto de referencia para la mayoría de los países del Mediterráneo oriental. A este florecimiento comercial le siguió el económico, donde los judíos destacaron en puestos de relevancia bajo el Imperio Otomano, como consejeros de finanzas, arrendatarios de impuestos o diplomáticos. El paso de este puerto, entre Oriente y Occidente, era obligatorio para el comercio con Venecia y los Balcanes. Los sefardíes se tuvieron que enfrentar a los comerciantes venecianos, puesto que no sólo tenían experiencia en el comercio del Mediterráneo, como Ancona, Marsella, Venecia, Génova, Esmirna, Alejandría, sino que poseían el monopolio en otras zonas, como Ámsterdam, Hamburgo, Leipzig. Los judíos se interesaron en desarrollar el comercio exterior de productos que los venecianos no habían introducido en Europa, como por ejemplo, la piel. La economía de los judíos estaba basada principalmente en la fabricación textil de lana, de oveja y de cabra, paños y telas. A esta evolución del comercio y desarrollo contribuye en gran medida la llegada de los *marranos*¹³² entre 1510 y 1535. Los *marranos* en España pertenecían a una clase social elevada a la que no quisieron renunciar con las persecuciones de la Santa Inquisición. Por esta razón los *marranos* supusieron para Salónica un importante empuje puesto que, con su presencia y su nivel intelectual, nutre a esta ciudad de un gran prestigio. Como señala M. Molho (1953: 326): “Durante dos siglos no hubo barco que no tocara el puerto de Salónica sin desembarcar un grupo más o menos importante de cripto-judíos. Entre los recién llegados figuraban hombres de cultura, técnicos y negociantes que infundían una nueva vida a la comunidad judía, impidiéndole vegetar en la miseria y la ignorancia’ [...] ‘abrían nuevas perspectivas comerciales gracias a los numerosos vínculos de amistades y parentesco que tenían con sus correligionarios desparramados en todos los países de Europa Occidental. El idioma castellano también recuperaba su frescor, pureza y flexibilidad”.

¹³¹ La imprenta estaba en manos de los judíos debido principalmente a que los musulmanes turcos tenían prohibida esta actividad por razones religiosas.

¹³² Llamados también conversos o cripto-judíos. Eran judíos que adoptaron el cristianismo para escapar del éxodo de 1492 pero que posteriormente fueron perseguidos por la Inquisición. Estos movimientos migratorios se acentuaron con la imposición del Santo Oficio en Portugal.

Sin duda, los *marranos* contribuyeron de forma extraordinaria al comercio internacional de Salónica con la colaboración de sus correligionarios extendidos por toda Europa: introdujeron en Salónica el cambio monetario, los cheques, los contratos de seguros y se especializaron en la construcción de armamento, pólvora y producción de seda. Gracias a la aportación y ayuda de los hebreos de Toledo, gran parte de la industria textil de Salónica estaba en manos de los *marranos*. Estas industrias textiles no sólo fabricaban la mercancía que sería usada para el comercio exterior sino que tenían, entre otras finalidades, las de abastecer al ejército otomano de uniformes.

Los sefardíes tuvieron durante los siglos XVI y XVII, como hemos visto hasta ahora, un importante papel en la vida económica, cultural y política del Imperio Otomano. Poseían el monopolio del comercio nacional e internacional e impulsaron la economía con las industrias textiles y del vidrio. Sin embargo, esta situación tan privilegiada y aparentemente consolidada empieza a presentar sus primeros declives durante el siglo XVII debido a que las relaciones comerciales comienzan a estar en manos de los musulmanes, los armenios y los griegos. A esta precaria situación económica se sumó un acrecentado descenso del nivel cultural y la gran revuelta espiritual como resultado del movimiento del falso Mesías Sabetay Ceví (Hernández 2001).

Entre otras circunstancias socio-culturales cabe destacar el empobrecimiento del desarrollo intelectual y cultural por la falta de producción literaria hebrea y la decadencia del conocimiento del hebreo y de los estudios rabínicos durante el siglo XVIII. Para atenuar la falta de formación de la población sefardí en materias judaicas, algunos rabinos, como Abraham Asá y Jacob Julí, enseñan el saber judaico en lengua sefardí (Hernández 2001).

VI. La *Alliance Française*

La influencia del francés, que aparece en el judeo-español de Salónica, no se podría entender sin la presencia de las escuelas francesas en las principales ciudades del Imperio Otomano. El francés, que se consideraba la lengua de prestigio de las ciencias y las letras, fue extendiéndose entre los grupos de clase social alta y ganando terreno en la prensa y la literatura.

En 1860 se inauguró la primera *Alliance Française* en Marruecos, sin embargo, no tardó en llegar a las zonas de Oriente y el Mediterráneo¹³³. Tanto el número como las zonas

¹³³ A principios del siglo XIX empezó a haber en los países del Imperio Otomano misiones cristianas, y entre sus actividades estaba la construcción de escuelas, hospitales e instituciones de caridad. Se construyeron escuelas modernas en ciudades de Turquía, principalmente por los italianos. Las escuelas atrajeron también a

donde se fundaron estas escuelas de la *Alliance Française* aumentaron notablemente: se extendieron por el norte de África y el Mediterráneo oriental, llegando a centenares. El alumnado era principalmente judío, aunque a las clases asistían alumnos de otras religiones y etnias. La formación era variada: se ofrecía una educación de carácter religioso con materias laicas y una formación profesional que se impartía en francés, si bien existía también una clara formación en hebreo.

No tardó en aparecer un grupo social, presidido principalmente por rabinos, que consideraban la enseñanza laica poco conservadora y que debía volverse a la enseñanza tradicional religiosa. Incluso supuso una gran alteración para el ambiente educativo oriental la novedad de que las niñas tuvieran la posibilidad de acceso a esta enseñanza, cuando su entorno social hasta entonces les negaba de la educación.

Las escuelas de la *Alliance Française* también cumplieron un importante papel social no sólo en el proceso de integración de las mujeres en la educación o en el acceso de sefardíes a profesiones modernas sino que imprimieron un cambio en la mentalidad, en los usos y costumbres, en la consideración y el papel social de la mujer, en la visión de la política y hasta en la indumentaria de los sefardíes de Oriente, que empiezan a tener como modelo las pautas occidentales y, sobre todo, francesas.

La enseñanza impartida por la *Alliance Française* se había convertido en la propia de la clase media y alta sefardí. Por otra parte las escuelas tradicionales, en las que se enseñaba a leer hebreo sólo a los niños varones, quedaron desplazadas a un segundo plano y excluidas para las clases más pobres y tradicionales. A pesar de que algunas de estas escuelas recién abiertas se cerraron, hubo una gran demanda debido a la formación que en ellas se recibía. Todo esto favoreció la aparición de una clase social nueva, más laica y esencialmente diferente de la que hubo en siglos anteriores¹³⁴.

VII. La nación griega

La comunidad judía de Salónica, que durante el periodo de adhesión con el Estado turco poseía una serie de privilegios, no veía con buenos ojos la incorporación de Salónica

niños judíos, y de esta manera se estimuló a las comunidades judías a crear sus propias instituciones educativas modernas. Esta organización, que se fundó como consecuencia de la emancipación y que estaba orientada por las ideas de la *Halaja*, se propuso como objetivo ayudar a los judíos a incorporarse a la sociedad.

¹³⁴ Se crearon cientos de escuelas judías modernas en los países islámicos, incluido el Imperio Otomano. Una generación completa de jóvenes fue educada en estas escuelas y muchos de ellos alcanzaron en su día, a finales del siglo XIX, puestos claves en la dirección de sus comunidades.

al Estado griego. No debemos olvidar que la aparición de la población judía se debió a una invitación del sultán Bayaceto II (1482-1512), de lo que se deduce que era un grupo social deseado por el mismo Imperio Otomano. Sin embargo, bajo el dominio griego, la situación sería tensa. Hasta ahora los griegos habían vivido bajo dominación turca y, entre la población griega, la presencia de un grupo étnico que había sido súbdito directo de los otomanos produciría recelo.

Asimismo, es visible la diferencia que los griegos establecen entre el judío griego o romaniota frente al sefardí, por considerar al primero más griego que al segundo. La lengua materna de los romaniotas era el griego, frente a los sefardíes que hablaban judeo-español.

Para el estado griego existían dos claras consignas: el helenismo vinculado al nacionalismo y la ortodoxia. Estos dos grandes fundamentos marcarán una idiosincrasia frente al pueblo judío, al que la población griega no podía considerar conciudadano y del que se desconocía hasta qué punto podía ser súbdito del estado griego (Bádenas de la Peña 2002: 837).



CAPÍTULO TERCERO

3. SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS DE SALÓNICA DESDE 1912 HASTA NUESTROS DIAS.

I. Aspectos históricos de Salónica desde 1912 a 1917

a) Incorporación de Salónica a Grecia (1912)

El día 26 de octubre de 1912 Grecia recupera uno de los territorios más importantes ocupados por los turcos: Salónica. Ese mismo año se incorporaron también al territorio griego otras zonas próximas a la costa turca, como las islas del Egeo (Lebos, Quíos y Samos) y Yánena (Ioánina).

A Salónica se le denominaba en aquel momento la 'Jerusalén de los Balcanes'. La población judía duplicaba a la población no judía, superando las 90.000 almas (Barnaí 1993: 390). Esto provocaba que las relaciones fueran más tensas de lo normal entre griegos y judíos. A pesar de los intentos de León Maccas (Bádenas de la Peña 2002: 836), que defendía la necesidad económica y vital de los judíos salonicenses para el buen funcionamiento de la economía, muchos griegos no venían con buenos ojos la presencia masiva de judíos en la ciudad, una vez liberados de la carga cultural, política y social otomana. Por tanto, la población judía se hallaba en una difícil situación. Además de sufrir reacciones violentas por parte de los griegos, los hebreos seguían preocupados por su situación económica y las consecuencias que tendrían la entrada de las tropas griegas en Salónica. Principalmente estaban preocupados por el posible abandono del puerto, que en aquellos momentos era el que mayor comercio generaba de toda de Grecia. Asimismo, con la incorporación de Salónica a Grecia, las relaciones comerciales que mantenían con las zonas del interior de los Balcanes se verán afectadas, lo que ocasionaría pérdidas económicas a un mercado que afectará a más de 4000.000 de personas (R. Molho 1994a: 31). A los judíos se les otorgaron una serie de beneficios, no sólo los anunciados por el Rey Jorge en noviembre de 1912 con la entrada de las tropas griegas a Salónica por los cuales todas las minorías tendrían los mismos derechos que el resto de los griegos, sino que a estos le acompañaron más tarde otros beneficios como el de poder votar en las elecciones de 1915.

Ante esta situación, Venizelos preconizó una política de ciertos privilegios para los judíos, con el fin de mitigar el profundo antisemitismo que seguían sufriendo. Entre estos privilegios destacan (R. Molho 1986: 116):

1. Estar exentos del servicio militar, previo pago, durante tres años desde la entrada de las tropas griegas a la ciudad, sin que esto les excluyera del derecho al voto.
2. El mantenimiento de la festividad del sábado, especialmente en la ciudad de Salónica.
3. El derecho a participar en la administración pública.
4. El derecho a poder seguir manteniendo los libros de cuentas en su lengua.
5. La libertad de prensa.
6. La posibilidad de colaboración entre un veterinario civil y el responsable de la comunidad, el *shochet*, con el fin de controlar los sacrificios de animales que se realizaban de acuerdo con las ceremonias y festividades religiosas hebreas.
7. Una ayuda estatal de 1.200 dracmas a las comunidades hebreas en Grecia que sobrepasen las 50 familias, así como una ayuda a varias asociaciones hebreas, como, por ejemplo, la *Atlética* o el *Club Sionista de Macabe*.
8. Excepción de tasas de masa de pan importado durante el periodo de Pascua.

Venizelos deja clara la situación de la ciudad: Salónica es y será griega, acabando así con las intenciones de algunos judíos, al término de la Primera Guerra Mundial, de internacionalización de la ciudad y la creación de un enclave autónomo judío (Barnaí 1993: 391). A pesar de estas manifestaciones de nacionalismo, Salónica necesitaba de la comunidad sefardí para su mantenimiento y florecimiento económico. A pesar de los intentos políticos de mostrar una aproximación de ambas comunidades, los sefardíes no podían olvidar que habían estado bajo un régimen lleno de privilegios, como era el otomano¹³⁵. Sin embargo, gozaban también de ciertos privilegios porque podían intervenir en la vida política griega a través de su voto y al mismo tiempo se les mantenían sus diferencias políticas, en un inicio con el gobierno de Venizelos y posteriormente con los siguientes.

¹³⁵ Entre otros privilegios destacamos el de la autorregulación, el llamado *rum-millet* por el que cada comunidad se autorregulaba de acuerdo con sus propias normas manteniendo así las diferencias socio-culturales (Bádenas de la Peña 2002: 837).

b) El incendio de 1917

Sin embargo ésta no fue la peor situación que vivió la ciudad. En el verano de 1917, entre los días 18 y 19 de agosto, un terrible incendio azotó la ciudad de Salónica, su centro comercial e histórico. El fuego se inició en una antigua casa del centro comercial de la ciudad, en el barrio Ladadika, en las cercanías de Egnatía Odós, y en pocas horas se extendió, ayudado por el fuerte aire que soplaba desde el este de la ciudad (viento de Vardaris). En menos de un día y medio, destruyó la parte interna de las murallas, entre las actuales calles Leontos Sofú-Ayios Dimitríu -Ethnikís Aminis y el paseo marítimo Leuforos Nikis, y desde Vardaris hasta el antiguo hipódromo¹³⁶. El incendio destruyó 1.120 hectáreas del centro de la ciudad, más de dos mil edificios pertenecientes a los hebreos y la mayoría de sus barrios. Para hacerse una idea del alcance del incendio basta con analizar los datos de la población que en el año 1.900 vivían en Salónica. La población judía ascendía a más de 80.000, un número significativo si tenemos en cuenta que la ciudad contaba con un total de 173.000 habitantes (Bunis 1983: 3). Más de la mitad de esta población salonicense y unos 40.000 israelitas se quedaron sin albergue y sin pertenencias. Para la población sefardí la pérdida de propiedades fue notable, ya no sólo porque muchos de ellos perdieron la fuente principal de sus ingresos, sus propios comercios, sino porque el incendio supuso la pérdida de edificios pertenecientes a la comunidad, entre otros, diez escuelas rabínicas, cinco escuelas de la *Alliance Israélite Universelle*, al igual que treinta y dos sinagogas, de las treinta y cuatro con las que contaba la ciudad, diecisiete asociaciones y sesenta y cinco oratorios.

Inmediatamente después del incendio, se comenzó la reconstrucción de albergues y alojamientos para las víctimas del incendio, dando lugar así a urbanizaciones como la de *Karagats*. Se compró el antiguo *151° Hospital*, que pertenecía al ejército italiano, el *6° Hospital*, perteneciente a las fuerzas francesas para albergar temporalmente a la población salonicense que había perdido sus hogares y enseres en la catástrofe. La población empezó a ser reubicada en otras zonas. Los sefardíes reedificaron la urbanización Anyelaki, situada en la entrada este del centro y otras comunidades, como la griega, se instalaron al oeste de la ciudad, creando barrios en la zona de Ayias Paraskevís y Vardaris (Messias 1997: 46).

¹³⁶ Sobre el incendio de Salónica: Kiriazopulos (1985), (original en griego) [Κυριαζόπουλος (1985)]. Acerca de la reconstrucción de la ciudad, *vid.* el estudio de Karadimu (1986), (original en griego) [Καραδήμου (1986)].

El incendio de Salónica generó una serie de leyendas¹³⁷, como aquella que cuenta que el incendio comenzó en una mansión turca de la calle Langada, o bien que la causa del incendio fue una lámpara de gas de una mansión de Vardaris. Lo cierto es que Salónica, en unas horas, quedó desolada. Muchos griegos se marcharon a Atenas, los judíos abandonaron la que por siglos fue la denominada por ellos mismos ‘La Madre de Israel’ y se marcharon a países occidentales como Francia, mientras un numeroso grupo puso rumbo a Palestina, atraído por la peregrinación sionista.

Como homenaje nos queda la canción *Cantiga del fuego de 1917*¹³⁸ (Saporta y Beja 1982: 319), que dice así:

Día de Sabá la tadre¹³⁹
 La orika dando dos
 Fuego salió al’ Agua Nueva
 A la torre Blanca quedó
 Tanto povres como ricos
 Todos semos igual
 Ya quedimos arrastrando
 Por kampos y por kichlás

Las palombas van bolando
 Aziendo estrisión
 Ya quedimos arrastando
 Sin tener abrigasión

Mos dieron unos tsadires
 Que del aire se bolan
 Mos dieron pan amargo
 Ni con agua no se va

Mos estamos sikleando
 Mos vamos ande el Inglés
 Por tres gruchicos al día
 Y pan para comer.

Dio del Cielo, Dio del cielo,

¹³⁷ Sobre el incendio y las circunstancias que lo rodearon puede consultarse Petrópulos (1980)

¹³⁸ Basada en un poema de Attias (1972: 246-247) se ha realizado una versión incluyendo los elementos más característicos de Salónica: *La Torre Blanca* y el *Dudular* (Shmuel 1999: 112). La versión original es: Día de Rabat la tadre/la horica dando dos/fuego salio al agua nueva/a *beyaz kule* quedó/Entendiendo mancebitos/el pecado de sabat/s`ensaño el patron del mundo/mos mando a Dodular./Ricas y Pobres agora/todos somos un igual/ya quedimos arrastrando/por campos y por kisas/madre mia mi querida/com me vo a casar yo/ajugar y a bianqueira/todo en una s`englutio./los ricos de antes dias en probes/grandes eran sus mancillas/ayudo demandaron./Un grupo de zionistas/en las casas vijito/mericana espartieron/sin ninguna excepción./Y tu Dio del alto ciel/ten piedad de tu nacion/abriga a tu pueblo/en las colinas de Zion.

¹³⁹ El barrio del *Agua Nueva* (*Yeni su* en turco) se encontraba al oeste del actual emplazamiento del Ministerio de Macedonia y Tracia. La región denominada *Dudular* es lo que hoy se llama *Diavatá*.

No topates que fazer

Mos dechates arrastrando
ni kamiza para meter.

Entendiendo mancevikos,
que los pecados de Saba
ensanió el patrón del mundo
y mos mando a Dudular

Existe otra versión de Nar (1985b: 282) y Kokolis, recogida en el disco *Ανοιξη στην Θεσσαλονίκη* (*Aniksi stin Thessaloniki-Primavera en Salónica*), cantada por Savinna Giannatu (LYRA 4765), y en el que se realiza un estudio de los textos por X. A. Kokolis¹⁴⁰.

Dia de Saba la tarde
La orika dando dos
Fuego salio al`agua Nueva
a la Torre Blanka quedo
Tanto povres como ricos
Todos semos un igual
Ya quedemos arrastrando
Por campos e por kichlas

Sin embargo, el incendio vino a favorecer la reconstrucción de Salónica, borrando así referentes culturales o sociales que recordaban la imagen de una ciudad orientalizada. Tras esta catástrofe, en la ciudad la historia de la sociedad salonicense y su antisemitismo desde los inicios de su independencia de los turcos hasta llegados los años 40 del siglo pasado se centrará en borrar el pasado, haciendo desaparecer cualquier elemento no helenística: los elementos arquitectónicos predominantes, por ejemplo, serán los relacionados con la época bizantina y romana, y aquellos que recuerden la presencia de otras culturas, entre ellas la hebrea o la turca, como las sinagogas o las mezquitas irán desapareciendo o ya no serán símbolos identificativos de que esas sociedades estuvieron presentes en Salónica (Bádenas de la Peña 2002: 838). De esta manera se anulaba el pasado no griego. Bádenas de la Peña (2002: 838) incide en este fenómeno de la helenización de Salónica: “la reconstrucción supuso ya un poderoso impulso para la helenización acelerada

¹⁴⁰ Acerca de la literatura sobre canciones relacionadas con el incendio de 1917 remitimos al estudio de Shmuel (1999). Existen algunas producciones literarias de cantigas dedicadas al incendio de Salónica. Entre otras destacamos la de Yona: *El fuego y la pobreza de 1917: Oid mis hermanos en esta cantiga/tomaldo con paciencia sin ninguna fatiga/siendo fue del Dio el que mos bendiga/de tantas fortunas, basta el que diga. /Busquemos hermanos agora de acudirmos/de muestras mancuras presto sacudirmos trenta y seis kebilot* (sinagogas) *quemarsen la vimos/Rosh Hazaña y Kipur sin perdonar quedimos.* (Yona, *Broshura por el fuego grande de Salónica dezastrozo. Salonico, 1917* extraído de Shmuel 1999: 113).

de Salónica, una vez garantizada su cesión definitiva a Grecia por las Potencias”. La nueva visión que deseaban transmitir era la de una ciudad con arquitectura principalmente romana y bizantina y que conscientemente borraba los vestigios de las pasadas culturas que la habían ocupado, haciendo desaparecer sinagogas y mezquitas. Uno de los primeros en restablecerla es Venizelos, que, incitado por el proyecto de reedificar Salónica, vio en el incendio una bendición que le permitía reestructurar la población de la ciudad instalando a refugiados ortodoxos de Asia Menor.

Se conservan algunas narraciones, una de las cuales ofrecemos aquí fragmentada, en las que se cuenta cómo se transcurrió el día del incendio y lo que supuso para los cientos de sefardíes de Salónica.

Estávamos a la varieté i sintimoz un tiro. Todos s’levantaron. Las mužerez empesaron a gritar. S’ empesaron a rempušar i en fin arivimoz afvera. La guvernata mos tomó por la manoz i moz yevó en kaza lo mas presto ke pudo [...] Despwéz vino papá i le dišo a mamán ke deve de empaketar syertas kozas porke pwede ser deviamoz de salir de la kaza. Mamán alora moz yamó, moz alevantó, moz mityó las frankas pretaz i moz gwadró todaz laz otras jubaz en sakoz, en valizaz i diferentes paketos. Mi ermano estava aínda ande mis tiaz a kitar las kozaz de las kazas. Papá estava empaçente de no ver a un fižo sovre todo ke no savía ande stava. Mos suvimoz a la terasa para vere en ke stava el fwego. El syelo stava entero brazas. [...] Los tapetez, la mákina de kuzir, los sakos kon la lenžeria, las samaraz nwestraz i otras kozaz de la kaza. En fin kon grande pena arivimoz ande mi tía. Aí pasimoz la noçe komo pudimos. A la manyana mos fwemoz a la kaza de la kampanya porke de la siudá no kedó ke una ruína. [...] Papá tomó la plata i se fue a buškar loz otroz vizinos por pweder estar la noçe i gwaedar la kaza. Despwés de aver korido la medyodía entera topó a un vizino i le dišo en ke xal estava la kaza [...] Despwés de doz díaz atornimoz i mozotroz i empesimoz adovar de nuevo toda la kaza para pweder morar. (Bunis y Levy 1977: 3).

El gobierno griego, tras el gran incendio de 1917, instauró una política de apoyo hacia la población griega. Al crecimiento de la población griega ayudó también la llegada de grupos de refugiados griegos tras el llamado ‘intercambio de población’¹⁴¹ de 1922, que se realizó durante este periodo y que tenía como fin la repoblación de las ciudades. El incendio de Salónica supuso para Venizelos la oportunidad de reconstruir nuevamente Salónica, instalando a más de 20.000 refugiados ortodoxos. Sin embargo, con lo que no contó Venizelos fue con la difícil absorción de esta población después de un incendio de aquellas características, hecho que se constató, puesto que, a las puertas de la Segunda Guerra Mundial, esta población seguía instalada de forma provisional (Bádenas de la Peña 2002: 838). Esta oleada de refugiados griegos, junto con el incendio de Salónica, supuso un decaimiento del protagonismo judío en la ciudad.

¹⁴¹ Con el Tratado de Lausana, tras finalizar la guerra greco-turca, la población griega asentada en territorio turco pudo regresar a Grecia, al igual que lo hizo la población turca que vivía hasta entonces en el actual territorio griego. La mayoría fue instalada en Salónica, con el fin de potenciar la presencia griega en esta zona.

Con el incendio surgió también la oportunidad de darle un carácter más griego a Salónica. En esta ciudad imperaba hasta ahora un ambiente de desorden, bajo el sistema otomano de *rum-millet*, la autogestión y autorregulación. Gracias al establecimiento de una serie de leyes del gobierno griego Salónica acometerá su proceso de helenización. Entre las medidas tomadas por el gobierno griego destaca la ley de 1922 (ley 236), que obligaba a los habitantes de Salónica a no trabajar los días de *Albad*¹⁴² (domingo). Los judíos comenzaron a notar un cierto antisemitismo por una parte por las ventajas fiscales de las que gozaban sólo los refugiados y por otra, por el incremento de los impuestos y el trato recibido por los inspectores, que aplicaban las nuevas leyes de impuesto en detrimento de los judíos. Todas estas circunstancias llevan a un gran número de judíos a optar por el exilio, principalmente hacia Francia, dejando en una situación precaria la ciudad de Salónica, en la que cierran un gran número de negocios, principalmente empresas tabaqueras, creando así un elevado número de parados.

A pesar de que la situación no parecía alentadora, hay que añadir que el incendio también propició la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de modernización. De acuerdo con Morcillo Rosillo (1999: 360), el Estado griego funcionó por primera vez con éxito como agente inmobiliario expropiando los terrenos de todo el centro de la ciudad, que pertenecían a un total de 4.101 personas, de las cuales unas $\frac{3}{4}$ partes eran hebreas.

España intervino económicamente con la concesión de algunas ayudas a través del ministro español en Atenas, Andrés López Pérez, enviando desde Madrid la cantidad de 5.000 francos. Algunos españoles instalados en Salónica aprovecharon también la preocupación del soberano Alfonso XIII por la destrucción de la ciudad, para solicitar un buque con víveres y prendas de vestir con las que no contaban debido al bloqueo que Grecia sufrió por la guerra (Morcillo Rosillo 1999: 354)¹⁴³. Sin embargo, las ayudas no son factibles principalmente debido a las dificultades con el transporte marítimo entre España y Grecia¹⁴⁴. Por otra parte, las ayudas de 5.000 francos se vieron incrementadas en 20.000

¹⁴² Entre otras medidas se pusieron en marcha la expropiación de tierras y bienes y la obligatoriedad del descanso dominical impuesto por la ley del ministro Papanastasiu que ponía en el dilema a los judíos de cerrar dos días, el domingo y *Sabbat*, el sábado, su día de descanso. Los judíos, que económicamente no podían mantener su negocio cerrado ambos días, tenían que renunciar a sus principios judíos a favor de su negocio.

¹⁴³ Los datos aportados en el estudio de Morcillo Rosillo (1999: 353-369) están basados en los archivos, telegramas y correspondencia del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (AMAE).

¹⁴⁴ Al respecto señala Morcillo Rosillo (1999: 356): “Como se sabe, la falta de comunicación directa fue siempre uno de los mayores obstáculos para el desarrollo del comercio hispano-griego, que con ocasión de la contienda hubiera sido muy beneficioso”.

francos. Las ayudas, que ascendían en moneda griega a un total de 18.057,5 dracmas, se repartieron entre las familias afectadas¹⁴⁵.

El gobierno griego, valiéndose de la coyuntura tras el incendio, decidió expropiar los solares¹⁴⁶, tasando las superficies incendiadas e indemnizando a los damnificados por sus terrenos, aunque bastante por debajo de su precio real. Esta decisión no fue aceptada por el grupo de sefardíes¹⁴⁷, que agotaron todos los recursos judiciales para evitar esta decisión. Ante esta situación, pidieron la intervención del gobierno español, remitiendo una carta al cónsul español y solicitando al diplomático Andrés López Pérez la paralización del proyecto ley por el que se violaba el derecho de la propiedad y que había presentado el Gobierno Griego en la Cámara de los Diputados (Morcillo Rosillo 1999: 361).

Sin duda esta intervención tuvo un buen resultado y poco tiempo después un ministro griego, el Sr. Politis, hace saber que no existe en este proceso intención alguna de afectar a la población sefardí y que la finalidad es la reorganización y reconstrucción de la ciudad. Añade la posibilidad de modificar las compensaciones económicas e indemnizarlos de acuerdo con las ayudas existentes. Sin embargo, la reconstrucción de la ciudad no fue un hecho inmediato. Entre los años 1919 y 1920, los antiguos propietarios de los terrenos obstaculizaron las adjudicaciones de los mismos. En muchos casos veían cómo las propiedades iban a acabar en manos de extranjeros o de habitantes de otras ciudades de Grecia. Finalmente, Salónica se vio reconstruida después de que, con la libre venta de bonos, muchos pequeños propietarios vendieran sus propiedades. La imagen de la ciudad comenzó a verse modificada con una población principalmente de obreros y pequeña burguesía. Tras estas decisiones los sefardíes vieron una forma de helenizar la ciudad,

¹⁴⁵ Las ayudas se distribuyeron, según los datos de Morcillo Rosillo (1999: 357), en dos categorías: para la primera se estableció la cantidad de 175 dracmas por familia afectada más 85 dracmas por hijo más. En la segunda categoría se indemniza a las familias con 120 y 60 céntimos respectivamente. En ambos casos se incrementaba la ayuda con 20,5 dracmas para hijos mayores de 16 años e hijas solteras.

¹⁴⁶ No es casualidad que el 75% de las propiedades, que iba a ser expropiadas, perteneciera en su gran mayoría a familias sefardíes. Con esta actuación se quiso ver un posible intento, por el gobierno griego, de expulsar a los judíos. Este sentimiento de desprotección les llevó a recurrir no sólo a instituciones públicas griegas y a las españolas asentadas en Atenas, sino a requerir el apoyo de instituciones israelitas internacionales.

¹⁴⁷ No estaban de acuerdo con la decisión, por una parte, porque no estaba incluida en las previstas por el estado y en segundo lugar, no había sido practicado por ningún gobierno: “Este procedimiento de exportaciones que jamás ha sido practicado por ningún gobierno, lejos de ser una medida de utilidad pública, constituye una violación del derecho inviolable de la propiedad” (AMAE, leg. 2516: Carta los representantes de la colonia española en Salónica al cónsul de España en Salónica Teodoro Varela y Gil, Salónica, 6 de septiembre de 1917 en Morcillo Rosillo 1999: 365).

llamada 'la chika Yerushalayim' o 'la Ciudad-Madre en Israel', donde antes prevalecía un ambiente sefardí y que ahora se convierte en una ciudad totalmente helenizada.

II. El segundo exilio

Las circunstancias sociales, políticas y económicas, junto al fenómeno de antisemitismo que sufrían tuvieron consecuencias en la población sefardí que se desplazó a zonas de Palestina durante 1932-34. Sin embargo, el movimiento migratorio había surgido mucho antes con la rígida censura desde la época del último sultán Abdul Hamid, los años previos a la caída de su mandato, en 1908¹⁴⁸.

Las migraciones fueron el resultado de la situación en la que se encontraban después de cada una de las grandes catástrofes que vivió principalmente Salónica y que obligaron a los sefardíes a emigrar. Un total de 40.000 hebreos lo habían hecho entre 1908 y 1924. Esta es la razón por la que en 1935 quedan tan sólo en la ciudad 52.000 hebreos (R. Molho 1994a: 34). Las guerras turco-balcánicas de 1912, la epidemia de cólera de 1913, la Primera Guerra Mundial, las crisis económicas, las catástrofes como el gran incendio de Salónica de 1917, los cambios en el sistema de recaudación de impuestos¹⁴⁹, y las nuevas leyes de 1924, que suprimían la festividad del sábado, eran motivos razonables para la emigración. Por tanto estos desajustes socioculturales, el antisemitismo y a las circunstancias políticas y económicas hacen que la población judía se plantease la emigración: hacia América en 1908, a Constantinopla en 1913, a Francia entre 1919 y 1924 y finalmente a Palestina entre 1932 y 1934. Otra de las razones por las que los sefardíes de Salónica sentían el antisemitismo de los griegos es debido a las reiteradas profanaciones de sus tumbas¹⁵⁰ y la final destrucción del cementerio en Salónica, que acabó por confirmar este

¹⁴⁸ Se vio reflejado con la prohibición de rótulos, carteles y con la tendencia de libros en lenguas extranjeras. Incluso se derogó el derecho a recurrir a tribunales judíos, para casos de derecho matrimonial, obligándolos a acudir a los juzgados.

¹⁴⁹ La subida de impuestos provocó la emigración de un gran número de empresarios y como consecuencia el cierre de numerosas fábricas y negocios.

¹⁵⁰ Desde 1925 comienza una serie de episodios vandálicos en las zonas del cementerio. El 4 de agosto de 1930, de acuerdo con un real decreto, se expropiaron los terrenos del cementerio a favor de la Universidad. Años más tarde, el 21 de marzo de 1934, se vuelve a corroborar esta expropiación. Durante este periodo, los actos vandálicos siguieron, lo que les obligó a proteger las instalaciones con un servicio permanente de vigilancia. Curiosamente en el año 1937 la comunidad sefardí cede de forma voluntaria una parte del cementerio para el ensanchamiento de la carretera, trasladando así sus restos mortales. La destrucción del cementerio tiene lugar el 6 de diciembre de 1942 tras una reunión entre miembros de la comunidad judía y el

sentimiento antisemita (M. Molho 1949: 123). Después del incendio de 1917 se realizan nuevas reformas tributarias que contribuyeron a que la población sefardí de Salónica se planteara un segundo exilio, por lo que la mayoría optó por la emigración a Israel u otras zonas (Barnaí 1993: 391).

Es importante destacar las comunidades sefardíes de los EE UU., formadas sobre todo por emigrados orientales en la segunda y tercera décadas del siglo XX. La presencia de sefardíes en Norteamérica en los siglos XVI y XVII no había tenido continuidad, por lo que, cuando desembarcan los nuevos emigrantes en el siglo XX, encuentran ya instauradas numerosas comunidades judías, que son, sin embargo, principalmente de origen asquenazí. Los judíos de Norteamérica reciben con desconfianza a esos sefardíes que traían consigo costumbres y lenguas extrañas, que hacían dudar de su judaísmo. En España no formaron comunidades hasta los años 60 del siglo XX.

III. La Segunda Guerra Mundial

Italia atacó Grecia el 28 de abril de 1940 y un año más tarde, el 9 de abril de 1941, los alemanes invadieron Salónica, la segunda ciudad en número de habitantes hebreos, un total de 56.000 habitantes frente a los 77.000 mil que habitaban en toda Grecia. Con la entrada del ejército alemán comienza una etapa de vigilancia y acoso para la población judía. El panorama de la ciudad cambia para esta comunidad: no sólo se les prohíbe la entrada a cafés, pastelerías, centros de reunión, etc. sino que se inician las detenciones de sus dirigentes.

Esta situación de desintegración de los sefardíes de Oriente se vio sumamente agravada por La Segunda Guerra. A la ya precaria situación del judeo-español, debido al exterminio de cientos de miles de sefardíes de diferentes zonas de los Balcanes, se sumó el exilio y la posterior integración de los sefardíes que quedaron en diferentes países o naciones, como Israel, Francia, España, Estados Unidos, Iberoamérica o en territorios del antiguo Imperio Otomano, como Turquía o Bulgaria¹⁵¹. En Grecia y los Balcanes se

sr. Merten, gobernador general. Se decide acabar con todas las tumbas excepto aquellas cuyas lápidas tengan un valor histórico y las que todavía conservan el recuerdo entre sus parientes. Sin embargo el decreto no es respetado y se destruyen todas las tumbas y lápidas sin ningún tipo de contemplación debido al fuerte antisemitismo que se respiraba.

¹⁵¹ A pesar de que Bulgaria favoreció el Holocausto durante el periodo de ocupación con el envío de judíos a las zonas de Tracia y Macedonia (se deportaron entre 4.000 y 7.000), algunos dirigentes y altos cargos

produjo el exterminio físico de decenas de miles de judíos (sólo en Salónica fueron deportados más de 40.000); otros pudieron salvarse gracias a la intervención de diplomáticos extranjeros que les proporcionaron pasaportes y salvoconductos (entre ellos, algunos embajadores y cónsules españoles). Otros testimonios y documentos certifican que durante la Guerra Mundial existió una notable diferencia entre si los judíos eran de origen romaniota o sefardí. La discriminación se basaba en que a unos se les consideraban más griegos que a los otros, puesto que los primeros tenían como lengua materna el griego, frente a los segundos que usaban el judeo-español. Ante esta situación observamos un proceso de pérdida de la «identidad» sefardí. Hassán (1995: 124) afirma al respecto: “El golpe de gracia de la comunidad lingüística fue la deportación y exterminio de millares de sefardíes de Salónica y otras áreas balcánicas durante la ocupación nazi, que supuso la desaparición de la nación sefardí. Los restos de ella, menguados en número y en acelerado proceso de de-sefardización cultural, se han integrado en otras naciones”.

La situación y suerte de los judíos no sólo estaba relacionada con su origen -romaniota o no- sino también con las zonas de Grecia donde se asentaron. Por poner un ejemplo: no corrieron el mismo destino los judíos establecidos en las zonas próximas a Italia (la zona italiana de Grecia, islas y zona meridional), donde no se promulgó ninguna ley antisemita desde Atenas durante la ocupación italiana que los de Salónica o Atenas. En estas ciudades poco se pudo hacer por la población judía. En Salónica existía desde antes un sector de la población que arremetía contra la población judía¹⁵². Tampoco se pudo hacer gran cosa por los sefardíes que residían en Atenas, a pesar de las intervenciones del arzobispo Damaskinós y de algunas importantes personalidades que no pudieron atenuar la tragedia que vivía el pueblo sefardí.

IV. Campos de exterminio. Auschwitz

En 1943 se inició la deportación a Auschwitz. Es el 6 de febrero de este mismo año cuando una comisión de las SS presidida por Dieter Wisliceny y por Alois Brunner inicia su camino hacia el proceso de exterminio de la población judía, obligándoles a llevar la estrella amarilla, símbolo distintivo de su origen hebreo y a vivir en barrios con acceso y salida

intentaron favorecer después a los judíos llevando sus propias directrices políticas al respecto (Bádenas de la Peña 2002: 841).

¹⁵² El periódico *Makedonía* (*Macedonia*) realizaba ataques continuos y generaba conflictos antisemitas. Sólo durante el régimen de Metaxa estos ataques racistas se paralizaron. Periódico *Makedonia tis Thesalonikis* (*Εφημερίδα Μακεδονία της Θεσσαλονίκης*), versión actual disponible en <http://www.makthes.gr/>

restringidos y en muchos casos a no salir de ellos. El barrio principal de la concentración de la población sefardí se encontraba en la zona Hirs, casualmente muy cerca de la estación de trenes de donde serían posteriormente deportados. También se les restringe el uso del teléfono y de los servicios públicos de transporte. La estrella de David aparece como un símbolo de división en comercios y casas.

Es destacable la actuación del rabino Korets, quien en un inicio ofreció el 50% de los bienes de los judíos de Salónica y que posteriormente siguió una táctica de acercamiento y colaboración con los alemanes, considerando que así el comportamiento de estos se suavizaría. El fin único de esta táctica era que los judíos se quedaran en Salónica. Korets, sin embargo, siguió con su política de acercamiento y estuvo tramitando la posibilidad de reducir el número de judíos de 3.000 a 1.500 o desplazarlos entrado el mes de abril a los campos de concentración que poseían los nazis en Creta con la finalidad de que no salieran de país.

Entre el 13 y 15 de marzo se dan los últimos pasos para el exterminio de la población judía de Salónica. El 13 de marzo se les prohíbe salir de su gueto en Salónica y tiene lugar la concentración de judíos. El día 15 del mismo mes llega a Salónica el tren que los conducirá a los campos de exterminio de Auswitzsch y Birkenau¹⁵³. Los datos acerca de número de judíos deportados varían según las fuentes. R. Molho (1994a: 39) anota un total de 16 envíos con 3.000 hebreos aproximadamente en cada uno de ellos. Los primeros traslados se iniciaron el 15 de marzo de 1943 y finalizaron el 9 de mayo de 1943. Hasta agosto de 1943 se realizaron tres traslados más con judíos que serán obligados a trabajos forzados.

De esta manera la ciudad de Salónica, ejemplo de convivencia de diferentes grupos étnicos, se vio afectada por la pérdida de población judía. La población judía que sobrevivió fue muy escasa. A la mayoría de los 48.997 judíos deportados a los campos de exterminio (según registros alemanes) les esperaba la muerte, sólo aquellos que habían recibido un visado italiano pudieron salvarse de la cámara de gas.

¹⁵³ El mismo Korets intentó parar las deportaciones durante el mes de abril, aunque un gran número de judíos ya habían sido deportados, un total de trece mil. Estos intentos de Korets por salvar a la población judía de Salónica –se había entrevistado con el presidente Rallis para que intercediera en las decisiones de los nazis- acabaron generando represalias y finalmente fue detenido junto a su familia y enviado a Berger Belsen donde murió a consecuencia del tífus. Por otra parte Korets fue acusado de conocer los planes de los alemanes, aunque posteriormente se le absolvió de estas acusaciones (R. Molho 1997a: 26).

V. La Comunidad judía de Salónica en la posguerra

Finalizada ya la guerra y de vuelta a sus ciudades de origen, fueron pocos los que se plantearon permanecer allí debido a que no encontraban ni ayudas sociales para iniciar nuevamente su andadura, ni beneficios, de los que hasta entonces habían disfrutado. Por otra parte, las pérdidas de familiares y amigos y de todas sus pertenencias personales produjeron una última oleada migratoria que se extendió a países europeos como Francia, Israel o América.

Los datos que se recogen del regreso de los judíos son un claro ejemplo: de los 54.000 judíos que formaban la comunidad de Salónica, regresan tan solo 1.950. Los años siguientes al conflicto son de relativa incertidumbre para la población sefardí que ha perdido, en un gran número, sus pertenencias, inmuebles, y que regresan en un estado de salud precario. A su vuelta no sólo no se les facilitó ayuda a las víctimas desde el propio estado griego sino que, sus propios vecinos habían saqueado y se habían aprovechado de sus propiedades y pertenencias¹⁵⁴. El gobierno griego no podía, por otra parte, asumir gastos de manutención ni de ayudas económicas, pues por una parte, consideraban que los judíos podían recurrir a otro tipo de organizaciones de carácter internacional para solicitar la ayuda y, por otra, por la crisis económica por la que pasaba el país en esos momentos, generada tras la guerra.

En Salónica, la auténtica ciudad de los judíos españoles de Oriente, de las dos terceras partes de la población que componían la ciudad a principios del siglo pasado, pasan a formarla ahora tan sólo 1.200 judíos¹⁵⁵. Se calcula que durante la guerra fueron transportados a campos de concentración 46.091 judíos salonicenses¹⁵⁶ (el 80% de la comunidad). La mayoría murió en campos de exterminio y sólo regresaron 1.950 judíos. Durante el periodo de posguerra su población judía descendió de 56.000 habitantes, en 1940 a menos de 1.300 en 1959.

¹⁵⁴ Según la ley 205/1945 existía una tutela de la propiedad israelita, sin embargo, no se cumplió pues más de 10.000 viviendas fueron ocupadas por los numerosos griegos desplazados desde Asia Menor. Esta ley acabó siendo anulada a favor de la 337/45, que permitía a los griegos aprovecharse de los inmuebles dejados por los judíos (Bádenas de la Peña 2002: 842).

¹⁵⁵ De acuerdo con los datos proporcionados por Barnaí (1993: 392) la población judía de Salónica en la actualidad es de unas 1.300 personas.

¹⁵⁶ Los datos varían según las fuentes consultadas.

Algunas canciones son muestras de los restos de lo que fue la verdadera ciudad de los sefardíes:

Después de la catastrofe en Salónica¹⁵⁷
 Como en un fiero tan souzio el oro puro se trocol
 Como en un simbolo ajéno el nuestro se abolto!
 Como en una buena localita yamada Yr. Vaèm béisrael
 Todo devino ajeno y non se siente mas nombrar Asale!

Camino por las calles de esta benditcha ciudad
 Malgrado el sol todo me parese estar en la escouridad
 Mi facha de afouera amostra alegre ma mi ojo lagriméa
 Mi alma mas que triste ver todo Jidios ella dézéea.

Salonico¹⁵⁸
 Por Shlomo Reuben Mordehaï
 No. No es esta ciudad onde vide el día
 No son estos llos hombres que conosi en mis chiques.
 No es este el sol que entonse ardia,
 Ni es este el sielo que me inchia de boraches

I yo creo bivir en otra planeta
 onde en cada paso me parese a mi ver
 Solombras que defilan- en un numero sin cuenta
 I sus vista me aze profundamente ezmover.

Entre ellas yo creo ver las conosidas figuras
 De mis viejos, mis ermanos, de amigos sin contar
 Entre ellas miles son las inocentes criaturas,
 luzes puras que las bestias no hezitaron a amatar

VI. La Comunidad judía de Salónica en la actualidad

Carecemos de datos actualizados, pero en el caso de Salónica la población ha disminuido enormemente; en los años 60, había unos 1.300 sefardíes, en 1978, sólo 1.100. Este descenso es debido, probablemente, a un proceso de pérdida de identidad por la asimilación de la cultura del país en el que se asientan, por los matrimonios mixtos, etc. En Salónica, la comunidad sefardí, cuenta con un museo, una asociación, dos sinagogas y una residencia de ancianos.

En la actualidad, las comunidades de judíos sefardíes ya no son tan numerosas como antes, pero se extienden por Turquía, Grecia, Yugoslavia, Bulgaria y Rumanía en el antiguo marco oriental; en el norte de África, por Egipto, Marruecos, Argelia. También en

¹⁵⁷ Esta canción dedicada al profesor M. Molho fue compuesta el 8 de agosto de 1945 por Yehouda Haim HaCohen Perahia, perteneciente a una conocida familia originaria de España.

¹⁵⁸ Compuesta en Salónica en 1966.

los Estados Unidos, Iberoamérica, Israel y por la Europa actual, Portugal, Gran Bretaña, Países Bajos, Austria, España, etc.

El retorno de los judíos a España se produce a principios del siglo XX. Regresan a Sefarad, al principio lentamente, desde 1933, debido a las trágicas situaciones que se presagiaban en Europa. Así, al final la comunidad judía cuenta en España con unos 20.000 miembros de distintos orígenes, organizados en unas sinagogas donde se unen los asquenazí y los sefardíes. Por falta de estadísticas, no podemos concretar el número de judíos españoles de origen sefardí, pero se calcula que el 75% procede de Marruecos.

Actualmente la comunidad judía española goza de un estatuto jurídico garantizado por la constitución de 1978 y está acogida a la ley sobre el derecho a la libertad religiosa, aunque todavía sienten una gran inseguridad¹⁵⁹.

Retomando nuevamente el tema de la situación de los judíos de Grecia, especialmente los que quedan ya instalados en el norte de Salónica, Bádenas de la Peña (2002: 841) hace una crítica al sentimiento tan nacionalista de ‘helenidad’ que contrasta con el ambiente que hace más de 100 años se respiraba en esta ciudad del norte de Grecia. Las manifestaciones culturales que recuerdan que la ciudad tuvo un carácter multicultural – otomanos, griegos y hebreos- son casi inexistentes y los estudios que se publican son escasos.

Actualmente la población de sefardíes es poco considerable. Entre las escasas manifestaciones culturales que mantiene el colectivo sefardí de Salónica destaca el Congreso Internacional¹⁶⁰ que se celebra cada cuatro años.

¹⁵⁹ Como demuestra el siguiente párrafo de un artículo de un judío español: “Sabemos que estas declaraciones son informatizadas y que de ahí saldrán listas; qué duda cabe que estas listas están hechas con la mejor buena fe. Pero la historia del pueblo judío nos ha demostrado el peligro de estas relaciones. Alemania fue durante siglos un ejemplo de cultura para Europa y sin embargo, un buen día llegó un régimen que nadie esperaba y listas de este tipo llevaron a los judíos a los campos de exterminio”. *El País*, 27 de agosto de 1983: 13. Disponible en http://www.elpais.com/articulo/sociedad/comunidad/judia/opone/existencia/listas/miembros/distintas/confesiones/religiosas/elpepisoc/19830827elpepisoc_1/Tes

¹⁶⁰ Hasta ahora se han celebrado cuatro congresos en Salónica bajo los siguientes títulos: 1st International Conference on Judeo-Spanish Studies: *The evolution of a Culture* (1998). 2nd International Conference on Judeo-Spanish Studies: *A Jewish Language in search of its people* (2000). 3rd International Conference on Judeo-Spanish Studies: *The social and cultural life in Salonika through Judeo-Spanish texts* (2004). 4rd International Conference on Judeo-Spanish Studies: *Satirical texts in Judeo Spanish by and about the Jews of Thessaloniki* (2008).

SEGUNDA PARTE

ESTUDIO LINGÜÍSTICO



“El hecho de que no hayan abandonado su idioma a favor de las provincias en las cuales se habían refugiado, se explica por la superioridad cultural de su lengua materna, por su vida aislada y sus costumbres peculiares estrechamente relacionadas con sus creencias religiosas. Hoy, sin embargo, las circunstancias van cambiando, y por consiguiente, la decadencia de la lengua de los hebreos españoles, aunque lenta, es evidente”

Baruch (1930: 8).

CAPÍTULO CUARTO

4. ESTUDIO DEL JUDEO-ESPAÑOL

I. La nomenclatura: lengua o dialecto

El español hablado por los sefardíes, es decir, los judíos que se establecieron principalmente en distintas zonas mediterráneas después de su expulsión de España, se ha acordado en llamar *judeo-español*, término con el que se explica su vinculación al área lingüística española. Asimismo, existen otras denominaciones: *sefardí* (del topónimo *Sefarad* ‘España’), *judezmo*¹⁶¹ (también escrito *djudezmo*), *ladino* (de *Latinum*) *españolit* (*español* con el sufijo *-it* del hebreo).

Quizás sea, junto con *judeo-español*, *ladino* el término más extendido para referirse a esta lengua. En la Edad Media el término *ladino*¹⁶² tenía el sentido originario de ‘expresar en romance’, ‘traducir en romance’ (Lleal 1992: 3). Cuando se traducían los clásicos del hebreo, el griego y el árabe al latín y más tarde directamente a la lengua romance, se *enladinizaban*¹⁶³. Los judíos fueron los primeros en llevar a la lengua castellana los clásicos

¹⁶¹ Según Lleal (1992: 1), “El *judezmo* es la peculiar variante hispánica hablada por los sefardíes, es decir, por los judíos que se establecen en distintas zonas mediterráneas después de la expulsión de suelo peninsular decretada en 1492. Modalidad que es también conocida como *sefardí*, atendiendo a la denominación genérica de sus hablantes, como *judeoespañol*, término descriptivo que pone de relieve su adscripción al área lingüística hispánica, y como *ladino*, con el que con frecuencia suelen denominarla sus propios hablantes para diferenciarla del hebreo, y que parte de la tradición medieval según la cual *ladinar* significaba expresarse en romance o traducir al romance”.

¹⁶² Según Lázaro Carreter (1971: 352), el término *ladino* es también usado por los italianos en lingüística para hacer referencia al *retorrománico*. Con el nombre de *retorrománico*, preferido por los lingüistas alemanes, se alude a un conjunto de dialectos neolatinos hablados en la región alpina central y oriental (Suiza, Austria e Italia). Se distinguen tres grupos: a) el Occidental o Grisón, formado por el *romanche*, el *engadino* y el del valle de Münster, b) el Central, con dialectos de los pequeños valles (Fassa, Gardena, Badina, etc.) y c) el Oriental, con el *friulano*, como principal dialecto.

¹⁶³ *Enladinizar* tiene el sentido de ‘traducir’. Este trabajo lo realizaban los judíos, los moros y los cristianos en las escuelas de traducción de Toledo, en tiempos de Alfonso X el Sabio. En Beinart (1993: 99-100) leemos: “En los siglos XII y XIII Toledo se convirtió en un centro cultural de gran envergadura, gracias sobre todo a su equipo de traductores cuyas actividades se iniciaron ya en tiempos del rey Alfonso VI. Su obra, sin embargo, alcanzó su momento culminante bajo Alfonso VII (1126-1157) y Alfonso X (1252-1248) [...]. También Alfonso X, como hemos dicho, contó con un equipo de traductores. Su obra fue aún más

literarios y científicos antiguos, sin embargo, a pesar de esta labor, recibieron innumerables críticas porque sus traducciones no se realizaban hacia el latín sino hacia ‘una lengua inferior’, en este caso el español. Por lo tanto, ‘traducir a *ladino*’¹⁶⁴ vino a significar ‘traducir a la lengua del pueblo’, aunque su uso se generalizó y se adoptó para hacer referencia a la traducción de los textos litúrgicos hebreos en caracteres latinos y para nombrar, con él, la lengua de los sefardíes.

Sin duda puede llamar la atención el gran número de denominaciones que la lengua de los judíos expulsados de la Península Ibérica ha recibido, no sólo en estudios lingüísticos sino también en publicaciones de carácter divulgativo, lo que puede llevar a confusiones de cierta importancia desde el punto de vista conceptual y, en ocasiones, ha constituido también un punto de discrepancias entre algunos estudiosos del tema. Es lógico que a través de los siglos esta ‘modalidad del español’ haya recibido numerosas denominaciones, incluso por sus propios hablantes, entre las que destacan (*e*)*spanyol*, *romance*, *ladino*, *franko*. Sin embargo, hay que destacar que ni en todas las áreas geográficas ni en todas las épocas se registra el mismo término. En época del Imperio Otomano, durante los siglos XVII y XVIII, se denominó a esta lengua también *judezmo*, que entre los sefardíes otomanos significaba lengua judía y judaísmo, o *ji-judyo*, es decir, lengua judía de los sefardíes (Bunis 1991: 8). Con estos términos queda de manifiesto la idea que existió entre los judíos exiliados de lo que se hablaba era más ‘judío’ que ‘español’. El nombre que posteriormente más se extendió entre los propios sefardíes del Imperio Otomano, hasta hace dos generaciones, parece ser el de *judezmo*. En Marruecos esta modalidad recibió el nombre de *hakitia* o *jaquetía*, palabra posiblemente relacionada con el verbo árabe *baka*, ‘contar’ (Bunis 1991: 8). Hoy en día, sin embargo, se prefiere, entre los que todavía hablan sefardí, el término *spanyol* o alguno de sus derivados como *spanyolit*.

El análisis de cada uno de estos términos y su extensión de uso se refleja en el siguiente esquema:

precursora al hacer accesible en romance textos que hasta entonces sólo se habían vertido al latín y componer, además, otros directamente en lengua vulgar”.

¹⁶⁴ Según Benoliel (1977: 224, nota 15), el *ladino* es “una traducción de textos sagrados en español antiguo. Esta traducción que viene de los tiempos en los que los judíos habitaban en España, ha quedado consagrada e intangible”. Por su parte, Nehama (1977: 321) lo define como sigue: “*Ladino*: s. m. Castellan médiéval employé pour la traduction primitive de la Bible et des prières hébraïques”.

a) Jaquetía

Es el término con el que los sefardíes de Marruecos designaban a su dialecto (Benoliel 1977: 209).

b) Spaniolit o espaniolit

Este término es usado actualmente en Israel para designar la lengua actual de los sefardíes (Bunis 1991: 8). La palabra es resultado de la combinación del término *español* y el sufijo hebreo *-it*, con el que se caracteriza el nombre de otras lenguas, como en el caso del *inglés* ‘anglit’ o del *francés* ‘tsarfatit’. *Spaniolit* es término utilizado en la revista sefardí *La luz de Israel*, donde se recoge, en hebreo, esta anotación de su editor: ‘el periódico en spaniolit-ladino’. También se recoge la forma *spanioliko* con el diminutivo en *-iko*, característico del *judeo-español*.

c) Djudyo o djudyo

En las zonas del Imperio Otomano esta lengua se conoce con el nombre no sólo de *espaniol* sino también de *djudyo* o *djidyo*, como apunta K. Baruch (1930: 17): “al habla corriente de cada día se le llama español o judío; en Bosnia yidió”.

d) Jargon o mesklatina

En el último siglo, penetraron en el *judeo-español* un gran número de galicismos. Este fenómeno se puede atribuir a la llegada de las escuelas de la *Alliance Israélite Universelle* de París y a la tendencia a afrancesar la lengua judeo-española. El hecho de introducir términos franceses en la lengua se observaba más en la llamada ‘élite’ que en la clase baja, debido a que realizaban sus estudios en dichas escuelas. El uso de esta mezcla comenzó a ser símbolo de gran prestigio entre los sefardíes perteneciente a la clase alta, frente al *judeo-español*, que se consideraba más vulgar e impuro (Sepiha 1986: 77). El término usado entre los sefardíes para denominar esta lengua fue *jargón* o *mezklatina*. Esta ‘mezcla’ ha sido denominada también ‘fragol-español’.

e) Espanyol, nuestro espanyol

El término ha sido usado principalmente entre los descendientes de los sefardíes exiliados nacidos en América, que denominaban esta lengua *espanyol* por su parecido al término *español* y que posteriormente se extendió a *nuestro español*, ya que con ella matizaban la diferencia frente al español estándar (Harris 1994).

f) Judeo-español

Es el término más extendido y usado por los investigadores para referirse a la lengua de los sefardíes, principalmente de la zona del este. Con él se define no sólo la lengua (español), sino también el origen de sus hablantes (judío), aunque para otros investigadores, como Bunis, el término más apropiado sea el de *Judezmo*, *Djudezmo* o *Dẓhudezmo*¹⁶⁵.

Es un término usado propiamente por investigadores como Sephiha (1986), Wagner (1930, 1950), Besso (1983, 1970), Crews (1935, 1939 y 1979), Danon (1922), Nehama (1977), Sala (1976), Kerem (1996a, 1996b y 2000). Incluso las publicaciones actuales, como el periódico *Aki Yerushalayim*, han adoptado el término *judeo-español* y se anuncian como 'la revista escrita en *judeo-español-ladino*' o '*judeo-español*'.

g) Judezmo

Para muchos lingüistas, como Bunis (1975) y Lleal (1992) Weinreich (1980), el término para hacer referencia a esta variedad lingüística es *judezmo*, también escrito *djudezmo* o *dẓhudezmo*. De acuerdo con los datos que ofrece Bunis, este es el término que fue usado en las dieciséis mayores comunidades sefardíes a lo largo del siglo XIX. A diferencia del *judezmo*, el *ladino* parte de la traducción de los textos hebreos o arameos, es espejo fiel de estas lenguas, en las que la traducción es literal, 'palabra por palabra', sin que varíe ni la sintaxis ni el orden de aparición de los términos del hebreo. Más que una traducción es una transferencia de términos del arameo o el hebreo a sus correspondientes en *judeo-español*, sin tener en cuenta aspectos de sintaxis ni de forma. Esta es la principal diferencia con *judezmo*.

De acuerdo con el trabajo de Harris (1994: 27), sus informantes¹⁶⁶ emplean mayoritariamente el término *espanyol*, *spanyol*,- más del 50%- o alguna de las variantes, como

¹⁶⁵ Bunis (1993: 415) enumera de forma detallada los nombres que ha recibido esta lengua: "Desde la Edad Media hasta nuestros días los sefardíes han utilizado distintos nombres para referirse a su lengua. En el propio idioma la lista incluye nombres más tempranos como *romance*, *lengua vulgar*, *ladino* y *(e)spanyol*, a los que se añadieron después *bakitía*, en Marruecos, y *franko*, *judezmo*, *jidyó* y *judío*, *lingwa judía*, *ξjudeo-espanyol*, *ξargón* y otros en el Imperio Otomano. En el hebreo rabínico utilizado por los hakamin sefardíes, a lo largo de la historia del grupo étnico, el idioma ha recibido el nombre de *laξ aξ* (safardí). En Israel se llama sobre todo *spanyolito*, *ladino* y *ξjudeo-espanyol*; en otras partes, quizás el término más utilizado a nivel popular sea *ladino* mientras que, quienes estudian el idioma, suelen preferir *judeo-español* (o su equivalente a otras lenguas) o *judezmo*".

¹⁶⁶ Para el trabajo de Harris se realizaron un total de 91 entrevistas, 28 en Nueva York, 28 en Israel y 35 en los Ángeles, durante los veranos de 1978 y 1985.

españolit. El término de *judeo-español* fue sólo utilizado por dos de sus noventa y un informantes. Por otra parte, el término *ladino*, que tradicionalmente se aplicaba para designar la traducción del hebreo al *judeo-español*, se registró entre los informantes para hacer referencia a la lengua hablada.

La nomenclatura de estos términos parece estar más que asumida por los que desarrollan estudios en este campo, sin embargo, no parece ser muy cierto que cuando nombramos los términos *judeo-español* o *sefardí*, éstos sean sinónimo de *ladino*. Estas diferencias, muy sutiles, surgieron a partir de los años setenta con la escuela iniciada por J. S. Révah y seguida por el actual profesor emérito de la Universidad de Sorbona IV Haim Vidal Sephiha¹⁶⁷, cuando se establecieron diferencias notorias entre el *ladino* o *judeo-español calco*, lengua resultante de las traducciones, y el *djudezmo*, denominado también *judeo-español vernáculo*. Estos términos se utilizan indistintamente como sinónimos, sin tener en cuenta que, tal y como apunta Sephiha, no podemos hablar de una sola lengua cuando en esta se entremezclan términos de la traducción y de la lengua viva.

h) Ladino

Por una parte, tenemos el término *judeo-español calco* o *ladino*, llamado así porque, tal y como señalábamos anteriormente, *ladinar* significa traducir al español, palabra por palabra¹⁶⁸; por otra, la lengua adoptada por los judíos españoles sería el *judeo-español vernáculo* o *djudezmo*, lengua descendiente del español hablado en España en el siglo XV y vínculo de identidad de los sefardíes extendidos por todo el globo.

El *ladino*, tal y como se ha entendido tradicionalmente, viene a ser el resultado de la traducción palabra por palabra del hebreo en la lengua de los sefardíes, es decir *el judeo-español vernáculo*¹⁶⁹. Sephiha (1986) separa lo que hasta ahora se entendía como una misma realidad: la lengua ritual de la vernácula, a las que generalmente se las denominaba de la misma manera: *judeo-español*. La diferencia que establece Sephiha entre una y otra se sostiene en que el *ladino* es fruto de la traducción de textos hebreos, llamados L1 (lengua uno). Para

¹⁶⁷ Esta teoría ha sido desarrollado en numerosos estudios: 1978b, 1981 y 1992a.

¹⁶⁸ Según Wagner (1990- III: 127), *ladino* es la lengua española en oposición al hebreo, y *enladinar* quiere decir traducir textos hebraicos. Un texto del Mio Cid (versos 2768-2769) revela el uso del ladino en oposición al hebreo o al árabe. “Quando esta falsedad dizieron los de Carrión, / un moro latinado bien gelo entendió”.

¹⁶⁹ Señala Alvar (2002: 30 y ss.) al respecto: “La documentación antigua acredita que ladino es, lisa y llanamente, la lengua en la que se escribían los textos religiosos [...] Pero quiero señalar un hecho básico, que es fundamental: el ladino no ha sido nunca una lengua hablada, sino una traducción ‘verbo a verbo’ del hebreo o el arameno al español de textos bíblicos de oraciones rituales”.

su traducción se utiliza el español de aquella época, es decir del siglo XII, la llamada lengua de traducción LT, que da como resultado L2 (*judeo-español calco*). La diferencia radica en que, a pesar de considerarlos iguales, LT es el español que posteriormente fue llamado *judezmo* y el L2, *el ladino* por tener el vocabulario del LT pero la estructura de L1. El *ladino* es la traducción literal de los textos bíblicos¹⁷⁰ sometida a las estructuras del hebreo, lo que da origen a una nueva lengua, que es el *ladino* o *judeo-español calco*. Esto da lugar a la creación de una *lengua-calco* en la que, a pesar de que su vocabulario es inteligible, esconde una sintaxis que pertenece a la L1, es decir al hebreo o al arameo.

Debido a que hoy en día estas dos formas, la LT y L2, coexisten, se tiende a confundirlas y se habla de sinonimia entre ambos términos, a pesar de que la diferencia es clara: la L2 (*ladino*) es L1 (hebreo) con forma de LT (lengua de traducción)¹⁷¹.

L1 (hebreo) → LT (lengua de traducción) → L2 (ladino)

Por otra parte, no todos los textos religiosos necesariamente deben estar escritos en *ladino*, pero sí es verdad que el *ladino* fue una lengua que jamás se llegó a hablar. El *judeo-español calco* está relacionado estrictamente con los textos religiosos y, puesto que no es una lengua hablada, no posee el carácter de oralidad y por tanto de transformación. Ahora bien el carácter vernáculo del *judeo-español*, es decir la lengua hablada, no impide que existan textos escritos en esta lengua. Lo que aparece, y es reflejo de esta coexistencia, son las interferencias entre estas.

Texto hebreo

ס | פ כְּיִשְׁבוּ אֱלֹהִים יַחְדָּו וּמֵת אֶתְּךָ מֵהֶם
 וּבֶן אִינְלוֹ לְאִתְּהֵי אֲשֶׁתְּהֵי מֵהוּצָה
 לְאִשׁוֹר יִבְמֹת יִבְאֵלֶיךָ לְקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה
 וְיִבְמֹת לְי וְהָיָה חֶבְבוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם

Ladino (judeo-español calco): “...su kunyado venga sobre elya tomarlaa a el por mujer i akunyadarlaa”.

¹⁷⁰ Su finalidad era pedagógica, puesto que intentaba difundir la enseñanza de los textos litúrgicos y bíblicos en una lengua asequible para todos.

¹⁷¹ Sephiha (1981: 18) usa el término de ‘lengua traductora’ o lengua vernácula.

Judeo-español o Judezmo (judeo-español vernáculo): “...su kunyado vendra a elya i tomara a si por mujer, i la akunyadara”.

Español (Biblia 1960): “...su cuñado se llegará a ella y la tomará por mujer y hará con ella parentesco”.

Texto hebreo

וַיֹּאמֶר לוֹ לְדַבֵּר רְאֵה אֶת־שְׁלוֹם אַחֶיךָ
וְאֶת־שְׁלוֹם הַצֹּאן וְהַשֶּׁבִּי דַבֵּר וַיִּשְׁלַחְהוּ
מֵעִמָּךְ חֲבֵרוֹן וַיָּבֵא שְׂבָמָה: טו

Ladino (judeo-español calco):

“I dicho a el anda agora vee a paz de tus ermanos i a paz de las ovejas”.

Judeo-español o Judezmo (judeo-español vernáculo):

“I le dicho, anda agora mira komo estan tus ermanos i komo estan las ovejas”.

Español (Biblia 1960):

“E Israel le dijo: Vé ahora, mira cómo están tus hermanos y cómo están las ovejas”.

A raíz de estas aportaciones, surgen comentarios que no se adhieren a las propuestas de Sephiha, como es el caso de Hassán (1995: 126), que presenta otro planteamiento a esta cuestión y expone que no estamos frente a una “técnica o sistema de traducción” que puede dar como resultado una lengua distinta, sino que el resultado de la traducción no es sino un nivel estilístico diferenciado, pero no por ello ha de hablarse de una segunda lengua. Aunque se mantenga la estructura de la lengua hebrea y se someta al sistema sintáctico del hebreo, no da como resultado una lengua diferente, sino al contrario: ha de verse como una misma lengua a otro nivel, el nivel de la traducción de un texto litúrgico con un aspecto arcaizante. El hecho de que en algunos casos en la traducción se den fenómenos como la extensión del significado, la aparición de un término como creación del autor o una construcción, ya sea sintáctica o semánticamente, hebraizante, no puede dar paso a pensar que ese traspaso del hebreo al *judeo-español* se esté realizando en otra lengua que no sea español sefardí.

Las discusiones expuestas acerca de las variedades judeo-españolas se basan en la defensa de la existencia de dos lenguas diferentes: por una parte, el *ladino* o *judeo-español calco* y, por otra, el *judeo-español* o ‘lengua vernácula’. No obstante hay quienes, como el caso de

Hassán (1995), establecen diferentes niveles en la lengua¹⁷²: por una parte, el *judeo-español*, y, por otra, el *ladino*, una lengua que intenta suplantar al hebreo, usada en la traducción de textos litúrgicos y que se caracteriza por un aspecto más arcaico y en la que surgen una serie de fenómenos debido a que la traslación presenta numerosos problemas¹⁷³.

En el análisis de los textos anteriores, observamos características de este tipo: la falta de un término en *ladino* supone la creación a través del español de un nuevo término. Así, el término hebreo para ‘cuñado’ es *yabam* y el cumplimiento de la ley por la que, en caso de fallecimiento del marido, el hermano de éste debe casarse con su cuñada se denomina en hebreo *leyabem*. En una traducción actual acudiríamos a la expresión de *cumplimiento de la ley levítica*, sin embargo, en *ladino* se produce una creación a través de la derivación de un término. *Leyabem* en hebreo se enladiniza como *acuñaadar*. Así se enriquece el ladino al traducir el hebreo haciendo surgir nuevos términos (Sephiha 1986: 68).

Otro ejemplo lo encontramos en la plurisignificación de un término. El término ‘paz’ en el texto ladino posee el mismo valor semántico que su correspondiente en hebreo *salom*, que no sólo expresa la idea de ‘paz’, sino también como extensión, ‘estado de ánimo’ o ‘estado de salud’. En *ladino*, se traduce el término hebreo *salom* por *paʒ* como un calco semántico del hebreo: ‘vee a paz de tus ermanos i a paz de las ovejas’. Frente a esto, la traducción que se da en *judeo-español* apunta al sentido de ‘estado de ánimo’: ‘anda agora mira komo estan tus ermanos i komo estan las ovejas’. Ciertamente es que en *judeo-español* podría aparecer el término *paʒ*, ya que se entiende en lengua sefardí el mensaje que se quiere transmitir (Sephiha 1986: 66).

Sin duda, si se realiza un análisis exhaustivo de los textos hebreos vertidos al *ladino*, observamos que no existe esa llamada *lengua calco* o un nivel estilístico diferente: los textos han sido traducidos al *judeo-español*, la única diferencia es que, cuando hay que verter un texto a otra lengua y ésta no posee en su momento el término adecuado dentro de su repertorio léxico, procedemos a la creación de un nuevo término. En este caso se presentan fenómenos lingüísticos dentro de la propia lengua sefardí, propios, por ejemplo, del Siglo de Oro, pero no se crea por ello una lengua nueva o una lengua calco, que se ha ido transformando a lo largo de su trayectoria histórica, como ha supuesto Sephiha, sus discípulos y seguidores (entre otros, M. Alvar).

¹⁷² Hassán (1995: 129) explica que el *ladino*, como técnica de traducción, no es una lengua diferente, sino un nivel estilístico de la misma, donde simplemente existe un sistema de estructuras lingüísticas del hebreo bajo una lengua sefardí común.

¹⁷³ Como la falta de términos, que deriva en creaciones léxicas o derivaciones, o la plurisignificación, lo que genera un enriquecimiento de la lengua.

i) Lengua o dialecto

Como hemos anotado anteriormente, el *ladino* no se hablaba, puesto que su función consistía en acercar los textos sagrados hebreos a la lengua del pueblo, debido a que la mayoría desconocía el hebreo. En cambio sí se considera lengua viva el *judeo-español vernáculo* o *judezmo*, denominado entre los hablantes de la lengua *ladino*, tal y como anotaba Harris (1994). Lo que no parece fácil delimitar en este caso no es ya sólo su nomenclatura, sino la dimensión del *judeo-español* y si se ha de considerar una lengua o un dialecto.

Según el diccionario de lingüística coordinado por Cerdá Massó¹⁷⁴, el *judeo-español*, es el “dialecto hablado por los descendientes de los sefardíes expulsados de España por los Reyes Católicos en 1492 y asentados principalmente en los Balcanes”. Desde el punto de vista de la lingüística hispánica, el *judeo-español* no deja de ser un dialecto, teniendo en cuenta el numeroso grupo de variantes existentes que se dan en las diferentes zonas geográficas, aunque los lingüistas que estudian el *judeo-español* consideran el español de los sefardíes una lengua más entre las numerosas ‘judeolenguas’ existentes.

II. Ladino y Rasí¹⁷⁵

a) El alefato o alfabeto hebreo

¹⁷⁴ La entrada completa es la siguiente (Cerdá Massó, [Coord.] 1986: 167b) “Dialecto hablado por los descendientes de los sefardíes expulsados de España por los reyes católicos en 1492 y asentados principalmente en los Balcanes, Oriente y Marruecos, aunque en fuerte decremento. Puede considerarse casi un equivalente del español peninsular del siglo XV y principios del XVI. La pronunciación coincide, aproximadamente con la que establece Antonio Lebrija en su *Gramática* y se caracteriza por la conservación, aspiración o desaparición de la f inicial, según la zona originaria de procedencia, la distinción de las consonantes fricativas alveolares y palatales en sordas y sonoras (s/z, f/z) etc. Morfológicamente se distingue por las desinencias verbales –ís por –éis en el presente de indicativo y por la conservación de los pronombres *nadie* y *tal*. En cuanto al léxico abundan los arcaísmos. Además el vocabulario de cada comunidad está fuertemente penetrado de elementos adquiridos por las lenguas oficiales con que conviven, así como de italianismos, arabismos y hebraísmos”.

¹⁷⁵ A pesar de que en nuestro análisis del corpus hemos trabajado con textos escritos en caracteres latinos, hemos querido dedicar un apartado al *rasí*, por la importancia que posee en el ámbito de los estudios del judeo-español. Por otra parte queremos dar una visión lo más amplia posible de los estudios del judeo-español.

El alfabeto hebreo se designa con sus dos primeras letras: álef-bet, en hebreo אָלֶף-בֵּית. Está compuesto de 22 caracteres, junto a otros cinco que son utilizados exclusivamente al final de la palabra. Este alfabeto, que originalmente fue un *abjad*¹⁷⁶, se ha utilizado no sólo para escribir el idioma hebreo, sino también el yídish y el judeo-español. Sin embargo, para el judeo-español, como analizaremos más adelante, el alfabeto hebreo ha tenido que sufrir varios cambios, adaptándose así a los sonidos del sefardí.

Existen dos formas principales de escritura:

- 1) Con puntuación diacrítica: es el utilizado para la escritura en yídish. Es el más usado en los métodos de enseñanza del idioma hebreo y en poesía.
- 2) Sin puntuación: la prensa escrita y la prosa son las que se acogen a este sistema, el más común y expandido de la escritura en hebreo.

b) Grafía aljamiada

La población sefardí de España estaba profundamente romanizada ya desde el siglo VI, casi mil años antes de su expulsión, por lo que era habitual que usara la lengua romance, sin embargo, sus textos estaban escritos en lengua aljamiada¹⁷⁷, es decir, con letras del alfabeto hebreo. No nos debe sorprender el uso del *alefato* hebreo para escribir textos romances, ya que el sistema educativo y la vida religiosa judíos implicaban también el uso y aprendizaje de la grafía hebrea.

En este caso, se entiende por *grafía aljamiada* aquella que representa la lengua sefardí en letra *rasí*. Lo que más nos puede sorprender en este proceso es la adaptación y la representación de la lengua romance a un sistema aljamiado¹⁷⁸ de transcripción con grafía hebrea. En este proceso de transcripción son evidentes las dificultades de adaptación y los

¹⁷⁶ *Abjad*, o también *abyad*, es un sistema de escritura en el que sólo se registran símbolos para los fonemas consonánticos. Esta es la razón por la que se le denomina a veces *consonantario* o alfabeto consonántico.

¹⁷⁷ El término *aljamía* procede del árabe, con el significado de *lengua extranjera*. Debido a que los musulmanes que hablaban hispano-romance en la España medieval escribían su lengua con las letras árabes, también los judíos de España empezaron a utilizar el alfabeto hebreo, el *alefato*, en su forma manuscrita, llamada caligrafía *rasí*, para escribir el romance. Su nombre procede de las iniciales del rabino Salomón Isaac (1040-1105), en hebreo: Ra(bbí) Sh(lomo) I(shak).

¹⁷⁸ Tal y como anota Schmid (2006: 69), “Se hace evidente que las transcripciones implican intervenciones del que transcribe tanto en la interpretación del texto aljamiado de partida como en la manera de plasmarlo de nuevo mediante caracteres latinos”.

desajustes, que iremos analizando¹⁷⁹. A todo esto debemos añadir, sin duda, la complejidad de esta grafía: aunque el judeo-español presenta un gran interés para los hispanistas, la escritura aljamiada no deja de ser un obstáculo para muchos en el estudio de la lengua sefardí¹⁸⁰.

c) Sistema aljamiado

El sistema aljamiado se representa a través de tres escrituras distintas, de las que sólo la llamada *rasí* se utiliza para verter la lengua sefardí. Se dan tres tipos de escrituras diferentes, que están relacionadas con el aspecto gráfico que presentan y son frecuentes en textos impresos:

- a) *merubá* o *cuadrada cuadrática*¹⁸¹.
- b) *rasí*.
- c) *solitreo* o *soletreo*.

La grafía *merubá* ha sido usada en los textos de los siglos XVII y XVIII. Tenía finalidad estilística y con ella se destacaban las cabeceras, títulos o las iniciales de las estrofas. Fue usada en la literatura religiosa y tiene un carácter anguloso con representación de vocales.

La grafía *rasí* (o *rashí*) es un tipo de sistema semi-formal que carece de vocales y de mayúsculas; en él se encuentra impresa la mayor parte de los textos en lengua sefardí. Es con esta grafía con la que han sido redactados la mayoría de los textos de antes del XVIII, tanto durante el mandato de los Reyes Católicos como tras su expulsión.

Por último el *solitreo* o *soletreo* es otro de los sistemas de escritura. Era frecuente su uso en textos manuscritos en España durante la Edad Media y en textos de Marruecos,

¹⁷⁹ Acerca de la adaptación al sistema aljamiado, se pueden consultar los estudios de Bunis (1973, 1975).

¹⁸⁰ Los textos aljamiados se han transcrito con la finalidad de que los investigadores del judeo-español tuvieran acceso al estudio de los mismos, sin tener que aprender el sistema de transcripción.

¹⁸¹ El alfabeto hebreo tiene sus raíces en el antiguo cananeo, del que quedan textos en papiro del siglo VII a. J.C., encontrados en las cuevas de Qumrâm, junto al Mar Muerto. El pueblo hebreo sufrió el exilio a Babilonia en el siglo VI a. J.C. y regresaron a su tierra en el año 538 a. J.C. trayendo la escritura aramea que se fue imponiendo en el uso. En la escritura hebrea se emplearon sólo las consonantes. El lector debía de completar, en la lectura y en la pronunciación, un texto sin vocales. Para uso religioso es de gran ayuda la memorización que resulta de la recitación de los textos en las ceremonias religiosas. A partir de Esdras, hacia el 398, la escritura aramea ‘cuadrada’ es adoptada por las autoridades del nuevo templo de Jerusalén. Y en el siglo VII d. J.C. los sabios judíos de Tiberiades introducen en la escritura unos signos diacríticos que ayudan al lector a insertar las vocales en el texto consonántico. En el llamado ‘texto masorético’ de la Biblia perteneciente al siglo X, los masoretas completaban los textos bíblicos con las vocales.

donde aparece esta grafía con una forma más evolucionada, frente a la escritura cursiva de uso diario (Hernández 2001).

d) El sistema gráfico para el judeo-español: el *rasí* o *rashí*.

Sistema consonántico

En este proceso de adaptación y transcripción nos hallamos frente a dos casos: el primero se trata de la representación de la lengua romance a letra *rasí*, actividad realizada por los mismos sefardíes, debido a que de esta manera plasmaban los textos por escrito y, por otro lado, un proceso inverso, cuando los lingüistas se enfrentan actualmente a los textos escritos en lengua *rasí*, con el fin de verterlos en lengua española. En estos procesos se pasa de un sistema con unas características determinadas a otro, lo que ha propiciado numerosas teorías y enfoques acerca del ajuste y la representación de los sonidos.

Uno de los principales desajustes que observamos es que, para que esta adaptación sea posible, se han tenido que suprimir algunas letras del hebreo, ya sea por no corresponder a ningún sonido del sefardí (Schmid 2006: 67) o porque resultan superfluas, es decir, algunos sonidos del hebreo se confunden en las pronunciación sefardí (por ejemplo la letras *kaf*, *jaf* y *qof* /k/) (Hassán 1987: 128).

Existe, por otra parte, el problema contrario: el número de fonemas o sonidos que posee el sefardí es superior al del hebreo. Esto se da en dos casos claros: por una parte, en los diferentes sonidos del sefardí que el hebreo tiene que representar con un mismo grafema bet/vet (/b/, /v/), pe/fe (/p/, /f/) šin/ sin (/š/, /s/) dalet/ďalet ([d] / [ď]) (Hassán 1987: 129). Para las diferencias presentadas entre los sonidos que en grafía hebrea vienen representados por una misma grafía se ha insertado una tilde sobre o al lado de la letra. Este es el caso de los grafemas ב (bet) ׀ב (vet) o פ (pe) פ (fe). Por otra parte, existen fonemas en el judeo-español que no poseen correspondencia en el alfabeto hebreo. Para la representación de éstos se ha ideado un sistema con el que, dotando de una serie de tildes o diagramas a las letras hebreas, se puede representar ciertos fonemas del judeo-español: así, por ejemplo, tenemos el caso de la letra *guimel*, ג, que para representar la /ĉ/ se le añade una tilde. Otro ejemplo lo tenemos con el uso del digrama *nun* + doble *yod* para simbolizar la /ñ/ (Hassán 1987: 128).

Sistema vocálico

Mientras que el sistema consonántico parece estar completo, la representación vocálica presenta ciertas carencias. Esto es debido a que los grafemas hebreos simbolizan, principalmente, sonidos consonánticos, por lo que para representar sonidos vocálicos se utilizan cuatro consonantes: la *yod* para las vocales /e/ e /i/, la *wau*, que vendría a representar las vocales /o/ y /u/, la *alef* para casi cualquier vocal y la *he* para la central /a/ en posición final. Principalmente son la *yod* y la *wau* las que cumplen esta función vocálica. Esta falta de sonidos vocálicos ha hecho que en el hebreo se desarrollaran una serie de sistemas que permitieran compensar la falta de estas: por una parte, con las llamadas *matres lectionis*, esta serie de letras consonánticas (*yod*, *wau*, *alef* y *he*) pueden funcionar como vocales y, por otra, con un sistema que atiende a un método de puntos diacríticos y rayas que se sitúan estratégicamente –ya sea por encima o por debajo de las letras-, para señalar la presencia de una vocal o su ausencia después de consonante. Este sistema también se ofrece para diferenciar los alófonos de una misma consonante (por ejemplo, [d]/ [d̥]) o los fonemas representados por un mismo grafema (Hassán 1987: 128).

GRAFEMAS HEBRAICOS	LETRA	VOCAL REPRESENTADA
י	YOD	VOCALES ANTERIORES E/I
ו	WAU	PARA LAS POSTERIORES O/U
ה	HE	VOCAL CENTRAL
א	ALEF	CUALQUIER VOCAL

e) Grafía latina

Después de la expulsión, en el Oriente y en el norte de África se siguió manteniendo el sistema aljamiado. En los Países Bajos y en Italia, por otra parte, los judíos escribían e imprimían en caracteres latinos. A finales del XIX el sistema aljamiado empieza a abandonarse en favor de los caracteres latinos, lo cual resulta una bendición para los hispanistas.

En un intento de favorecer la labor de los hispanistas en el campo del análisis lingüístico, se han transcrito en grafía latina los elementos aljamiados, buscando un mecanismo o sistema ortográfico que se acercara de forma más integral a los textos escritos en hebreo. A pesar de esta iniciativa, los sistemas gráficos no parecen haber resultado del todo convincentes, principalmente por la falta de homogeneidad que presentan¹⁸². Por otra parte, aunque las posibilidades de transcripción sean varias, la falta de familiaridad y contacto con textos presentados ortográficamente con letras *rasí* supone una gran limitación para muchos lingüistas desconocedores de la grafía aljamiada. Lo que nos garantizan estas transcripciones son una mayor accesibilidad a los textos y por tanto un análisis más exhaustivo, sin embargo, lo que no se garantiza es que se haya llegado a una uniformidad a la hora de decidir el sistema empleado.

El estudio del judeo-español adquiere otra dimensión cuando deja de ser patrimonio exclusivo de los hebraístas. Muchos consideran que la grafía aljamiada es un símbolo de identidad judía, sin plantearse que esta posibilidad deja fuera a un gran número de personas que no son conocedores de la lectura *rasí* y a hispanistas interesados en el análisis de textos y el estudio de las variaciones lingüísticas que desconocen este sistema de transcripción (Hassán 1987: 128).

III. La problemática de la transcripción

Siguiendo lo expuesto anteriormente, en este capítulo abordaremos las dificultades que implica la lectura, la transliteración¹⁸³ y la transcripción de un texto en caracteres hebreos. Estos textos aljamiados, en los que se han escrito parte de la literatura sefardí, tanto manuscrita como impresa, se interpretan a través de ciertos valores fonéticos que se

¹⁸² El problema acerca de la ortografía latina del judeo-español no es una novedad y sigue estando de actualidad. Se vienen planteando los problemas de transcripción en las diversas *Jornadas Sefardíes* en la Rioja (1999, 2000, 2002, 2004, 2005, 2006).

¹⁸³ Acerca de las diferencias entre transcripción y transliteración *vid.* Schmid (2006: 66).

han establecido para los grafemas hebreos, aunque es cierto que plantea numerosos problemas y dificultades a la hora de ser interpretados¹⁸⁴.

Tras la expulsión los sefardíes siguieron manteniendo el sistema de escritura que hasta ese momento conocían, el *rasí*. A pesar de esto, entrado el siglo XIX, el uso de la escritura *rasí* empieza a descender debido a una serie de circunstancias sociales y políticas, entre otras la influencia de lenguas como el francés, el italiano o el inglés. Por otra parte, en Oriente, la decisión de usar caracteres latinos para el turco moderno a través de una ley impuesta por Kemal Atatürk influenciará también para que los sefardíes comiencen a usar la grafía latina. En otras zonas de Oriente como Bosnia o Salónica se empezó a usar la grafía latina, aunque en el caso de Salónica este fenómeno no se dio hasta la Segunda Guerra Mundial cuando se cerraron las imprentas sefarditas. En Bosnia el uso de la grafía latina, que empezó a extenderse a revistas y publicaciones, se debió al desconocimiento de la grafía *rasí* entre su población sefardí (Hernández 2001). Sin embargo, es curioso que la escritura *rasí* no era el único modo de representar los textos sefardíes. Según Ljubljana (2002: 117), se han recogido incluso pasajes sefardíes en Bulgaria escritos en grafía cirílica y en Salónica escritos en grafía griega, dato que pone de relieve la influencia ejercida por las comunidades de asentamiento.

a) **Transcripciones con grafía latina**

Una vez descifrado un texto aljamiado, el lingüista se ha de enfrentar al siguiente paso: la transcripción y la falta de homogeneidad a la hora de transcribir. En realidad no existe un único sistema de transcripción, lo que parecer ser, por el momento, el problema más difícil de solventar. El ladino, en sí, no posee una ortografía generalizada, ya que cada investigador utiliza o se acoge al sistema que más se adecua a sus necesidades. Este hecho viene a demostrar la clara falta de homogeneidad que existe al respecto. Los sistemas gráficos van desde una transcripción fonética, que tiende a alejar al lector de la interpretación del texto y de una lectura armoniosa, hasta el uso de una grafía con la que está familiarizado el gran público. También se puede recurrir al sistema filológico de transcripción basado en la ortografía normativa española, para asegurar tanto el rigor

¹⁸⁴ A pesar de la existencia de numerosas modalidades del judeo-español, el *rasí* ha sido una forma de expresión escrita común entre los sefardíes. Sin embargo, esta modalidad carece de representación vocálica y puede resultar difícil una correcta representación de los sonidos del sefardí. Acerca del sistema de transcripción *rasí*, *vid.* el clásico manual de Bunis (1975).

filológico como la accesibilidad¹⁸⁵. Lo que no debemos olvidar es que la transcripción debe plantearse como una mera formalidad para que estos textos puedan estar al alcance de todo el público y no sólo de los conocedores de grafía *rasí*. A esta ardua labor de someter al sefardí a una correcta transcripción, hay que añadir otro factor, el de dispersión sefardí: voces y expresiones que no son propias del español, como los préstamos que analizaremos, han de ser plasmadas con una correcta adaptación. Son numerosas las instituciones que se han manifestado acerca del sistema de transcripción, ofreciendo un uso o sistema de transcripción con diferentes tipos de grafía, hecho que manifiesta una vez más la falta de un sistema unificado a la hora de transcribir. Entre otros sistemas, destacan los ofrecidos por las revistas *Vidas Largas*, de divulgación en Francia, *Aki Yerushalayim*¹⁸⁶, en Israel, la de Salom, en Turquía, y el diccionario de Nehama o las publicaciones del Instituto Arias Montado del CSIC, en España.

Siguiendo esta línea, ofrecemos la tabla de representaciones a la que se acogen estos organismos, realizada por Quintana para la revista *Aki Yerushalayim* (Shaul 1996: 626)

IPA (Asociación internacional de fonética)	Diccionario J.Nehama	Şalom	Vidas Largas
B	Balanza	Balanza	Balanza
β	alaβar	Alavar	Alavar
ç	Çiko	Çiko	Tchiko
D	Demánda	Demanda	Demanda
Ð	Dédo	Dedo	Dedo
F	Famiya	Famiya	Famiya
G	Gáto	Gato	Gato
Γ	Agóra	Agora	Agora
çʝ	Çudío	Cudio	Djudio
X	Jazino	Hazino	Hasino
H	Esjuwéño	Eshuenyo	Eshuenyo
K	Káza	Kaza	Kasa
L	Ladino	Ladino	Ladino
M	Méter	Meter	Meter
N	Non	Non	Non
ɲ	Ñño	Anyo	Anyo
P	Póko	Poko	Poko

¹⁸⁵ Este sistema fue presentado y defendido por Hassán (1978).

¹⁸⁶ En abril de 1979 apareció el primer número de la revista *Aki Yerushalayim*, editada en Jerusalén a través de la asociación cultural *Sefarad* y que en este momento dirige Moshe Shaul. Una de las preocupaciones de esta revista es la normalización de la grafía sefardí. Esta revista se encuentra disponible en <http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/index.htm>.

R	Óra	Anyo	Anyo
Rr	Gérra	Gerra	Gerra
S	Óra	Ora	Ora
Ṣ	Šavón	Şavon	Chavon
T	Topár	Topar	Topar
V	Védre	Vedre	Vedre
Ks	Aksyon	Aksyon	Aktion
Gz	Egzámen	Egzamen	Egzamen
J	Yo	Yo	Yo
Z	Kóza	Koza	Kosa
ʒ	ožos	Ojos	Ojos
A ¹⁸⁷	Áma	Ama	Ama
E	Éste	Este	Este
I	ízo, dize	izo, dize	Izo, dize
O	Óro	Oro	Oro
U	un, tu	un, tu	Un, tu
We	Muevo	Muevo	Muevo
Je	Siempre	Siempre	Siempre

Aparte de estos modelos de transcripción, destacamos los de la revista *Aki Yerushalayim* y de Hassán, fundador de la escuela española de estudios sefardíes, que en sus publicaciones¹⁸⁸ prestó especial atención a las ambigüedades que causaban las numerosas formas de expresar la escritura aljamiada.

El primer número de la revista *Aki Yerushalayim*¹⁸⁹ presenta el siguiente sistema de transcripción:

¹⁸⁷ Las vocales, a excepción de algunos casos, se escriben de la misma manera.

¹⁸⁸ Entre los estudios de Hassán, destacaré los siguientes: (1967, 1978, 1986, y 1995).

¹⁸⁹ <http://www.aki-yerushalayim.co.il>. Según la revista, “los nombres de persona según como lo escriben las personas que los llevan. Cohen, Coen o Koen; Levy o Levi, etc. Los nombres de las ciudades y países se escriben como en sus lenguas, salvo casos donde ya se formaron en djudeo-español nombres o grafías diferentes. Por ejemplo: Londa y no Londres o London; Estambul y no Istanbul, etc”. Como se observa, es un sistema poco filológico.

Sistema de transcripción normalizada

AKI YERUSHALAYIM	IPA	EJEMPLO	PRONUNCIACIÓN
A	A	Amar	
B	B	Bueno	
Ch	ç	Chiko	
D	D	Demandar	
DJ	dʒ	Djudia	Como 'jumbo' en inglés
E	E	Este	
F	F	Famiya	
G	G	Gato	
H	X	Hazino	
H	X	es.huenyo	Debe ser pronunciado como 'h' y no como 'sh': shavat, shavot
H	H	Herzl	Debe pronunciarse como 'hey' en hebreo
I	I	Venir	
J	ʒ	Ojos	Como 'j' en francés 'jour'
K	K	Kaza	
KS	k+s	Aksion	Como 'c' en español 'acción'
L	L	Lana	
M	M	Meter	
N	N	No	
NY	ɲ	Anyo	Como en español 'año'
O	O	Oro	
P	P	Poko	
R	R	Ora	
RR	Rr	Serrar	
S	S	Paso	Komo en español 'pasar, salvar'
SH	ʃ	Shavon	Como en inglés 'short' o en catalán 'caixa'
T	T	Topar	
U	U	Un, Tu	
V	β	Vaka	
X	g + z	Examen	Solo komo en 'examen' o exekutir
Y	J	Yo	
Z	Z	Koza	Como en francés 'zero, rose'

b) Sistema de transcripción normalizada

El sistema de transcripción normalizada del judeo-español que presento a continuación es el adoptado por el Instituto *Arias Montano*, y se publicó en el año 1966, en el primer número de la revista *Estudios sefardíes*. En 1970 volvió a ser presentado por Hassán en el *I Simposio de Estudios Sefardíes*. Es un método diferente al del español normativo, que permite adoptar como base la norma española ortográfica y que, por medio de distintos signos diacríticos sobre varias letras, expresa las palabras de la forma más cercana posible a la ortografía española (Hassán 1970: 13).

El propio Hassán (1978: 148) no duda en exponer una cierta preocupación sobre la falta de unificación y los sistemas de transcripción. Sobre el sistema gráfico Hassán (1978: 149) propone que:

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

No obstante, el mismo autor considera que cualquier sistema es válido si consigue acercar el texto al lector: siempre resulta válido, si atiende a las necesidades del lector, pero ha de tenerse en cuenta que los textos trascritos deben ser inteligibles para cualquier lector de español.

Por ello, destacamos lo que para este autor formaría parte de un sistema coherente de transcripción:

- a) una estricta transcripción fonética,
- b) una normalización hispánica y
- c) una transliteración de los signos aljamiados.

Según Hassán (1978: 149-150), el texto ha de leerse como cualquier otro texto, siguiendo sólo unas convenciones que clasifica como a) generales y b) específicas:

a) Entre las *generales* destacan el seseo¹⁹⁰ (articulación de la predorsodental alveolar fricativa sorda [s]), la articulación fricativa linguopalatal central sonora [y] de y + vocal y la realización siempre fricativa de *v* incluso en inicial o tras nasal;

¹⁹⁰ El judeo-español no ha conocido el estado representado por la fricativa interdental /θ/.

b) En el caso de las *específicas*, se han de tener en cuenta las siguientes equivalencias:

1. b, b, y = Bilabial oclusiva sonora: b
2. ĉ = Prepalatal africada sorda: ch española
3. ĝ, ĉ, š, ĵ = Prepalatal fricativa sorda: š, j inglesa
4. ĉ, ĵ, ĝ, ŷ = Prepalatal africada sonora: ĝ
5. c, h =velar (laringea) fricativa sorda: x
6. c, s, z =prepalatal fricativa sonora: z
7. g, j, s, y =prepalatal fricativa sonora rehilada: ž
8. gn, ni, nj=palatal nasal sonora: n
9. li, ll, u= palatal fricativa central sonora: y
- 10.ö = vocal anterior media labializada: œ
11. u= vocal anterior cerrada labializada [ü]
12. u= indica palatalización de velar sonora (g) o sorda precedente.
13. Un punto entre las consonantes indica que ambas han de leerse separadamente.
14. Si el punto aparece entre vocal y consonante, indica que ambas pertenecen a sílabas distintas.

No cabe duda de que para muchos hispanistas la grafía del hebreo puede, *a priori*, resultar un impedimento para el estudio del judeo-español. En esta línea, el propio Hassán (1987: 127) nos anima a acercarnos a estos textos aljamiados sin recelo:

Ese rasgo gráfico común con otras judeo-lenguas, esa extrema apariencia hebraica, ‘exótica’ para los hispanistas y romanistas, ha retraído a unos y otros -también tradicionalmente- del estudio de los textos sefardíes aljamiados a despecho del innegable entronque romance y en concreto hispánico del español sefardí. Y ello no sé si por el natural (?) retraimiento ante lo ‘judaico’ de la grafía o no más que por pereza mental (¿mental?), pues ciertamente la lectura de los textos sefardíes en aljamía hebraica es tarea simple para cualquiera que, desprovisto de prejuicios, se aplique a conocer el valor fonético de los grafemas sefardíes y aplicar (valga la redundancia) un limitado número de reglas de lectura. De hecho, la superioridad inicial de los estudiantes de hebreo queda nivelada al cabo de unas semanas de práctica y es a partir de entonces cuando en la interpretación textual quien juega con ventaja es el estudiante de románicas o de hispánicas, es decir, el estudioso de la lengua española y en concreto de su historia.

IV. Características del judeo-español: el polimorfismo

a) **Modalidades del judeo-español**

No se puede hablar de forma general de características del judeo-español¹⁹¹, debido a las diferentes modalidades que se aprecian. Si hablamos de una modalidad única, sería como afirmar que una lengua no posee una evolución interna ni se dan en ella diferencias de estilo, época, dialecto o nivel. Sin duda, la larga estancia de esta lengua en diferentes zonas geográficas ha provocado que entrase en contacto directo con un gran número de nuevos términos, lo que permitió su enriquecimiento y modificación a lo largo de la historia, dando lugar a variantes lingüísticas nuevas¹⁹².

Para obtener una idea general de las características del judeo-español, tenemos que partir de su creación en el ámbito de la Península Ibérica. En la Edad Media esta lengua era una síntesis de características de origen hebreo y arameo, judeo-griego y judeo-árabe, pero al mismo tiempo de la integración de los pueblos que se asentaban en España (musulmanes y cristianos): un caso de contacto directo de diferentes culturas y pueblos¹⁹³.

Lo cierto es que la población judía desde el inicio de la Edad Media hasta su expulsión usaba el romance y había dejado a un lado el uso de la lengua hebrea por desconocimiento. Sólo una minoría, que tenía acceso a estudios rabínicos, tenía conocimientos del hebreo. El resto de la población lo usaba para nombrar términos relacionados con las festividades y la liturgia del mundo judío y para *meldar*¹⁹⁴ las oraciones.

¹⁹¹ Con el término *judeo-español* abarcamos las modalidades lingüísticas tanto de la zona del Imperio Otomano como del norte de África. Debe quedar claramente diferenciado de otra modalidad, la llamada *yiddish*, lengua tradicional de los judíos askenazís de Alemania y de tierras eslavas que se asentaron igualmente en zonas del Levante mediterráneo tras su expulsión.

¹⁹² Acerca de las variantes y del estudio del contacto de lenguas y la evolución lingüística interna *vid.* el estudio de Quintana (2006).

¹⁹³ La aparición de términos árabes se debió a la existencia de una estrecha relación de árabes y judíos, que no era tan corriente entre árabes y cristianos.

¹⁹⁴ *meldar*, ‘rezar’, ‘leer’. Según Bunis (1991: 10), “...el verbo *meldar*, derivado del judeo-griego *meletao* ‘estudiar’, les servía para designar el concepto ‘estudiar, leer un texto judío religioso o sacro’. Hoy *meldar* tiene una aceptación más amplia: la de ‘leer’ [en general] entre los descendientes de los sefardíes del Imperio Otomano, pero preserva su sentido más restringido entre los de Marruecos”. El término aparece recogido por Estrugo (2002: 157) en el texto “Cuando yo me vo a morir/en la tomba vo a escribir/que la ‘melden’ y que la lloren/que el amor me truxo (trajo) aquí”.

Sin embargo, debemos destacar que los judíos mantenían en la escritura, como símbolo de identidad, las letras del alfabeto hebreo, es decir, escritura *aljamiada*, siendo su uso en esta época bastante habitual; este hecho es absolutamente normal si tenemos en cuenta que la educación judía tradicional implicaba una relación directa con la letra escrita.

Tal y como afirma Hernández (2001) al igual que muchos otros especialistas (Lleal, 1992; Minervini, 1992), es más que evidente que la lengua hablada que usaban los sefardíes antes de la expulsión era la misma, a excepción de algunos elementos, que la de la población no judía. Sin embargo existen algunos especialistas que sostienen lo contrario (Gold, 1988a y 1988b; Wexler, 1989; Weinreich, 1980).

La evolución del judeo-español, que analizaremos más adelante, se puede entender a través del siguiente esquema que, después de su exilio, clasifica la lengua en dos períodos distintos:

Período preclásico, que corresponde a los siglos XVI y XVII; son frecuentes las traducciones del hebreo¹⁹⁵ y se va asentando el uso *aljamiado*, incluso en la expresión literaria.

Período clásico, que se desarrolla entre los siglos XVIII y mitad del XIX. Es el momento en que la lengua posee una gran producción literaria y llega a su apogeo.

Por otra parte, para otros autores -como Bunis (1991)- la historia del judeo-español comienza en la propia Península Ibérica y se extiende hasta los diferentes centros de la diáspora sefardí. Así, según Bunis (1991: 11), podemos establecer los tres períodos siguientes:

a) el **período antiguo**¹⁹⁶, que surge con el nacimiento del judeo-español¹⁹⁷ y que ve su fin con la expulsión en 1492;

b) el **período medio**, que surge a partir de la expulsión y como consecuencia provoca la instalación de los sefardíes en varias zonas de la Europa oriental y el norte de África; y

¹⁹⁵ Debemos destacar la primera traducción de La Biblia de Ferrara (Antiguo Testamento), publicada en la ciudad italiana del mismo nombre. Es una traducción extremadamente literal del hebreo al judeo-español caracterizada por mantener rasgos sintácticos del original. Realizada por los judíos Duarte Pinel (Abraham Usque) y Gerónimo de Vargas (Yom Tob Atias), aparece publicada en 1553 en dos versiones: la erudita y la popular.

¹⁹⁶ A este periodo se le conoce también con el nombre de *Sefarad*¹⁹⁶. Es el nombre que se le da a la etapa que se extiende desde la época medieval hasta la expulsión de los judíos de la Península.

¹⁹⁷ Bunis en sus trabajos prefiere referirse al *judeo-español* con el término *judezmo*.

c) el *período moderno*, que empieza a principios del XIX, principalmente debido a la modernización que se dio durante el período *Tanzimat*¹⁹⁸ (1839-1876) (en turco ‘reorganización’), caracterizado por la influencia de Occidente y que conllevó una europeización de Turquía, que sigue hasta la actualidad.

Lo que conocemos hoy de la lengua sefardí nos ha llegado, fundamentalmente, a través de una bibliografía ya clásica: los estudios de Wagner, Crews¹⁹⁹, Révah, Lapesa, Alvar y Zamora Vicente, entre otros. Esta bibliografía se ha visto incrementada actualmente con los estudios de Bunis²⁰⁰, Hassán, Sala o Lleal, por citar algunos de los más destacados. Pero, a pesar de la abundante bibliografía existente, notamos la ausencia todavía de estudios relacionados con las fuentes textuales de todo tipo para poder componer un *corpus*, a partir del cual realizar trabajos diacrónicos y sincrónicos en los que se examinen las diferentes variaciones geográficas, sociales y de estilo. La falta de material es sólo una parte del problema. La otra es considerar el judeo-español una lengua en estado final, que se hablaba en la Península a finales de la Edad Media, y abordarla como si fuera una lengua muerta.

Los rasgos generales de la fonología sefardí y, especialmente, algunos aspectos relacionados con el léxico han sido analizados con más detenimiento; sin embargo, siguen siendo escasos los estudios que abordan el campo de la morfosintaxis judeo-española. Es más, cualquier hispanista interesado en la historia de la lengua española no puede prescindir de los datos lingüísticos acerca de manifestaciones que la lengua y cultura sefardíes nos ofrecen.

Queda patente que intentar caracterizar de una forma rigurosa una realidad tan rica y multiforme como es la lengua de los judíos españoles es tarea casi imposible. El primer

¹⁹⁸ Ideado e iniciado por Mahmud II y culminado con la autocracia de Abdülhamit II (1876-1909), el *Tanzimat* modernizó el Imperio Otomano con la expansión del ámbito de gobierno en todos los aspectos de la vida del país, ocultando los *millets* (comunidades creadas con criterios religiosos) y gremios autónomos que anteriormente habían monopolizado la mayor parte de las funciones de gobierno. Se creó una nueva administración y se dispuso una fuerte burocracia centralizada en el ejército, siguiendo directrices occidentales.

¹⁹⁹ La tesis doctoral de Crews (1935) versó sobre las características del judeo-español hablado en los Balcanes. Este trabajo, publicado después, es un testimonio en que se describen y recogen las distintas formas del judeo-español en los años 30. Y decimos que es un fiel testimonio, porque en los años 30 Crews vivió entre los sefardíes de Salónica.

²⁰⁰ Bunis estudia aspectos que caracterizan el judeo-español de nuestros días: las modificaciones lingüísticas internas así como los neologismos, el mantenimiento de elementos medievales y la incorporación de formas que los judíos adoptaron tras dejar la Península Ibérica. Bunis realiza principalmente estudios basados en los elementos de lenguas como el arameo y el hebreo, que han influenciado en la lengua sefardí.

problema de este intento es caer en la simplificación, empleando una uniformidad lingüística sobre todo el conjunto de las hablas judeoespañolas que oculta, exactamente, lo contrario, su principal característica: el polimorfismo. Junto a este fenómeno de pluralidad existen otros fenómenos arcaizantes, en relación con el español, al igual que importantes novedades en su sistema, porque estamos ante una forma activa de comunicación y, como tal, se usa y evoluciona.

El sistema de la lengua sefardí permaneció vivo a lo largo de toda su evolución histórica y por eso fue cambiando y asimilando elementos nuevos, o abandonando usos, de acuerdo con las necesidades de sus hablantes y las condiciones que las circunstancias externas imponían.

Para entender la evolución del judeo-español debemos analizar la situación lingüística peninsular en el momento de la expulsión de los judíos, que se caracterizaba por su falta de homogeneidad. Curiosamente esta misma falta de homogeneidad la veremos en el judeo-español. Este es, brevemente, según Hernández (2001), el panorama lingüístico de la Península Ibérica en la época de la expulsión.

La Península Ibérica se dividía en aquella época en cinco zonas lingüísticas:

1) La zona galaico-portuguesa. El uso del gallego que se reducía al área familiar y la comunicación oral, mientras que el uso del castellano, en las capas más altas de la sociedad, se incrementará progresivamente.

2) La zona catalano-valenciana. Tanto en Cataluña como en Valencia el catalán quedó relegado ante el castellano, debido a que el castellano era una lengua de prestigio literario y sobre todo de las clases más cultas.

3) La zona de Castilla la Vieja, con la influencia de la fonética que caracteriza el bilingüismo vasco-castellano.

4) La zona de Castilla la Nueva (Toledo) y Andalucía. El Reino de Castilla se caracterizaba por tener dos normas: la de Castilla la Vieja y la de Castilla la Nueva (Toledo). La primera establece el estilo literario, frente a la segunda, que representa un 'modelo cortesano' más culto. Sin duda con esta dicotomía se ve claro que no existía una unidad lingüística. En el Reino de Sevilla surgirá una nueva modalidad lingüística, la llamada 'norma andaluza', que se opone a la 'norma del Norte'. En el Reino de Granada, después de la conquista, se usará el castellano como lengua de contacto, relegando a un segundo plano al árabe.

5) La zona navarro-aragonesa, que contiene una intensa castellanización. El reino de Navarra se castellaniza al incorporarse a la Corona de Castilla en 1515 y las similitudes

entre el castellano y el aragonés ayudaron a su progresiva castellanización, incluso antes de su unión con Castilla (Hernández 2001).

Esta breve y simplificada exposición del complejo cuadro lingüístico de la Península hacia el 1492, momento de la expulsión y posterior diáspora sefardí, es elemental para poder entender los aspectos de la distribución y clasificación de los diferentes rasgos que configurarán el judeo-español²⁰¹. A pesar de esto, no es el único dato a tener en cuenta cuando analizamos el judeo-español. Como afirma Hernández (2001) “se ha venido insistiendo por parte de muchos lingüistas en el carácter arcaico del judeo-español: esto obedece a una visión simplista que sólo se fija en algunos de sus aspectos, sin tener en cuenta otros rasgos tan ricos como los nombrados anteriormente. Es un error tomar como punto de referencia otra variedad lingüística, en este caso el español peninsular estándar, y señalar lo que la separa de ésta, en vez de intentar describir el sistema que se está analizando. Por otro lado, es inaceptable hablar de un judeo-español en general, sin hacer alusión a las diferencias diacrónicas, diatópicas, diastráticas y diafásicas que en él se registran y que se tienen en cuenta en cualquier análisis sobre la estructura de una lengua, su funcionamiento y su evolución”.

Tras la expulsión de los judíos en 1492, éstos –de acuerdo con las zonas peninsulares de origen- se dispersan por Europa, el Mediterráneo oriental y el norte de África. No es necesario plantear la cuestión de las diferencias regionales después de la expulsión, puesto que está más que asumido la existencia de dos zonas dialectales lingüística geográficamente bien delimitadas: la zona del norte de África, de Marruecos²⁰², y la del Mediterráneo oriental, dentro del Imperio Otomano.

La lengua de los sefardíes, de acuerdo con Zamora Vicente (1979), es homogénea en su fondo, lo que permite a los sefardíes de diferentes partes de Oriente entenderse entre sí perfectamente. Lo evidente y que hasta ahora ya conocemos es que existen rasgos diferenciales en el vocabulario y pronunciación. Lo que parece no estar bien delimitado y donde surge un gran número de interpretaciones es en la separación de los grupos dialectales, llamados isoglosas lingüísticas. Los caracteres léxicos y de pronunciación nos posibilitan, por una parte, separarlas, estableciendo claros rasgos diferenciales y por otra, establecer el origen del castellano de los sefardíes.

²⁰¹ Son la variación diatópica y el polimorfismo lo que explica que muchas de las formas lingüísticas recogidas en judeo-español no aparezcan documentadas en textos de la Península Ibérica (Quintana 2002: 108).

²⁰² Para el estudio del judeo-español de Marruecos *vid.*: Bénichou (1945); Benoliel (1926-28).

De Wagner poseemos uno de los primeros y mejores análisis del judeo-español, realizado a principios del siglo pasado²⁰³ y en el que destaca su teoría de la división regional. La división en dos grupos, el occidental y el oriental, está basada en unos rasgos característicos que, según Wagner, definen el origen de la comunidad que los emplea: así, los rasgos principales del grupo occidental se relacionan directamente con los dialectos del norte de España (Asturias, Galicia, Aragón) o de Portugal, mientras que el grupo oriental, según sus características fonéticas, procedería de Castilla.

Entre los rasgos del grupo occidental, destaca Wagner los siguientes:

la /o/ y /e/ final se pronuncia como /u/ y /i/ respectivamente;

la /a/ final se pronuncia como una /e/ relajada;

la conservación del fonema fricativo labiodental sordo /f-/ inicial; y

la pronunciación de /e/ como /a/: piarna < pierna; vardi < verde.

La oposición distintiva entre el fonema oclusivo bilabial sonoro /b/ y el fricativo bilabial sonoro /β/ así como la existencia del grupo consonántico /dz/.

La existencia del sonido alveolar sordo /s/ y del fricativo postalveolar sordo /ʃ/

El fonema fricativo alveolar sonoro /z/ y el fricativo postalveolar sonoro /ʒ/.

El mismo Wagner (1930) delimitó las zonas del judeo-español en dos grandes grupos: el oriental, que abarcaría la zona geográfica sudoriental (Andrinópolis, Estambul, Esmirna y Rodas), reflejo del español de Castilla, y el grupo occidental de la zona noroccidental (Bosnia, Macedonia, la antigua Yugoslavia, Rumanía y Salónica), que poseería rasgos del español leonés, aragonés y del portugués²⁰⁴.

Esta separación, realizada a partir de la recogida de algunos rasgos característicos de cada zona, permitió que se estableciera una de las primeras separaciones del judeo-español en la zona del Imperio Otomano, que vendría avalada ya no sólo lingüística, sino históricamente: a las sinagogas, o *keilas*²⁰⁵, se les adjudicaba un nombre dependiendo del

²⁰³ Wagner (1909). Actualmente se sigue citando como referente indispensable en numerosos trabajos. El autor distingue dos grupos principales: el occidental, donde aglutina Salónica, Macedonia, Bosnia, Serbia y Bulgaria occidental, y el oriental, con Estambul, Bursa (antigua Prusa), Esmirna, Rodas y Andrianópolis. Su teoría fue la primera que habla de una división regional.

²⁰⁴ A pesar de establecer esta separación, Wagner (1930: 15) añade: “Más tarde la lengua tendió a unificarse por el continuo trato entre los sefardíes de distinta procedencia y esta unificación se realizó sobre todo en las grandes ciudades donde antes se hablarían de seguro distintos dialectos”. Esta teoría fue posteriormente apoyada por Révah (1961).

²⁰⁵ Conocidas también con el nombre de *cal*, término que aparece en numerosos barrios de la España sefardí y que significa ‘lugar de reunión’. No posee ninguna relación con el término del español ‘calle’.

origen de su población. Así, por ejemplo, en el caso de Salónica no se recoge ninguna sinagoga de origen andaluz²⁰⁶, sino de la zona castellana de la Península Ibérica, lo que vendrá a avalar la teoría de Yahuha y Wagner²⁰⁷.

Révah (1961) demostró que el origen geográfico de los sefardíes poco tuvo que ver en el desarrollo de los diferentes núcleos lingüísticos, ya que varias décadas después de la expulsión se estableció una *koiné* donde los rasgos más marcados pertenecían al español meridional. Los rasgos diferenciadores no estarían, según Révah, en el origen del español de los sefardíes, sino en las características posteriormente adoptadas, dependiendo de las zonas geográficas en las que se establecieran, es decir, en la influencia de las lenguas en contacto. Se estableció una acomodación entre las variedades lingüísticas, que posteriormente pasó a una etapa de *koiné* caracterizada por dos niveles: un primer estadio en el que la lengua pasa por una mezcla lingüística y un segundo de simplificación y nivelización de la misma. Este estadio final da como resultado -y se percibe ya en la tercera generación-, una lengua compacta y unificada.

La configuración de un mapa geográfico-lingüístico del judeo-español aclararía los cambios que ha venido sufriendo esta lengua, pero resulta una labor ardua debido a que ha sufrido actualmente notables cambios y resulta complicado certificar que estos se den por la naturaleza y origen del español y no por las diferencias lingüísticas adoptadas posteriormente o, incluso, por la influencia actual del español.

Quintana²⁰⁸, partiendo de un análisis lexicográfico de las variantes dialectales y de las diferencias que subyacen entre ellas y no por su origen, separó el judeo-español de Oriente en tres grupos -según él mismo- ‘claramente definidos’: el noroccidental (comunidades de Sarajevo, Belgrado, Monastir, Kastoriá); el suroriental (Constantinopla/Estambul, Bursa (Prusa/Brusa), Esmirna (en Turquía), Burgas y Varna (al este de Bulgaria), Dúpnica y Pazardjik (en el sur de Bulgaria) y, además, Salónica, Veria y

²⁰⁶ Para el estudio de las sinagogas *vid.* Nar (1985b) [en griego A. NαQ (1985b)]. Las comunidades de sefardíes llegadas de España a Salónica hasta el siglo XVII se organizaban alrededor de siete sinagogas llamadas *Castilla*, *Catalán*, *Aragón*, *Mallorca*, *Geroush Sefarad* (‘Exilio de España’), creadas en 1492, y *Catalán Xadas* (de Cataluña) y *Mayor Sení* (de Mallorca), creadas en el siglo XVI. Hasta el 1520, la sinagoga *Exilio de Sefarad* era la más grande de Salónica. Fue la primera que se construyó y se encontraba en el barrio Findik. La de Castilla se encontraba en el barrio Baru y la de Mallorca en el de Yení Havlú.

²⁰⁷ Incluso añada Wagner (1923: 234): “La lengua de los sefardíes prevalecía tanto que, en las lenguas donde ellos formaban la mayoría de las comunidades judías, impusieron su lengua a los judíos de otros idiomas. Así sucedió en Salónica, la comunidad sefardí más grande de Oriente, donde no solamente los portugueses, sino también los judíos italianos y alemanes abandonaron el uso de su propia lengua a favor de la española”.

²⁰⁸ Quintana (1997, 2002).

Skopje) y, por último, el nororiental (resto de Bulgaria y de Rumania). Este último grupo lo define como ‘grupo puente’, puesto que algunos de los isófonos son comunes en ambos o se transfieren. Esta división atiende a un estudio de formas léxicas que presentan variantes formales en el sistema del judeo-español de Salónica y de Estambul hasta el siglo XVIII y los diferentes significantes para un mismo significado en estas mismas áreas geográficas²⁰⁹.

Según Bunis (1991: 13), los dialectos del Imperio Otomano se dividen en dos grandes grupos: los del sureste y los del noreste. Una de las diferencias más notables de estas zonas es la pronunciación diferente de las vocales *e* y *o* en posición átona. En el noreste del Imperio Otomano, dichas vocales presentan una pronunciación similar a la que poseen en el norte de España, se tienden a pronunciar como *i* y *u* respectivamente, sin embargo, este fenómeno no se recoge en las zonas pertenecientes al sureste, donde se realizan como en castellano. Por poner un ejemplo, no tienen la misma pronunciación el judeo-español de Esmirna que el de Salónica. El lenguaje hablado no es tan arcaico como se cree y tiene mucho de castellano moderno.

La variación diatópica no parece ser, como observa Bunis (1992), la única diferencia lingüística dentro del sefardí oriental moderno. Según su opinión, a partir del siglo XIX en el mundo sefardí oriental es fundamental distinguir dos etapas diferentes: una primera etapa donde la lengua está más aislada y es más tradicional, que se extiende desde 1839 hasta la primera Guerra Mundial, y un período posterior, en el que lenguas como el francés, italiano y otras lenguas del Oeste europeo empiezan a ejercer su influencia de forma significativa en el sefardí oriental.

Durante el período comprendido entre mediados del siglo XIX y nuestros días el sefardí *se occidentaliza*. Una serie de cambios sociales transformaron por completo la vida social y política y determinan la situación lingüística de las comunidades sefardíes de Oriente, la evolución del sefardí moderno y su estado actual: la caída del Imperio Otomano, la aparición de los nuevos estados balcánicos como Grecia, Bulgaria, Rumania, Yugoslavia, en los que existe un fuerte sentimiento nacional y lingüístico²¹⁰, así como las oleadas migratorias hacia América o Europa.

²⁰⁹ El estudio de Quintana (2002: 107) está basado en un análisis de formas documentadas, por una parte pertenecientes a la Península Ibérica -consideradas arcaicas o de uso popular que desaparecieron- y, por otra, de formas documentadas anteriores a 1492 que no pertenecen al castellano sino a zonas dialectales como Aragón, Cataluña e incluso Portugal y que poseen su correspondencia en el castellano.

²¹⁰ Recordemos que en Grecia, desde 1936, se prohibió a los judíos publicar en su lengua, no tanto como signo de nacionalismo, sino por un sentimiento de antisemitismo.

Justamente, a partir de las migraciones que nombrábamos, se establece la llamada *Sefarad 3*²¹¹, formada por grupos migratorios de hablantes de judeo-español, entre los que destacan los establecidos en Nueva York (Estados Unidos) y en Israel: en un principio, cuando se establecieron en sus nuevos destinos, la lengua sefardí les sirvió como elemento de unión y seña de identidad, pero con el paso del tiempo se convirtió exclusivamente en lengua de uso dentro de un limitado reducto como es la familia o el círculo de amistades, lo que condujo a su posterior abandono.

Por otra parte, la influencia de las lenguas extranjeras dio un cambio radical a los términos usados en el judeo-español. Por una parte, la introducción de las escuelas de educación como la institución judeo-francesa *Alliance Israélite Universelle* y la escuela italiana *Dante Alighieri*, dan un nuevo aire a la forma tradicional de enseñanza en lengua sefardí, en la que se aprendían los aspectos culturales y religiosos del mundo judío. Este contacto con las lenguas y las culturas occidentales, principalmente la francesa e italiana provocan el interés por estas lenguas y cierta despreocupación hacia las lecturas escritas en lengua sefardí. Esto tuvo también una consecuencia grave: la entrada en el período denominado *Sefarad 2*, caracterizado por un uso más reducido de la lengua sefardí, el de la esfera familiar.

La Segunda Guerra Mundial vino a empeorar las frágiles condiciones del judeo-español. Con el exterminio de cientos de miles de sefardíes de diferentes áreas balcánicas y la integración de los que quedaron en diferentes territorios (Israel, Estados Unidos, Francia, España, Hispanoamérica y zonas del antiguo Imperio Otomano, como Turquía o Bulgaria), llegamos al proceso de desaparición de la ‘nación’ sefardí. Asistimos, en palabras de Hassán (1995: 124), a una “época de descomposición de la lengua, que se caracteriza por un proceso de pérdida lenta y paulatina de rasgos diferenciales, y su conversión en una variedad periférica del español perfectamente identificable”.

Estas causas externas han sido las que han provocado cambios profundos en el sefardí como (Hernández 2001):

- La sustitución de términos hispánicos tradicionales por otros de distinto origen (franceses, italianos o del turco *kemalista*, como analizamos en este trabajo);
- las innovaciones en fonología y morfosintaxis por la falta de normalización lingüística dentro del sefardí y a la dispersión de sus hablantes y
- los cambios que propició aún más el contacto con otras variedades idiomáticas y los rasgos lingüísticos de la zona.

²¹¹ Usado en Hassán (1995: 131).

Según lo dicho hasta ahora, observamos que, en la actualidad, la lengua que nos ocupa, ha sufrido un declive hasta llegar a su propia desaparición.

Tal y como afirma Hernández (2001): “Como es bien sabido, hay tres formas fundamentales de desaparición de una lengua: puede morir con la sociedad que la emplea (catástrofes naturales o exterminio); puede transformarse en otra (como el latín originó las lenguas románicas, por ejemplo); o ser abandonada por sus usuarios en favor de otro idioma. La desaparición de una lengua es un proceso de larga duración en el curso del cual se producen toda clase de cambios, debidos a causas externas e internas. Las causas externas son principalmente de tipo económico, cultural o social, y son la razón substancial del proceso de desaparición; en el caso del sefardí fueron la aparición de nacionalismos en los Balcanes, las persecuciones y matanzas de la población sefardí de Salónica y de otras comunidades en los Balcanes y las casi inexistentes relaciones entre España y los sefardíes. Las internas, por otra parte, son reflejo de las primeras. Estas causas lingüísticas se manifiestan para el español sefardí del siguiente modo: la lengua familiar dejó de utilizarse como vínculo cultural de transmisión oral, sustituyéndose por una lengua de prestigio (como era el francés) o por las lenguas del país de asentamiento (lenguas balcánicas, por ejemplo). Otra causa es la falta de precisión semántica del vocabulario judeo-español: ello motiva que se vayan adquiriendo nuevos términos, lo que implicará el abandono de vocablos sefardíes. También influyeron las similitudes estructurales con otros sistemas lingüísticos (por ejemplo, el italiano, el francés o el griego), que implicaron una absorción y, a la postre, su desaparición”.

b) La Koiné sefardí: evolución de las diferentes modalidades

El judeo-español era hablado por la mayoría de la población judía en todo el Levante, imponiéndose por motivos de prestigio un judeo-español un tanto uniforme. Se produjo así un fenómeno de *sefardización*, aunque los judíos procedían de zonas dialectales diversas y de que, tras la expulsión, la lengua escrita era casi inexistente. Este fenómeno de *sefardización* está ligado a un proceso anterior de *koinización*, que es el resultado de la evolución interna de la lengua. Las variedades lingüísticas regionales que se perciben en el judeo-español de zonas tan dispares como Aragón o Cataluña se simplifican para dar como resultado una lengua compacta. Somos testigos de una *koiné*²¹², en la que entran elementos

²¹² Según Quintana (2002: 134), la *koiné* se configuró a mediados del siglo XVIII absorbiendo el castellano el aragonés y el portugués.

de todas las lenguas habladas en la Península y que provocó que comenzaran a notarse las diferencias con el español peninsular²¹³. Por tanto, las diferencias entre la norma española y la que se va creando aumentan, aunque se mantiene dentro de los límites hispanos.

Tal proceso de *koinización* presenta tres etapas claramente diferenciadas:

1) Acomodación entre las diferentes variantes dialectales.

2) Etapa de koiné.

-Mezcla lingüística.

-Simplificación y nivelización.

3) En un tercer estadio, aparece una lengua más compacta; hay falta de documentos que atestigüen el estado de la lengua en ese momento.

La falta de documentación se debe a que la población sefardí recurría a diferentes manifestaciones lingüísticas dependiendo de sus necesidades. Así, por ejemplo, el hebreo tiene un importante soporte como lengua litúrgica y literaria, aunque su uso como la lengua comunicación es mínimo. En otros casos, parte de la población judía acudía al español o al latín (destacamos el caso de Amado Lusitano²¹⁴, que realizó sus trabajos en latín). La lengua hablada y de comunicación que se extendió entre los judíos expulsados era por excelencia el sefardí con rasgos dialectales del leonés y aragonés antes de la formación de la koiné sefardí²¹⁵. Junto a ésta no debemos olvidar la lengua de los askenazís, que pronto fueron absorbidos por la comunidad sefardí.

Sin embargo, hemos de señalar que este proceso de *koinización* presenta innovaciones en relación con la norma española y arcaísmos conservados en algunos de los

²¹³ Según Sala (1965: 176), “la situación de judeo se asemeja mucho a la de cualquier idioma hablado en un territorio de colonización, donde, debido a las mezcla de poblaciones de distintos idiomas, se llega a una nivelización lingüística uniformadora. El judeo-español puede compararse, en cierto sentido, con el español americano y, en menor grado, con el dialecto andaluz”.

²¹⁴ Amado Lusitano (João Rodrigues de Castelo Branco) ca.1508-1511 – 1568. Nació en Castelo Branco y murió en Salónica. Era de origen judío y su nombre de pila, *Amatus*, es probablemente una traducción latina de su nombre (Habib = Amado, Querido). Estudió y se formó en Salamanca, siendo posiblemente discípulo de Bernardo de Aldrete y condiscípulo de Andrés Laguna. En 1559 fija su residencia en Salónica, donde es nombrado Arquiatra del Gran Turco. En 1568 murió de una epidemia de peste en Salónica. Publicó varias obras sobre Botánica y Medicina, la más famosa, *Centuria de Curas Medicinales*, en siete volúmenes (*Curatorem Medicinalium Centuriae Septum*). En estos estudios anota las observaciones de más de setecientos casos clínicos, muchos de ellos de naturaleza urológica.

²¹⁵ El uso del sefardí se extendió y se llegaba a relacionar de forma directa la conversión con el hecho de hablar sefardí.

dialectos españoles (Sala 1965: 177). Las innovaciones están relacionadas con la simplificación del sistema fonológico, lo que estaría vinculado al debilitamiento y relajación de la norma española entre los hablantes de las diferentes zonas de España. Entre las innovaciones destacamos el *yeísmo*²¹⁶ fenómeno que en judeo-español se documenta hacia finales del siglo XVII, antes incluso, según Sala (1965: 177) que en el español de Andalucía. Otra de las innovaciones es la simplificación que se registra entre la fricativa y la antigua africada. Entre los arcaísmos aparecen los casos de conservación de la *f* inicial, como ocurre en los dialectos aragonés y leonés²¹⁷. De esta misma manera se puede explicar la conservación etimológica de la *b* tras *m*, así como de la *n* en el grupo *ns*²¹⁸.

c) Características fonológicas y fonéticas

El arcaísmo en la pronunciación española del sefardí es el rasgo más particular que la caracteriza,²¹⁹ aunque no el único pues desarrolla otros rasgos en su evolución interna dependiendo de las zonas de asentamiento. A esto hay que añadir que, después de la expulsión, las características fonéticas, debido al aislamiento del judeo-español con respecto al español, se vieron más acentuadas.

Para entender la situación del sistema fonológico del judeo-español actual²²⁰, debemos atender al antiguo sistema consonántico de las sibilantes españolas en el siglo XV²²¹. El judeo-español mantiene el sistema medieval de las silbantes españolas, conservando la distinción de sonoridad de las *silbantes* (*s-sʰ*, al igual que *ʒ-ç*, *j-x*) que en español sufre un cambio profundo entre los siglos XVI y XVII, una vez expulsados los judíos de la Península Ibérica. A este hecho hay que añadir que el judeo-español toma de otras

²¹⁶ En la actualidad todas las hablas judeo-españolas son yeístas.

²¹⁷ En términos como *fasta* 'hasta', *falagar* 'halagar'.

²¹⁸ Ejemplos de este fenómeno los tenemos en términos como *lamber* 'lamer', *lombo* 'lomo' y para el grupo *ns*: *lonso* 'oso'. Estos fenómenos son notables en el oeste de la Península Balcánica, debido a que los sefardíes establecidos en esas zonas pertenecían en su gran mayoría al noroeste de España, donde se dan los fenómenos citados anteriormente.

²¹⁹ Es posible, tal y como recoge Crews (1935: 16), que el lenguaje de los judíos españoles durante el exilio se distinguiera ya del español de su época por su carácter arcaizante.

²²⁰ Hablamos de un sistema estándar.

²²¹ Según Alarcos (1991: 1961), las silbantes en español estaban completamente representadas tanto en la serie de africadas como en las fricativas. Los fonemas fricativos eran /f/ /v/ /s/ /z/ /ʃ/, mientras que los africados eran: /ʃ/ / ʒ^/ y /ç/.

lenguas con las que entra en contacto préstamos lingüísticos que incluyen los sonidos [ž] y [ǰ].

Según Wagner (1909: 57), el judeo-sefardí conserva hasta el día de hoy los principales rasgos de la pronunciación castellana de los siglos XV y XVI. Así la -s- interior simple ha quedado sonora en el lenguaje judeo-español y se pronuncia en esta lengua [kaza], [ermozo] [z = s sonora] como en castellano antiguo. Esta [z] en castellano pasó a sorda [s] sólo a comienzos del XVI y principios del XVII. La -b-, -d- y -g- interiores simples se pronuncian como sonoras fricativas [β], [δ] y [ɣ], fenómeno que probablemente conoció también el antiguo castellano; para b > [β], es cierto; para d > [δ] y [g] > [ɣ], muy probable. También ha permanecido invariable en judeo-español la distinción del castellano antiguo entre x (= [š]) y j, g (= [ž]) que, en castellano moderno, se ha confundido con el sonido [x]. Así, el judeo-español distingue perfectamente entre /dišo/ (antiguo castellano *dixo*) e /ižo/ (antiguo castellano *hijo*).

- **Las silbantes**

Como anota Sala (1972: 521), hay que tener en cuenta dos hechos fundamentales:

- a) El judeo-español matuvo el sistema de las silbantes del español antiguo.
- b) El judeo-español tuvo contacto con una serie de lenguas de las cuales tomó palabras en préstamo con la fricativa sonora /ž/ y la africada sonora /ǰ/²²².

Los judíos, una vez expulsados, dejaron de tener contacto con la Península Ibérica y por tanto no participaron de la evolución lingüística del español. En el siglo XVI, principios del XVII, es cuando el español sufre un profundo cambio en su sistema fónico, principalmente en la distribución de las silbantes, del que el judeo-español, como hemos anotado, no participa: de ahí que el judeo-español presente una serie de arcaísmos propios del español medieval.

Uno de los fenómenos más destacados es la conservación de la distinción de la sonoridad de las -s (distinción sorda/sonora) en la distribución de las silbantes /š / / z[^]/²²³, /s/ / /z/, y que en el resto de España desapareció en el siglo XVII.

²²² En el español antiguo estaban bien representadas las silbantes: la serie de las africadas /š/ / z[^]/ /č/ y las fricativas /f/ /v/ /s/ /z/.

²²³ La africada /š/, representada también /ts/ [brátso], y la /z[^]/ [pládza], representada como /dz/.

El sistema de las silbantes en el español medieval estaba basado en fricativas y africadas que se articulan en las áreas dental, alveolar y palatal²²⁴.

Las sibilantes del castellano antiguo sufrieron dos cambios básicos:

a) las afriacadas /ts/ y /dz/ (pierden el momento oclusivo) y las realizaciones africadas de /Z/ se debilitaron, pasando a ser fricativas²²⁵.

b) los tres fonemas sonoros se ensordecieron y como consecuencia se fundieron con los fonemas sordos [ʃ], [s], [z], fenómeno del que el judeo-español no participó. Esta pérdida del contraste sordo/sonoro ocurrió en el castellano estándar en el s. XVI²²⁶.

En el judeo-español existía la distinción de las consonantes fricativas alveolares y palatales en sordas y sonoras (s/z, S/Z).

	SORDAS	SONORAS
AFRICADAS DENTALES	/TS/	/DZ/
FRICATIVAS ALVEOLARES	/S/	/Z/
FRICATIVAS PREPALATALES	/ʃ/	/ž/

Un rasgo destacable es la desaparición de la conservación de la distinción sorda-sonora entre las silbantes /ʃ/ /z^/ /s/ /z/²²⁷. El sistema fonológico del judeo-español de Oriente ha eliminado como el andaluz, el canario y el español de América los fonemas apicoalveolares /s/ y /z/, extendiendo en su lugar los dentales procedentes de /ʃ/ y /z^/. En judeo español se mantuvieron la /s/ prepalatal fricativa sorda, que en castellano evolucionó hasta /x/, y la /z/ prepalatal fricativa sonora, que también resultó /x/ en castellano: *mužer*. Sin embargo, el judeo-español no ha conocido el estado representado por la fricativa interdental /θ/ del español estándar²²⁸.

²²⁴ En la lengua escrita se representaban de la siguiente manera: /ts/ *c* o *ç*: *decir* (descender), *alçar* (alzar), *caça* (caza), /dz/ *z*: *deçir* (decir), *pozo*, /s/ *ss*: *espesso*, *passo*, /z/ *s:espeso* (gastado), *casa*, /S/ *x*: *fixo* (fijo), *dixo* (dijo), *caxa* (caja), /z/ *j* o *g*: *fijo* (hijo), *mejor*, *mugier* (mujer).

²²⁵ A fines de la Edad Media, la serie de las sibilantes se componía de seis fonemas: sordas fricativas dentales /ʃ/, fricativas alveolares/s/ y fricativas prepalatales/s/; sonoras: fricativas dentales /z/, fricativas alveolares/z/ y fricativas prepalatales/z/.

²²⁶ Las silbantes españolas eran, en ese momento: fricativa dental/ʃ/*caça* /káʃa/ (/ts/, /dz/), fricativa alveolar/s/ (no cambia) *passo* /páso/, *casa* /kása/ (antes /káza/), y fricativa prepalatal /s/ *caxa* /káSa/ (no cambia) *mejor* /mesór/ (antes /mezór/).

²²⁷ Alguna de las distinciones de /ʃ/ /z^/ se conservan en el dialecto aragonés y en la parte pirenaica del dialecto aragonés, (Sala 1965: 180).

²²⁸ Esto se puede comparar con lo que ocurrió en el andaluz, donde la distinción entre /s/ áptico-alveolar y /s/ predorsal desapareció, conservándose solamente esta última (Sala 1976: 538).

- **Las variantes /ğ/ y /ž/**

El judeo-español posee tanto el fonema africado sonoro /ğ/ como el fricativo sonoro /ž/. En el español actual, sin embargo, estos sonidos aparecen como variantes de /y/ (Sala 1972: 521). Así, el judeo-español mantuvo intacto el sistema de las silbantes españolas y, junto a éste, las consonantes [ğ] / [ž] que se reorganizan en el sistema por la incorporación de términos de otras lenguas al judeo-español que las incluyen.

La consonante [ğ] aparece ya sea en posición inicial o tras *n*, como en *tingǎre* (del turco *tencere* ‘olla, caldero’), ya sea en posición intervocálica, como *ağidear* (del turco *acımak* ‘lamentarse’, ‘apiadarse’). También la [ž] aparece tanto en posición intervocálica (cf. el préstamo *plaža* < del rumano *plajă* ‘playa’), como en posición inicial (cf. *žurnal* < del francés *journal* ‘periódico’) (Sala 1972: 523).

- **Las labiales**

En el español antiguo, la /b/ (grafía *b*) y /B/ (grafía *v*) eran distintivas, así: *cabe* /b/ (< capit) vs. *cave* /B/ (< cavet), y en grupos consonánticos había confusión: *alba* vs. *alva*. Más tarde se neutralizaron al comienzo de palabra, después de vocal llegando así a la fusión total. A pesar de la desaparición de uno de estos fonemas, la ortografía castellana mantiene *b* y *v*.

El judeo-español, según Bunis (1991: 15), conserva la oposición entre el fonema oclusivo bilabial sonoro /b/ y el fricativo labiodental sonoro /v/ que existía en el español medieval, pero que, como anotamos anteriormente, en español actual ha desaparecido. También mantiene esta opinión Riaño (1993) sobre la conservación de la diferencia entre el sonido oclusivo bilabial sonoro /b/ y el fricativo bilabial sonoro /β /, que a veces se realiza como /v/, fricativo labiodental sonoro. Sin embargo, para Ariza (1996: 157), en el judeo-español actual, está generalizado el uso de la realización bilabial [β], reduciéndose la [v] sólo al caso de Bosnia, Serbia y algunos puntos de Rumanía (Craiova, Plevén y Bucarest).

- **La f- inicial**

La f- inicial latina, que se mantuvo en español hasta el siglo XVI²²⁹, da resultados diversos en judeo-español, según sus zonas de asentamiento. En general, la *f* inicial tiende a desaparecer (*avlar*, *avrá*). A pesar de esto, observamos que en el judeo-español hablado en el Imperio otomano (al igual que en la *hakitía* o *jaquetía* de Marruecos), la *f* antigua se conserva en determinadas palabras en todos los dialectos. No obstante, la realización o evolución de la *f*- depende de las zonas dialectales a lo largo de todo el Imperio otomano: así, en algunos dialectos se mantiene el fonema fricativo labiodental sordo /f/ inicial siempre que no esté seguido de *-u* (Bunis 1991: 14) como en las zonas del noroeste – Bítola y Sarajevo- y de Salónica. En cambio, en las ciudades de Esmirna y Estambul, no quedan restos de esta pronunciación fricativa. Por otra parte, el judeo-español que se extiende por el norte de África ha mantenido la evolución de esta consonante en un punto medio: la aspiración. Renard (1965: 31) anota que la evolución de la *f*- inicial ha sido una *h*- y que se interpreta como aspiración, fenómeno que se ve más acentuado al inicio de palabra y delante de la diptongación *ue* (*buérfano*, *huerta*, *ahora*).

En relación a este tema surgieron numerosas hipótesis acerca del uso alternante de la *f*- inicial de palabra²³⁰. Algunos establecen como hipótesis el origen o procedencia dialectal de los judíos sefardíes, mientras que otros explican este hecho por el nivel cultural de los hablantes. Para Crews (1935: 27) por ejemplo, las formas sin *f* son propias de las personas cultas, gente acomodada y con clase. Para Ariza (1996: 164), “el influjo del ladino pudo ser un factor de capital importancia en la consideración negativa de la *f*”. En el caso de *h*- de préstamos árabes que se incorporaron al español medieval, y que en el español moderno mantienen su ortografía con *-h*-, el judeo-español nota una *x*: *El xaragán se base konsežero* (Bunis 1991: 15).

²²⁹ Según Lapesa (1988: 280), “la literatura conserva abundantes restos de *f* inicial, *fallar*, *fasta*, *fablar*, *hermosura*, pero es muy general la *h*, *hazañas*, *holgar*, *berir*, que se imponen por completo entre 1500 y 1520; en Castilla la Vieja esta *h* no se aspiraba ya”. Para Nebrija, la *h* era ya una pronunciación normal en 1492: “La *f* corrómpese en *h* como nos otros la pronunciamos” (*Gramática* 1946[1492] II: 25).

²³⁰ Wagner (1930) estableció una diferenciación entre el judeo-español de Oriente, que no poseía *f* en posición inicial, y el de Occidente, donde sí se daba este fenómeno. Lo cierto es que esta explicación es un tanto superficial debido a que el fenómeno de mantenimiento o no de esta labiodental es alternante.

CARACTERÍSTICAS FONÉTICAS DEL JUDEO-ESPAÑOL²³¹

	OCLUSIVAS		AFRICADAS		FRICATIVAS		VIBRANTES	LATERALES	NASALES
	sorda	sonora	sorda	sonora	sorda	sonora	sonora	sonora	sonora
BILABIALES	p	b							m
LABIODENTALES INTERDENTAL					f	v			
DENTALES	t	d				ð			n
ALVEOLARES					s	z	r	l	
PREPALATALES			č	ç	š	ž y			ň
VELARES	k	g			χ				
ASPIRADAS					h				

²³¹ Extraído del estudio de Renard (1965: 26).

Otros cambios

Otros cambios destacables son:

La metátesis de grupos consonánticos como *rd* > *dr*, como *godro* < gordo.

Las palabras que comienzan por /e/ seguidas de /s/+ consonante tienden a eliminar la /e/ inicial: *spalda* > espalda. Al contrario que el español, donde necesitamos siempre un apoyo vocálico, en judeo-español hay *eses líquidas*.

La /we/ inicial se convierte en /gwe/, resultado que también se observa en el español actual.

Para Bunis (1993: 424), se conservan muchos de los grupos consonánticos medievales, como /vd/ (*kovdo* ‘codo’), /mb/ (*lombo* ‘lomo’), /šk/ (*kaško* ‘casco’).

Por otra parte, cabe resaltar también la gran influencia ejercida por el judeo-español sobre todo en las lenguas habladas en los Balcanes. Así, en los Balcanes se usa el término *palabra* para referirse de forma despectiva a la charla de los judíos. En griego moderno se usa palabra del judeo-español *furtuna* para hacer referencia a la ‘inclemencia’, ‘tempestad’ y a la ‘riqueza’ (sic) (Wagner 1923: 230).

d) Características morfológicas

Son los sufijos los que manifiestan en el habla sefardí un mayor número de posibilidades para facilitar la creación de palabras, como son las construcciones con sufijos diminutivos que alternan en *-iko* y *-eziko*²³²: *dediko* (dedito), *barbika* (perilla), *manezika* (manita). En otras ocasiones se crean nuevas formas a través de términos de origen hispano: *pecho* (del latín *pectus*) + *-dura* (del latín *-tura*) > *pechadora*²³³.

²³² En judeo-español se recurre a las formas en *-iko* y *-eziko* - que son lo mismo, si bien el segundo presenta un interfijo *-ez-*, para la formación del diminutivo. En cambio no se toman otras formas usadas en el español, como *-illo* e *-ito*.

²³³ Según Nehama (1977: 420), *peçadora*, s.f. “Parte carnosa delante del tórax, el pecho, especialmente en la mujer”. También se recoge en Nehama (1977: 422) para el judeo-español de Salónica la forma ‘peço’. El término aparece en el romance de ‘La Doncella guerrera’. “Non maldiga, el mi padre, non maldiga, el mi señor /Démi armas y caballo y un vistido de varón/ Démi armas y caballo, a la guera me vo yo. --Non hables tú, mi hija, non hables tal deshonor/Tu hermoza *pechadura* non demostra de varón/--Mi *pechadura*, [el mi padre], con el paltó la tapo yo”. Versión de Sarajevo (Bosnia). Recogida por Papo, 1917. (Archivo: SHP; Colec.: Papo, Laura (Levy). publicada en Petersen-Web 2000. Reeditada en Petersen-Web 2000-2007, Texto. 047 disponible en <http://depts.washington.edu/hisprom/optional/balladaction.php?igrh=0231>.

El uso de procedimientos internos en la propia lengua, como el de derivación léxica, sirvió de mecanismo para que el sefardí aumentara considerablemente el número de palabras. Así se crean términos siguiendo el ejemplo de los abstractos en *-ad* (por ejemplo, en español, *maldad*): *aznedad* ‘burrada’, *sodredad* ‘sordera’, *provedad* ‘pobreza’. De la misma manera surgen construcciones verbales en *-ar*, como *bokear* ‘abrir la boca’, ‘contar un secreto’, *engrasiar(se)* ‘intentar ser gracioso’. Existe, además, el fenómeno de la sustantivación de verbos: *batires* ‘temblores’, a partir de *batir* ‘temblar’ (Nehama 1977: 83), *buyor* ‘hervor’, (Nehama 1977: 102) de *bullir*, etc. (Hassán 1967: 175).

e) Estructura del léxico sefardí²³⁴

Junto a estos fenómenos, como el del aspecto fonético, que van haciendo evolucionar el judeo-español a lo largo de los siglos de su existencia, la lengua de los judíos castellanos se ha visto también modificada sustancialmente en su estructura léxica, sin que ello haya supuesto perder el vínculo con el español. Lo que principalmente ha cambiado la forma del lenguaje judío-castellano es la multitud de elementos extraños que ha entrado a formar parte de su vocabulario.

En sefardí, el primer aspecto a tener en cuenta cuando nos aproximamos al concepto de *léxico* es su ‘multipluralidad’. Su amplitud, variedad y evolución hacen que su estudio sea arduo, pues esta lengua muestra diferencias geográficas, literarias e históricas sustanciales²³⁵.

Antes de analizar en profundidad las características primordiales que conforman el léxico del judeo-español, realizaremos unas observaciones básicas: en primer lugar, el léxico sefardí tiene una clara base hispana, que está compuesta tanto por los propios elementos arcaicos de la lengua española como por términos que, siendo préstamos de otras lenguas han pasado por un proceso de hispanización, aspecto que se observa en la morfología

²³⁴ Según Hassán (1967: 182), un gran número de préstamos relacionados con el mundo eclesiástico y ritual viene del hebreo, mientras que los conceptos del mundo de la administración proceden del turco y los del mundo militar, del búlgaro.

²³⁵ No es lo mismo el sefardí de Marruecos de la primera generación que el sefardí oriental de tercera generación, hablado por los emigrantes en EE.UU. Incluso se dan diferencias entre el sefardí de zonas colindantes: el judeo-español de Oriente hablado en Turquía difiere, –y no sólo a nivel léxico– del hablado en Salónica. También los niveles de lengua dejan entrever diferencias notorias: el sefardí de traducciones eclesiásticas posee una gran influencia semántica del hebreo, lengua desde la que se traducen los textos de carácter religioso a la lengua ‘vulgar’.

flexiva y derivativa. Por otra parte, su léxico se ha enriquecido tanto mediante préstamos como por su propio y continuo desarrollo, por procesos de creación interna.

Los **arcaísmos** constituyen una característica esencial de esta lengua, que posee como rasgo principal el mantenimiento de términos que han caído en desuso en el español medieval.

Y siendo una variedad de español que se ha detenido en su desarrollo natural, también es cierto que ha perdido muchas voces y medios de expresión. El hecho de ser una variedad ‘detenida en el tiempo’, sin embargo, no consolida la creencia tan extendida de que el judeo-español es una lengua anquilosada y que guarda como ‘oro en paño’ la riqueza del español medieval. Es cierto que no se vio afectada por los cambios lingüísticos que tuvieron lugar en el castellano durante los siglos XV y XVI, pero llevó a cabo cambios y procesos iniciados en épocas anteriores, culminándolos con independencia de las soluciones que adoptó el castellano (Quintana 2002: 108).

Sin embargo, este carácter arcaico, al que nos hemos referido con anterioridad, no ha sido obstáculo para que sus términos hayan evolucionado: así, los vocablos *embezar* o *ambezar*, *ambezarse* ‘enseñar’ proceden del español antiguo *abezar* o *avezar*²³⁶; y el término *davagar* ‘despacio’ (cognado del *devagar* portugués) viene de la locución *de vagar*. Existe, pues, una evolución interna en el sefardí.

Hay también **voces que no presentan ningún tipo de evolución interna**, sino que han quedado petrificadas en su forma primitiva, siendo, en ocasiones, difíciles de reconocer para un hablante de español estándar: así, *amatar* ‘apagar’, *lazerya* ‘fatiga’, *atetar* ‘acabar’, etc. (Hassán 1967: 174). Existen términos arcaicos que están documentados en el español medieval o de época clásica, pero que ya han caído en desuso, mientras se registra su empleo en textos sefardíes.

También cabe añadir en este apartado **términos hoy considerados dialectales**. El judeo-español ofrece voces que caracterizan al español de diferentes zonas de España, principalmente de Andalucía, típicas de un lenguaje popular, vulgar y de bajo prestigio, pero que el judeo-español incluye en su léxico como variantes legítimas o normativas.

Hay también **términos de nueva creación**. Es frecuente que los términos tomados en préstamo, sea del turco, del griego o del francés, hayan adoptado en su forma un aspecto españolizado. Con esto, se insertan mejor dentro de la morfología del español, siguiendo las reglas de conjugación o de formación de plurales. Así, por ejemplo, *sfragisear*

²³⁶ Según Corominas (1980 *vid.* *avezar*), “es común en lo antiguo la ac. ‘enseñar’, procedente de la de ‘acostumbrar’ [...] y hoy *embezar* es judeoespañol [*avezar* en la Biblia de Ferrara: BRAE III, 500]”.

‘sellar’ procede del griego *σφραγίζω* (sfragizo), con sustitución de la terminación *-ίζω* por *-(e)ar*. En *patladear*, del turco *patlamak* ‘reventar’, ‘romperse’, se sustituye la marca de infinitivo en *-mak* por la española correspondiente *-(e)ar*. En *bekleár*, del turco *beklemek* ‘atender’, ‘guardar’, ‘esconder’, ‘buscar’, ocurre exactamente lo mismo, tal y como vemos en el refrán «Quien *beklea* la *udá*, come la *chorbán*» (Molho 1960: 48)²³⁷.

Lo mismo ocurre con numerosos términos que hispanizan sus sufijos: así, del turco *teneké* ‘hojalata’ surge el derivado *tenekeci* ‘hojalatero’, término este último que, en judeo-español, se dice *tenekygí*, forma que alterna y convive con la variante *tenekyelero* (Saporta y Beja 1982: 92), sustituyendo el sufijo agentivo turco *-ci* (cf. gr. mod. *-τζής*) por el correspondiente español en *-ero*, con que se designa a la persona que realiza la actividad que expresa el elemento nuclear (Morera 2005: 228). Casos como éste hay muchos: por ejemplo, *boyadeador* ‘pintor’, voz que, como el sustantivo griego *μπογιατζής* [bogatzís] ‘pintor’, procede del turco *boyacı* o *boyagí*, con el mismo significado (Pascual Recuero 1977: 29).

f) Incorporación de términos

Trataremos a continuación de los préstamos más importantes del judeo-español de acuerdo con las lenguas de procedencia²³⁸:

Términos hebreos: los judíos, al instalarse en la Península Ibérica empiezan a crear una nueva forma de español que les permitía expresar todas sus necesidades lingüísticas y comunicativas. Sin embargo, conceptos centrales del judaísmo, como son los aspectos culturales y religiosos, se toman de la lengua hebrea en la que la terminología posee un valor más cercano a sus principios y valores principalmente religiosos. A pesar de esto, no es fácil explicar la aparición de términos del hebreo en judeo-español, si se considera que la población de generaciones posteriores al asentamiento en la Península Ibérica no poseía conocimientos de hebreo o no eran hablantes de esta lengua. La aparición de estos elementos se justifica sólo con su entrada a través de la traducción de textos hebreos al judeo-español o por el bilingüismo de autores de literatura clásica, que con las traducciones

²³⁷ Estos términos se recogen en el análisis de vocabulario. Hassán (1967: 179) anota los términos *bozear*, del turco *bozmak* ‘estropear’, o *bulanderear* de la forma turca *bulandirmek* ‘molestar’. Y comenta que se puede dar el caso de términos hispanos con un sufijo turco, como *otelgí* ‘hostelero’ o *gazetagí* ‘periodista’. Hay que señalar que el griego moderno ha adoptado este sufijo de *nomina agentis* junto a los antiguos *-της*, *-τηρ* y *-τωρ*.

²³⁸ Acerca de los términos del griego y del turco introducidos en el judeo-español *vid.* el apartado dedicado al judeo-español de Salónica en este mismo trabajo.

o adaptaciones de textos acercaron numerosos conceptos y conocimientos en terminología hebrea a los que no tenían acceso directo a la formación.

El número de términos del hebreo supera a los del turco y a los del francés, principalmente porque entre ellos están los de origen religioso y de ideas abstractas. En su *Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo* (Bunis 1993), Bunis recoge, por ejemplo, más de cuatro mil entradas del hebreo, entre las que aparecen incluso nexos gramaticales. Es frecuente el uso de estos términos, pues en ocasiones verter la idea de una palabra hebrea al español resultaba complicado y poco satisfactorio, principalmente si era un término religioso: elementos arameos, hebreos e incluso árabes están presentes en la cultura eclesiástica. Así los nombres de las fiestas como los nombres de los meses o algunos días de la semana pertenecen al hebreo. Según Bunis (1991: 10), el término *šabá(d)* es como conocen todos los sefardíes el día del *sábado* y así, cuando los sefardíes instalados en la Península comenzaron a construir su lengua de comunicación mantuvieron el término *šabá (d)* en vez de utilizar la palabra castellana de origen griego *sábado*²³⁹. Para el ‘domingo’ los judíos no adoptaron la forma castellana procedente del latín *dominicus* debido, obviamente, a su significado, optando así por la palabra *alxad*, procedente de *alhad* árabe sin connotación religiosa, pues posee el sentido de ‘primer día’²⁴⁰. En cambio, es de destacar que para decir ‘Dios’ optaron, no por el término de origen hebreo *Yavé*, sino por el de origen hispano, pero con una leve variación: en efecto, el lat. *Deus* conserva, al pasar al español, la *-s* final del nominativo; sin embargo los judíos optan por la forma *Dio*, que habría sido la evolución más normal del latín vulgar al español²⁴¹ (Bunis 1991: 10).

Sin embargo, los términos hebreos que se introducen en judeo-español se adaptan a la forma del español. La españolización de palabras hebreas es patente en los verbos a los que se añaden sufijos españoles. Esta influencia se extiende ya no sólo al vocabulario, sino

²³⁹ Es cierto, sin embargo, que ambas formas proceden de un mismo étimo. Según Corominas (1986: 102, vol. V), la forma *sábado* procede del latín *sabbātum* y éste del hebreo *šabbāth* ‘descando semanal de los judíos’, derivado de *šabath* ‘descansar’. Debemos anotar que lo más lógico es que se mantuviera la forma del hebreo en el judeo-español, debido a la importancia que tiene el sábado para la religión judía.

²⁴⁰ Como anota Bunis (1991: 10), los términos árabes que retuvieron los sefardíes fueron numerosos: por ejemplo, *xazjmo* ‘enfermo’ (del árabe *hazjín* ‘triste’), o *šara* ‘bosque’ (del árabe *šara* ‘maleza’).

²⁴¹ Parece ser por influencia de la Iglesia por lo que se mantiene la *-s* final, al igual que pasa con el término *Jesús* y en palabras relacionadas con el catolicismo en español. Por su parte, Bunis (1985: 166) añade: “Although all speakers of Early Modern Judezmo utilized some Hebrew and Aramaic elements, the variety spoken by this class was evidently the richest in the relative number of elements in a given corpus. E.g. 151 words out of the 1107 [...] or 13, 6%”.

también a construcciones sintácticas. Así, Crews (1939: 209, nota 465.) anota la construcción del hebreo ‘kada uno y uno’, expresión que se traduce por ‘cada uno’, cuando el verbo está en singular, y por ‘todos’, cuando el verbo está en plural.

Los términos franceses. El judeo-español es una lengua a la que se ha llegado a denominar *frangol-español* por la influencia que ha sufrido del francés. Este término viene a demostrar que el judeo-español, en su formación, ha pasado por un proceso de hibridación. Léxicamente hablando, estamos ante una lengua que tiene un considerable número de galicismos, lo cual ayuda a su vez a la occidentalización cultural.

Los préstamos franceses son de tal frecuencia, que se ha llegado a hablar de *judeo-francés*. Un gran número de estos términos se han adaptado totalmente al judeo-español, como es el caso de *bisiklet* > del fr. bicyclette ‘bicicleta’ (Bunis 1999: 632), *restauran* > del fr. restaurant ‘restaurante’²⁴² (Bunis 1999: 645) o *bonbonero* > del fr. *bonbon* ‘bombón’ + sufijo –*ero* ‘vendedor de bombones’ (Bunis 1999: 632). También a través del griego han entrado en judeo-español algunos términos franceses, como *paltó* (παλτό), *púdra* (πόυδρα) o *soaré* (σουαρέ).

Aparte de por los galicismos, este híbrido frangol-español se caracteriza por su base hispana (en muchos casos, intacta, y, en otros, evolucionada) y por los hebraísmos, además de por una semántica con gran influencia hebrea, por las traducciones al ladino.

Los términos italianos. Se explican por la antigua preponderancia del italiano como lengua franca en los centros comerciales del Levante y del Mediterráneo oriental²⁴³. A partir del siglo XVII los italianos gozaron de ciertos privilegios particulares en el Imperio Otomano gracias, primero, a capitulaciones y, más tarde, a la apertura de las escuelas *Dante Alighieri* en los Balcanes y, principalmente, en Salónica²⁴⁴. El enriquecimiento de la lengua por préstamos italianos se ve en el empleo de términos de uso diario: *jornal* ‘periódico’ (> *giornale*), *eskópo* ‘fin’ (> *scopo*), *fato* ‘hecho’ (> *fatto*), *alora* (> *allora*), con el sentido de

²⁴² *Bicyclette*, usado en 1880, en desuso en el francés actual, en TLF disponible en <http://atilf.atilf.fr/>. El término se recoge también en Rey (1998: 981): “Bicyclette n. f. est le diminutif (1880) de bicycle, ce dernier, nommé en anglais en 1868 (the French bicycle) désignant un véhicule inventé en 1855 et nommé d’après tricycle”.

²⁴³ Según Wagner (1923: 237), en Salónica abundaban los de origen veneciano. El hecho se da por la estrecha relación mercantil. Además muchos términos italianos tienen procedencia veneciana en los dialectos griegos y turcos.

²⁴⁴ Según Hassán (1967: 180), las palabras entraron a través del uso de esta lengua en el comercio mediterráneo y posteriormente se vio incrementado el uso por la apertura de escuelas italianas en Salónica y otras ciudades del Imperio Otomano a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Algunos ejemplos son *hyondo* (> *biondo* ‘rubio’), *bonača* (> *bonnaccia* ‘bonanza’), *bilyeto* (> *biglietto* ‘billete’).

‘entonces’, del francés *allors*, y probablemente *meskino* (>*meschino*)²⁴⁵. Por otra parte, muchos términos que son tomados por italianismos son del español, como *presto*, *pronto* (Yahuda 1915: 359). Como resultado de esta penetración surge, tal y como demuestra Bunis (1991: 26), una influencia en el ámbito del refranero popular, en la que se reproducen unidades fraseológicas o refranes italianos en judeo-español.

Los términos portugueses. Siempre resultan difíciles de establecer, pues es difícil decidir cuándo un término procede del portugués y cuándo del español. La presencia de portugueses en todo el Levante oriental es destacable, y su influencia lingüística, en mayor o menor medida, al menos en el ámbito mariner, indiscutible. Las numerosas sinagogas o ‘cales’ nos recuerdan su presencia y su importancia: así, cales de portugueses son *Lisbon Yashan* 1510, *Portugal* 1520, *Evora* 1535 y *Yabia* 1560, en Salónica; en Andrinópolis, el *Cal de Portugueses* y de *Évora*. En Esmirna también se recoge la existencia de un *Cal de Portugueses*, que había sido destruido a causa de un incendio y poco después reconstruido con fondos de la comunidad israelita de Lisboa.

Según Yahuda (1915: 358), “sólo cuando una forma judeo-española es corriente en portugués y completamente desconocida en español, es cuando puede aceptarse la procedencia portuguesa”. Algunos términos considerados portuguesismos tienen su referente en el castellano antiguo. La forma judeo-española *bafo* ‘aliento’ procede del portugués, pero está presente también en el español antiguo (cf. *vabo* con *-b-* aspirada).

Lo dificultoso es establecer cuándo nos hallamos ante un préstamo y cuándo ante un vocablo que pertenece por derecho propio al léxico sefardí. Un criterio básico es la adecuación de préstamos a la morfología del español, que lo caracterizaría como término judeo-español. Otro sería la fecha aproximada de adopción de una palabra. Se trata de datos determinantes para saber si un término está totalmente integrado o se ha usado simplemente en un lugar y en un momento determinado.

En su “Estructura del léxico sefardí”, Hassán (1967) se refiere a la necesidad de un diccionario histórico-geográfico de la lengua judeo-española a través de una serie de léxicos parciales, entonces en proyecto de realización por el Instituto de Estudios Sefardíes: “El trabajo es muy laborioso y todavía no ha sido realizado en serio”. Después de 40 años de

²⁴⁵ Según Corominas (1996: 62, vol. IV) la forma del español ‘mezquino’ procede del árabe *miskin* ‘carente de bienes’, ‘pobre’, ‘indigente’. Sin embargo señala más adelante: “La e del it. Meschino es sospechosa frente a misura, mischiare, etc. ¿Será, pues, provenzalismo antiguo más que arabismo directo?” (Corominas 1996: 63, vol. IV).

investigación, no circula ningún léxico del judeo-español, a pesar de que la situación de la lengua es de declive por falta de uso.

Sin duda, la característica determinante de esta lengua, una vez alejada de la Península Ibérica, es su base hispánica. Al mismo tiempo, aparecen claros componentes hebreos y una de las mayores influencias lingüísticas, la de las lenguas balcánicas.

- a) base hispánica;
- b) elementos hebreos y
- c) elementos balcánicos.

g) Geografía lingüística del judeo-español

Es imposible abarcar en un breve recorrido las diversas modalidades del judeo-español, atendiendo a la individualidad de cada una de sus zonas de asentamiento. Es por esto por lo que hemos considerado oportuno dedicar un apartado a comentar brevemente las variedades más características de Marruecos, Bosnia y Turquía.

El progresivo aislamiento de los sefardíes con respecto al español de la Península propiciará que con el tiempo su lengua se vaya alejando del español peninsular.

A pesar de esto, entre los rasgos típicos del conservadurismo del judeo-sefardí destaca el que su español mantiene el mismo sistema de las silbantes que el castellano medieval, pues quedó al margen de los cambios fonológicos que acaecieron en la Península los siglos XVI-XVIII.

También se producen cambios a consecuencia de los préstamos de otras lenguas con las que los sefardíes conviven: así, entre los judíos de Oriente, son frecuentes las voces turcas, griegas o búlgaras, mientras que los judíos de Marruecos muestran un amplio corpus de términos de origen árabe.

Por último, su propia evolución interna contribuye a separar el judeo-sefardí de otras variedades dialectales del español. El resultado es que el español de los judíos orientales es bastante diferente del peninsular, lo suficiente como para que podamos considerarlo una forma dialectal específica, a la que denominamos *judeoespañol* o, usando su propia palabra, *judezmo* o, simplemente, *sefardí*. Es este dialecto el que muchos sefardíes han mantenido vivo hasta nuestros días.

El judeo-español de Marruecos

La *hakítia* o *jaquetía* es la modalidad del judeo-español de Marruecos, que presenta diversas influencias del árabe marroquí o *dariya*. Entre otras características destacamos el fenómeno de adaptación a la forma y pronunciación españolas de las palabras árabes. El español ha evolucionado y con él los numerosos términos que pertenecen al árabe y están insertos en la lengua española. Sin embargo, el judeo-español de Marruecos ha sufrido un efecto contrario al del español peninsular: no sólo ha mantenido los vocablos de origen árabe, sino que los ha multiplicado.

Esta influencia se muestra más acusada en la pronunciación, si tenemos en cuenta que tanto el judeo-español como el español carecen de consonantes largas, geminadas o dobles²⁴⁶: se da el caso de términos, que no han de ser estrictamente de origen árabe, que se pronuncian con las consonantes dobles del árabe.

Dentro del vocabulario, destaca el uso de arcaísmos, de hebraísmos (que no escasean) y de arabismos marroquíes²⁴⁷.

Tan notable como la influencia del turco en el judeo-español de los Balcanes es la del árabe marroquí en el judeo-español de Marruecos. Hassán (1967: 181) anota algunos términos que muestran el mismo fenómeno de adaptación a las formas hispánicas: *mesearse* ‘perder’, *enšologado* ‘ocupado’, *mergearse* ‘burlarse’, *kajreado* ‘apenado’

Desde el punto de vista morfológico, Bénichou (1945)²⁴⁸ destacó en su momento que el principal cambio que advertía en esta variedad era la reorganización de la conjugación castellana. Destacan la extensión de las desinencias, la desaparición de la diptongación en el radical de los verbos irregulares y algunos fenómenos aislados en los verbos *dar*, *ir* y *oír*. Por su parte, Alvar (1996: 375) también destaca la existencia de formas arcaicas (p. ej. *naiide*, que coexistía en el siglo XVI con *nadie*) y la formación del plural español extendida a términos de origen árabe (*arabas* ‘doncellas’) o hebreo (*tefel-línes* ‘filacterias’).

²⁴⁶ Destacamos en este punto que el hebreo, en menor grado, y el árabe poseen consonantes simples y dobles. El árabe ha impulsado el que se pronuncien dobles algunas consonantes: *corassón*, *gozzará*, *ajjofar*. Este fenómeno se ha ido debilitando, posiblemente por la influencia de los moldes peninsulares, en las formas del judeo-español de Marruecos.

²⁴⁷ La mayoría de los términos hebreos son de uso anterior a su asentamiento en Marruecos: *ajami* ‘sabios’, *jupa* ‘nupcias’, *mazzale* ‘suerte’. Respecto de términos árabes no traídos de España citamos *alaría* ‘regalo de boda’ y *al cajra* ‘pena’ (Alvar 1996: 377).

²⁴⁸ El trabajo de Bénichou (1945) acerca del judeo-español de Marruecos está basado en textos de literatura oral con los posibles inconvenientes que esto conlleva.

En la sintaxis caben destacar algunas modificaciones con respecto a los pronombres personales: se usa el pronombre *le* para los complementos directos e indirectos de cosa y persona para los masculinos, alternando con la forma *la* para el femenino, mientras que se desconoce la forma *les* para el plural y en su lugar aparece *los, las*, es decir, se da así una oposición *le/la* basada en el género, pero sin distinción de caso, en el singular, mientras que, en plural, tenemos *los/las*, también con distinción de género, pero no de caso. El *lo* se conoce como complemento recapitulador²⁴⁹: ‘se lo diré’. Las formas para dirigirse a la segunda persona son: *vos*, para una sola persona y que se emplea en todos los casos, y *vosotros* para el tratamiento de varias personas. Se aprecia la penetración de *usted*, que delata la hispanización cada vez más agudizada del judeo-español de Marruecos (Alvar 1996: 376). El pronombre posesivo aparece entre el artículo y el sustantivo, lo que muestra un fondo leonés en sus construcciones (‘la mi madre’), al igual que el artículo se muestra entre el sustantivo y el adjetivo como sucede en numerosas lenguas romances (‘vuestra boca la dulce’). También es frecuente la elipsis del artículo tras la preposición (‘mataste a buenos maridos’)²⁵⁰. Por otra parte, según Alvar (1996: 376), el uso de ciertos tiempos verbales es alternante: se emplea el imperfecto de subjuntivo por perfecto, aunque también puede darse el caso contrario, o sea, perfecto por imperfecto de subjuntivo.

Es cierto que poco queda de la lengua sefardí de Marruecos, pues su cercanía geográfica con España ha propiciado la presencia constante de españoles en Marruecos, así como de emigrantes sefardíes en España. Esto ha provocado que la lengua sufra cambios constantes y que los rasgos del sefardí se acerquen cada vez más al español actual.

El judeo-español de Bosnia

El judeo-español de Bosnia posee, debido a su aislamiento, un proceso de *koinización* más evidente. Este fenómeno se ve acentuado también por la escasa influencia lingüística de otras lenguas, al contrario de lo que sucede en variantes del judeo-español de Estambul o de Salónica, donde la interferencia de las lenguas indígenas es más que evidente. Hay que añadir que el hecho de que el judeo-español de Bosnia no posea una evolución tan marcada es debido dos parámetros principales: la escasa o casi nula creación literaria sefardí y su limitada relación con el mundo comercial.

²⁴⁹ Término usado por Bénichou (1945: 244). Hace referencia a la forma neutra ‘lo’.

²⁵⁰ Los ejemplos han sido tomados de Alvar (1996: 376).

De acuerdo con Baruch (1930: 120), el turco era la lengua oficial de Bosnia durante el período de la ocupación austriaca; pero la población prefería usar el judeo-español como lengua de comunicación. Esto demuestra, de alguna manera, que la influencia de la lengua turca no podía ser tan profunda como en otras zonas. Por otra parte, hay que señalar que el serbo-croata contiene un numeroso grupo de términos precedentes del turco, por lo que resulta complicado determinar con certeza si, en el judeo-español de Bosnia, un préstamo procede directamente del turco o ha sido tomado a través del serbo-croata. Cabe añadir que, en esta variedad de judeo-español, el vocabulario turco se limita a designar el mundo material, mientras que los préstamos del eslavo se vinculan a aquellos que designan aspectos de la vida cotidiana²⁵¹. Ciertamente es que, si se compara esta modalidad de judeo-español con las modalidades de Turquía, vemos que queda muy lejos de contener tantos préstamos del turco como en las modalidades de Turquía. Por otra parte aunque la influencia eslava es innegable, los préstamos eslavos del judeo-sefardí son escasos.

La lengua que mayor influencia ha ejercido en el judeo-español de Bosnia es el italiano. La explicación se halla en el contacto que, durante el siglo XIX, han mantenido ambos pueblos principalmente a través de Venecia, debido a negocios y relaciones comerciales. Un gran número de préstamos pertenecen a la lengua común, destacando los relacionados con prendas de vestir y enseres personales²⁵² (Baruch 1930: 135). Para el sefardí de Bosnia, algunos de los préstamos consignados son los siguientes: *tavayol* (del italiano *tovagliolo*, ‘servilleta’), *škarpa* (del italiano *scarpa*, ‘zapato’), *kapatú*²⁵³ (del serbio *kaput*, ‘bolsillo de pecho’), *furketa* (del italiano *forchetta*, ‘tenedor’), *tavulin*, (del italiano *tavolino*, ‘mesa’) *spagu*, (del italiano *spago*, ‘cordel’), *ýenitoris*, (del italiano *genitori*, ‘progenitores’) *ačapar*,

²⁵¹ Destacamos como ejemplo términos que pertenecen al judeo-español de Bosnia: *sláma* ‘paja’, *gúzga* ‘ganso’ (Baruch 1930: 10). Algunos proceden de un cruce entre el eslavo y el español: *luča* ‘leña’, *raka* ‘rana’, *grabúta* ‘guisante’. O mediante sufijos españoles: *kuyipar* ‘cavar’. Como anota Alvar (1996: 366), es fundamental realizar estudios que determinen la relación existente entre el término que se toma como préstamo y el de origen en el español y las relaciones entre los términos del antiguo caudal léxico del español y sus sinónimos procedentes de préstamos. Son numerosos los casos en los que la coincidencia y el acercamiento de estos términos son notorios: así, por ejemplo, el término *garón* ‘garganta’ (Alvar 1996: 366) (< en hebreo la garganta es llamada *MiTZaR bagarón*, lo que significa literalmente ‘la estrechez del cuello’). Por otra parte, consideramos necesario anotar que tanto términos del sefardí como sus sinónimos de la lengua de contacto se emplean de forma indistinta.

²⁵² Me gustaría subrayar el hecho de que estos mismos términos aparecen entre los sefardíes de Salónica.

²⁵³ Este término se aproxima a la forma española *capote*, aunque se trata de una formación que parte del serbio *kaput* y sufre la influencia del italiano *capoto* con el cierre de la vocal final *o > u*.

(del italiano *acchiappare*, ‘coger’) *ispiegár* (del italiano *spiegare*, ‘explicar’) *impiegar* (del italiano *impiegare*, ‘usar’, ‘ocuparse’), *impiegu* (del italiano *impiego*, ‘empleo’), *akapitar* (del italiano *capitare*, ‘suceder’), *lavorar*, (del italiano *lavorare*, ‘trabajar’), *estéso* (del italiano *esteso*, ‘extenso’) *dunki* (del serbio *dunkije* ‘color oscuro’).

Origen hebreo tienen los términos de carácter religioso o ético y las expresiones y nombres abstractos comunes a todas las colonias sefardíes (Wagner 1923: 68-72). Así, entre otros, aparecen recogidos: *Purim*, ‘fiesta en memoria de la reina Esther’, (del hebreo *Púrím*, ‘suertes’), *Sukót*, ‘fiesta de los tabernáculos’, (del hebreo *Sucot* ‘cabañas’ o ‘tabernáculos’) *balabay* ‘dueño de la casa’ (del hebreo *ba'al abati*, que significa, literalmente, ‘dueño de la casa’), *mazal* ‘fortuna’ (del hebreo *mazál*, ‘constelación’ o ‘destino’), *siva-berabot* ‘boda’ (del hebreo *sheva bérahot* (en singular, *berak(h)ah*) ‘las siete bendiciones’, *masá* (hebreo *matsá* ‘pan ázimo’), *babamin* ‘sabios’ (plural del hebreo *babán* ‘sabio’), *dírasot* ‘sermones’ (plural del hebreo *deraša* ‘sermón’). Asimismo son frecuentes los términos relacionados con ciertos aspectos de la existencia del ser humano, como la muerte.

Desde el punto de vista fonético, se presentan relevantes diferencias con respecto al judeo-español de Estambul o de Salónica. Por ejemplo, no se neutralizan la bilabial oclusiva *b* y la labiodental fricativa *v*, es decir, se da la oposición *b/v*. Tampoco hay debilitamiento de la *-d-* intervocálica o tras *r*, *l* y *n*. Por último, se constata un relajamiento de los sonidos oclusivos *g* y *k*, que da como resultado un sonido palatal (Baruch 1930: 129, 137, 138).

El judeo-español de Turquía

La característica principal del judeo-español de Turquía es la cantidad de préstamos que se han incorporado a él, ya sean morfológicos, sintácticos o léxicos. En la adaptación fonética al judeo-español de los préstamos turcos, destacan tres fenómenos: el paso de la aspirada [h] a [x], el paso de [g] a [y] y la simplificación de las vocales. Así, en el préstamo *xamal* ‘mozo’, donde la [x] proviene de una [h] turca (> *hammal*). Cuando está en medio de la palabra, esta [h] desaparece: el *kaivé* ‘café’ sefardí procede del turco *kahavé*.

También sustituye el judeo-español de Turquía la consonante *g* [g] del turco por *y* [j]: el término que designa al ‘teatro de sombras’ turco, *Karagöz* (‘ojos negros’) es un claro ejemplo. Existe la práctica fonética de sustituir [g] por [j] en judeo-español para conseguir un efecto cómico, por ser precisamente el rasgo que caracteriza la pronunciación de los judíos de Turquía, resultando, así, el préstamo *Karayiózis* (Karayiózis).

Por último, las ocho vocales turcas, resultado de su tan típica ‘armonía vocálica’, se adaptan a las cinco del judeo-español. Así, el sonido [oe] (con grafía *ö*) del turco se pronuncia simplemente [o]: el *börek* ‘pastel’ turco da *borek* en judeo-español. La *ü* turca, que se pronuncia [y], pierde su labialidad y da como resultado [u]: *müsterí* ‘cliente’ > *musterí*. La [i] pasa a [u] en medio de palabra: *kapıcı* > *kapudjı*. En el caso de la [ı]²⁵⁴ pasa también a [u] muchas veces en medio de palabra: *misafir* (del turco, ‘invitado’) en judeo-español se registra como *musafir* (Nehama 1977: 375)²⁵⁵.

En cuanto a la morfología, los préstamos turcos terminados en *-a* poseen en judeo-español género femenino: la *yaká* ‘chaleco’. Sólo en los casos en que el referente es claramente masculino se usa este género: *babá* ‘padre’. Y la vocal de los sustantivos acabados en *-e* en turco suele pasarse a *-a*, usándose como femeninos, aunque, a veces, se usan indistintamente los dos géneros: la *djubé*, el *djubé* ‘sotana’.

En ocasiones, resulta difícil determinar si el préstamo ha sido tomado directamente del turco o a través del griego. Así, el *kuti* ‘caja’ del judeo-español puede provenir de la forma *kutü* del turco (mostrando la tendencia citada de convertir la [y] turca en la [i] judeo-española), aunque algunos autores piensan que responde más bien a la forma griega *κουτί* (*kuti*) (Crews 1935: 127).

Hay que tener en cuenta que el turco no posee género gramatical. En el caso del masculino judeo-español, la tendencia es a mantener los préstamos con la forma turca y son pocos los casos de correspondencia en *-o*. La mayoría de los masculinos judeo-españoles corresponden a sustantivos turcos que terminan en *i*, *u*, *ü*. Así, el turco *kuyumcu* ‘joyero’ da en judeo-sefardi *koyundji*, forma que alterna con el hispanismo ‘jdoyero’; *kunduraci* ‘zapatero’ da en sefardí *kunduradji*, forma que alterna con *sapatero*, etc. También masculiniza el judeo-español aquellos préstamos turcos que terminan en consonante: el *tchadir* ‘paraguas’ (> *çadir* ‘tienda de campaña’); el *djam* ‘cristal’ (> *cam*) (cf. Varol-Bornes 1996: 217-9).

Danon (1913: 11) estableció varios campos en los que se habían tomado préstamos: 1) la designación de vegetales, animales o utensilios, para los que no existía correspondencia en español; 2) los pseudónimos; 3) los eufemismos, de manera que se utiliza el término turco *kémur*, en vez del español *carbón* por considerarse palabra mal sonante (probablemente por su semejanza con *argon*, ‘lento, perezoso’); 4) las fiestas no hebreas y los términos

²⁵⁴ El turco distingue entre /ı/e /i/.

²⁵⁵ Nehama (1977: 370) registra también la forma *mosafir* para el judeo-español de Salónica.

relacionados con ellas: *Bayram* (fiesta musulmana de fin del Ramadán), *yashmaq* (manto de las mujeres turcas) *namaç* (plegaria del musulmán), *Tabout* (*Mitzva* ‘mandamiento’).

Dentro de los préstamos sintácticos hay que destacar la fijación de algunas construcciones, como *yulé, yulé* ‘saludos’ (del turco *güle, güle*); *yavás, yavás* ‘despacio’ (del turco *yavás, yavás*, que también se documenta en griego)²⁵⁶. También se recogen numerosos refranes (Danon 1903: 81), entre los que destacan algunos que claramente poseen origen hispánico y que siguen estando presentes en nuestros días: *Al entendedor poca palabra = A buen entendedor pocas palabras bastan*; *Cobra buena fama y échate en la cama = Cría fama y échate a dormir*; *En ciudad de ciegos beato es quien tiene un ojo = En el país de los ciegos el tuerto es el rey*.

A esta modalidad se aproxima mucho la de Brusa²⁵⁷, que ofrece características comunes tanto al sefardí de Estambul como con al de Andrianópolis. La colonia sefardí de Brusa es bastante antigua: según Wagner (1925: 201-203), se tiene constancia de que ya en 1547 existía una población sefardí en esta zona. Los datos de los que se disponen son variados y señalan una población que oscilaba entre los 3000 y los 4000 habitantes a principios del siglo pasado²⁵⁸. Siguiendo a Wagner, destacamos las siguientes características:

- Vocales a, e, o finales muy claras.
- Metátesis silábica: *ranís* ‘nariz’; *estógamo* ‘estómago’.
- Metátesis de –r: *praton* por *patrón*.
- Diptongación de hiatos: ‘ái’: *gáyna* ‘gallina’.

Dentro del campo del léxico no se destaca ninguna particularidad salvo el numerosísimo grupo de términos turcos y algunos griegos: *kukubaya* ‘buhó’, del griego *κουκουβάγια* /kukuváya/; *paparouna* ‘amapola’, del griego *παπαρούνα* /paparúna/; *pitirina* ‘caspá’ (con el sufijo –ina para los diminutivos), del griego *πιτιρίδα* /pitirída/; del turco destacan otros términos, como los relacionados con el arte de tejer: *dokudear* ‘tejer’, del turco *dokutmak*; *tezjáx* ‘telar’ del turco *tezjáx*.

²⁵⁶ Aunque en griego lo más frecuente es la expresión *σιγά, σιγά* (sigá, sigá), expresión que, según Montoliu (1996: 283), se escucha también en Estambul: *siža, siža*.

²⁵⁷ La antigua *Prusa*. Modernamente, *Bursa*.

²⁵⁸ La *Meyers Reisebuch* (Guía de viajes “Meyer”) los cifra en 3000; Danon, en 3500; Wagner indica 4000 y otros autores, como Frankl, hablan de 376 familias y 1542 almas; Cuinet apunta a 2701 habitantes. Los datos están extraídos del estudio de Wagner (1925).

V. Características del judeo-español de Salónica

a) Factores históricos que han propiciado el contacto del judeo-español con la lengua griega, su influencia y entrada de términos

Como ya hemos comentado, Bunis (1991: 11) establece a grandes rasgos tres períodos para el judeo-español:

- *un período inicial*, que se extiende desde la formación de esta lengua en la Península Ibérica hasta la expulsión de los judíos en 1492;
- *un período medio*, que es reflejo de la llegada de estos sefardíes a tierras del Imperio Otomano y el norte de África; y
- *un período moderno*, que se inició con una serie de leyes otomanas que trajeron la modernización y la occidentalización a la zona en la que vivía esta población judía.

Este devenir de la lengua evidencia, tal y como han señalado muchos investigadores –Sephiha, Crews, Simeonidis, Sala- que uno de los aspectos más notables del judeo-español es su pluralidad y su contacto con otras lenguas: en suma, su polimorfismo. En el oeste de Europa, los hablantes de judeo-español hablan otras lenguas y son, al menos, conocedores del turco o del griego.

Para los sefardíes que se incorporaron al Imperio Otomano, el turco se reducía en un principio al uso impuesto por el comercio; sin embargo, con el transcurrir del tiempo va apareciendo un uso más extendido, tanto del turco como -más tarde- del griego moderno. Y las nuevas generaciones de sefardíes no quedan al margen del bilingüismo.

Distintos acontecimientos históricos marcan el futuro de la lengua. Hacia el 1870 se crea en Salónica la llamada *Alliance Israelite Universelle*, una institución educativa que emplea el francés, que se iba a convertir en la lengua de uso más frecuente entre los sefardíes. Como señala Sephiha (1986: 77), durante este período se hablaba un ‘mesklatino’, una mezcla o jargon²⁵⁹, por lo que, en esos momentos, se podía hablar ya no sólo de judeo-español, sino también de una nueva fusión idiomática, que el mismo Sephiha denominó ‘judeo-franco’ (judeo-francés).

²⁵⁹ Wagner (1930: 15) también utiliza el término *jargon*: “Muy pronto (después de 1492) elementos orientales, sobre todo del turco penetraron en el habla familiar, comenzando a flaquear la noción de la corrección sintáctica y estilística, y el judeo-español quedó reducido a ser un ‘jargon’ como los judíos mismos lo llaman muchas veces”.

Esta situación multilingüística y la pluralidad de la población quedan confirmadas por la revista *Selanik*, aparecida entre 1869 y 1874, y editada y publicada por el *Rabbi Yaakov Ouzziel*, en Salónica. Funcionaba como un órgano público del movimiento institucional otomano y se difundía en cuatro lenguas: judeo-español, turco, griego y búlgaro.

Un gran número de términos han sido tomados no sólo de lenguas de Europa occidental, sino -como señalábamos anteriormente- de lenguas del Imperio Otomano, como el griego y del turco. Y este fenómeno ha influido en la fonética del judeo-español de Salónica.

Se deben resaltar ciertos aspectos históricos que han contribuido a este hecho. No han sido lo suficientemente señalados y justifican la hipótesis del contacto del griego con otras lenguas.

A su llegada a Salónica, los judíos se instalan en barrios cuya población hasta ese momento era exclusivamente griega, como el caso de Ayia Pelayia, (*Άγια Πελαγία*) (Dimitriadis 1983: 48). A esto hay que añadir la existencia de comunidades judías de origen griego, los llamados *romaniotas*, y su contacto con las comunidades de sefardíes que se instalaron después (Papazoglu 1994: 39). Estas comunidades no se asimilaron a los sefardíes recién llegados, sino que convivieron con ellos y mantuvieron su identidad hasta principios del s. XVII, en que fueron finalmente absorbidos por la gran comunidad sefardí. El contacto con la comunidad romaniota supone un posible factor de influencia del griego, pues los *romaniotas* usaban el griego como lengua de comunicación.

En 1856, el Imperio Otomano proclamaba la igualdad de derechos de las minorías: ello favoreció la construcción de nuevas zonas y barrios (guetos) con población de diversos orígenes: judíos, griegos y turcos (M. Molho 1994b: 73).

Uno de los cambios más notables será la influencia del griego moderno, que se amplió de forma notable tras la desaparición de la *turcocracia*, en 1912. Este hecho hizo que los judíos se adaptaran a las nuevas circunstancias lingüísticas siendo las últimas generaciones las más afectadas. La integración de Salónica en el nuevo estado griego, el aumento de los helenófonos y el considerable descenso de la población turca fueron las causas de una serie de cambios que alteraron la lengua sefardí. Con la “helenización” de Salónica las influencias del griego sobre el judeo-español se acentuaron.

Las evoluciones que vive la lengua sefardí como consecuencia de las causas externas comentadas van desde la adquisición de nuevos términos hasta las innovaciones fonológicas y morfosintácticas. Además, estas innovaciones se caracterizan principalmente por la falta de una norma lingüística unitaria dentro del propio sefardí, debido a la

dispersión de sus hablantes y al contacto con otras lenguas. Debido a todos estos factores, el modelo lingüístico del judeo-español tiende, con la introducción de términos y la propia evolución interna, a la desaparición de su ‘pureza’ y unidad²⁶⁰.

En 1920 hay intentos de asimilar a la población sefardí con el propósito de que desaparezca y en 1930 se proclama la ley que prohíbe la enseñanza de lenguas extranjeras, al tiempo que impide a los ciudadanos griegos estudiar en colegios o instituciones a cargo de gobiernos u organizaciones extranjeras.

En 1938 la revista *Aksión* da cuenta del uso obligatorio de la lengua griega en las zonas públicas de Salónica: su incumplimiento se sancionaba con elevadas multas. Tras estos hechos, la presencia de la lengua y la cultura griegas se manifiesta significativamente hasta tal punto de aparecer en la revista *Aksión* publicaciones de historias y cuentos griegos así como canciones griegas traducidas al judeo-español (Bunis 1999: 184).

b) El judeo-español: sistema consonántico del judeo-español de Salónica

El sistema fonológico del judeo-español de Salónica es notablemente parecido al que nos ofrece la gramática de Nebrija (Nehama 1977).

Las fricativas

Cuando comparamos el sistema fonológico del judeo-español con el del español estándar salta a la vista su riqueza de consonantes fricativas /š/-/ž/ y /s/-/z/, oposiciones que el español perdió en el siglo XVII. El judeo-español conserva, en principio, la oposición sorda/sonora en los fonemas fricativos /š/ y /ž/: *pašaro, madeša, truše* frente a *mužer, fižo*. Aunque es poco frecuente, a veces encontramos la /š/ a principio de palabra (*šastre, širinga, šaka*) o en posición final, sobre todo, tras las /a/ y /e/ que resultan de la reducción de los diptongos *ai, ei*: *kereš, komeš*. La consonante /s/ palataliza frecuentemente cuando va

²⁶⁰ Shaul (1996: 623-624) considera un freno en el proceso de evolución lingüística el nuevo uso de términos judeo-españoles que habían sido olvidados y, en consecuencia, sustituidos por palabras turcas, búlgaras, francesas o griegas, como, por ejemplo, *mersi* por *gracias* o *misil* por *sinyor*. A salvo quedarían aquellos términos ya tan integrados, que habían producido derivados como *shaka*, (‘broma’, ‘gracia’, del turco) de donde deriva *shakaladear*. La idea de purismo del judeo-español aparece defendida por Yahuda (1915: 339-370). Posteriormente Wagner (1923: 228) publica un artículo en el que se critica esta ‘obsesión purista’ de Yahuda.

seguida de /k/: *moška*, *buška*. Y también se conserva la oposición de /s/ sorda y /z/ sonora: *sakar*, *salir*, *seguro* o *sentir* frente a *fazer*.

De igual manera se comprueba el mantenimiento y reforzamiento de la africada sonora /ǧ/, realizada generalmente como palatal (*onǧe*, *doǧe*, *truǧe*, *ǧudio*, *espaǧo*), debido, en gran parte, a que muchos términos son préstamos de origen turco, donde existen palabras con esta consonante²⁶¹:

Oposición oclusiva- fricativa

Mientras que en español actual no existe oposición entre /b/ oclusiva y /v/ fricativa, el judeo-español la conserva, principalmente en posición inicial, al igual que sucedía en español medieval (Simeonidis 1999: 660). Esta característica se mantiene también en el judeo-español de Estambul (Wagner 1914: 97). Y es frecuentemente encontrar las combinaciones de los grupos consonánticos *v + r* y *v + l*, como vemos en *palavra*, *pwevlo* o *favlar*.

El judeo-español adopta los sonidos /β/, /ð/ y /ɣ/, principalmente entre vocales y ante las líquidas /r/ y /l/. Ejemplos: *alaβar*, *madero*, *todo*, *madre*, *pyedra*, *maδrugar*, *tadre*, *luɣar*.

La fricativización de las oclusivas sonoras

Tanto la fricativa bilabial sonora [β] como la intervocálica oclusiva bilabial [b] existían en judeo-español de Salónica al igual que en el español medieval. En el judeo-español de Salónica existe la tendencia a convertir las oclusivas bilabiales sonoras en fricativas. Simeonidis (1999: 660) apunta en su estudio que las oclusivas sonoras, no sólo la labial, tienden a la fricativización (ejemplos: *obligada* [oβliyaða], *guardado* [ɣwarðaðo]). Añade además que las oclusivas bilabiales sonoras [b] se convierten en fricativas labiodentales sonoras [v] en los lexemas representados por *v* en latín.

Este fenómeno se intensificó durante el transcurso -y de forma más aguda después de la Segunda Guerra Mundial, cuando los sefardíes se vieron obligados a comunicarse, incluso entre ellos, en griego, debido a las persecuciones que sufrían. El influjo de la lengua

²⁶¹ Sala (1972: 521) anota: “El judeoespañol tuvo contacto con una serie de lenguas de las cuales tomó en préstamo palabras con las consonantes [ž] y [ǧ]”. Y recoge algunos de estos términos en su trabajo (Sala 1972: 522): *tiǧeré*, variante que recoge Sala del estudio de Crews (1935: 227), a partir del turco *tencere*; *aǧdear*, que también toma Sala de Crews (1935: 200), del turco *acımak*.

griega intensificó las características del sistema fonético existentes en el judeo-español. La fricativización de las oclusivas se vio intensificada por la influencia de la lengua griega²⁶². A pesar de esto, se dan dos casos donde la [b] no pierde el rasgo de oclusividad: a) en posición intervocálica, cuando existe la prefijación (ejemplo: [a`bašo]) o b) en los préstamos donde aparece en posición intervocálica (ejemplo: [ša`bat] del hebreo *šabbath*) (Simeonidis 1999: 661). Por otra parte, en los casos en que [b] se antepone a [l] o [r], se convierte en fricativa [β].

Mantenimiento de la f- en posición inicial

La consonante *f*- latina, en posición inicial, que en español se convierte en *b* y en otras lenguas románicas se conserva, la encontramos en el judeo-español de Salónica: *fižo*, *fožo*, *fjerro*, *fambreira*. Este fenómeno de conservación también se extendió por algunos dialectos del español (como el leonés y el aragonés) y se verifica en otras zonas de la diáspora sefardí (como en Bosnia y Macedonia). Sin embargo, la *f*- desaparece en el judeo-español de Turquía:

<u>Latín</u>	<u>Salónica</u>	<u>Estambul</u>
Filius	Fijo	Ijo
Facere	Fazer	Azer
Fabulare	Favlar	Avlar
Farina	Farina	arina ²⁶³

Por otra parte, y como ocurre en el español estándar, el comportamiento de *f*- inicial ante el diptongo *we* es siempre de mantenimiento:

²⁶² Muchos de los sefardíes que sobrevivieron a la II Guerra Mundial, por miedo a las persecuciones, usaban el griego para no ser identificados como judíos, por lo que la influencia de la lengua griega ha sido considerable.

²⁶³ Los ejemplos están extraídos del estudio de Sephiha (1992b: 3) sobre la lengua de los judíos-sefardíes de Salónica.

<u>Latín</u>	<u>Salónica</u>	<u>Estambul</u>
Fontis	Fuente	Fuente
Focus	Fuego	Fuego
Fortia	Fuerza	Fuerza

Según Nehama (1977: 15), en ocasiones el grupo inicial *few* del español, aparece recogido para el judeo-español de Salónica como *jwe-* y algunas veces *ajwe-*, según se registra en los ejemplos: *jverten*, *jversa*, *ajvera*.

La oclusiva dental sonora [d] y la fricativa interdental sonora [ɖ]

La oclusiva dental sonora se convierte en una fricativa interdental sonora cuando se encuentra en posición intervocálica (ejemplos: *akodrar*, *pvede*). La fricativización de la dental también se da cuando aparece la [d] en posición inicial de palabra precedida por otra palabra que acaba en vocal o incluso en consonante (ejemplo: *podimos dar*; *okas'sjon de*) (Simeonidis 1999: 660). La /d/ aparece con frecuencia en la terminación *-ad* (ejemplos: *metad*, *malinidad*, *klaridad* (Nehama 1977: 14), aunque Simeonidis (1999: 662) hace notar que la oclusiva dental sorda en posición final se debilita y casi desaparece (ejemplos: *oportunida*, *verda*). Como propugna este mismo autor, es posible que esto ocurra en Salónica por influencia del italiano, aunque debemos subrayar que el mismo fenómeno es frecuente en el español de España y de Latinoamérica.

La fricativa palatal sonora [j] y otros fenómenos de palatalización

Según Nehama (1977: 14), el judeo-español posee el sonido /j/. Lo encontramos principalmente en palabras de origen turco y hebreo. A pesar de ello, como aclara Simeonidis (1999: 660), el fonema [j] se debilita en el judeo-español de Salónica, probablemente por el contacto con el griego, en que su realización se acerca más a la vocal /i/. El fenómeno de la fricativización ocurre frecuentemente en judeo-español, cuando la vocal /i/ forma parte de los diptongos [ie], [io], [ia].

De acuerdo con el estudio de Simeonidis (1999), estos fenómenos se deben a una clara influencia del griego, en cuyo sistema se advierten casos de palatalización. Así, en griego la vocal fricativa palatal sonora /i/ palataliza la consonante antecedente: se

palatalizan las laterales, las nasales e incluso [k] [g] y [m] en combinación con la vocal /i/: *μαλλά* /maʎá/, *παλιός* /paʎós/, *μπάμια* /bámja/.

La palatalización de la consonante anterior causada por la fricativa palatal sonora es también un fenómeno que ocurre en judeo-español. Según Simeonidis (1999), el sonido de la lateral palatal se habría reintroducido en el judeo-español de Salónica, de donde habría desaparecido. Sin embargo, para Nehama (1977: 14), el sonido /ʎ/ no existe en judeo-español. La yod, al igual que en francés, habría producido siempre una /y/: *yorar*, *yevar*, *yamar*, *famiya*, *meoyo*, *maniya*, *yaga*.

El sonido /r/

En judeo-español no aparece el sonido /r/ delante de otra consonante, sino que se pospone a ella por metátesis, como ocurre, por ejemplo, en *gwadrar* por *guardar*, *probe* por *pobre* (Simon 1920: 677).

La transposición de *-rd-* > *-dr-* es típica del judeo-español de Salónica: *pedrer* por *perder* (Filippis 1997: 130). En otros casos, en vez de transposición, la /r/ desarrolla una /a/, como en *sefaradí* por *sefardí*.

Otros fenómenos

- Tendencia a la pérdida de *-ç* y *-l* finales (Filippis 1988: 214).
- El grupo inicial *sve-* se convierte frecuentemente en *sjve-*, *esjve-*, *isjve-*, *esfve-* o *isfve-*, según se aprecia en *sjveño*, *esfvegra*, *isfvegra* (Nehama 1977: 14).
- El grupo inicial *we-* pasa a *gwe-*, como en *gveso*, *gvero*, *gwérfano*, *gwelo* (Nehama 1977: 14).
- Frecuentemente la consonante *n* en posición inicial y delante de *we* pasa a *m*, principalmente en *nos*, *nosotros*, *mvestro*, *mvevo* (Nehama 1977: 14).
- El judeo-español posee el sonido /ç/ como en español: *mança*, *eçar*, *muço*, *leçe*, *maçukar*, *noçe*, *peço* (Nehama 1977: 14).
- La asimilación es frecuente: *puerpo* por *kuerpo* (Simon 1920: 677).
- La diptongación es bastante oscilante, *pyedrer*, *buwndá*, *muerir* frente a *boya* o *ponte* (Filippis 1988: 214).

SISTEMA CONSONÁNTICO DEL JUDEO-ESPAÑOL DE SALÓNICA

	BILABIAL	LABIO-DENTAL	INTER-DENTAL	ALV-DENTAL	ALVEOLAR	PREPALATAL	PALATAL	VELAR	
OCCLUSIVA	p b			t d				k g	SORDA SONORA
AFRICADA							č ǰ		SORDA SONORA
FRICATIVA	β	f v		đ	s z	š ž		j g	SORDA SONORA
VIBRANTE				r					SORDA SONORA
LATERALES					l				SORDA SONORA
NASALES	m				n				SORDA SONORA

c) Sistema vocálico del judeo-español de Salónica

- Las vocales del judeo-español de Salónica son, en general, las mismas que las del español actual. Observaremos algunas particularidades, siguiendo a Nehama (1977):
- Presencia de la vocal nasal *ã*.
- En muchas ocasiones, la vocal *e* se cierra en *i* y la *o* en *u*, en posición átona: *disir*, *durmir*, *kumadre*, *muntaña*.
- El cambio de *-e-* a *-a-*, cuando va seguida de *-r-*: *kwarda* por *kwerda*.
- Hay casos asimilación y disimilación: *vinir*, *ǵidño*.
- La diptongación alterna con la no diptongación: *eskola*, *moble*, *bwendañ*.

Una característica del sistema vocálico del judeo-español de Salónica es el carácter consonántico de la vocal [u] cuando aparece en segunda posición y combinada con las vocales [a], [e] e [i]. Este uso, exclusivo de la semivocal [u], demuestra que no se trata de una característica del español medieval²⁶⁴. Es posible que este fenómeno se deba a la influencia griega²⁶⁵, aunque no puede afirmarse con certeza. Y no sólo aparece en judeo-español, sino también en rumano (y meglenorumano), lo que haría suponer una influencia griega en esta lengua.

d) Aspectos generales del judeo-español de Salónica

Influencia del hebreo

En el ámbito fonológico, Sephiha (1992b: 4) señala la sorpresa que le produjo la pronunciación particular de los sefardíes de Salónica, que oyó en Auschwitz. Destaca el uso de la *ayin*²⁶⁶ en posición final. Algunos de los ejemplos que aduce Sephiha son los siguientes:

²⁶⁴ Es interesante observar que la lengua griega ha desarrollado un proceso similar: la semivocal [u] se deslabializa en los diptongos [ɛu] [ɔu] y pierde su carácter vocálico como ocurre en palabras como ευγενικός [evyenikós], ευχαριστώ [efxaristó], αργό [avgó] (Simeonidis 1999: 659)

²⁶⁵ Según Simeonidis (1999: 659), “no se puede decir si se trata de una influencia directa del griego sobre el judeo-español en esa región. Está claro de todos modos que los sefardíes de Salónica vivían en la misma ciudad, donde también vivían griegos y turcos”.

²⁶⁶ *Ayin* (א, pronunciado /h/) es la 16ª letra del alfabeto fenicio y hebreo. La letra fenicia dio lugar a la ómicron (O, o) del alfabeto griego, a la O del alfabeto latino y a su equivalente cirílico.

<u>Salónica</u>	<u>Estambul</u>
Yester arah “instinto malvado”	yetser ara
Zerah “casta, raza, descendencia”	Zera
Rašah “malvado, travieso”	Raša

Aparición de italianismos

En el caso de Salónica, tenemos las influencias principalmente de los judíos de Livorno (Sephiha 1992b: 5), Venecia y de Provenza, que trajeron palabras totalmente desconocidas. A este numeroso grupo de vocabulario cabe añadir las diferencias diastráticas que apunta Bunis (1985: 165) acerca de los estratos sociales, que determinan una marcada diferencia en la elección del léxico, tema que no ha sido propiamente tratado por los especialistas.

Por otra parte, en cuanto a los italianismos²⁶⁷, no sólo están los que introdujeron los sefardíes que se trasladaron a Salónica desde Italia. Están también los que trajo la política institucional y educativa italiana que introdujo su lengua a través de instituciones y colegios italianos. Sin embargo, este tipo de diferencias no suponían, al parecer, ningún tipo de obstáculo para la comunicación entre las diferentes comunidades sefardíes extendidas por todo el Imperio otomano (Saporta y Beja 1966: 88). Presentamos algunos ejemplos de aquellos términos italianos que se usaban sólo en Salónica:

<u>Salónica</u>	<u>Estambul</u>
<i>Tčerka</i>	<i>Buschka</i>
<i>perikolozo</i>	<i>Sakanozo</i>
<i>Londje</i>	<i>Lechos</i>
<i>Sotto</i>	<i>Bacho</i>

²⁶⁷ Según Kerem (1996a: 588-589), “the Italian influence upon Salonikan Jewry was also significant. Italian translations also appeared in poetry, romansas, theatre, and historical, moral, scientific, hygienic, pedagogical and religious works. The Judeo-Spanish literary language was insufficient and many idioms had to be borrowed from Latin. Words were borrowed from Italian, then from French, and finally primitive forms of Hispanization were added to Judeo-Spanish. Some authors tried to leave out Turkish and Hebrew words, and many added their own Italianisms and Frenchizations. Syntax and construction appeared more in accordance to French and Italian norms than to Spanish”.

<i>lo stesso</i>	<i>lo mismo</i>
<i>Preveder</i>	<i>Prever</i>
<i>Difichile</i>	<i>Difisil</i>

Aparición de otras formas

Además de la aportación del hebreo y del italiano, D. Filippis (1988) analiza también elementos extrahispánicos de origen oriental, como los turcos y los griegos. Como comenta esta autor (1988) y hemos señalado ya, cada grupo de préstamos de las diferentes lenguas pertenece a ámbitos sociales distintos.

Términos turcos. Constituyen un gran porcentaje en el judeo-español de Oriente. Son sobre todo los hablantes de clase media-baja²⁶⁸ los que, por no tener contacto con la lengua escrita o por no haber leído ladino, recurren a ellos. Los hay desde el ámbito de la gastronomía: *jalva* (>helva) ‘pastel’, *taráma* (>tarama) ‘ensalada de pescado’, *çurek* (>çörek) ‘tipo de dulce’, *kurabiyé* (>kurabiye) ‘tipo de dulce’, *rakí* (>raki) ‘aguardiente’, hasta el de los utensilios e ideas anteriormente desconocidas: *nargile* (>nargile) ‘pipa de agua’, *óka* (>okka) ‘unidad de peso’, pasando por términos que sustituyeron a otros ya existentes: *askier* (>asker) ‘servicio militar’, *filgán* (>filcan) ‘taza’, *çarşı* (>çarşı) ‘mercado’, *kilif* (>kilif) ‘estuche’, ‘funda’.

Términos griegos. Muchos términos griegos se limitaron a suplantar viejos términos españoles, acaso por su mayor prestigio entre los sefardíes de Salónica. Es el caso de *budrum*²⁶⁹ (μπουρδούμι), que sustituyó la vieja palabra española *cárcel*.

Por otra parte, existe una terminología que se incorpora a esta variante del judeo-español con distinciones léxicas inexistentes en el viejo vocabulario románico,

²⁶⁸ Wagner (1923: 227) se expresa de la siguiente manera: “He tenido ocasión de tratar en Oriente a varios sefardíes cultos, los cuales condenaban el empleo excesivo de palabras exóticas y propendían al purismo; hay también periodistas sefardíes que, en sus artículos, tratan de evitar los términos turcos y de expresarse en puro español, lo cual les obliga a menudo a añadir entre paréntesis la palabra turca usual, para hacerse comprender por sus lectores, y no les impide el tomar a veces por españolas de buena ley expresiones de indudable origen gálico”. Y M. C. Varol-Bornes (1996: 213) añade: “Para las generaciones siguientes fue aumentando el prestigio del turco y su uso se generalizó hasta imponerse entre los jóvenes de las generación IV. En efecto la escolarización en turco, la dispersión de la comunidad judía en barrios donde ya no era mayoría, y (después de 1970) la importancia que tomó la televisión, no sólo hicieron que se sustituyese el turco al judeoespañol entre los judíos sino que influyeron en el judeoespañol de la generación II, sobre todo en el de las mujeres”. Sobre la presencia de elementos turcos en el judeo-español *vid.* Farhi 1937 y Bunis 2000.

²⁶⁹ La forma *budrum* se analizará de forma detallada en el apartado del estudio léxico de este trabajo.

principalmente relacionadas con la gastronomía (como *pita* > *πίτα*, *reína* > *ρεϊνίνα*, *palamida* > *παλαμίδα*) o con nuevas realidades (*protomayo* > *πρωτομαγιά*, *drajmé* > *δραχμή*), etc.

Los términos que aporta D. Filippis (1988) para el estudio del judeo-español de Salónica son procedentes en su gran mayoría del turco, como son las formas relacionadas con términos de la vida cotidiana y con los ámbitos laboral, comercial y administrativo, nombres de flores y plantas, y las fórmulas de cortesía: *charsí* (mercado), *bakal* (tendero), *parás* (dinero); del griego se adoptan también formas relacionadas con la vida cotidiana. Destacamos el hecho de que las formas griegas son, en su mayoría, vocablos que han sido adoptados del turco con sufijos griegos (Wagner 1909: 54). Algunos ejemplos que recoge Filippis (1988) están tomados del estudio de Danon (1922: 211-216)²⁷⁰:

Griego	Judeo-español	Significado
<i>Κουκουβάγια [κυκωάγια]</i>	<i>Concovaia</i>	<i>Búbo</i>
<i>Μάνα [mána]</i>	<i>Maman</i>	<i>Mamá</i>
<i>Φασούλι [fasúli]</i>	<i>Fassoulia</i>	<i>Habichuela</i>

e) Otros aspectos morfológicos

En algunos casos, destaca la ausencia de la *-s* final en términos que la requieren tanto etimológicamente como en señal de plural. Así, en formas como *Dios*, se documenta (el) *Dio*²⁷¹ para subrayar la creencia en un sólo y único Dios (Bunis 1991: 10).

Como decíamos, el griego confirió a los vocablos turcos terminaciones griegas. Y los sefardíes tomaron como préstamos muchos turquismos a través del griego: por ejemplo, *boyagí* (= pintor), que aparece también como *boyagidis* y procede de la forma griega *μπογιατζήδες* (*boyagides*= pintores). Asimismo es normal encontrar diminutivos griegos en *-aki* (*-ακι*), como *Bulakyi*, del nombre propio griego *Bula* (Bunis 1999: 633). El mismo fenómeno se recoge en *Kostakyí*, del diminutivo griego *Κωστάκι* (<*Κώστας*) (Kóstas>Kostáki; cf. Bunis 1999: 640).

En otros casos, los sufijos se ha tomado de formas turcas, como es el caso de *purimlikes* ‘regalos realizados en las fiestas del Purim’ (Filippis 1988: 217), forma que

²⁷⁰ En este estudio Danon (1922) aporta un breve listado de palabras sefardíes que tienen su origen en el griego.

²⁷¹ Bunis (1991: 10) asegura que es posible que se trate de un calco de la expresión hebrea *baElohim*, que significa ‘El Dios’.

procede del hebreo *purim* (nombre de una fiesta judía) + el sufijo turco *-lik* (aquí con el sentido de la preposición *para*) y la terminación de plural española en *-es*.

Muchos de estos elementos modifican su significado debido a los procedimientos internos con los que se enfrenta el propio sefardí a los términos en préstamo (derivación, comparación, formación de verbos a través de sustantivos prestados). Tal es el caso del término *kapagí*, surgido del término turco *kapaci* (derivado de *kapak* ‘tapa’). El significado primario de *kapagí* está relacionado con el sentido de ‘vendedor o fabricante de tapones’, sin embargo el término pasó a tener la acepción de ‘facineroso’, debido al sintagma *meter kapak* ‘atribular’, ‘abrumar’, con lo cual habría habido una derivación regresiva.

Y ya hemos mencionado que no sólo hay préstamos hebreos, griegos o turcos, sino también del italiano o el francés, que siguen aquellas mismas reglas de formación de términos: por ejemplo, *bonbonero* procede del fr. *bonbon* + el sufijo español *-ero* (Bunis 1999: 632).

f) Otros aspectos: diferencias léxicas

Los sefardíes de cualquier comunidad son conscientes de que la lengua que hablan no es la misma que la de sus antepasados originarios de la Península Ibérica y que su evolución está a merced tanto de los cambios socioculturales y políticos como de aspectos lingüísticos de las comunidades en que desarrollan su labor comercial y su vida social. Veamos algunas diferencias fónicas entre el español estándar y el judeo-español de Oriente a través de ejemplos que nos facilita Sephiha (1986: 82-7)

<u>Judeo-español de Oriente</u>	<u>Castellano</u>
<i>meza</i> [meza]	<i>mesa</i> [mesa]
<i>kaza</i> [kaza]	<i>casa</i> [kasa]
<i>kasa</i> [kasa]	<i>caza</i> [kaθa]
<i>djidy</i> [dzudio]	<i>judío</i> [judío]
<i>ijo</i> o <i>fijo</i> [izo] o [fizo]	<i>hijo</i> [ijo]

Por supuesto, también hay variantes entre las diferentes comunidades sefardíes. Veamos, por ejemplo, las diferencias que registró Estrugo (1954: 135-137) entre el judeo-español de Esmirna y el de Salónica:

Judeo-español de Oriente		
Salónica	Esmirna	Castellano
<i>Fablar</i>	<i>hablar</i>	<i>Hablar</i>
<i>Aprobar</i>	<i>probar</i>	<i>Probar</i>
<i>Tañer</i>	<i>tañer</i>	<i>Tocar</i>
<i>Tañedor</i>	<i>tañedor</i>	<i>Músico</i>
<i>Fasta</i>	<i>asta</i>	<i>Hasta</i>
<i>Longe</i>	<i>lexos</i>	<i>Lejos</i>
<i>Favas</i>	<i>Fij</i>	<i>Alubias</i>

Sin duda, la dispersión de sus hablantes y el consiguiente contacto con otras variedades idiomáticas provocaron una nueva normalización lingüística en el sefardí de Salónica.

g) Proverbios, refranes y calcos sintácticos

Los proverbios son parte de la cultura popular, que se transmiten de generación en generación y recogen la sabiduría popular de una nación. Su evolución o adaptación popular permite desentrañar aquellos aspectos que han marcado a un pueblo, al igual que sus necesidades y vivencias.

Son numerosos los refranes españoles que se han mantenido en judeo-español, al igual que son numerosos aquellos que han sido tomados en préstamo de las nuevas zonas dialectales donde los sefardíes se asentaron. En este apartado intentaré recoger algunas muestras de esta creación popular.

De base hispánica

Un gran número de los refranes o proverbios recogidos en la cultura sefardí poseen base hispana o base bíblica. Ese es el caso de *A grano a grano intche la gayina el papo*, del proverbio español *Grano a grano hincha la gallina el papo*; *Grano a grano la gallina llena el buche*, con el sentido de que poco a poco se consiguen los logros; *Agvas pasadas no molen molinos* (Bunis 1991: 30), del conocido proverbio *Agua pasada no mueve molino*; *En boka serrada no entra moska* (Bunis 1991: 32), del mismo conocido proverbio español *En boca cerrada no entran moscas*.

Expresiones de nueva creación

En un gran número de casos, la convivencia con otra cultura determina la adopción de algunos comportamientos o incluso tradiciones, hecho que se ve reflejado en la lengua que las adopta con usos, frases o expresiones. Así, por ejemplo, la expresión *Meza franca* era el derecho que el padre de la novia concede al novio a vivir en su casa durante un tiempo determinado sin sufragar los gastos caseros: *le dio tanto dinero y dos años de meza franca* (Saporta y Beja 1978: 127).

Proverbios, refranes y calcos que entran a través de la traducción

Algunos de los proverbios surgen gracias a la convivencia de los diferentes pueblos, pues son el resultado de traducciones o adaptaciones de proverbios usados entre la población de los países de asentamiento.

Así, el proverbio español *Encontrar la horma de su zapato* se dice en judeo-español, griego y turco de la misma forma: en judeo-español, encontramos la expresión *para kada tengere ay su kapak / kada tengere topa su kapak* (para cada paila hay una tapa); en griego moderno, “κύλησε ο τέντζερης και βρήκε το καπάκι”; (kílise o téntzeris ke bríke to kapáki ‘se volcó la cacerola y encontró su tapa’); y, en turco, *tencere yuvarlanmıs, kapagını bulmuş*, que se dice también *tencere yuvarlandı, kapagını buldu* (la olla se volcó encontró tapa) (Montoliu 1996: 285). La influencia del turco es decisiva en este caso. Expresiones del judeo-español como *Mirar con cuatro ojos*, se recogen en griego moderno como “τα μάτια σου τα τέσσερα” (ta mátia su ta téssera, ‘tus ojos, cuatro’) ‘ten cuatro ojos’. El término *kapak* se conoce en judeo-español con el mismo sentido que en turco (‘tapa de cacerola’), aunque la expresión *meter kapak* adopta en judeo-español el sentido de ‘atribular’.

Son numerosas las traducciones al español de fórmulas turcas, como *beber un sigarro* (> del turco *icmek tuntún*), pues el verbo turco *icmek* designa tanto ‘fumar’ como ‘beber’ (Varol-Bornes 1996: 230). También de refranes como *ke (el ke) se kema (la boka) en la chorba, asopla (en) yogurt* (M. Molho 1960: 53), que es una traducción del proverbio turco *corbada ağzi yanan, yoğurtu üfler*, y que también recoge el griego bajo la forma “όποιος καί με τον χυλό φουά και το γιαούρτι” (ópios kaí me ton jiló fisá ke to yaurti, ‘quien se quemó con la sopa, sopla hasta el yogur’).

Entre las paremias del sefardí que recoge Danon (1903: 83), hay algunas que poseen un claro referente griego: *Quien al cielo escupe, en la cara le cae* = “Άμα φτύνεις ψηλά, πέφτει στο πρόσωπο” (Άμα ftínis psilá, péfti sto prósopo ‘si escupes para arriba, te cae en la cara’), idéntica a la expresión española *No hay que escupir/No escupas para arriba* (Kapsalis 1998: 166).

Del griego recogemos el uso de los verbos *τραβάω* (traváo ‘tirar’) y “παίρω πίσω” (pérno píso ‘retirar’, literalmente ‘coger para atrás’) así como sus calcos en judeo-español. El verbo griego *τραβάω* (traváo) posee el significado ‘tirar’, y el judeo-español usa el verbo *travar* en el mismo sentido (*travar la narguilé* ‘fumar en narguilé’ y *travar tufek* ‘apuntar con el arma a alguien’). Este mismo verbo griego adquiere también el significado de ‘sufrir’, sentido que el judeo-español calca de esta lengua: “δεν ξέρει τι τραβήξα” ([den kséri tí trábiksa] ‘no sabe lo que sufrí’), y en judeo-español recogemos *Oh, que mueve meses travastes de estrechura* (Hemsi 1995: 199-200). Lo mismo sucede con la expresión griega “παίρω πίσω το λόγο μου” ([pérno píso to lógo mu] ‘retiro mis palabras’), calcada literalmente por el judeo-español en *tomar la palabra atrás*²⁷² (Montoliu 1996: 284).



²⁷² Recogemos también una estructura en el JE *mándaselo atrás*, similar al griego “στείλτε του πίσω” (steiltelo tou píso, envíaselo atrás) (Bunis 1999: 401)

CAPÍTULO QUINTO

5. LOS PRÉSTAMOS DEL JUDEO-ESPAÑOL

I. El préstamo

En su estudio diacrónico del judeo-español, D. Bunis (1992: 414-415) incluye una frase que muestra claramente la cuestión que nos ocupa: “la kademsizika dela rubisa se enxazinó noçe de alxad en loke meldava un jornal en la luvya. Ke malor!”, (la desafortunada mujer del rabino se enfermó el sábado por la noche mientras leía un periódico bajo la lluvia. ¡Qué desgracia!) La frase está llena de préstamos: aparecen en él la forma de diminutivo *-ico/a* (*kademsizika*) que pertenece al español; el término turco *kademsiẓi* con el significado de ‘desafortunado’ (en griego *κατέμις* /*kantémis*/, con el mismo significado); hebreo es el término *ribi* y griego es el sufijo de femenino *-isa* que designan a la ‘mujer del rabino’; también hebrea es la forma *alhad* ‘sábado’; del árabe *baẓin* procede el adjetivo judeo-español *xaẓino* ‘enfermo’; del griego *μελετάω* [*meletao*], ‘estudiar’ proviene la forma *meldar*, con el sentido de ‘leer’; italiano es el término *jornal* ‘periódico’; y el francés *malheur* se ha convertido en *malor* ‘desgracia’.

Tal y como afirma Dora Mantcheva (2000: 247), el judeo-español destaca por ser una *polyglot mixture*. En cierto modo, todas las lenguas están expuestas a lo largo de su historia a evoluciones lingüísticas en que incorporan nuevos elementos para mejorar o, en algunos casos, empeorar el sistema²⁷³. Para esta autora, éste, en sí, es el proceso natural de la lengua, y “en ello no hay nada malo” (Mantcheva 2000: 247).

Lo que sucede en el judeo-español es que esta incorporación del léxico ha sido, a diferencia de lo que sucede en otras lenguas²⁷⁴, repentina y brusca. Frente a lo que ha ocurrido en otras lenguas, el judeo-español absorbió un léxico variado: de la educación que recibieron los jóvenes cultos en las escuelas europeas proviene la terminología francesa e italiana, mientras que de las costumbres del lugar de asentamiento de las distintas comunidades sefarditas proceden los préstamos del turco y del griego. El breve periodo de tiempo en que fueron adoptados por el judeo-español se refleja en las dificultades a la hora de transcribirlos o adaptarlos a la morfología del español.

²⁷³ Acerca de las lenguas en contacto *vid.* Weinreich (1974).

²⁷⁴ Piénsese, por ejemplo, en lenguas como el inglés en que son frecuentes los galicismos desde el s. XI.

A todo esto habría que añadir otro aspecto: la incorporación de préstamos tan variados ha provocado que las diferencias lingüísticas del judeo-español de las diferentes zonas de asentamiento sean más marcadas. A este respecto comenta Quintana (2006: 317) lo siguiente: “En general, se puede decir que en el nivel léxico ha adaptado vocabulario de todas las lenguas nacionales, lo cual ha provocado el aumento de las diferencias entre las variedades habladas en los distintos países”.

Así pues, es evidente la importancia del préstamo en el judeo-español y, por tanto, la necesidad de un corpus que aclare los términos pertenecientes a lenguas distintas a las neolatinas. En nuestro estudio no pretendemos analizar todos los préstamos existentes, sino aquellos de uso más frecuente y que presentan cierta dificultad de comprensión por no pertenecer a lenguas (sobre todo, el griego) no muy afines al español.

II. Corpus de préstamos

A

aeródromo

aeroplano

ağideár

agios

ajír

al

amán

ambar

anápoda

antagonizmo

apoletiryo

arlilík

arnaút

askyér

áspro

ašuré

áyde

B

babo

bagčaván

bakál

baltá

bámya

barabár

basmağí

bayrám

bekleár

bekrí

belá

bilibíz

bíra

blú

bodrún

bogača

bokéto (*vid.* buketo)

bóra

bóy

bóya

bozá

bre/vre

bukéto

bulandereár

buyrún

Č

čadír

čađrák

čalgí

čanáka

čanta

čarčambá

čarši

čibúk

čiflík

čifút

činí

čobán

čorbá

čurek

čuruk

D

dantela

daúl

dert

dondúrma

drajmé

dráma

E

eféndi

eskópo

F

fáča

falaká

fenél

fereže

fez

filǵán

fortuna

franka

fránka

furča

fústa

fyóngo

G

garsón

gravata

groš grošiko

Ğ

ğamlík

ğilve

ğúba

H

haġilik

hal

halís

halva

hammál- ammál

hanjer

honagí

horó

I

ibrík

ikona

inát

K*kabane*

kačará

kadayif

kaík

kakúla

kale

kalúp

kapak

karpúz

kavás

kavé

kilif

kirím

kismét

klísa

kokóna

komarġi

konak

kongá

konkárdá

kúkla

kukuvaya

kulíba

kurabiyé

kurdéla

kutí

kuyumǵi

L

lágna

lastíka

limonatadji

lokúm

M

makará

malá

malebí

maóna

marafét

mašala

maví

mavromatia

maymón

meaná

meanaǵí

mekám

merák

merǵan

mezét

midias

mirekía

moabét

musluk

mušterí

N

nargilé

nefús

nono-a

O

óka

oppa

P

pakéto

palamída

pálto

papás

papú

pará

parmačeto

patladeár

pertukal

peškír

pina

píta

pódya

portofólyo

potá

Protomayo

púđra

R

raf

rakí

rečina

rolo

S

salep

samsađika

sefté

sikleár(se)

siklet

siktir

sinematograf

sirá

sírma

soaré

soymá

Š

šaká

šalvás

šelté

T

tabaká

tajt

taklá

taráma

távle

teftér

tenekyé

tengđeré

tezyá

tofék

triandafilli

trígono

truší

tufék

tulúmba

tutún

U

ud

udá

uzo

V

valiža

vlájo

Y

yadrán

yagúrčí

yaká

yalla

yapiǵí

yará

yavás, yavás

yazidjí

yelék

yengetches

Z

zarzaváči

zíngano

zir

III. Estructura del presente trabajo

a) Macroestructura²⁷⁵

Tal y como hemos señalado en la “Introducción”, el propósito de este trabajo es el de analizar un corpus de aquellos términos cuyo origen se encuentra en el griego moderno o el turco, que han sido adaptados a la grafía del judeo-español, y que están presentes en textos judeo-españoles de Salónica. De la misma manera se ha intentado en este trabajo facilitar los ejemplos de su uso a través de textos y establecer también su frecuencia de uso.

El primer paso de nuestra investigación ha sido el de recoger y analizar no sólo parte de los términos que están registrados en el *Diccionario* del judeo-español de Salónica de Nehama, sino también, otras formas no recogidas en él. Así, por ejemplo, hemos consultado los glosarios que ofrecen algunos trabajos y recopilado los préstamos que allí aparecen: por ejemplo, el *Diccionario básico ladino-español* de Pascual Recuero.

Por otra parte, para este trabajo se ha tenido que realizar una acotación tanto espacial como lingüística. No se han analizado los préstamos de otras lenguas como los italianismos o los galicismos (excepto si son préstamos que se han filtrado a través del griego o del turco). Es cierto que el francés y el italiano han ejercido gran influencia en el judeo-español y no se han de dejar de lado²⁷⁶, pero su introducción nos habría llevado demasiado lejos, empezando por la necesaria consulta de todos los diccionarios etimológicos de dichas lenguas. Sin embargo, no descartamos la posibilidad de profundizar más adelante en nuestro estudio teniendo en cuenta las influencias de estas lenguas románicas en el judeo-español. En todo caso, pensamos que un estudio así resulta menos urgente por su parentesco con el español.

Para esta investigación nos hemos servido de una serie de fuentes textuales que nos proporcionan un contexto del que al mismo tiempo hemos podido extraer datos de carácter morfológico, semántico u ortográfico acerca de los términos analizados. Los ejemplos pertenecen a obras literarias (teatro y poesía, principalmente) localizadas en análisis y estudios publicados. Aunque nos limitamos a la utilización de documentación escrita, ello no significa que nuestros ejemplos sean únicamente literarios. Al contrario de lo

²⁷⁵ Para los términos de *macroestructura* y *microestructura*, cf. la obra de Curell Aguilà (2004) disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=1060&orden=102129&info=link>

²⁷⁶ De hecho, su influencia es tan o más notable que la del griego moderno, debido a la importancia de las escuelas francesas e italianas así como del comercio. Pero, debido a nuestro ámbito laboral y por motivos prácticos, hemos querido centrarnos en los préstamos del griego, que, además, es mucho menos inteligible para un español que el francés o el italiano.

que se pueda pensar, el teatro sefardí está plagado de usos lingüísticos de época y resulta fiel reflejo de los cambios a los que estaba expuesta la lengua.

Una vez superada la fase de selección de material, otra parte del proceso fue el análisis de términos, cotejando los diferentes datos etimológicos que ofrecían el *Diccionario* de Nehama y todas las demás fuentes lexicográficas consultadas, entre las que destacan los principales diccionarios de turco y de griego moderno, que nos proporcionaban mayores precisiones acerca del origen de los préstamos²⁷⁷.

Así, identificamos los turquismos y helenismos y cotejamos los datos proporcionados por los diccionarios de judeo-español con las fuentes y los textos en los que se habían encontrado dichos términos. Este proceso implicó también el análisis de los datos que ofrecían los diccionarios turcos y griegos a fin de contrastar el significado de los préstamos.

Entre las fuentes lexicográficas básicas para el griego moderno están el *Léxico Neas Neolinikis Glossas* (2006 [1998]) de Babiniotis [en griego, Μπαμπινιώτης (2006 [1998]) *Λεξικό νέας Ελληνικής Γλώσσας*], el *Lexiko tis kinis Neolinikis* (2003 [1998]) del Instituto “Manolis Triandafilidis” [en griego, *Ιδρυμα Μανόλης Τριανδαφυλλίδη* (2003 [1998]) *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*], el *Neo Elinikio Lexiko tis Sinxronis Elinikis Dimotikis Glossas* (1985) de Kriarás [en griego, Κριαράς (1985) *Νέο Ελληνικό Λεξικό της Σύγχρονης Ελληνικής Δημοτικής Γλώσσας*] y el *Etimologiko Lexiko tis kinis Neolinikis* (1967) de Andriotis [en griego, Ανδριώτης (1967) *Ετυμολογικό Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*]²⁷⁸. En lo concerniente a las fuentes turcas, hemos recurrido a las tres más conocidas, pues son escasos los estudios y casi inexistentes los diccionarios etimológicos, entre los que destacan: el de Ismet Zeki Eyuboglu, (1988) *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*; B. Kerwstedjian, (1971 [1912]) *Dictionnaire Etymologique de la langue turque*. Como diccionario normal español-turco hemos empleado el de Inci Kut-Göngür, (1991) *Ispanyolca Türkçe Sözlük - Gran diccionario de turco-español*. También hemos recurrido al diccionario griego-turco de Menelau Dimitriadu (1984) *Sözlük yunancadan-türkçeye, türkçeden-yunancaya*.

No queremos dejar a un lado que el objetivo de nuestro trabajo es la aportación y recopilación de material con el fin de que los lectores de textos sefardíes posean una fuente

²⁷⁷ En este punto, se hace preciso un inciso sobre la falta de exhaustivos diccionarios histórico-etimológicos del griego moderno y las dificultades que nos hemos encontrado para hallar diccionarios etimológicos del turco.

²⁷⁸ Para nuestro estudio nos hemos centrado principalmente en los diccionarios más recientes. (Babiniotis e Instituto “Manolis Triandafilidis” que en este trabajo se le da entrada con su título “Lexiko tis kinis neolinikis”).

de datos que les permita conocer el origen de ciertos términos que pueden dificultar la lectura. Por otra parte, el estudio se ha realizado siguiendo un análisis lingüístico, que estaría más próximo a un diccionario o léxico ya que este modelo facilita la consulta y el uso.

b) Microestructura:

La entrada de los lemas se registra en letra **negrita** siguiendo la forma en la que aparece registrada en el *Diccionario* de Nehama. Por el contrario, figuran en **negrita cursiva** los términos que no aparecen registrados en él. En tal caso hemos adoptado el sistema gráfico propuesto por Nehama en la introducción a su *Diccionario*.

Bajo el epígrafe **VAR.** aparecerán las diversas variantes gráficas de un mismo lema, seguidas de la siguiente información: autor, fecha de edición y página en la que ha sido localizada. Como se trata de registrar préstamos usados en el judeo-español de Salónica, después de la definición suele recogerse un ejemplo para cada una de las acepciones; sin embargo, no siempre se ha podido encontrar un ejemplo para cada acepción. Estos ejemplos aparecen después de cada una de las entradas, y se completan, entre paréntesis, con el nombre del autor, el año de edición de la obra y la página en la que se halla el término. En caso de que existan dos o más ejemplos donde aparece recogido el término, se separan con un punto.

Con el fin de que el estudio del término sea lo más completo posible se han añadido los siguientes apartados que explicamos más abajo con mayor detenimiento: etimología e historia, adaptación del término, fraseología, derivaciones y, en los casos que lo requieran, observaciones.

La procedencia y etimología del préstamo se señala con la abreviatura **ETIM.** **E HIST.** La información que procede de los diccionarios griegos viene caracterizada por el símbolo ■, la de los diccionarios turcos se recoge tras el signo ● y la de los diccionarios de judeo-español está marcada con ■.

A este apartado le sigue el de adaptación del término bajo el epígrafe **ADAPT. TERM.** Tras la abreviatura **FRASE.** se recogen los usos fraseológicos en que se emplea el préstamo junto con su explicación. El apartado encabezado por la abreviatura **DERV.** muestra los

derivados creados en judeo-español a partir del lema, en caso de que los haya²⁷⁹. Finalmente, bajo el epígrafe **OBS.** se comentarán, si procede, aquellos aspectos que no se puedan incluir en otro apartado.

c) Símbolos y abreviaturas:

|| separación de acepciones del mismo término

■ diccionarios de griego

■ diccionarios de judeo-español

● diccionarios de turco

adj. adjetivo

adv. adverbio

ar. árabe

cf. compárese, confróntese

deriv. derivado

etim. etimología

expre. expresión

f. femenino

frs. frase

fr. francés

gr. griego

ger. gerundio

IE. indoeuropeo

inf. infinitivo

interj. interjección

invar. invariable

it. italiano

JE. judeo-español

loc. locución

m. masculino

n. neutro

²⁷⁹ En estos casos el término, por tratarse de un derivado léxico, no se analiza dándole una nueva entrada, sino que, dentro de este mismo apartado (deriv.), se le dedica un estudio de acuerdo siempre con los datos y el material que hemos obtenido de esta derivación léxica.

obs. observaciones
 plu. plural
 refl. reflexivo
 sent. sentido
 sing. singular
 s. sustantivo
 tr. transitivo
 turc. turco
 u. usado
vid. véase

d) Símbolos fonéticos:

vocal abierta [a]
 oclusiva bilabial sonora [b]
 fricativa bilabial sonora [β]
 africada palatal sorda [č]
 oclusiva alveolar- dental sonora [d]
 fricativa alveolar- dental sonora [ð]
 vocal anterior de abertura media [e]
 fricativa labiodental sorda [f]
 oclusiva velar sorda [j]
 fricativa velar sonora [g]
 africada palatal sonora [ǰ]
 vocal anterior palatal [i]
 oclusiva velar sorda [k]
 alveolar lateral sorda [l]
 nasal bilabial sonora [m]
 nasal alveolar sonora [n]
 nasal sonora [ñ]
 vocal posterior [o]
 oclusiva bilabial sorda [p]
 vibrante alveolar-dental sonora [r]
 fricativa alveolar sorda [s]

fricativa prepalatal sorda [š]
 oclusiva dental sorda [t]
 vocal posterior [u]
 fricativa labio-dental sonora [v]
 semiconsonante fricativa prepalatal sonora [w]
 semiconsonante fricativa velar sonora [y]
 fricativa alveolar sonora [z]
 fricativa prepalatal sonora [ž]
 africada dental sorda [ts]
 africada dental sonora [dz]

e) Transcripción del griego:

Nombre Letra		<u>Transcripción</u>
ALFA	Α α	a
BETA	Β β	v
GAMMA	Γ γ	g
DELTA	Δ δ	đ
ÉPSILON	Ε ε	e
DZETA	Ζ ζ	z
ETA	Η η	i
ZETA	Θ θ	th
IOTA	Ι ι	i
KAPPA	Κ κ	k
LAMBDA	Λ λ	l
MI	Μ μ	m
NI	Ν ν	n
XI	Ξ ξ	ks
OMICRÓN	Ο ο	o
PI	Π π	p
RO	Ρ ρ	r
SIGMA	Σ σ, ς	s
TAU	Τ τ	t
ÝPSILON	Υ υ	u
FI	Φ φ	f
JI	Χ χ	h

PSI	Ψ ψ	ps
OMEGA	Ω ω	o

Grupos consonánticos **Sonido** Transcripción

NT	[d] sonido oclusivo	nt/nd ²⁸⁰
MΠ	[b] sonido oclusivo	b
TΣ	[ts] africada alveolar sorda	ch
TΖ	[dz] africada alveolar sonora	dz

Grupos vocálicos **Sonido** Transcripción

A I	[e]	[e]
O Y	[u]	[u]
E I	[i]	[i]
O I	[í]	[í]

Para la transcripción de las palabras griegas hemos tenido en cuenta la propuesta presentada en el diccionario de *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]) del Instituto Triandafilidis, realizando ciertos cambios, ajustándolos a la pronunciación del español²⁸¹.

f) Metodología para el análisis de términos:

Los términos elegidos para el análisis y estudio pertenecen, como hemos aclarado en numerosas ocasiones, al griego y al turco; sin embargo, a veces, analizaremos formas no pertenecientes a estas lenguas, sino de origen francés o italiano, pero que han llegado al judeo-español a través del griego (principalmente) o del turco. Con esto no planteamos una distinta orientación: simplemente abordamos el estudio de alguna forma que hemos considerado de interés por distintos motivos.

²⁸⁰ En posición inicial de palabra se transcribe como [d].

²⁸¹ Para los grupos vocálicos αι, ου, ει, οι seguimos una transcripción fonética y no gráfica αι> [e], ου> [u], ει> [i], οι > [í], respetando también la transcripción propuesta por Triandafilidis. Por otra parte, en la transcripción que realizamos de los términos griegos se seguirán las normas de acentuación del español.

g) Criterios de selección de los términos:

Evidentemente un estudio exhaustivo del léxico sefardí oriental requiere el conocimiento previo de las lenguas de la cuenca mediterránea oriental, así como del francés e italiano, debido a la gran influencia de las escuelas italianas y francesas.

La falta de referencia o carencia del término romance como códigos de la lengua en registros habituales da lugar a nuevos términos que han venido incorporándose en gran medida a los registros del habla y que nosotros proponemos para su análisis y estudio.

Sin embargo, no es fácil determinar, cuando la documentación está basada en textos literarios, si un vocablo es introducido de forma provisional o si su frecuencia de uso es tan elevada que pueda considerarse total su integración en la lengua.

Los términos no-romances han requerido de una preselección²⁸² para determinar si pueden ser motivo de análisis el origen, su forma y su uso. La identificación del léxico ha sido un aspecto determinante en nuestra base de datos que siempre hemos corroborado con el importantísimo estudio de Nehama (1977).

h) Textos citados y fuentes documentales:

Las fuentes documentales con las que se ha elaborado este corpus léxico son textos judeo-españoles exclusivamente de Salónica que se han tomado de las fuentes que ahora se citan:

AA. VV. (1970), *Simposio de estudios sefardíes*. Madrid: CSIC.

ALVAR, M. (1986), *Poesía tradicional de los judíos españoles*. México: Porrúa.

BUNIS, D. Y LEVY S. (1977), "Salonika in flames", *Ke xaber, Adelantre*: 2-6.

BUNIS, D. (1999), *Voices from Jewish Salonika*. Jerusalén: Magnes Press-Hebrew University-Misgav.

CREWS, C. M. (1935), *Recherches sur le judeo-espagnol dans les pays balkaniques*. París: Librairie E. Droz.

_____ (1979), "Textos judeo-españoles de Salónica y Sarajevo", *Estudios Sefardíes* 2: 91-258.

²⁸² Un gran número de vocablos se recogen con diferentes grafías por falta de homogeneidad gráfica. Remitimos a la introducción lingüística de nuestro trabajo, donde se analizan las dificultades que presenta la transcripción del judeo-español.

- DANON, A. (1922), “Les éléments grecs dans le judéo-espagnol”, *Revue des études juives*, 74-75: 211-216.
- LEVY, I. (1959), *Chats Judeo-espagnol*. Londres
- LLEAL, C. (1992), *El judezmo, el dialecto sefardí y su historia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MOLHO, M. (1950), *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid: CSIC.
- _____ (1960), *Literatura sefardita de Oriente*. Madrid: CSIC.
- NAR, A. (1985a), *I ebrei tis Thessalonikis mesa apo tis parimies tus*. Salónica: Comunidad Israelita de Salónica (en griego) [Ναο Α. (1985a) *Οι εβραίοι της Θεσσαλονίκης μέσα από τις παροιμίες τους*. Θεσσαλονίκη: Ισραηλιτική Κοινότητα].
- _____ (1985b), *I sinagoges tis Thessalonikis*. Salónica: Comunidad Israelita de Salónica (en griego) [Ναο Α. (1985b), *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη: Ισραηλιτική Κοινότητα].
- _____ (1997a), *Kimeni epi aktis thalasis*. Salónica: University Studio Press(en griego) [Ναο Α. (1997a), *Κεϊμένη επί ακτής θαλάσσης*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press].
- SAPORTA Y BEJA, E. (1978), *Refranes de los judíos sefardíes*. Barcelona: Ameller.
- _____ (1982), *En torno de la Torre Blanca*. París: Vidas Largas.
- WAGNER, M. L. (1930), “Características generales del judeo español de Oriente”, Madrid: *RFE*, anejo 12.
- ZOGRAFAKI, G. (1981), *Parimies ton Evraion Sefadi tis Ellados*. Thessaloniki (en griego) [ΖΩΓΡΑΦΑΚΗ, Γ. (1981), *Παροιμίες των Εβραίων Σεφαραδί της Ελλάδος*. Θεσσαλονίκη].

No hemos recurrido a fuentes directas –periódicos o grabaciones²⁸³– sino a recopilaciones de otros autores basadas en algunos casos en fuentes orales (como el refranero, los romances y las canciones) y en otros, en textos transcritos del *rusí* (como el teatro y los cuentos populares e historias de Salónica). Este es el caso del trabajo de Bunis (1999) en el que se transcriben obras teatrales aparecidas desde 1929 hasta 1940 en las revistas de la época (Bunis 1999: 625-626).

Teniendo en cuenta que en un trabajo de investigación hay que establecer límites y que la finalidad de este, en concreto, es la detección y el análisis de los préstamos en el

²⁸³ Buena parte de la documentación, como ya expuse en la “Introducción”, se perdió entre las dos Guerras Mundiales y los incendios, como el de 1917, que azotaron Salónica. No hemos optado por las grabaciones debido a que el número de informantes a los que tuve acceso era escaso.

judeo-español de Salónica y no la transcripción de textos del rasí a la grafía latina, hemos descartado la posibilidad de trabajar con textos aljamiados²⁸⁴. Asimismo, el corpus presentado abarca únicamente la zona del norte de Grecia, de Salónica, que perteneció hasta 1912 al Imperio Otomano.



²⁸⁴ Esta es la razón por la que no hemos trabajado con ediciones de obras teatrales originales o con periódicos, escritos en grafía *rasí*. Las obras arriba citadas contienen textos pertenecientes al judeo-español de Salónica y escritos o transcritos en grafía latina. Uno de los trabajos con mayor documentación pertenece a Crews, quien presentó en su tesis (publicada en 1935) las características de la lengua sefardí de Costantinopla, Salónica, Bucarest, Bitolia y Skopia. Su trabajo ha servido de referente a muchos investigadores. Toda su documentación pertenece a los Balcanes de la década de los años 30 hasta inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial.

TERCERA PARTE
ANÁLISIS DEL CORPUS



IV. Análisis del corpus

A

aerodrómo

VAR. **aerodrómo** (Nehama 1977: 8) y **aerodromio** (Saporta y Beja 1982: 160).

S. m. Extensión de tierra para el despegue y aterrizaje de aviones. Aeropuerto. “En un kampo deskampido afuera de la sivdad se fizo un **aerodromio** arrodado de teles, para aserrarlo i impedir la entrada a las personas ke no avian pagado, por adelantado, para asistir al bolo. Este aeroplan avia venido en pedasos.” (Saporta y Beja 1982: 160).

ETIM. E HIST. Se recogen tanto las formas aerodromio como aerodrómo, por lo que se deduce que pueda ser un préstamo cercano del gr. moderno de la forma s. n. *αεροδρόμιο* [aerodromio] o del fr. *aérodrome*. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 77), el término gr. procede del fr. y se trataría de un *représtamo* (en griego se conoce como *αντιδάνειο* [antidánio]) del gr. antiguo *ἁεροδρόμος* [aerodrómos], con el sentido de 'lo que atraviesa el aire' de los términos *ἄηρ*, *ἄερος* '+ *δρόμος* [aer, aeros + drómos]. El *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 29) comparte este étimo. ■ Nehama (1977: 8) no apunta ningún posible étimo.

ADAPT. TERM. Teniendo en cuenta la importancia del fr. como lengua de contacto entre las comunidades sefardíes, es plausible creer que su origen se halle en esta forma francesa. Sin embargo, el gr. también está presente en numerosos étimos, por lo que cabe pensar que podría tratarse de un préstamo remoto de esta lengua. En el caso de la variante *aerodrómo*, ha habido una adaptación al español en la terminación: bien adoptando la *-o* final, si proviene del fr. *aérodrome*, bien perdiendo la vocal cerrada /i/, si procede del gr. /aerodrómio/. En el caso de *aerodromio*, el origen gr. parece fuera de dudas.

aeroplano

VAR. **aeroplano** (Nehama 1977: 8; Saporta y Beja 1982: 49) y **aeroplan** (Saporta y Beja 1982: 160).

S. m. Avión. “Bombardeada por un **aeroplano** grego fue a eskapar su vida no londje del porto” (Saporta y Beja 1982: 49). “En un kampo deskampido afuera de la sivdad se fizo un aerodromio arrodado de teles, para aserrarlo i impedir la entrada a las personas ke no avian pagado, por adelantado, para asistir al bolo. Este **aeroplan** avia venido en pedasos.”

(Saporta y Beja 1982: 160). “Ma, el primer **aeroplan** ke vino a Selanik, verso 1911, fue una makina Blériot apartenyendo a un pioonnier de la aviasyon yamado Versepuy” (Saporta y Beja 1982: 160).

ETIM. E HIST. ■ Término que tiene su origen en la forma griega s. n. *αεροπλάνο* [aeroplano] (Babiniotis 2006 [1998]: 78 y *Lexiko tis kinis neolinikis* 2003 [1998]: 30), aunque Babiniotis lo considera, en gr. moderno, un préstamo a través del *aéroplane* fr., creado a partir de *‘αερόπλανος* [aeróplanos], forma compuesta de *‘αήρ*, *‘αέρος* [aer, aéros] ‘aire’ + *πλάνωμα* [plánomai] ‘vagar’, con el sentido de ‘el que se mueve en el aire’.

ADAPT. TERM. El préstamo no ha sufrido variación alguna respecto a la forma del étimo gr., si exceptuamos la variante con apócope de la vocal final que ofrece Saporta y Beja.

ağideár(se)

VAR. **ağideár** (Nehama 1977: 15; Molho 1960: 53; Saporta y Beja 1978: 188), **achidearse** (Lleal 1992: 72).

Tr. Compadecerse, tener compasión. “Mi ermano ¿qué me acodras unas cozas ya se olvidaron de mí? Si me vienes por **achidearme**, acódrate de lo que yo tenía de serca tiempo, que tenía una carosa con dos cavalyos y agora non tengo ni esto” (Lleal 1992: 72)
|| 2. Refl. Tener piedad.

ETIM. E HIST. Del turc. *acımak*. ■ Nehama (1977: 15) anota la variante [acimek]. El verbo turc. *acımak* significa ‘compadecerse’, ‘apiadarse’ (Lleal 1992: 72). ● La voz *acımak* también posee el sentido de ‘apenarse’.

ADAPT. TERM. El término se adapta de la siguiente manera: la raíz turca **aci-**, en la que la **c** representa una africada palatal sonora y la **i** una vocal cerrada y central (que suena como una/u/ española, pero con la retracción de labios típica de la /i/), se transcribe como **aği-** en JE., a lo que se añade el sufijo **-dear** como equivalente de la forma turca de infinitivo en **-mak**. Lleal ha optado por transcribir una africada sorda: [ch].

FRASE. “Del que tuvo y no tiene, es de ağideár” (agidear: apiadarse). ‘Quien por un revés de la fortuna pasa de rico a pobre es más desgraciado que el pobre que siempre careció de todo y no conoció más que la pobreza. Al rico, venido de menos, le resultará doloroso tener que abandonar gratos modos de vivir que en su situación anterior le eran placenteros y habituales’ (Saporta y Beja 1978: 188). Similar es el refrán “Es de ağideár al riko ke deskaye mas ke al prove ke nasyó prove” (Nehama 1977: 15), ‘hay que compadecerse más del rico que decae que del pobre que nació pobre’; “No tyene kyen lo

ağideé” (Nehama 1977: 15) con el sentido de ‘estar solo en el mundo, no tener a nadie que te consuele’; “Agidéame por ser solo y no por ser prove porque el povre no tiene amigos y esto es más triste que la pobreza” (Saporta y Beja 1978: 3): se usa con el sentido de compadecerse por alguien. “Quién tiene colcha y no se cuvijá, no es d’agidear” (Molho 1960: 53): ‘no debes sentir pena por aquellos que, pudiendo, no se saben valer por sí mismos’; “Ağideár el tyempo” ‘ahorrar el tiempo’; “no ağideár su tyempo kwando se trata de fazer plazer”, ‘no ahorrar tiempo cuando se trata de gozar’; “no ağideár pará” ‘no ahorrar dinero’; “ağideár esforsos”, ‘ahorrar esfuerzos vanos’; “sin ağideár”, ‘sin ahorrar, sin límites, abusivamente’; “servirse sin ağideár” ‘servirse sobradamente de un plato’ (Nehama 1977: 16).

DERV. Del verbo sefardí *ağideár* deriva *ağideasyón* s. f. ‘compasión’. Con la forma reflexiva *ağidearse* registramos las siguientes expresiones: “ağidearse de uno” sentir piedad por alguien’; “ağidearse de sí”, ‘evitar perjudicarse’; “ağideate de tu alma”, ‘siente piedad de tu alma’ (Nehama 1977: 16).

agios

VAR. No se registran variantes gráficas. **Agios** (Nar 1997a: 288).

Adj.m. Santo. “**Agios** Vasilis koumartzis/hisieron greve los tutugis/porke avia pina./No se skrive con lap no con penina” (Nar 1997a: 288).

ETIM. E HIST. La forma procede del término gr. ἅγιος [háyios]. ■ No se recoge ni en el diccionario de Nehama ni en el de Pascual Recuero. ■ Según el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 10), la forma procede del gr. antiguo ἅγιος-ία-ον [hágios-ía-on]. Según Babiniotis (2006 [1998]: 53), este étimo existía ya en I.E.: cf. *yag ‘honrar, apreciar’ y el sanscrito *yajati* ‘adora’. De la misma raíz proceden *ἅγ-ος [hágos] o ἁγνός [hagnós] ‘puro’. Este adj. se usaba, en la Antigüedad, para calificar lugares y cosas que provocaban miedo y respeto. Posteriormente, siempre según Babiniotis, en la *Septuaginta* hacía referencia a Dios, los ángeles y el pueblo de Israel, siendo que, en el *Nuevo Testamento*, se aplica también a los creyentes puros. El significado de ‘persona reconocida como santo por la Iglesia’ se estableció después del siglo X d.C.

ADAPT. TERM. Es probable que estemos ante un uso aislado del término, puesto que no se han hallado otros ejemplos. El término gr. es adoptado en su totalidad por el JE. La consonante africada palatal sonora que resulta, en gr., de una γ seguida de ι, se transcribe en JE. como una *gi* que reproduce el mismo sonido.

El término, localizado en una de las canciones de las grandes movilizaciones de los trabajadores de la tabaquera (Nar 1997a: 288), tiene un sentido irónico e incluso humorístico. Los términos que le siguen hacen referencia a ‘jugador de juegos de azar’ (*koumartzis*), ‘huelga’ (*greve*, del fr. *grève*), ‘cigarreros’ (*tutugis*, del turc.), ‘hambre’, ‘hambruna’ (*pina*, del gr. moderno *πίνα*), *penina* (del it. *penna*), etc. El texto dice: “San Basilio, jugador. / Hicieron manifestaciones los cigarreros, /porque había hambre, /no se escribe con lapiz ni con pluma” (Nar 1997a: 288).

ajír

VAR. **ajír** (Nehama 1977: 18), **ahir** (Zografaki 1981: 22; Saporta y Beja 1982: 216), **ahír** (M. Molho 1960: 53), **ajir** (Pascual Recuero 1977: 8).

S. m. Cuadra, establo. “Influensados por esta fatchilita de los transportes, nuevos kuarteres se fraguaron londje del tchentro, de parte del “Depôt”, lugar onde estaban los **ahires** de los kavayos” (Saporta y Beja 1982: 157). “Los mosos de **ahir**, para fyerrar los kavayos les atavan las patchas para ke kedaran kedos, lo ke era difitchile tan grandes eran las mochkas i los mochkones ke los pikavan i rizikavan de atavannarlos” (Saporta y Beja 1982: 216). “Avia tambyen **ahires** para los animales” (Saporta y Beja 1982: 216). || 2. S. m. Tienda o local donde hay un gran desorden. || 3. S. m. Lugar con suciedad.

ETIM. E HIST. ■ Del turc. *ahır-ı* (Pascual Recuero 1977: 8), con el significado de ‘establo’, forma que no se ha de confundir por su similitud con el turc. *âbir*, con el significado de ‘final’. ■ En Babiniotis (2006 [1998]: 334) se recoge para el gr. moderno la forma s. n. *αχούρι* [ahuri] (cf. *στάβλος*), que como primera acepción presenta ‘establo’ y como segunda ‘lugar desordenado’. El origen del término proviene de la forma griega medieval *ἀχούριον* [ahúrion] < del turc. *ahır*. La forma recogida del turc. proviene del persa *āxīr* ‘establo de caballos’, ‘acaballadero’.

ADAPT. TERM. Es poco probable que el préstamo tenga su origen en la forma griega: parece más bien venir del turc. Respecto de este término, hay dos posibilidades de transcripción: la primera, por la que optan Zografaki, Molho y Saporta, mantiene la grafía turca [h], que en turc. corresponde a un sonido fricativo velar sordo; la segunda presenta la transcripción sefardí de [x] o [j], tal y como Nehama y Pascual Recuero recogen este término.

Desde el punto de vista semántico, el significado en esencia apenas ha variado; sin embargo, surgen dos acepciones metafóricas que no sabemos si se han desarrollado en gr.

o en turc.: ‘tienda desordenada’ y ‘lugar muy sucio’ (cf. el español *leonera*).

FRASE. “Ya se fuyó el cavayo de la ahír”: se dice de la persona tardía que actúa con mucho retraso o deja pasar la ocasión propicia (Saporta y Beja 1978: 39). También se documenta la variante: “Quando ya se fuyô el caballo del ahír” (Zografaki 1981: 22). Otras expresiones son “El que tiene cavayo al ahír, no se espanta de ir a pie” (‘el que tiene caballo en el establo, no teme ir a pie’): se dice del rico que puede vivir tranquilo, sin temor a perder su fama o a críticas de los otros. Con este refrán se aconseja no hacer ostentación de la propia fortuna. Variantes de este refrán son “Quien buen cavayo tiene, a pie camina” (Saporta y Beja 1978: 39); “Quien tiene cavallo al ahír, no s’espanta de caminar” (M. Molho 1960: 53); “Quien tiene cavayo al ahir, no es vergüenza ke camine a pié” (Zografaki 1981: 22).

al

VAR. No se registran variantes gráficas. **Al** (Nehama 1977: 23; Pascual Recuero 1977: 9; Alvar 1986: 153).

Adj. Rojo, rojo intenso, carmín, carmesí. “Ya salio de la mar la galana/ con un vestido **al** y blanco” (Alvar 1986: 139). “Siñora, toma esta manzana, / **al** y vedre y corelada/algún tiempo seréis mi amada” (Alvar 1986: 153). “Siñora, toma este bembrillo/ **al** y vedre y amarillo/ algún tiempo seré vuestro amigo” (Alvar 1986: 153).

ETIM. E HIST. Según Pascual Recuero (1977: 9) este adj. responde a la forma turca *al-s* ‘rojo’. ● Para Kerestedjian (1971 [1912]: 16), la forma turca procede del persa *âl* ‘escarlata, granate’.

ADAPT. TERM. No es un término que el gr. haya tomado prestado, como sucede con otras formas que analizamos, pues, en gr., ‘rojo’ se dice *κόκκινο* [kókkino] o *έρυθρός* [erithrós]. Por tanto, se trata de un préstamo tomado directamente del turc.

amán

VAR. No se registran variantes gráficas. **Amán** (Nehama 1977: 33; Nar 1985b: 138; Bunis 1999: 460).

Interj. con el que se expresa un sentimiento de desesperación, de piedad, de sorpresa, de miedo e indignación en el sentido de ‘¡por dios!, ¡piedad!, ¡perdón!’. “Aide, hija mia, mi querida/ no te vas fina a la mar, **amán, amán**” (Nar 1985b: 138). “**Amán**, no me cantes

cantigas tristes/ va quemarte con gas po lo que hizites” (Nar 1985b: 286). “**Amán** ke se eskape este mal dia” (Nehama 1977: 33). “**Amán** por onde fwir de sus manos” (Nehama 1977: 33). “**Amán** ya me mwero por ver a mi madre” (Nehama 1977: 33). “Benuta: Adyól Ke estás favlando? [...] **Amán**, de pwerpo repotrón²⁸⁵ de mujer ke tuvo? Adyó desdichada few, era mansevota²⁸⁶” (Bunis 1999: 460).

ETIM. E HIST. Tanto en el caso del JE. como del gr. moderno, el término proviene de la forma turca *amán*. ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 74), se anota la procedencia ar. del vocablo, pero no aporta ningún posible étimo en la lengua originaria. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 132) recoge hasta cinco entradas para el termino gr. *αμάν* [amán], que coinciden con los significados del término en JE. Se usa esta interj. en gr. para expresar: 1. un sentimiento de piedad. 2. de miedo. 3. de sorpresa. 4. de enfado. 5. de pena. El étimo sugerido por Babiniotis es el turc. *aman*, con el significado de ‘piedad’. En el diccionario etimológico turc. (Ismet 1988) hallamos la forma *amán*, con el significado de ‘seguridad’, ‘ayuda’, del ar. *amán*. A pesar de que tanto Triandafilidis como Istem recogen la etim. del ar., no hemos podido seguir esta pista.

ADAPT. TERM. Los usos en las tres lenguas se asemejan; es utilizado para atraer la atención del oyente, expresando el valor enfático del ‘dolor’, ‘sufrimiento’, ‘miedo’, ‘sorpresa’, ‘indignación’, etc., en el sentido de ‘¡ay!, ¡Jesús!, ¡Dios mío!’. Así, en las tres lenguas se recurre a la expre. *amán* para expresar el sentimiento de desesperación o pedir ayuda. El JE. “amán, por onde fwir de sus manos” equivale a ‘¡Por Dios, cómo escapar de sus manos!, que, en gr. moderno, se diría “αμάν, πώς να ξεφύγω από τα χέρια του!” [amán pós na ksefigo apó ta heria tu]. En turc.: “amán demek” o “amán delemek” equivale a ‘pedir ayuda’, ‘solicitar amparo’. Para expresar deseo sirve el JE. “amán, ya me muero por un kopo d’awa” (Nehama 1977: 33), muy cercano al gr. moderno: “είμαι τόσο διψασμένη που, αμάν ένα ποτήρι νερό”, [ime toso dipsasmeni pu, amán ena potiri neró], ‘estoy tan sedienta..., por favor, un vaso de agua!’. En el caso del turc. parece que expresa principalmente un valor enfático de ‘dolor físico o psicológico’. Otras acepciones que muestran los diccionarios son “amán ou” ‘seguridad’ y “amán vermek” ‘pedir perdón’.

FRASE. En JE., recogemos además las siguientes frases hechas: “Amán, ya me mwero por ver a mi madre” y “amán bre! amán yarabí!” (Nehama 1977: 33), para expresar sorpresa; “amán efendi” (Nehama 1977: 33), expre. de misericordia; “amán zemán yok” (Nehama 1977: 33), para expresar algo absolutamente inevitable.

²⁸⁵ *repotrón*, ‘gozador’, ‘egoista’, del judeo-español (*vid.* Nehama 1977: 475).

²⁸⁶ *mansevota*, del judeo-español *mansévo* ‘mujer joven’ (*vid.* Nehama 1977: 345).

ambar

VAR. **ámbar** (Nehama 1977: 35), **anbar** (Pascual Recuero 1977: 13), **âbar(ez)** (Crews 1935: 211).

S. m. Granero, almacén, depósito. || 2. Nave de un barco. “Ma por el contrario unos fríos de plazer i ð emosyón correr sobre muestraz espaldas kwando bizitimos los **âbarez** grandes, pretos, kwando sentimoz del marinar lo ke abía unos rratones del boy²⁸⁷ de un gato” (Crews 1935: 211).

ETIM. E HIST. La forma *ambar* procede del turc. y significa ‘granero, almacén’, ‘depósito o almacén de un barco’ (Pascual Recuero 1977: 13).

ADAPT. TERM. La forma turca *ambar*, con el sentido de ‘almacén’, no se registra en gr. moderno, pero sí en JE. ■ Nehama da entrada al lema *ámbar*, mientras que Pascual Recuero recoge *anbar*. Crews documenta el préstamo, pero en plu. y sin la nasal implosiva: *âbarez* (<*ambares*).

anápoda

VAR. No se registran variantes gráficas. **Anápoda** (Bunis 1999: 412).

Adv. Al revés. “Gway, gway, mos fizimos francos i tomimos la frankedad **anápoda**” (Bunis 1999: 412). || 2. Diferente a lo normal.

ETIM. E HIST. Procede de la forma griega *ανάποδα* [anápoda] ■ Según el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 103), la forma *ανάποδα* [anápoda] posee el sentido de ‘diferente’, ‘lo contrario de lo normal’. Literalmente, equivale a algo así como ‘patas arriba’. Se trata de una formación hipóstica (el adj. compuesto *’απάποδος-η-ον* [anápodos-e-on]) a partir del sintagma *’ανά ποδός* < *πόδι* [ána podos<pódi] del gr. medieval. Babiniotis (2006 [1998]: 165) concuerda con esta interpretación, puntualizando que el sintagma preposicional regía acusativo, no genitivo: *’ανά πόδα* [aná póda].

ADAPT. TERM. El préstamo es íntegro y no se ha producido ninguna variación con respecto a la forma griega. Y, desde el punto de vista semántico, tampoco ha sufrido variación.

OBS. A nuestro juicio, basta con decir que el adverbio *’ανάποδα* no es más que un uso adverbial de la forma del nominativo y acusativo n. plu. del adj. *’απάποδος-η-ον*. En Nar

²⁸⁷ *boy*, ‘altura’, ‘talla’, ‘elevación’ del turc. *boy*.

(1997: 124) recogemos la forma ‘arrees’ (“tomar la Franquedad por arrees”), por lo que observamos que ambas formas (anápada y arrees) se usan de la misma manera.

antagonizmo

VAR. No se registran variantes gráficas. **Antagonizmo** (Saporta y Beja 1982: 259).

S. m. Competencia, competitividad. “Durante las operasyones militares, el interes komun de bater a los turkos avia fetcho kayar el **antagonizmo** ke egzistia entre los gregos i los burgalos” (Saporta y Beja 1982: 259).

ETIM. E HIST. ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 131), se recoge la forma s. m. *ανταγωνισμός* [antagonismós] como préstamo metafórico del fr. *competition* o del inglés *competition*.

ADAPT. TERM. El único aspecto relevante en el caso de la adaptación del término es el paso de la /s/ sorda a la sonora /z/ por asimilación, ya que se encuentra entre dos sonidos sonoros.

apoletiryo

VAR. No se registran variantes gráficas. **Apoletiryo** (Bunis 1999: 447)

S. m. Título o certificado académico. || 2. Licencia que se expide a los soldados que han finalizado su servicio militar. “Ven kome i échate. Para ti no se kyere nefús²⁸⁸: ya tyenes la shehiná por nefús, por **apoletiryo**, [...]. Mirando manseviko ke se esta espantando del askyerlik²⁸⁹” (Bunis 1999: 447).

ETIM. E HIST. Procede del s. n. gr. *απολυτήριο* [apolitírio], con el sentido de ‘certificado que verifica que uno ha terminado sus estudios o ha cumplido el servicio militar obligatorio’. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 177), se trata de un derivado en *-τήριο* del verbo gr. *απολύω* [apolío] con el significado de ‘expulsar’, ‘echar’. Este diccionario añade que, probablemente, constituye un calco semántico del al. *Entlassungszeugnis*, que tiene el mismo sentido. Babiniotis (2006 [1998]: 247) registra la entrada *απολυτήριο* [apolitirio], con el sentido de ‘documento que acredita la superación de los estudios o el fin del servicio militar obligatorio’.

ADAPT. TERM. El préstamo no presenta más variación respecto de su étimo que la abertura

²⁸⁸ *nefús*, ‘acta de nacimiento’, ‘carnet de identidad’ del turc. *nüfus*.

²⁸⁹ *askyerlik*, ‘servicio militar’, ‘población’, del gr. moderno *ασκέρι* [askeri].

de la primera *i* en *e*.

arlilik

VAR. **arlilik** (Nehama 1977: 48), **arlilik** (Bunis 1999: 389).

S. m. Sentimiento de dolor causado por un fracaso, una decepción, una traición; frustración motivada por un desaire, por un gesto de ingratitud; opresión por una contrariedad inesperada. “Mwerirse de **arlilik**”, ‘ser víctima de un dolor’ (Nehama 1977: 48). “Estas alikas²⁹⁰ tuyas es ke lo fizo avrir a mi hijo la grota²⁹¹. Me ia a mwerir del **arlilik**” (Bunis 1999: 389).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (Nehama 1977: 48), proviene del turc. *ağrılık*, forma que no hemos encontrado en los diccionarios turcos que hemos consultado, que sí recogen, en cambio, otras formas de la misma raíz como el adj. *ağrılı* ‘doloroso’ y el verbo *ağrımak* ‘doler’, ‘sufrir’.

ADAPT. TERM. El término se adapta de la siguiente manera: primero se pierde la *ğ* (g suave o *g yumuşak*) y, luego, desarrolla una epéntesis lateral tras la vibrante, quizá por asimilación al sufijo *-lık* de la sílaba final, sufijo que se usa en turc. (y en JE.) para formar sustantivos: *arlilik*.

arnaút

VAR. **arnaút** (Nehama 1977: 48), **arnaut** (Saporta y Beja 1982: 176).

Adj. Albanés. “A esto se adjuntava el fato ke el puevlo de la Masedonya era un enmelesko de nasyonalitas: turkos, gregos, burgalos, serbos, vlahos, **arnautes**, montenegrinos, ke no se entendian entre ellos i ke mizmo se odyavan” (Saporta y Beja 1982: 196). “La ninya grega kon su vestido matchedonyano, el **arnaut**, kon su tofek a la espalada” (Saporta y Beja 1982: 233). “El patron del buyrum era **arnaut** i vendia pastas yenas de mues, almendra i miel: trígonos, kadaifes, tulumbas, halvas y tchorekes” (Saporta y Beja 1982: 86). “A la demanda del kliente, el **arnaut** kortava tajos de halva semplitche o kon muezes [...]” (Saporta y Beja 1982: 176) || 2. S. m. Persona ruda, brusca o de cabellera abundante y desgredada.

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 48), es un préstamo del turc. *arnavud*. ■ Por su

²⁹⁰ *alikas*, del judeo-español ‘alitas’ (Nehama 1977: 27).

²⁹¹ *grota*, ‘tienda’, del judeo-español (*vid. gruta* Nehama 1977: 230).

parte, el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 204) establece que el término gr. *αρναούτης* [arnautis] posee el significado de ‘albanés, principalmente del norte’ y recoge en su segunda entrada el significado metafórico de ‘persona caracterizada por su cabezonería y su tozudez’, por lo que el gr. y JE. se asemejan bastante en el uso de este préstamo. Sin embargo, Babiniotis (2006 [2002]: 282) sólo recoge el sentido de la primera acepción s. v. *αρναούτης* [arnaútis], forma que procedería del turc. *arnavut*, que, a su vez, remontaría al gr. *Αρβανίτης* [arvanítis], derivado de *Αρβάνη* [arvána], préstamo del albanés *Arbëna*, nombre de la cordillera que se encuentra entre los ríos *Mat* y *Ischmi*. Según Babiniotis, los habitantes de esta zona eran llamados *Αρβανίται* [Arvanítai] por los griegos a partir del orónimo, a pesar de que este gentilicio se ha venido relacionando por error con el topónimo *Αλβανία* [Alvanía], de distinta raíz etimológica.

ADAPT. TERM. Término tomado probablemente del turc. (con caída de [β] fricativa).

FRASE. Se recoge la expre. “kavesa de arnaút” (Nehama 1977: 48) con el significado de ‘persona ruda y obstinada’.

askyér

VAR. **askyér** (Nehama 1977: 62), **asker** (Nar 1985b: 276; 1997: 311), **askier** (Saporta y Beja 1978: 147), **askyer** (Bunis 1999: 489).

S. m. Soldado que realiza el servicio militar. “Este **asker** ya m’abatió/ ya me decho sin seyo/a mi entero me derritio/ no kale ser mancevo” (Nar 1985b: 276) || 2. Por desplazamiento metonímico del término, lugar donde se realiza el servicio militar: “A Bohor ya l’aferraron/ al **asker** ya lo llevaron/ lo caveos lo kortaron” (Nar 1997a: 311). “Tu me dishites que me aparara ande tu kunyada, ke está echada de la sehorá ke estuvo yorando ke le tomaron al fijo al **askyer**” (Bunis 1999: 489) || 3. Afluencia de gente, muchedumbre: “Me vino a vizitar i se truso un **askyer** entero con si” (Nehama 1977: 62).

ETIM. E HIST. Voz documentada para el gr. y el turc., aunque quizá llegara al JE. a través del gr. ■ Le dan entrada los diccionarios de gr. moderno como préstamo del turc. bajo la forma s. n. *ασκέρι* [askeri] (*Lexiko tis kinis neolinikis*, 2003 [1998]: 216), con el sentido de ‘sección del ejército’. La segunda acepción registrada en gr. moderno coincide con el mismo uso del JE.: ‘grupo numeroso o familia’. ■ El diccionario de Nehama recoge tanto el sentido de ‘muchedumbre’ como el de ‘soldado’, mientras que el gr. moderno documenta esta última acepción. ● Por otra parte, no hemos encontrado en los diccionarios de turc. (s. v. *asker*) el sentido de ‘muchedumbre’.

ADAPT. TERM. Si partimos del turc., el único fenómeno destacable lo constituye la diptongación de la /e/ de la sílaba final.

FRASE. La voz aquí analizada se recoge dentro de la expre. “pachá sin askier” (Saporta y Beja 1978: 147), con el sentido de ‘persona sin mando y sin súbditos’.

DERV. En turc. aparecen las formas *asker* ‘militar’ y *askerlik* ‘servicio militar’.

En JE. *Askyeriko* ‘soldadito’ presenta una derivación a partir del diminutivo en *-iko* característico del JE. También se documenta *askyerlik* ‘servicio militar’, que veremos a continuación. VAR. *askerlik* (Nehama 1977: 62), *askerlik* (Nar 1985b: 274), *askyerlik* (Bunis 1999: 447), (s. m.) servicio militar. “Me pariera y me muriera/ y nunca fuera al askerlik” (Nar 1985b: 274). “Askerlik esto sirviendo/en el ayre y en el sol” (Nar 1985b: 274). “Quando vino al vente y uno/ para el askerlik fue mandado” (Nar 1985b: 274). “No sentites loke disho el djornal, ke van a salir aferar al askyerlik i el ke no tyene nefús se lo van ayevar” (Bunis 1999: 447). Voz documentada para el turc. No se registra en los diccionarios de griego, por lo que sin duda procede directamente del turc.

El turc. forma sustantivos mediante el sufijo *-lik*. Aunque el JE usa también el recurso de la suficación en *-ero*, en este caso no se recoge.

áspro

VAR. **áspro** (Nehama 1977: 64), **aspro** (Pascual Recuero 1977: 19; Zografaki 1981: 20; Alvar 1986: 143).

S. m. Moneda romana, bizantina de escaso valor y antiguamente moneda turca de plata. “Ya lo quitan a vendere-por plazas y por charxís²⁹²; ninguno le daban precio-ni un **aspro** ni subir” (Alvar 1986: 143) || 2. En sentido más amplio usado en plu., posee el valor de dinero, riquezas.

ETIM. E HIST. ■ Para Nehama (1977: 64) y Pascual Recuero (1977: 19) *aspro*, que también se recoge en la forma abreviada *as*, procede del gr., con el significado de ‘monedita’, ‘centavo’, ‘piastra’ (cf. *grox*) ■ Según el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 218), es un término de época medieval perteneciente a la forma neutra del latín *aspra*; y según Babiniotis (2006 [1998]: 298), el término n. gr. procede de la forma medieval *ασπρόν* (*asprón*), del latín *asprum* > *asperum* n. de *asper* ‘plata’. Con este término se nombraban en latín las monedas de plata grabadas: *nummi asperi* ‘monedas de plata’. Según el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 218), en gr. moderno se utiliza con el más amplio significado

²⁹² *charxís*, ‘mercado’, del turc. *çarşı* (vid. *çarşı* Nehama 1977: 107).

de ‘dinero’.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista semántico y desde época bizantina, el término *ασπρόν* posee el sentido de ‘blanco’, a partir del color de la moneda; sin embargo, el JE. no recoge ese sentido.

FRASE. La voz aquí analizada se documenta dentro de expresiones como: “El áspro para el día malo” (Nehama 1977: 64) con la variante, recogida por Zografaki (1981: 20), de “Gouádra el aspro para el dia malo”, en el sentido de ‘ahorra para cuando no haya’; “Kyen no esmira el áspro no mira el đukado” (Nehama 1977: 64) y la variante, recogida por el propio Nehama (1977: 64), de “Kyen esmira el áspro faya el đukado”, en el sentido de ‘quien no mira por lo pequeño (el céntimo), jamás obtendrá lo grande (el euro, por ejemplo).

OBS. Es posible que sea una traducción del s. *blanca* ‘moneda de poco valor’, que aparece, por ejemplo, en la locución *estar sin blanca*.

ašuré

VAR. **ašuré** (Nehama 1977: 65), **ashuré** (Bunis 1995: 409), **shuré** (Bunis 1999: 409).

S. f. Fiesta de las plantas y los árboles que se celebra el día quince del mes *ševat*, al inicio de la primavera, y donde se regala todo tipo de género de fruta y vino nuevo. “Dilas kwando veo para la noche de la **shuré**” (Bunis 1999: 409) || 2. Especie de torta donde entra todo tipo de fruta. “Mira ver kyen sufre de dolor de sejas i bostezos, véndela i mérkame²⁹³ la **ashuré** para noche de djweves” (Bunis 1995: 409). || 3. Trigo hervido en leche adornado con granos de granada y todo tipo de frutos secos.

ETIM. E HIST. La forma se recoge en gr. moderno con el término s. m. *ασουρές* [asurés] en el diccionario de *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 217), con el sentido de ‘tipo de dulce de origen anatolio preparado a base de trigo hervido con el que se forma una masa espesa a la que se añade uvas pasas y nueces’. Su origen se halla en la forma *ašure* del turc., y ésta a su vez del ar. *asurés*. El diccionario de Babiniotis (2006 [1998]) no recoge la forma en gr. moderno.

ADAPT. TERM. La forma propuesta por Bunis (1999: 409) parece fruto de un reanálisis a partir del artículo: *asuré* < *la suré* > *l’asuré*, de donde habría surgido la variante *shuré*, aunque también podría pensarse en un mero apócope de la *a-* inicial.

²⁹³ *mérkame*, del v. *merkar*, en judeo-español ‘comprar’ (Nehama 1977: 359).

ayde

VAR. **áyde** (Nehama 1977: 71), **aide** (Nar 1997a: 305), **hayde** (Nar 1985b: 128), **ayde** (Pascual Recuero 1977: 21), **heide** (*Simposio de Estudios Sefardíes* 1970: 327).

Interj. En oraciones exclamativas o interrogativas que expresan generalmente ‘movimiento’ dependiendo del contexto y del tono de voz; se utiliza también como ‘reacción a algo que dice o expresa alguien’. || 2. Expre. de ánimo, equivalente al español ‘venga’, ‘vamos’, ‘adelante’. “**Aide**, hija mia, mi querida/ no te vas fina a la mar, amán, amán” (Nar 1985b: 138). “**Aide**, vate, vate, no te quiero/chupaste mi sangre y mi sevo” (Nar 1997a: 305). “**Hayde**, vate, vate, no te quiero, chupaste mi sangre i mi sevo” (Nar 1985b: 128). || 3. Se usa también con sentido irónico. “**Heide**, amigos, beberemos/ y los vasos henchiremos/ gritaremos de contino/ que viva la hija del vecino” (*Simposio de Estudios Sefardíes* 1970: 327).

ETIM. E HIST. *Ayde* procede del turc. y equivale a ‘ey’ ‘¡eh!’, ‘¡ea, vamos!’ (Pascual Recuero 1977: 21). Esta interj. existe tanto en gr. moderno *ávrte* [ainde] como en turc. *haydi*, aunque probablemente el JE. lo haya tomado a través del gr. ■ Existen dos posibilidades etimológicas, apuntadas por Babiniotis (2006 [1998]: 200) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 133) para el origen del término gr. La primera afirma que el origen de la forma *ávrte* [ande] (también registrada como *ávrte*, *ávrte*) está en el gr. antiguo *áyω*: *Avrte* vendría de **ávτε* y éste de **ávτετε* (imperativo del verbo ‘hacer’): cf. *áyω* y el imperativo de segunda persona *ávτε*. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 133), el término puede ser de origen turc., de la forma *haydi*, o proceder del gr. antiguo, en concreto de la forma *άμτετε* > **αμ(ε)τετε* > **αμτετε* > *ανδετε* > *ανδε*, con paso del grupo /mt/ a /nt/ por asimilación al punto de articulación de la dental y, luego, como es normal en gr., a /nd/ por sonorización de la consonante oclusiva tras nasal.

ADAPT. TERM. El sonido en gr. moderno de las formas –nt- corresponde a una explosiva mientras que para el JE. no ocurre lo mismo.

DERV. En turc. hallamos las formas *haydi*, con el valor de ‘venga’, y *haydisene*, con el sentido de ‘adelante’, matices que no se registran en el JE.

B

bábo

VAR. **bábo** (Nehama 1977: 76), **babus** (Saporta y Beja 1982: 185).

S. f. Anciana. || 2. Mujer anciana de la zona de Macedonia. “La **bábo** nos trušo gvevos freskos” (Nehama 1977: 76). “Eran vyejas mujeres o byen **babus** (vyejas kazalinas masedonyanas). Ellas preparavan endulkos ke eran beberajes a baza de alhavaka i syertas otras yervas. Tambiyen avia sumo de limon o de pertukal²⁹⁴, asukar kande, espesyas, almiskle o insenso derritidos kon “agua de sereno” ke es el agua ke se depozita a la madrugada sobre las plantas” (Saporta y Beja 1982: 165). “Ombres i mujeres, **babus**, vlahos [...] salian kargados de esta tyerra sin atrayer la atensyon de la polisia” (Saporta y Beja 1982: 185).

ETIM. E HIST. ■ Babinotis (2006 [1998]: 337) recoge el término bajo la forma *βάβω* o *πάμπω* [vavo, babo], con el significado de ‘abuela’ ‘anciana’. Del eslavo *babo*, vocativo de *baba* ‘anciana’. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 254) recoge las formas *βάβα* [vava], *βάβω* [vavo], con el significado de ‘anciana’ ■ El diccionario de Nehama (1977: 76) designa con esta forma a la ‘campesina de la zona de Macedonia de avanzada edad’.

ADAPT. TERM. Es interesante observar que la designación del préstamo se ciñe, según Nehama, sólo a ‘anciana de Macedonia’.

bagčaván

VAR. **bagčaván** (Nehama 1977: 77), **bagtchaván** (Saporta y Beja 1978: 175).

S. m. Jardínero. “Sale de la huerta lo que no quiere el **bagtchaván**” (Saporta y Beja 1978: 175)

ETIM. E HIST. *Bagčaván*, según Nehama 1977: 77, proviene de la forma turca *bahçivan* en el sentido de ‘jardínero’.

ADAPT. TERM. El término sefardí se ha adaptado del turc. *bahçivan* de la siguiente manera: la consonante aspirada /h/ se transcribe como una oclusiva velar sonora /g/ por influencia del grupo consonántico siguiente. El sonido africado palatal sonoro [ç] se transcribe como [č], al que Saporta y Beja hace anteceder una dental sorda para recalcar su carácter oclusivo. Desde el punto de vista semántico, Pascual Recuero apunta a la designación de ‘hortelano’,

²⁹⁴ *pertukal*, ‘naranja’ del turc. *pertukal*.

frente a la de ‘jardinero’ que propone Nehama. El sentido básico del étimo turc. es el de ‘jardinero’. Con el sentido de ‘hortelano’ Pascual Recuero (1977: 23) recoge la forma *bajçaşanlık*, con el sufijo *-lık*, que, según los diccionarios turcos, equivaldría a ‘técnica de jardinería’. La raíz de todas estas formas es el s. *bahçe* ‘jardín’.

FRASE. Entre las unidades fraseológicas encontramos expresiones del tipo “sale de la huerta lo que no quiere el bagtchaván”. Se dice cuando surgen cosas distintas a las deseadas o previstas o cuando algo se vuelve en contra de nuestra voluntad. Y también cuando a los padres les salen hijos que tienen mal comportamiento pese a haber recibido una educación excelente (Saporta y Beja 1978: 175).

bakál

VAR. **bakál** (Nehama 1977: 77), **bakal** (Pascual Recuero 1977: 23; Bunis 1999: 401), **bacal** (Molho 1960: 52).

S. m. Tendero. “Porke si el karnesero era djidyó – para tener karne degollada por el bodek²⁹⁵-, el panadero era grego komo el zarzavatchi i el **bakal**, mientras ke el letchero i el yagurtchi eran turkos” (Saporta y Beja 1982: 108). “Para desbararse de la tierra el **bakal** burgalo ke avia yamado unos kompatriotas ke entravan en la butika komo para merker i salian kon paketos i bolsas yenas de eya” (Saporta y Beja 1982: 185). “Saves, balabáy²⁹⁶, ke el **bakal** te mandó un kutí de parmachetes²⁹⁷” (Bunis 1999: 401). || 2. Tienda de ultramarinos. “Se supo despues ke para meter las bombas debacho los edifisyos, los burgalos avian kavakado un tunel. Este partia de un **bakal** burgalo ke avia enfrente” (Saporta y Beja 1982: 185). “Aparte de las butikas de la plasa de syertos **bakales**, fruterios [...], el charshí entero [...] estuvieron avyertos” (Bunis 1999: 389). “Bueno agora si no se topa el parmachetiko ya vo a ir a **bakal** a merkar otro” (Bunis 1999: 422).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 23), de la forma homófona turca con el sentido de ‘abacero’, ‘especiero’, ‘tendero’. Según Nehama, del turc. *bakkal* con el mismo significado. También se recoge para el griego moderno bajo la forma s. m. *μπακάλης* [bakalis], con el mismo significado.

ADAPT. TERM. El término suele aparecer sin acento y con simplificación de la doble gutural

²⁹⁵ *bodek*, en Nehama (1977: 92) recogemos la forma *bođek*, del hebreo, ‘persona encargada por la institución religiosa judía de examinar los animales destinados a la matanza para así garantizar el consumo de la carne’.

²⁹⁶ *balabáy*, ‘dueño de la casa’ (del hebreo *ba'al abat*).

²⁹⁷ *parmachet*, ‘vela’, del turc. *esparmacet* (vid. *parmaçeto* Nehama 1977: 410).

oclusiva sorda. Desde el punto de vista semántico, el préstamo mantiene el mismo sentido que en turc.: ‘tendero’.

FRASE. Entre las expresiones destacamos: “Quien quiere morir prove y áni que coma de locanda²⁹⁸, que dezmerse bacal y que vista d’epicier” (Molho 1960: 52), ‘quien quiera morir pobre e indigente, que despilfarre su dinero’. Entre otros usos están el *tefter de bakal* ‘libro de registro de contabilidad formal’.

DERV. *bakalik* ‘el oficio de tendero’.

baltá

VAR. **baltá** (Nehama 1977: 78; Saporta y Beja 1978: 12).

S. f. Hacha. “El ávrole no se corta con una **baltá**”.

ETIM. E HIST. Hacha. ■ Se trata de un préstamo remoto del gr. que recoge el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 881) bajo el lema de *μπαλντάς* [baldás] o *μπαλτάς* [baltás] y Babiniotis (2006 [1998]: 1134) bajo la forma *μπαλτάς* [baltás], con el significado de ‘hacha’ y del que recogemos los siguientes derivados: *μπαλτατζής* [baltadzís] ‘profesional de la tala, leñador’ o *μπαλταδιά* [baltadiá] ‘golpe que se da con un hacha, hachazo’. El término tiene su origen en la forma turca *balta*.

ADAPT. TERM. No se registran cambios desde el punto de vista morfológico ni semántico.

FRASE. Recogemos las siguientes expresiones: “el ávrole no se corta con una baltá” (en el sentido de ‘hachazo’), que alude a que hay que trabajar duramente para conseguir los objetivos y no desanimarse cuando el trabajo es largo (Saporta y Beja 1978: 12); ‘akí se kyere baltá’ (Nehama 1977: 78), en el sentido de que, cuando todo es negativo, hay que utilizar el hacha para tirarlo todo abajo; ‘tomar baltá en la mano’ (Nehama 1977: 78), expre. que refleja la determinación a realizar un cambio radical.

DERV. En JE. se registran las formas *baltáda*²⁹⁹ ‘corte de hacha’ y *baltaǵí* ‘leñador’.

bámya

VAR. **bámya** (Nehama 1977: 78), **bamia** (Saporta y Beja 1978: 70), **bamia** (Pascual Recuero 1977: 24).

²⁹⁸ Para Nehama (1977: 330), la expresión “komer de la lokanda” significa ‘comer en un restaurante’.

²⁹⁹ Nehama (1977: 78) bajo este lema recoge la expresión “kon una baltada no se rompe un leño” (‘de un hachazo no se rompe un leño’), con el sentido de que el éxito es fruto de la perseverancia.

S. f. Planta comestible y medicinal. || 2. Fruto de esta planta comestible bastante mucilaginoso o ‘baboso’ que se cultiva principalmente en Oriente y que se consume como una verdura, legumbre; es el *Hibiscus* o *abelmoschus esculentus* y, en español, se conoce con los nombres de *okra*, *quimbombó*, *quingombó*, *ají turco*, *gumbo*, *gombo*, *algalia*, *angelonia*, *ocra*, *yerba de culebra*, etc. || 3. S. m. Persona indolente, persona apática, incapaz de reaccionar, que se queda mudo ante la injuria: “Bámya muđa” (Nehama 1977: 78).

ETIM. E HIST. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 881), el término en gr. es un s. m. *μπάμια* [bámia] ‘planta con flores de color amarillo cuyo fruto posee un tacto aterciopelado en forma de estrías y se come cocinado como una verdura’. El término procede del turc. *bamya*, voz, a su vez, proveniente del ar. ■ Con otra entrada bajo el lema *μπάμιας* [bámias] el diccionario *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 881) y Babiniotis (2006 [1998]: 1134) recogen el sentido de ‘persona estúpida e insensata’. Babiniotis (2006 [1998]: 1134) recoge la forma con el mismo sentido, aunque incluye una entrada final con la forma plu. *μπάμιας* [bámias], nombre que designa una comida cuyo ingrediente principal es esta verdura (“μπάμιας κοκκινιστές” [bámias kokkinistés]). Coincide con el *Lexiko tis kinis neolinikis* en que el étimo es el turc. *bamya*.

ADAPT. TERM. Es interesante la formación del plu. de este término. En un gran número de casos el plu. se forma siguiendo las normas del JE. (plurales *-es* o *-s* después de vocal) frente a las formas de plu. típicas del gr. [*μπάμια-ες*] o del turc. (*-ler*, si la vocal anterior es e, i, ö, ü) o *-lar* (si la vocal dominante es a, ı o, u).

FRASE. Con esta entrada se han encontrado diversas unidades fraseológicas, como “Encancha bamias”, donde *encachar* tiene el sentido de ‘introducir a la fuerza’ y la locución podría “traducirse” por ‘contar patrañas o mentiras’ (Saporta y Beja 1978: 70); “bámya muđa” (Nehama 1977: 78), en el sentido de ‘individuo que no se defiende o que no responde, cuando le atacan’.

barabár-barabér

VAR. **barabár**, **barabér** (Nehama 1977: 79; Crews 1977: 157), **embarabar** (Alvar 1986: 51).

Adv. Juntamente. “Se bezáron i s’abrasáron i se xwéron barabár” (Crews 1977: 157). “Non lo matéis, la mi madre, -ni mandéis a matar/que el Conde es niño e muchacho -el mundo quere gosar/si lo matas, la mi madre, a mí a el **embarabar**” (Alvar: 1986: 51).

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 79), el término procede del adv. turc. *beraber*, con el significado de ‘juntamente’.

ADAPT. TERM. Presenta cambio vocálico con respecto a la forma aducida por Nehama: la vocal /e/ se abre en /a/. Alvar documenta una forma con el prefijo *em-*.

FRASE. “Fazerse a barabár kon uno” (Nehama 1977: 79) ‘volverse demasiado familiar’; “manga barabár, kanğa barabár” (Nehama 1977: 79) ‘volverse inseparables’.

basmađi

VAR. **basmadji** (Saporta y Beja 1982: 44; Pascual Recuero 1977: 24).

S. m. Vendedor o comerciante de tejidos. || 2. También posee el sentido de sastre. “Ven ermosa, ven kon mi, / ke mi padre es **basmadji**, /te va fazer, te va fazer/un fostan³⁰⁰ de krep de chin³⁰¹” (Saporta y Beja 1982: 44).

ETIM. E HIST. La forma *basmadji* procede del término JE s. m. *basma* con el significado de ‘pañuelo’, ‘manto’ (Pascual Recuero 1977: 24). ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 883) se recoge la forma s. m. *μπασμάς* [basmás], por lo que es probable que sea un préstamo remoto de esta lengua con el significado primario de ‘recipiente especial para las hojas del tabaco usado en el norte de Macedonia’ y como segunda entrada se recoge el significado de ‘tipo de tela de algodón’. Su origen está en la forma turca *basma*, que, según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 883), posee el significado de ‘huella’, ‘pisada’, ‘sello’. El s. turc. *basmaci* designa tanto al ‘vendedor de telas’ como al ‘prensador’, aunque el último sentido no aparece registrado en JE.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista semántico, el sefardí toma el sentido general de ‘vendedor de telas’, teniendo en cuenta el significado principal del término *basma* y el uso del sufijo *-ci*. En JE. no se han recogido ejemplos con el sentido de ‘prensador’.

DERV. El uso del término *basmaléro* (Nehama 1977: 81) aparece en paralelo al de *basmadji*.

bayram

VAR. **bayrám** (Nehama 1977: 84), **bayram** (Zografaki 1981: 24; Bunis 1999: 432).

S. m. Fiesta musulmana que se celebra con gran pompa y solemnidad el primer día que sigue al mes de Ramadán. “Veremos la luna i tomaremos **bayram**” (Zografaki 1981: 24).

³⁰⁰ *fostan*, ‘falda’, del gr. moderno *φοστανί* [fustani].

³⁰¹ Del fr. *crêpe de Chine*, ‘crespón de China’.

“Bueno bre niyna, endagora³⁰² está el peshe en la mar, ya estamos fazyendo bazar. Sha veremos luna, despwes tomaremos **bayram**” (Bunis 1999: 432).

ETIM. E HIST. El término lo recoge Babiniotis (2006 [1998]: 1132) *Μπαϊράμι* [Bairámi] referido a una de las dos grandes fiestas del Islam: una coincide con el final del ayuno y la otra tiene lugar después de noventa días. En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 880) se recoge la forma *Μπαϊράμι* [Bairámi] haciendo referencia a estas dos grandes fiestas musulmanas. En gr., con el mismo étimo, existe la expre., que no aparece en JE., de “*κάνε με το νου το μπαϊράμι*” [kane me to nu to bairami ‘hazme la mente bairam’], en el sentido de ‘dame una alegría’.

ADAPT. TERM. Si partimos de que el término es un préstamo que ha sido tomado por el sefardí a partir del gr., el único cambio que presenta es la pérdida de la vocal final.

FRASE. La voz aquí analizada se recoge dentro de las expresiones: “ver la luna y tomar bayrám”, con el sentido de que ‘el estado de la luna nos indica el inicio del Bayrám’ (Nehama 1977: 84); “kađa đía no es bayrám” (Nehama 1977: 84), con el significado de que ‘no todos los días son de fiesta’.

bekleár

VAR. **bekleár** (Nehama 1977: 85), **beclear** (Molho 1960: 48), **beklei** (Nar 1985b: 190), **beklear** (Pascual Recuero 1977: 25).

Verbo tr. Vigilar. “**Bekleár** un prizyonero”, ‘vigilar a un prisionero’. “**Bekleár** un sospečoso”, ‘vigilar a un sospechoso’ (Nehama 1977: 85). || 2. Atender, velar. “**Bekleár** un magasen” ‘atender una tienda’. “**Bekleár** paridas”, ‘atender a las parturientas’. “**Beklear** un jazino³⁰³”, ‘velar a un enfermo’ (Nehama 1977: 85). || 3. Espiar. “La noche entera en el jardín/con el calgui taneando/te **beklei** a ti sana/que tu estabas durmiendo” (Nar 1985b: 190). || 4. Guardar, esconder, buscar.

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero 1977: 25, procede del turc. *beklemek*, con el sentido de ‘atender’, ‘guardar’, ‘esconder’, ‘buscar’. ■ En JE. recogemos tanto la forma *beklear* como *biklear* (Nehama 1977: 85, 89). ■ El término no aparece recogido en los diccionarios de gr. moderno. Se trata de un préstamo directo del turc. al JE. ● Según el diccionario etimológico turc. de Kerestedjian (1971 [1912]): 99, proviene del verbo *beklemek*, con el sentido de ‘mirar’, ‘observar’, ‘concernir’; cf. la raíz *bek-* y el s. *bekçi* ‘guardia’, ‘vigilancia’.

³⁰² *endagora*, ‘ahora’ (Nehama 1977: 164).

³⁰³ *jazino*, del árabe *ħaẓīn*, procede el adjetivo judeo-español *ħaẓīno* ‘enfermo’.

ADAPT. TERM. De origen turc., se adapta al JE. dentro de la primera conjugación del español, verbos en *-(e)ar* (*beklear*: “Quien beklea la...”), aunque encontramos formas del pasado como *beklei* (la noche entera en el jardín/ con el calgui (orquesta) tanendo/ te beklei a ti Sara/que tu estabas durmiendo). Desde el punto de vista semántico, su significado primario del turc. se ha extendido y en JE toma el sentido de ‘atender’ y ‘vigilar’.

FRASE. “Bekléate de la hora mala y bvirás cien años” (*bekléate*= guárdate) recomienda no hacer cosas peligrosas ni arriesgadas (Saporta y Beja 1978: 21).

bekrí

VAR. No se registran variantes gráficas. **Bekrí** (Nehama 1977: 85; Bunis 1999: 431).

S. m. Borrachín, bebedor incorregible. || 2. Alcohólico. “Bueno bre fija, no mires a Yohaná tú. Es **bekrí**” (Bunis 1999: 431).

ETIM. E HIST. Aparece tanto en turc. como en gr., por lo que consideramos que es un préstamo remoto del turc. y próximo del gr. moderno. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1138) recoge el s. m. *μπεκρός* [bekrís], término con el que popularmente se conoce a la persona que se emborracha constantemente o que consume gran cantidad de alcohol. En el *Lexikotis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 885) se recoge la forma, precisando su origen turc. *bekri*, préstamo a su vez del ar.

ADAPT. TERM. El término no presenta ningún cambio o variación con respecto a su étimo turc. ni desde el punto de vista semántico ni morfológico. Para el gr. la forma adopta [-ç] final para su inclusión como s. m.

belá

VAR. No se registran variantes gráficas. **Belá** (Nehama 1977: 85; Saporta y Beja 1978: 12).

S. f. Infortunio, calamidad, desgracia. “Encontrar la **belá**” (Nehama 1977: 85); “travarse de **belá**” (Nehama 1977: 85); “escapar de **belá**” (Nehama 1977: 85); “buscar la **belá**” (Nehama 1977: 85); “entrar en **belá**” (Nehama 1977: 85).

ETIM. E HIST. ■ En el diccionario de griego moderno *Lexikotis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 885) se recoge la forma popular s. m. *μπελάς* [belás] con el sentido de ‘situación que puede considerarse molesta, desagradable o peligrosa’. La forma pertenece al turc. *bela* con el sentido de ‘desgracia’, ‘calamidad’. Se documenta una segunda entrada con el sentido de ‘persona que intencionadamente provoca líos, conflictos, momentos desagradables’. Existe

la expre. griega “μου έγινε κακός ~ ο τάδε”, [mou égine kakós ~o táde], con el sentido de que alguien nos resulta molesto o problemático.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista semántico, el término ha tomado sólo el sentido de ‘desgracia’ del gr. moderno. El sentido de ‘persona molesta o conflictiva’ que se recoge en gr. moderno no aparece reflejado en ningún ejemplo del JE.

FRASE. Cuando alguien con su actuación crea disgustos y pesares se recurre a la expre. “Topar, encontrar la belá”, con el significado de ‘tener un disgusto’ (Saporta y Beja 1978: 12). Por otra parte, cuando los problemas no parecen ser demasiados y pueden arreglarse, se recurre a la expre. “Belá que se escapa con parás no es belá”, ‘el problema que se soluciona con dinero no es problema’ (Saporta y Beja 1978: 12).

bilibíz

VAR. **bilibíz** (Nehama 1977: 89), **bilibís** (Saporta y Beja 1978: 109), **bilibiz** (Saporta y Beja 1982: 177), **bilibiz** (Pascual Recuero 1977: 27).

S. m. Garbanzo, garbanzo guisado, tostado que se sirve como frutos secos. “Los vendedores de pipitas, de **bilibizes**, de kirikikis³⁰⁴ en su kachka o mudados, salados, torrados o enkadeleados” (Saporta y Beja 1982: 177). || 2. Asunto, evidentemente insignificante.

ETIM. E HIST. Del s. m turc. *leblebi*, un tipo de garbanzo tostado. ■ En JE, Pascual Recuero (1977: 27) recoge el significado de ‘garbanzo tostado, alubia o arroz’. Los términos griegos para denominar este fruto seco así como a su vendedor son *στραγάλια* [stragalía] y *στραγακαλατζής* [stragakaladzís], que proceden de la forma *αστραγάλος* ‘garbanzo negro’ (con apócope de la vocal inicial debido a un falso corte por sandhi en la unión de sílaba final del artículo indeterminado con la primera vocal del s.: ena-astrágalos> enastrágalos> enastrágalos, y no tienen que ver con la forma del JE. que tiene su origen en el turc. *leblebi* ‘garbanzo tostado’, del que surge el término *leblebici* ‘vendedor de garbanzos tostados’.

ADAPT. TERM. En su adaptación al sefardí se han producido varios cambios: la vocal anterior media /e/ pasa a vocal anterior cerrada /i/: *leblebi* > *liblibi*, pérdida por disimilación de la primera /l/ y metátesis de la /b/: *bilibi*, y por último, adición de /s/ final. Desde el punto de vista semántico, el término ha adoptado un sentido metafórico de ‘nimiedad’ con respecto al turc.; con el sentido de ‘aspecto insignificante’ se recogen incluso en JE expresiones del tipo “Pedróname, seniora mestra, que me cayó un bilibís” (Perdóname,

³⁰⁴ *kirikik*, ‘cacahuete’ (Nehama 1977: 286), de étimo desconocido.

señora nuestra, esta nimiedad), para excusar menudencias. Va contra los que dan mucha importancia a algo que no lo merece (Saporta y Beja 1978: 109). “Asta ke se dišo bilibíz ya se serrço el čarši” (Nehama 1977: 89) ‘pánico sin causa’; entre otra expresiones se recogen “no kedó bilibíz en la tarlá” (Nehama 1977: 89) con el sentido de ‘tener la zona o el terreno totalmente despejado’; “armado de bilibíz” (Nehama 1977: 89), ‘asustar a alguien con amenazas’; “afito de bilibíz” (Nehama 1977: 89), ‘estreñimiento’.

bira

VAR. **bíra** (Nehama 1977: 90), **bira** (Molho 1960: 37; Pascual Recuero 1977: 28; Saporta y Beja 1982: 53).

S. f. Cerveza. “Después de aver tomado una pasta ande Floka -pastitchero de la aristocracia- o bevido una **bira** ande Nyonyo -(la bireria de los komertchantes) onde servian mutchos buenos mezes” (Saporta y Beja 1982: 53).

ETIM. E HIST. ■ El término *bira*, según Pascual Recuero (1977: 28), procede del it. *birra* ‘cerveza’. ■ También aparece en gr. moderno con la misma forma s. f. *μπίρα* [bira] (*Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 887), donde se precisa que procede del veneciano *bira*, a su vez tomado del alemán *Bier*. Lo más probable es que la forma haya sido tomada a través del gr.

ADAPT. TERM. En este caso no se presentan cambios ni en la forma ni en el significado del término. No obstante sí que se documentan términos derivados de esta raíz, de los que destacamos las formas *biradjís* (Bunis (1999: 455) y *biragí* (Nehama 1977: 90) en el sentido de ‘cervecero’, donde vemos el uso del sufijo *-gi* para formar nombres de profesión: “los mosos de boda la tanyeron, los fruteros i sovre todo los biradjís i los órganos” (Bunis 1999: 455). También recoge el JE el término *biraria* (Nehama 1977: 90), homófono del gr. moderno s. f. *μπιραρία* [biraría], con el que se designa un ‘local donde se sirven cervezas’ y que tiene su origen en el veneciano *biraria*.

FRASE. Entre los usos y expresiones destacamos “la bira es amarga, todos la aman” (Molho 1960: 37), con el sentido de que hay cosas que, aunque nos resulten difíciles, las deseamos o acabamos por aceptarlas. Nehama (1977: 90) recoge el uso de “pan de bira”, ‘pan cuya masa toma forma gracias a la levadura de cerveza’. En gr. se recoge el uso de “μαγιά της μπιρας” [magiá tis biras] ‘levadura de cerveza’ (*Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 887).

blú

VAR. No se registran variantes gráficas. **Blú** (Nehama 1977: 92), **blu** (Nar 1985b: 128).

Adj. Azul. “Ah, que hermosa que te veas en este vistidiko **blu**” (Nar 1985b: 128). “Ropa **blú**” (Nehama 1977: 92). “El syelo esta **blú**” (Nehama 1977: 92).

ETIM. E HIST. En gr. moderno se recoge la forma *μπλε* [blé], por lo que puede ser un préstamo directo de esta lengua o remoto del fr., donde se registra la forma *blue*. ■ Nehama (1977: 92) recoge el término para el JE. bajo la forma *blú*. ■ Para Babinotis (2006 [1998]: 1142) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 887), la voz griega *μπλε* [ble] procede del fr. *bleu* (del fr. antiguo *blou*, germanismo a partir del antiguo alemán *blāu/blāo*; cfr. inglés *blue* o alemán *blau*). La palabra turca que designa el color ‘azul’ es *mavi*.

ADAPT. TERM. No se puede saber con certeza de qué lengua toma el JE. este préstamo, pero sí se puede afirmar que la forma del fr. es la más próxima a la del JE. Es probable que tanto el gr. moderno como el JE. hayan tomado la forma del fr. por la gran influencia de esta lengua tanto en el norte de Grecia como en la escuela.

bodrún

VAR. **bodrún** (Nehama 1977: 92), **budrum** (Nar 1985b: 206).

S. m. Lugar subterráneo. || 2. Lugar oscuro, sin ventilación, generalmente en el subsuelo. || 3. Por extensión de su significado, prisión, cárcel o celda subterránea. “En la prison esto por ti atado/en el **budrum** yoro desmasalado³⁰⁵” (Nar 1985b: 206).

ETIM. E HIST. Recogemos, en JE., tanto la forma *budrum* como *bodrum* (con cierre de la vocal /u/ por asimilación). ■ La voz aparece en gr. moderno en el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 891) bajo la forma s. n. *μουντρούμι* [bodrumi], con los significados de subterráneo; lugar oscuro, cerrado y estrecho; cárcel, prisión. ■ Para Babinotis (2006 [1998]: 1148) se trata de un préstamo del turc. *bodrum*. Esta lengua, a su vez, toma la forma del gr. antiguo *ιππόδρομος* [ippodromos], con la que se designaba un lugar subterráneo donde se encerraban a los animales salvajes, por lo que estaríamos ante un représtamo que fue adaptado al turc. de la siguiente manera: pérdida de la /i/ inicial (**podromo*); sonorización de /p/ (**bodromo*); cierre de las dos primeras vocales (**budrumo*) y pérdida de la vocal final (*budrum*). Bogka (1951: 80) acepta la procedencia griega del término turc., aunque recoge los comentarios de Meyer y Barbier, quienes lo relacionan con el inglés *bedroom*.

³⁰⁵ *desmasalado*, del hebreo, ‘que tiene mala suerte’, ‘desafortunado’ (Nehama 1977: 128).

ADAPT. TERM. El término pertenece al gr. clásico y se utilizaba para definir un lugar, generalmente subterráneo, donde se encerraban fieras salvajes'. Por desplazamiento metafórico, el término ha adquirido significados más amplios y se usa para aludir a lugares oscuros, sucios, con humedad, etc., sentidos desconocidos en gr. moderno. Con este uso metafórico se recoge la expre.: “Morar en un bodrún” (Nehama 1977: 92), ‘vivir en un lugar oscuro y subterráneo, morar en u agujero’.

bogača

VAR. **bogača** (Nehama 1977: 92; Pascual Recuero 1977: 28), **bogatcha** (Saporta y Beja 1978: 127).

S. m. Especie de pasta de hojaldre dulce (rellena de crema) o salada (rellena de queso).

ETIM. E HIST. ■ El término *bogača* lo recoge Pascual Recuero (1977: 28) con el sentido de ‘bizcocho’, mientras que Nehama (1977: 92) lo describe como una especie de hojaldre relleno con queso o carne. La forma procede del gr. moderno s. f. *μπουγάτσα* [bugacha], recogido en *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 890), con el significado de ‘empanada a base de masa de hojaldre y queso o crema’. Su etim. remonta al gr. medieval *μπουγάτσα* [bugacha], que viene, a su vez, del turc. *boğaç* (< poğaç), préstamo del it. *focaccia*. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1146), el étimo último es el latín *focacius* ‘pan horneado’ (derivado de *focus* ‘fuego’).

ADAPT. TERM. Como préstamo directo del turc., no presenta grandes variaciones. La ya comentada ğ suave o *yumuşak* del turc. se adapta como una velar sonora /g/, de la misma forma que se conserva la africada palatal sorda de la última sílaba.

FRASE. Recogemos la expre. “En la Meza del Rey, una bogatcha”, con el sentido ‘de vez en cuando apetece cambiar, aunque el cambio no sea para mejor’, ‘hay que romper la monotonía’ (Saporta y Beja 1978: 127).

bokéto. Vid. bukéto

bóra

VAR. **bóra** (Nehama, 1977: 96), **bora** (Saporta y Beja 1982: 180; Zografaki 1981: 20).

S. f. Viento violento y fuerte. “Por desfilo de louvía, mos vino una **bora**” (Zografaki 1981: 20). “Solo los dias de grande **bora** o de grande luyva, o byen a la stadjon kuando, despues

del invyerno, la nyeve se derrite, entonses, el torrente abachava komo un rio furyente arrastando grandes pyedras i tronkos de arvoles” (Saporta y Beja 1982: 180). “Le tomó la **bóra**” (Nehama 1977: 96) ‘cogerle a alguien la tormenta’ || 2. Colera violenta. “desar pasar la ora de la **bóra**” (Nehama 1977: 96) ‘dejar pasar un momento de cólera’; “toparse en la **bóra**” (Nehama 1977: 96) ‘estar presente en un momento de cólera y sufrir las consecuencias’; “enriva de la **bóra**” (Nehama 1977: 96), ‘estar en el momento álgido de la cólera’; “s`esta arrodando la **bóra**” (Nehama 1977: 96), ‘estar a punto de estallar por la cólera’; “se deskargó la **bóra**” (Nehama 1977: 96), ‘la cólera ha estallado’; “ora de **bóra**” (Nehama 1977: 96), ‘momento de actividad intensa’.

ETIM. E HIST. ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1145) se recoge *μπόρα* [bora] para el gr. moderno como re préstamo. El término procede de la forma veneciana *bora* ‘viento del noreste [del Adriático]’, que remonta al latín *boreas* ‘viento del norte’, el cual, a su vez, proviene de la forma griega *βορέας* (variante *βοριάς*). ■ Lo mismo piensa Babiniotis (2006 [1998]: 889). Nehama (1977: 96) coincide en la etim. griega y precisa el significado como ‘viento del norte violento y fuerte’. La misma forma se registra en turc. con el s. *bora* ‘tormenta’.

ADAPT. TERM. No se registran cambios desde el punto de vista morfológico, si bien se da una extensión semántica, cuando el término adquiere un sentido metafórico ‘ataque enfurecido [de una persona]’.

bóy

VAR. **bóy** (Nehama, 1977: 98), **boy** (Crews 1935: 211; Pascual Recuero 1977: 29; Saporta y Beja 1982: 94), **bui** (Pascual Recuero 1977: 29).

S. m. Altura, talla, elevación, estatura de una persona. “Ke abía unoz rratones del **boy** de un gato” (Crews 1935: 211). “En otros lugares los rozales davan, a su estadjon, unas flores de **boy**, forma y kolores diferentes. Sus parfumo se enmeleskava a los de los blankos razimos de los akasyas ke estaban a lo londje de la kaye” (Saporta y Beja 1982: 94). “La nona paternal de Muchiko, sinyora Falkona, era una mujer alta de **boy**, i de ayre noble” (Saporta y Beja 1982: 66). “Ni alto, ni bacho/ni vidro pizado/su fojika es este **boy**/su frutita es este **boy**” (Saporta y Beja 1982: 117) || 2. Posibilidades. “gastar arriva de su **boy**” ‘gastar por encima de sus posibilidades’ (Nehama 1977: 98). || 3. Edad. “Mirate el **boy** ke tyenes” debido a la equiparación entre ‘tamaño’ y ‘edad’, (Nehama 1977: 98).

ETIM. E HIST. Del turc. *boy*. En JE. posee el sentido de ‘estatura, tamaño, medida’ (Pascual

Recuero 1977: 29). En gr. el s. n. *μπόι* [boi] designa tanto la altura de una persona “*παίρνω μπόι*” [perno boi] ‘crecer’ como una medida de longitud: “*το ποτάμι έχει δύο μποιά βάθος*” [to potami ehi dio boyá vathos] (el río tiene una profundidad de dos ‘brazas [literalmente, tallas]’).

ADAPT. TERM. No se registran cambios morfológicos, pero sí semánticos, ya que se produce una ampliación de significado.

FRASE. Como unidades fraseológicas destacan: “Tchico de boy, grande de cencia” (Saporta y Beja 1978: 184) en el sentido de ‘pequeño, pero sabio’, ‘la estatura no tiene que ver con la inteligencia’. “Dar boy” (Nehama 1977: 98), crecer de estatura. “Tener boy” (Nehama 1977: 98), ser persona de gran tamaño. “Ciko boy, grande de alferesia” (Nehama 1977: 98), ‘pequeño de altura, pero con mucha experiencia’. “Boy de griyo, boz de marinero” (Nehama 1977: 98), ‘cuerpo de grillo, voz de marinero’, ‘en cuerpo pequeño, voz que da miedo’ en el sentido de ‘aparentar lo que no se es’. “Lo ke no tyene de boy, tyene de negregura” (Nehama 1977: 98), es decir, ‘de pequeño tamaño, pero de gran maldad’. “Darse a boy” (Nehama 1977: 98), ‘usar cualquier cosa con indiscreción, exageración o derroche’.

bóya

VAR. **bóya** (Nehama 1977: 98; Saporta y Beja 1978: 30), **boya** (Pascual Recuero 1977: 29).

S. f. Color, pintura || 2. Maquillaje. “Meterse **bóya**” (Nehama 1977: 98), maquillarse. || 3. Pena de amor, tortura. “Meter **bóya**” (Nehama 1977: 98), hacer sufrir, hacerle a alguien dura la vida; “meter **bóya** por adyentro” (Nehama 1977: 98), infligir tristeza.

ETIM. E HIST. El término *boya* con el sentido de ‘pintura, color’ (Pascual Recuero 1977: 29) se recoge en el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 888, para el gr. moderno, bajo la forma s. f. *μπογά* [boyá] con los sentidos de ‘pintura’ y ‘rotulador que se usa para pintar’.

■Procede de la forma turca *boya*. Babiniotis (2006 [1998]: 1143) recoge la misma forma y los mismos significados que el *Lexiko tis kinis neolinikis*.

ADAPT. TERM. El étimo turc. *boya*, según Nehama, adquiere en JE. otros matices, como los de ‘maquillaje’ y ‘tristeza’.

FRASE. Según (Saporta y Beja 1978: 30), la expre. “Boná que no toma boyá” va en contra de los indiferentes y descuidados que se desinteresan de los disgustos que puedan causar a los demás.

DERV. Entre los términos que han ido surgiendo de esta raíz turca destacan: *boyadeado* ‘pintado’; *boyadeadura* ‘acción de pintar’; *boyadear* ‘pintar’ (Nehama 1977: 98); *boyadeador*, *boyagí*

(Nehama 1977: 98) o *boyagí* (Pascual Recuero 1977: 29) ‘pintor’; *boyal* (Pascual Recuero 1977: 29) ‘de colores, coloreado, pintado’.

bozá

VAR. **bozá** (Nehama 1977. 98).

S. f. Mijo manchacado (*bozá*). || 2. Bebida popular en Turquía, Albania, Bulgaria. Se elabora a base de rigo o mijo fermentado. Tiene una consistencia densa, bajo contenido alcohólico (por regla general en torno al 1%), y un ligero sabor agridulce.

ETIM. E HIST. De la forma turca *bozá*, con el mismo sentido.

ADAPT. TERM. No se presenta variación respecto a su étimo.

DERV. Recogemos las formas *bozadji* (Saporta y Beja 1982: 177) *bozagí* (Saporta y Beja 1978: 99) y *bozagí* (Nehama 1977. 98). El *bozagí* era un buhonero que vendía una bebida hecha de mijo manchacado (*bozá*). “El bozadji era tambyen provetiko komo el. De una persona ke no tyen ningun kapital para ser garante de otra, se uzava dizir: Halvadji garante de bozadji” (Saporta y Beja 1982: 177). El mismo autor esta expre. y explica: “Halvagí garante por bozagí” se dice cuando alguien vulgar e inculto se dedica a dar recomendaciones o consejos a los demás (Saporta y Beja 1978: 99).

bre/vre

VAR. **bre/vre** (Nehama 1977: 99), **bre** (Bunis 1999: 431; Crews 1979: 122). También se recoge como **re** (Saporta y Beja 1982: 106)

Interj. Muchacho, joven, nene. En sentido vulgar: hombre, tipo, tío. Expresa énfasis, admiración. “Bueno **bre** fija, no mires a Yohaná tú. Es bekrí” (Bunis 1999: 431). “Bweno **bre** niyna, endagora³⁰⁶ está el peshe en la mar, ya estamos fazyendo bazar. Sha veremos luna, despwés tomaremos bayram” (Bunis 1999: 432). “Endagora kyerer a tu madre, **vre** soy de kalavasa” (Bunis 1999: 377). “Ah! **Bre** no saves meldar” (Bunis 1999: 374). “**Bre** fižo ke vas kuryendo?” (Nehama 1977: 99). “Fulano se muryó ensupeto³⁰⁷!, **bre!** ke dizes” (Nehama 1977: 99). “A **re** Pomaré, a **re** Pomaré sin dudarse ke dizia la reine Pomaré, ke era reyna de la kolonia francesa de Tahiti” (Saporta y Beja 1982: 106). “**Bre**-dišo-, ónde no sto entendiéndo las palaßras yo” (Crews 1979: 122).

³⁰⁶ *endagora*, ‘ahora’ (Nehama 1977: 164).

³⁰⁷ *ensupeto*, ‘subitamente’ (Nehama 1977: 176).

ETIM. E HIST. Wagner (1923: 232) escribe lo siguiente: “En la página 355 habla Yahuda³⁰⁸ de la interjección ¡bré! y dice “Nadie sabe ya en Oriente el origen de la interj. *bré* que se oye a cada paso; pero no es otra cosa que ¡hombre!”, con la acentuación de la última sílaba, como también en España es muy frecuente, sobre todo en Aragón”. Si así fuera, tendríamos un curioso ejemplo de otra palabra común a todas las lenguas balcánicas debida al influjo de los sefardíes y el ejemplo sería tanto más raro cuanto se trata de una interj. usadísima en todas partes, como lo afirma el mismo Yahuda. Pero se equivoca. Ya se sabe desde mucho tiempo que el ¡bré! balcánico es el gr. *bre* o *vre*, empleado al lado de *moré* y similares y salido de él. Esto ya lo reconoció Adamantios Korais en sus *Atakta*”. ■ El mismo étimo lo recoge en gr. moderno Babiniotis (2006 [1998]: 385) en el lema βρε [vre], aunque también aparecen las formas μωρέ [moré], ωρέ [oré] y ρε [re] como expre. de acercamiento, de familiaridad: “~ παιδάκι μου, γιατί δεν με ακούς λιγάκι”; [~pedaki mou, yiatí den me akús ligaki] (~, niño, ¿por qué no me escuchas un poco?). Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 286), la forma proviene del turc. *bre*, *bire* y el lema aparece con cinco acepciones, que expresan respectivamente alegría, inquietud, enfado, súplica y mera interj.

ADAPT. TERM. Voz documentada para el gr. y el turc., aunque suponemos que es un préstamo remoto del gr. No ha sufrido ningún cambio respecto al gr. Debemos sólo anotar la alternancia gráfica de las consonantes fricativa labio-dental sonora [v] y oclusiva bilabial sonora [b].

FRASE. La voz aquí analizada se recoge en las siguientes expresiones: “Bre amán, bre zemán!” (Nehama 1977: 99), con el sentido de ‘un final fatal’; “Bre e e!” (Nehama 1977: 99), usado como admiración.

bukéto

VAR. **bokéto** (Nehama 1977: 95), **bukéto** (Nehama 1977: 101), **buketo** (Saporta y Beja 1982: 213).

S. m. Ramo de flores. “Kuando la avia aferrado, Maurice la tomava inotchentemente en sus brazos. A la stadjon de las flores le fazia ermozos **buketos** de varyas kolores ke le ofresiya” (Saporta y Beja 1982: 128). “Durante todos los días de esta fyesta, kada manyana se bendize la suka³⁰⁹, en yavando a los kuarto kantones un **buketo** fetcho de ramas de tres plantas

³⁰⁸ Se refiere a Yahuda (1915).

³⁰⁹ *suka*, del hebreo, ‘cabaña que se realiza durante la festividad judía *Sukkot*’, llamada también precisamente *Fiesta de las Cabañas*.

diferentes” (Saporta y Beja 1982: 204). “Ma, por kontra, komo dizen ya va byen, avia pintado un **buketo** de *pensées* i de *myosotis* ke en el lenguaje de las flores kyere dizir: ‘Pensez á moi, ne m`oubliez pas’. Piensa en mí y no me olvides (Saporta y Beja 1982: 213).

ETIM. E HIST. El término se recoge en gr. moderno bajo el lema *μπουκέτο* [buketo] ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1146), la forma griega procede de un préstamo del fr. *bouquet*, diminutivo de *bosc* ‘bosquecito’. El *Lexiko tis káinis neolínikís* (2003 [1998]: 890) reconoce que se trata de un préstamo ortográfico del fr. *bouquet*.

No se puede saber con certeza de qué lengua toma el JE. este préstamo, pero sí se puede afirmar que la forma del JE. parece provenir directamente del gr.

ADAPT. TERM. A pesar de que el término parece haber sido tomado del gr., el significado sólo mantiene la primera acepción griega de ‘ramo de flores’, y no otras, como ‘grupo de personas u objetos bonitos’ y ‘golpe, guantazo’.

Los autores han adoptado dos tipos de transcripción de la /u/ griega, escrita *ou*: bien con /u/ o bien con /o/ (como Nehama). El grupo consonántico gráfico gr. *μπ* [mp] representa la consonante oclusiva bilabial sonora [b].

bulandereár

VAR. **bulandereár** (Nehama 1977: 101; M. Molho 1960: 38).

Intr. Mover agitando. || 2. Causar agitación, inquietud. || 3. Provocar náuseas. “La moxca no mata ma **bulanderéa**” (M. Molho 1960: 38).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 101) el término tiene su origen en la forma turca *bulan dirmak*. ● La expre. *bulan dirmak* tiene, en turc., el sentido de ‘hacer algo turbio o embarroso’. La expre. ‘tener náuseas’ se dice en turc. *midesi bulanmak* y resulta bastante próxima a la del JE. ■ No se registra en ningún diccionario gr.

ADAPT. TERM. Si aceptamos el étimo ofrecido por Nehama (1977: 101), la forma se ha adaptado al JE. siguiendo el siguiente proceso: incorporación de la desinencia–*ear* a la raíz turca *bulandır-*.

FRASE. Nehama recoge en su diccionario la expre. dilógica o anfibológica de “Una moska no mata, bulanderéa”, en el sentido de ‘la mosca no mata (en una comida), pero sí provoca

³¹⁰ *trigano*, ‘dulce de forma triangular’, del gr. moderno *τρίγωνο* [trígono] (Nehama 1977: 566).

³¹¹ *tulumba*, ‘dulce oriental a base de miel’, del turc. *tulumba* (Nehama 1977: 569).

³¹² *halva*, ‘postre de sémola de trigo, azúcar, agua y almendras picadas’ (Nehama 1977: 249).

³¹³ *tchorek*, ‘bollo de harina, huevos y azúcar’, del turc. *çörek* (vid. *çurék* Nehama 1977: 110).

nauseas'. Además tiene el sentido metafórico de 'algo que provoca temor o sospecha'.

buyrún

VAR. **buyrún** (Nehama 1977: 102), **buyrum** (Saporta y Beja 1982: 86).

Con el sentido de “*por favor, ¿puedo ayudarle?*” Usado también para dar la bienvenida. || 2. S. m. Pastelería donde se venden también productos lácteos. “El patron del buyrum era arnaut i vendia pastas yenas de mues, almendra i miel: triganos³¹⁰, **kadaifes**, tulumbas³¹¹, halva³¹², tchorekes³¹³” (Saporta y Beja 1982: 86).

ETIM. E HIST. El primer significado que apuntamos de *buyurun* (o la forma más formal *buyurunuz*) es la segunda persona del sing. o del plu. del presente simple del verbo *buyurmak* (término ampliamente utilizado en turco) que básicamente quiere decir: *¿Sería tan amable...?* Según Nehama el término *buyrún* viene de la forma turca *buyurun* (Nehama 1977: 102), aunque con el sentido de pastelería no lo hemos registrado en turco.

ADAPT. TERM. Si seguimos el étimo que propone Nehama la forma sólo presente un cambio de pérdida de -u- interconsonanática.

FRASE. . No se documentan expresiones que contengan este término.

Č

čadír

VAR. **čadír** (Nehama 1977: 105), **tchadir** (Nar 1985b: 282).

S. m. Tienda de campaña hecha de lona. “Despues de un fwerte terremoto los moradores de la ciudad se van amorar en **čadires**” (Nehama 1977: 105). “Mas dieron unos **tchadires**/que el aire se bolan/mos dieron pan amargo/ni con agua no se va” (Nar 1985b: 282) || 2. Choza “Después de un jwerte terremoto los moradores de la ciudad se van amorar en **čandires**” (Nehama 1977: 105). || 3. Paraguas.

ETIM. E HIST. Del gr. moderno s. n. *τσαρδί* [chardí] (*cf.* también el diminutivo *τσαρδάκι* [chardaki]), con el significado de ‘choza (con techo de palos y cañas)’. ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1807), la forma *τσαρδί* [chardí], con el sentido de ‘casa pobre’ procede de la forma diminutiva *τσαρδάκι* [chardaki] ‘tienda para acampar’. Para el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1372), posee el significado de ‘choza cubierta con ramas y cañas’ y remite al étimo turc. *çardir* ‘tienda de campaña’. De esta forma turca derivan *çardiraci* ‘persona que contruye y vende tiendas de campaña’, s. que aparece en JE. como *čadirgí* para designar al ‘fabricante o vendedor de paraguas o toldos’. ■ El lingüista gr. Andriotis (1967) piensa que la forma griega *τσαρδί* [chardí] procede del turc. *çardak*, con el valor de ‘terrace, azotea’. Pero opinamos que es preferible suponer como étimo el término *çardir*, porque designa directamente la ‘tienda de campaña’ (● Inci Kut 1991: 626 ‘tienda de campaña’). ■ En cambio, en JE. hallamos la forma *čadrak* con el mismo significado que aducía Andriotis para el turc.: ‘terrace, azotea’.

ADAPT. TERM. El término no presenta grandes variaciones con respecto al turc., pero sí hay que destacar dos acepciones del JE. que no se recogen en turc. En gr. moderno sólo se documenta el significado de ‘choza construida con cañas y ramas’.

FRASE. Recogemos la expre. “čadír mavi” ‘cielo azul’, que alude a la casa propia como un paraíso.

čadrák

VAR. **čadrák** (Nehama 1977: 106), **chadrak** (Bunis 1999: 394).

S. m. Terrace, pérgola. “No saves ke el **chadrak** es en medyo de la kaye” (Bunis 1999:

394). “Al tiempo no avia kaza sin **čadrák**” (Nehama 1977: 106). “Al **čadrák** s’expandia la kolađa y se dormia en verano” (Nehama 1977: 106).

ETIM. E HIST. De la forma turca *çardák*. ■ Voz no documentada para el gr. ● Préstamo directo del turc. *çardák* (Inci Kut 1991: 462) ‘pérgola’.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista del significado no se observa ninguna variación. Desde el punto de la vista de la forma, el término presenta la clásica metátesis de *muta cum liquida* del JE.: *çardák* > *čadrák*.

FRASE. No se registra.

čalgí

VAR. **čalgí** (Nehama 1977: 106), **tčalgí** (Saporta y Beja 1982: 32), **chalguí** (M. Molho 1950: 193), **calgui** (Nar 1985b: 184), **chalgi** (Bunis 1999: 416).

S. m. Orquesta turca. “Los parientes del difunto se abstendían también de asistir a la celebración de circuncisiones o cualquier otra fiesta en la que era indispensable la presencia de un **chalguí**” (M. Molho 1950: 193). || 2. Por extensión, se utiliza para cualquier orquesta, sin distinción. “No ay boda sin **calgui**”. “Al empesijo las mujeres kon sus kantes i sus palmadas fazian baylar las bayladeras, después kontinuaron al son del **tčalgí**” (Saporta y Beja 1982: 32). “Yo vo a salir en un balcon/con el **calgui** taniendo/a despertar el mi amor/que esta durmiendo” (Nar 1985b: 184). “La noche entera en el jardín/con el **calgui** taneando” (Nar 1985b: 190). “En el ‘kafé-chantán’ para atrayer la klientela, el **tčalgí** i la muziha, no bastando para esto, se via asentadas sovre una tchika chena, mujeres en sira³¹⁴ ke iran a kantar y a baylar kon los klientes” (Saporta y Beja: 1982: 125). “Avram tenia tambyen algunos diskos o plakas kantadas en turko, mekames³¹⁵, akompanyados por un **tčalgí**, ke empesavan syempre dizyendo: Odeon Rekor” (Saporta y Beja 1982: 124). “En alhad de carnaval, pasó por la Kaye Ancha una boda kon **chalgi** adelantre. Pwederer avia mas de trenta personas kon vestidos de kolor korelada, blanka, amaria, blu i petra” (Bunis 1999: 416).

ETIM. E HIST. Del turc. *çalgí* ‘orquesta’, s. derivado del verbo *çalmak* ‘tocar un instrumento musical’. Para el gr. moderno no se registran entradas de este tipo.

ADAPT. TERM. Se trata de un préstamo íntegro: la forma judeo-española *čalgí* no presenta ninguna variación evidente con respecto a la turca *çalgí*.

³¹⁴ *en sira*, ‘en fila’, del gr. moderno.

³¹⁵ *mekám*, ‘canción’ del turc. *makam* (Nehama 1977: 354).

FRASE. “No ay boda sin čalgí” (Nehama 1977: 106) con el sentido de que cualquier celebración que se precie debe ir acompañada de una orquesta.

DERV. Derivados turcos del término *çalgí* son *çalgici* ‘músico turco’ y *çalgicilik* ‘cualidad de ser músico’ (● Inci Kut 1991: 408). El primer término se documenta para el JE. bajo las formas *čalgigi* (Nehama 1977: 106), o *chalguidji* (Nar 1985b: 252). S. m. ‘Músico que toca un instrumento musical o es miembro de una orquesta’. “Chalguidji de meana yo me canto sin quedar” (Nar 1985b: 252). Los sufijos *-gi* y *-ci* (escrito también *-dji*) se usan en JE. para formar sustantivos que designan profesiones.

čanáka

VAR. **čanáka** (Nehama 1977: 106), **tchanaka** (Saporta y Beja 1982: 86).

S. f. Recipiente. “En otra **tchanaka** avia un yogur espeso ke se kortava con una larga kutchara de tenekyel” (Saporta y Beja 1982: 86). “El yogur se vende en **čanáka**” (Nehama 1977: 106) || 2. Cazuela principalmente de barro. “La blanka i buena leche kon telada estava sovre el tezya³¹⁶ en una **tchanaka** de barro kuvyerta de un yenso blanco para protejerlo de las mochkas” (Saporta y Beja 1982: 86).

ETIM. E HIST. Del turc. *čanak* ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1371), se recogen tanto la forma s. f *σανάκα* [chanaka] como s. n. *σανάκι* [chanaki] con el sentido de ‘recipiente hondo de barro o madera que se usaba en los pueblos como plato’. La forma *σανάκι* [chanáki] posee el significado de ‘pequeño recipiente’ y en su segunda acepción se recoge un sentido metafórico ‘persona de mala fama’. Se utiliza también en gr. dentro de la expre. “χωρίζουν τα σανάκια τους” [horízun ta chanákia tus] (literalmente, ‘se separan sus escudillas’) cuando una persona deja de colaborar con otra o cuando dos personas se separan. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1807) recoge las formas *σανάκα* [channaka] y *σανάκι* [channaki] con el mismo sentido que el *Lexiko tis kinis neolinikis* excepto para la segunda acepción de *σανάκι* [chanáki], que no aparece recogida.

ADAPT. TERM. ■ Tanto en Babiniotis (2006 [1998]: 1807) como en el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1371) se anota que la forma (s.f) *σανάκα* [chanáka] pertenece al gr. s. n. *σανάκι* [chanáki]. A pesar de esto, Babiniotis (2006 [1998]: 1807) anota que es un répréstamo recibido a través del turc. *čanak*, que tiene su origen en el gr. tardío *σαννάκιον* [sannákion] ‘recipiente de barro’, de étimo desconocido. La forma se ha adaptado al JE. directamente desde el gr., sin ninguna variación.

³¹⁶ *tezya*, ‘mesa artesanal’, del gr. moderno *τεζάκι* [tezaki] (Nehama 1977: 550).

FRASE. El término aparece recogido en la expre. “avrir los ožos čanáka” (Nehama 1977: 106) con el sentido de ‘tener los ojos abiertos como platos’, ‘prestar atención’, ‘mantenerse vigilante’.

čanta

VAR. **čanta** (Nehama 1977: 106), **tchanta** (Saporta y Beja 1982: 104).

S. f. Bolso, maletín, pequeña bolsa de mano. “Antes ke se avriera la estola Avram le merko una ermoza **tchanta** de kuero para yevarla sovre la espalda” (Saporta y Beja 1982: 104). “El sol se alevanto i se empeso a ver tchikos yendose a la eskola [...] la **tchanta** sovre la espalda i el sestiko de la komida en la mano” (Saporta y Beja 1982: 288).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del turc. *çanta* (Nehama 1977: 106). ■ En Babiniotis (2006 [1998]: 1807) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1371) se recoge el término gr. s. f. *τσάντα* [chanta] *κρεμαστή* ~, *μαθητηγική* ~ [kremastí ~, ‘de colgar’, mathitikí ~, ‘de estudiante’] con el sentido de ‘bolsa de piel, de tela o de plástico, u otro material con diferentes formas, con asas en el que se depositan diferentes objetos o complementos de señora, la cartera, las llaves, cosméticos u otros pequeños objetos necesarios, y que se cuelga del hombro o se sostiene en la mano’. Coinciden en que el término gr. tiene su origen en el turc. *çanta*. Y Nehama piensa que la forma del JE. también proviene del turc.

ADAPT. TERM. Es probable que sea un préstamo a través del gr. Desde el punto de vista fonético, no presenta mayores problemas, pero el valor semántico ha variado ligeramente en JE. respecto al significado gr., donde también designa un ‘bolso femenino’.

čarčambá

VAR. **tcharchambá** (Saporta y Beja 1978: 155).

S. m. Ya pedrió el **tcharchambá** y el perchembé” (Saporta y Beja 1978: 155).

ETIM. E HIST. Es uno de los días de la semana (*haftanın günleri*, en turc.), *çarşamba* equivale a ‘miércoles’ (y *perşembe* a ‘jueves’)³¹⁷.

ADAPT. TERM. Saporta y Beja ha transcrito los sonidos turcos de la palatal africada sorda, la ç, y de la palatal fricativa sorda, la ş, como *tch* (oclusiva) y *ch* (fricativa), respectivamente.

FRASE. El refrán “Ya pedrió el tcharchambá y el perchembé” (Saporta y Beja 1978: 155)

³¹⁷ El término *perchembé* no será analizado en este trabajo por falta de documentación. Dentro del lema *tcharchambá* se hace una referencia a su posible étimo.

procede probablemente del refrán turc. “perşembenin gelişi çarşambadan bellidir” (literalmente, ‘llegado el jueves, evidente el miércoles’), con el sentido de que el futuro es la consecuencia directa del presente.

OBS. En turc. se suele añadir la palabra *günü* (‘día’) detrás del nombre del día de la semana: así, por ejemplo, *paazar günü* designa el domingo, pero el JE. no calca esta construcción.

čarši

VAR. **čarši** (Nehama 1977: 107), **charxís** (Alvar 1986: 134), **tcharchí** (Saporta y Beja 1982: 75), **charsí** (Nar 1985b: 240), **charxí** (Molho 1960: 27), **ŷarxí** (Pascual Recuero 1977: 149).

S. m. Mercado donde se vende toda clase de objetos y se establece generalmente como norma el regateo. “Ya lo quitan a vendere- por plazas y por **charxís**/ ningunos le daban precio-ni un aspro ni subir” (Alvar 1986: 134). “Boi de mi ya stan casados- bar minan-tienen hijos al **charsí**” (Nar 1985b: 240). “Este lugar bordado de los dos lados de tchikas butikas, se yamava a la turka **tcharchi** oscuro, oscuro a kauza del tejado de tavla ke lo kuvria” (Saporta y Beja 1982: 56). “Para este propóxito, Luna avía ido al **tcharchí**” (Saporta y baja 1982: 75). || 2. Zona o barrio comercial de una ciudad: “Ir al **čarši**, salir al **čarši**” (Nehama 1977: 107).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 149), del turc. *çarşı* ‘mercado’, ‘bazar o calle con tiendas’. ■ No se recoge en ningún diccionario gr., por lo que deducimos que es un préstamo directo del turc. A pesar de no estar registrada la voz, aparece documentada por Bogka (1958) para el gr. moderno hablado en Estambul, sin variación de significado: “Πήγα στο τσαρσί για ψωμί” [piga sto charsí yia psomí] “fui al mercado a por pan” ■ Voz documentada en el diccionario de Nehama (1977: 107) como procedente de la forma turca *çarşı* ● Según Zeki Eyuboglu (1988), la voz turca *çarşı* tendría su origen en el persa *čarsu*. La voz *çarşı* se usa en el turc. actual para dar nombre a uno de los centros comerciales principales de Constantinopla: el Gran Bazar, llamado en turc. *Kapalı çarşı* ‘mercado cerrado o cubierto’.

ADAPT. TERM. La incorporación de turquismos al JE. origina la adaptación de sonidos. En este caso observamos la realización del sonido fricativo prepalatal sordo (recordemos que la oposición sonora /ž/ / sorda /š/ caracteriza al JE.) y la realización de la africada palatal sorda /tʃ/, sonido que tiene también el español actual. El plu., adaptado al sistema español, se forma añadiendo una -s final.

FRASE. La voz aquí analizada se recoge dentro de la expre. “bendicho el que crió mestro (maestro) y rubí (rabino) y marido al charxí” (Molho 1960: 27), que alterna con la variante “los fijos al rubí, el marido al tcharchí” como nos informa Saporta y Beja (1978: 12). Se emplea para expresar que cada uno tiene sus obligaciones. “Mujer (la) en caza, el hombre al tcharchí” con el sentido de que cada uno ha de atender a sus labores: la mujer, el hogar, y el marido, su oficio (Saporta y Beja 1978: 133). Recogemos también la construcción “se sernyó el čarši” (Nehama 1977: 107), con el sentido de ‘se ha vaciado el mercado, el mercado se ha quedado sin gente’. “Es otro čarši” es una colocación que equivale a la expre. española ‘es harina de otro costal’. Con la expre. “el čarši eskuro” (Nehama 1977: 107) se designa ‘el mercado cubierto’.

DERV. El derivado JE. que se recoge es *čaršigí* ‘vendedor’, con el sufijo que designa profesión. El término propiamente turc. es *çarşıağası*, sin embargo, en el JE. se generaliza el sistema de formación de términos que designan oficios con la incorporación del sufijo *-ci* (*-çî*). En otros casos se registran derivados en *-ero*.

čibúk

VAR. **čibúk** (Nehama 1977: 107), **tchibuk** (Saporta y Beja 1978: 203).

S. m. Nicotina que se queda en la boquilla de la pipa después de fumar. “Zir³¹⁸ de **tchibuk**” (Saporta y Beja 1978: 203). || 2. Persona de carácter agrio. || 3. Reposo, descanso, serenidad.

ETIM. E HIST. ■ Registran este término para el gr. Babiniotis (2006 [1998]: 1811) y el *Lexiko tis kenis neolinikis* (2003 [1998]: 1375) bajo la forma s. n. *τσιμπούκι* [chimbuki]. El sentido del término en gr. se asemeja al del JE. en su primera acepción. La segunda acepción que ofrecen los diccionarios griegos, que se aleja bastante de la primera, designa metafóricamente una ‘felación’. Este significado del griego moderno no se registra para el JE. Ambos términos, tanto del gr. como del JE. surgen del turc. *čubuk* con el significado de ‘pipa’, en su primera acepción (cf. *čubuk içmek* ‘fumar en pipa’) y ‘brote, rama’ en su segunda.

ADAPT. TERM. La africada palatal sorda del turc. se mantiene en JE. Sin embargo, las vocales se disimilan.

FRASE. Se recoge la expre. “čibúk i kavé” (Nehama 1977: 107) ‘narguilé y café’ en el sentido de ‘visita demasiado larga’

³¹⁸ *zir*, ‘veneno’, del turc. *zebir* (Nehama 1977: 608).

čiflík

VAR. **čiflík** (Nehama 1977: 108), **tchiflik** (Saporta y Beja 1982: 56).

S. m. Granja. “Ma algunas vezes kaiya sovre un kliente inyorante, sovre todo un kazalino³¹⁹ viniendo de su **tchiflik**” (Saporta y Beja 1982: 56). “Esterinika vido tambyen una pareja de gruyas. Un amigo de Avram las avia aferradas en su **tchiflik** i se las avia arregaladas” (Saporta y Beja 1982: 102). || 2. Fuente de beneficios adquiridos sin esfuerzo.

ETIM. E HIST. Del turc. *çiftlik* ‘granja’.

ADAPT. TERM. Nehama (1977: 108) recoge una segunda acepción del término *čiflík*: ‘beneficio’, que no se registra en turc. El término presenta sólo reducción del grupo triconsonántico *ftl* en *ft*: *çiftlik* > *čiflík*.

FRASE. “Čiflík de su padre se lo fizo čiflík” (Nehama 1977: 108) es locución que expresa indignación por haberse obtenido algo sin esfuerzo.

čifút

VAR. **čifút** (Nehama 1977: 108), **tchafut** (Saporta y Beja 1982: 88).

S. m. Judío. Nombre usado por los turcos para designar burlescamente a los judíos. “El día siguiente malgrado las indjuyas i las feridas, malgrado ke se avian tratado de grego engrechado, de **tchafut**, ets” (Saporta y Beja 1982: 88).

ETIM. E HIST. Según Nehama, del turc. *çifit* ‘gentilicio despectivo de los judíos’. Una segunda acepción es la de ‘difícil’, ‘delicado’, ‘peliagudo’, ‘malicioso’, ‘astuto’.

ADAPT. TERM. El término, de acuerdo con la forma recogida por Nehama, no presenta variación respecto al turc. En cambio, en la forma que recoge Saporta y Beja la primera vocal se abre hasta el máximo.

čini

VAR. **čini** (Nehama 1977: 108), **tchini** (Saporta y Beja 1982: 108), **čini** (Pascual Recuero 1977: 31)

S. m. Porcelana. || 2. Plato “En los chinitos de tenekyel avia malibi³²⁰, ke se komia kon asukar rusa i arrufyado de agua rozada. Para despegar el malibi de su **tchini**, el malibiji

³¹⁹ *kazalino*, ‘campesino’, del judeo-español (Nehama 1977: 282).

³²⁰ *malibi*, ‘arroz con leche o crema’, del turc *maballebi*.

asoplaba sobre los lados, levantándolos con los dedos” (Saporta y Beja 1982: 108). “La vidreria, los **tchinis** de día de fiesta, la platería luzían a la klarida de los kandelares, metidos a los dos kavos de la meza, con todos sus parmachetes asendidos” (Saporta y Beja 1982: 123).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 31), *čini* aparece en JE. con el significado de ‘loza’, ‘cerámica’, ‘porcelana’, ‘loza fina’.

ADAPT. TERM. ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1371) no aparece recogida esta forma; en cambio, Babiniotis (2006 [1998]: 1811) documenta *τσινί* [chiní] como ‘placa con esmalte’, ‘porcelana’. Es de origen turc.: procede de *Çin* ‘China’.

FRASE. Recogemos las expresiones “čini yano” (Nehama 1977: 108), ‘plato llano’; “čini fondo” (Nehama 1977: 108), ‘plato hondo’; “inčir čini” (Nehama 1977: 108), ‘llenar abundantemente el plato’; “los komeres delicados no incen čini” (Nehama 1977: 108), ‘los manjares delicados no son abundantes, no llenan el plato’; “fazer los činís” (Nehama 1977: 108), ‘lavar la vajilla’; “alympiar el čini” (Nehama 1977: 108), ‘limpiar, rebañar el plato’; “pedo en čini” (Nehama 1977: 108), ‘persona ridícula por demasiado sensible’ y ‘pequeña cantidad de alimento en un plato muy grande’ (con sentido irónico).

čobán

VAR. **čobán** (Nehama 1977: 109), **tchobán** (Saporta y Beja 1978: 196)

S. m. Pastor. “Cuando la vieja demandó caldo degoyaron al **tchobán**” (Saporta y Beja 1978: 196). || 2. Persona vestida con ropa ancha, no hecha a la medida y poco agraciada.

ETIM. E HIST. Del turc. *çoban* con el sentido de ‘pastor’ y éste, a su vez, del persa *šōbān* (< *gōbān*) ‘pastor’.

■ Nehama (Nehama 1977: 109) no aporta ningún étimo para esta entrada. ■ En gr. se documentan las formas *τσομπάνης/τσοπάνης* [chombanis/chopanis] y *τσομπάνος/τσοπάνος* [chombanos/chopanos], que, según Babiniotis (2006 [1998]: 1883), tienen su origen en el turc. *çoban*. El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1377) recoge también el sentido de ‘persona con poca cultura, ignorante’.

ADAPT. Este término aparece recogido en la expre. “Cuando la vieja demandó caldo, degoyaron al tchobán”, en el sentido de que ‘hace un gran daño para conseguir una nimiedad’ (Saporta y Beja 1978: 196). Sin embargo, no hemos localizado en ninguno de los textos del JE. el derivado turc. *çobanlık* ‘trabajo del pastor’.

čorbá

VAR. **čorbá** (Nehama 1977: 109), **tchorba** (Molho 1960: 53), **tchorba** (Saporta y Beja 1978: 165), **čorba** (Pascual Recuero 1977: 31).

S. f. Sopa con arroz. “Grande es la **čorbá** ke para todos ay” (Nehama 1977: 109). “Lo sorvelyava³²¹ kwando komia su **tchorba** o su arros kon letche” (Saporta y Beja 1983: 53)

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 31), del turc. *çorbá* ‘sopa, potaje’.

ADAPT. TERM. El término *čorbá* aparece escrito en turc. como *çorba*.

FRASE. “Quién se quema con la tchorba, asopla con el yogur” tiene el mismo sentido que “Gato escaldado de agua fría huye”: recomienda prudencia y encomia la experiencia (Saporta y Beja 1978: 165 y Molho 1960: 53). También la recoge Nehama (1977: 109): “kyen se kema en la čorbá asopla en el yogur”. En gr. existe el mismo refrán: “ὅποιος καί ἀπό τον χυλό φυσάει και το γιαούρτι” [ópios kaí apó ton hiló, fisái ki to yagúrti] ‘quien se quema con la sopa, sopla el yogur’.

DERV. Nehama (1977: 109) documenta *čorbaží*, con el sentido de ‘cocinero’.

čurék

VAR. **čurék** (Nehama 1977: 110), **tchorek** (Saporta y Beja 1982: 86), **čorek** (Pascual Recuero 1977: 31)

S. m. Bollo de harina, huevos y azúcar. “El patron del buyrum era arnaut i vendia pastas yenas de mues, almendra i miel: trígonos, kadaifes, tulumbas, halvas, **tchorekes**” (Saporta y Beja 1982: 86). “Kwando paskalya³²² no era en mizmo tyempo ke pesah³²³ el panadero grego traya a Maurice i a Rebeka uegos korelados enfinkados sovre la krosta entresada de un **tchorek**” (Saporta y Beja 1982: 153).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 31), el étimo es el s. turc. *çörek* ‘torta dulce y quebradiza, galleta’. Posiblemente haya entrado en JE. a partir del gr. ■ Tanto Babiniotis (2006 [1998]: 1814) como el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 1378) recogen el s. n. *τσουρέκι* [chureki] con el sentido de ‘dulce realizado con una masa ligera de harina, mantequilla, huevos, azúcar y esencias aromáticas que antiguamente se relacionaba con las celebraciones de la Pascua ortodoxa y que actualmente se toma en cualquier época del

³²¹ *sorvelyaba*, de *sorvelyár*, ‘cuidar’ ‘vigilar’ del fr. *surveiller*.

³²² Con este término se hace referencia a la festividad de la Pascua griega.

³²³ El *Pésah* es la Pascua judía (*vid.* apartado en este mismo trabajo dedicado a las festividades judías).

año’.

ADAPT. TERM. Es un préstamo que no presenta mayores complicaciones en su adaptación al gr. y JE. El JE. vacila con respecto a la transcripción de la /ö/ turca, adoptando unas veces /u/ (Nehama) y otras /o/ (Saporta y Beja o Pascual Recuero).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

čurúk

VAR. **čurúk** (Nehama 1977: 110), **tchurúk** (Saporta y Beja 1978: 34).

Adj. Endeudado, casi arruinado.

ETIM. E HIST. Según Nehama, proviene del turc. *çürük* ‘putrefacto, descompuesto’, ‘insostenible’, ‘amorado’.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista del significante, sólo se constata la adaptación de la /ü/ en /u/. En el significado, parece haberse producido un claro desplazamiento metafórico.

FRASE. “No camina en tavla tchurúk” (Saporta y Beja 1978: 34). No anda sobre tabla bamboleante. Se dice de una persona precavida que evita las dificultades.

La expre. “no pizar en tavla čuruk” (Nehama 1977: 110) advierte de ‘no contar con algo o alguien poco seguro’.

D

dantéla

VAR. **dantéla** (Nehama 1977: 113), **dantella** (Saporta y Beja 1982: 143).

S. f. Encaje, blonda. “La meza estava a las mil maravillas. Sovre un ermozo masero, lavrado por las fijas de la kaza, i ornado de **dantella**, la nona avia metido el servisyo de meza rezervado para esta fyesta” (Saporta y Beja 1982: 143).

ETIM. E HIST. ■ En el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 334) se recoge el término gr. *δαντέλα* [dantela], préstamo del fr. *dentelle* [dantel]. La forma del JE. probablemente sea un préstamo tomado a través del gr. Babiniotis (2006 [1998]: 453) también recoge el fr. *dentelle* (cuyo origen se encuentra en *dent* ‘diente’) como étimo de *δαντέλα* [dantela] y *νταντέλα* [dantela].

ADAPT. Préstamo del fr., probablemente a través del gr., que no presenta variaciones notables ni en el significante ni en el significado.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

daúl

VAR. **daúl** (Nehama 1977: 115; Saporta y Beja 1978: 40).

S. m. Órgano musical tradicional. || 2. Caja grande.

ETIM. E HIST. Voz documentada para el gr. y el turc., aunque suponemos que el JE. lo tomó a través del gr. ■ El gr. *νταούλι* [dauli] es un préstamo del turc. *davul*. Babiniotis (2006 [1998]: 1197) registra también la variante *νταβούλι* [davuli]. ■ El *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 921), por su parte, supone que *νταούλι* [dauli] proviene del gr. medieval *ταβούλι* [tavúli], del turc. *davul*, donde a su vez es préstamo del ar. La adaptación del término turc. al gr. se produce con la pérdida de la [v] intervocálica.

ADAPT. TERM. Si desde el punto de vista del significante hay poco que comentar, respecto del significado ha de tenerse en cuenta que el JE. presenta una segunda acepción metonímica que no hemos visto en gr. o en turc.

FRASE. Se recogen en judeo español las siguientes expresiones: “tener la cavesa como un daúl” (Saporta y Beja 1978: 40), con el sentido de ‘estar aturdido, atolondrado por el ruido’; “fazer la kabeza un daúl” (Nehama 1977: 115), con el sentido de ‘fatigarse con discusiones interminables’; “arresevir kon daules” (Nehama 1977: 115), con el significado

de ‘recibir a alguien con entusiasmo’. Para el gr. el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 921) recoge la expre. “γίνομαι νταούλι” [yínome dauli], literalmente ‘convertirse en dauli’, ‘hincharse’, que no aparece en JE.

dert

VAR. No se registran variantes gráficas. **Dert** (Nehama 1977: 121; Nar 1985b: 124; Zografaki 1981: 20).

S. f. Pena, dolor psicológico, sufrimiento. “Siente hermosa, al son de mi guitarra/siente hermosa a mis **dertes** cantar” (Nar 1985b: 136). “No me manques mis ojos pretos³²⁴/del café de Avram Mazlum! Tu quitas las muestras **dertes**” (Nar 1985b: 248). || 2. Preocupaciones y desgracias de una familia. “Los arboles por pendola³²⁵/para escribir mis **dertes** /no lo saven ni hermanos/ ni primos, ni parientes” (Nar 1985b: 124). “Ay, te cantaré mis **dertes** /que te metas a llorar” (Nar 1985b: 188). “No tener ni **dert**, ni kasavet ni moujer de mantener” (Zografaki 1981: 20).

ETIM. E HIST. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 922) recoge el s. n. *ντέρτι* [derti], préstamo del turc. *dert*, con el mismo sentido de ‘sufrimiento’. El étimo originario lo hallamos en la palabra persa *derd*. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1199) recoge la misma forma *ντέρτι* [derti], con el mismo significado: ‘dolor, pena’.

ADAPT. TERM. El étimo turc. designa un dolor físico, mientras que el préstamo JE. se refiere más al dolor psicológico, a la pena. Por otra parte, el plu. está adaptado a la terminación española en *-es*: *dert-es*.

FRASE. Existe un claro paralelismo entre el JE. y el gr. en las expresiones respectivas de *tener dertes* y “έχω ντέρτια” [eho dertia] ‘tener penas’. Entre los refranes destaca: “No tener ni dert, ni kasavet ni mužer de mantener” (Nehama 1977: 121), en el sentido de no tener preocupación ni responsabilidad alguna.

DERV. En turc. encontramos una serie de compuestos y derivados como *dertortagi* ‘amigo de la desgracia’, *dertakil* ‘pesado’, *dertli* ‘atormentado’, o verbos como *derlenmek* y *dertlesmek* ‘torturar’, ‘atormentar’, etc., que no se reflejan ni en gr. ni en JE.

OBS. Wagner (1950: 41) anotaba lo siguiente respecto a este término: “*dert* ‘penas, afliciones’, que ocurre en un texto de mis Caracteres, pág. 77, y que quedó inexplicado en

³²⁴ Kokolis recoge una variante “No me manques, tú, Fortuna” en el libro (en griego) *Anoiksi stin Thessaloniki Sabina Giannatou* (Lira 4765 Disco y Libro: 72.)

³²⁵ *pendola*, ‘pluma’ (Nehama 1977: 426).

mi nota 5, es bastante frecuente en JE., en general empleado en el plu.; correspondiente al turc. *der* (pron. *dert*) de origen persa que pasó también al albanés (Gus. Meyer, Alban. Wörterbuch, pag. 64); búlgaro y servio-croata: *derť* ‘dolor’, ‘pena’; *derťli* ‘triste’, ‘afligido’. En una canción de Bosnia que, hace unos años, me comunicó el Sr. Kalmi Baruch, se lee: “Sekertos kero deskubrir/sekretos de mi alma; /los sieelos kero por papel, /la mar kero por tinta, /árboles por péndolas/para skrivir mis dertes; /no lo saven mis keridos/ermanos ni parientes”.

dondúrma

VAR. **dondúrma** (Nehama 1977: 145), **dundurmá** (Crews 1935: 79).

S. f. Crema de helado, de leche, de salepi o de azúcar, muy apreciada y que se toma en todo Oriente. “Se mityó presto [...], no moz gritó i mizmo módo a Luice ke moz merkara **dundurmá**” (Crews 1935: 79).

ETIM. E HIST. Del turc. *dondurma* ‘helado’.

ADAPT. TERM. Para el JE. se recogen las variantes *dondúrma* y *dundurmá*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. Se documenta en JE., como en turc. (*dondurmacı* ‘vendedor de helados’), el nombre de agente *dondúrmađı* ‘heladero’ (Nehama 1977: 145).

drajmé

VAR. **drajmé** (Nehama 1977: 147), **drahme** (Nar 1985b: 208; Bunis 1999: 499).

S. f. Nombre de la antigua moneda griega *δραχμή* [drahmí]. “Vo buscar que sea rica/de edad que sea chica/que tenga muchos **drahmes**/y boda fina en un mes” (Nar 1985b: 208). “Benuta: A komo tomates/ Ezrá: A 25 **drahmes** la oka³²⁶/ Benuta: E, dos okas en una se kyeria tomado. No saves ke no abasta kwatro okas de asúkar/ Ezrá: Ke no abaste; por eso te sikleas³²⁷ tu” (Bunis 1999: 499).

ETIM. E HIST. Préstamo directo del gr. moderno *δραχμή* [drahmí]. ■Según Babiniotis (2006 [1998]: 527), del gr. clásico *δρα-γμα* (*drgh-sma < *δράσσομαι* [drássomai], ático *δράττομαι* [dráttomai]; cf. en Gortina *δαρνά* [darkná]); Según Pokorny la voz se remonta a la raíz del IE. *dergh* ‘coger’: *dracma* significa ‘lo que se coge en la mano’.

³²⁶ *oka*, ‘unidad de peso para sólidos y líquidos’, del turc. *okka* (vid. *óka* Nehama 1977: 389).

³²⁷ *siklear*, ‘apretar’, ‘estrechar’, ‘abrazar’ del turc. *siklamak* (vid. *sikleár*(se) Nehama 1977: 512).

ADAPT. TERM. El término del JE. se ha adaptado probablemente a partir del plu. gr., que es homófono: *dracmés*; y de aquí se ha extraído la forma del sing. *dracmé*.

dráma

VAR. **dráma** (Nehama 1977: 147), **drama** (Pascual Recuero 1977: 40; Saporta y Beja 1978: 124).

S. f. Medida de peso equivalente a unos 3, 20 gr. Y 400 dramas valen una *oka* (unos 1282 gramos).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 40) proviene del turc. *dirhem*. ■ Nehama (1977: 147) no aporta ningún étimo en esta entrada. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 394) da entrada a *δράμι* [drami], con los significados de ‘medida de peso’ y ‘cantidad pequeña’. Aunque el gr. medieval *δράμι(ον)* [drámi(on)] proviene del ar. *dirhem* con metátesis de /r/ y cambio de sílaba acentuada; se trata de un préstamo del gr. antiguo: es la misma voz que acabamos de analizar, *δραχμή* [dráhmī], utilizada en el sentido de ‘unidad de peso (pequeña)’.

ADAPT. TERM. Probablemente se haya adecuado a los femeninos *-a* para distinguirse del nombre de la moneda.

FRASE. De entre las expresiones destacamos: “Más vale un drama de mazál que una oka de ducados” (Saporta y Beja 1978: 124), con el sentido de que es mejor poseer un poco de buena suerte que mucho dinero; “No tomes la vida por 400 dracmas” (400 dramas = una oka) enseña que, si el sistema de pesos nos permite calcular una cantidad exacta, en la vida no podemos pretender que todo sea exacto y perfecto, de manera que conviene aceptar las cosas tal y como vienen, con sus defectos e inexactitudes. ‘No kedo dráma de pan’ (Nehama 1977: 147), con el sentido de que no sobraron ni las migajas. ‘Ya se kwantos drámas peza’ (Nehama 1977: 147), con el significado de ‘conocer perfectamente a alguien’.

E

efendi

VAR. No se registran variantes gráficas. **Eféndi** (Nehama 1977: 154) **efendi** (Wagner 1930: 67; Pascual Recuero 1977: 43).

S. m. Jefe, capataz, patrón de una obra. Se usa generalmente en exclamación. “**Efendil**, ke ba ser!” (Wagner 1930: 67).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 43), del turc. *efendi* ‘señor, patrón’. ■ ■ En gr. moderno hallamos el mismo s. m. que Babiniotis (2006 [1998]: 325) recoge bajo las entradas *αφέντης* [afentis] y *εφέντης* [efentis], formas evolucionadas a partir del gr. medieval **αφθέντης* [afthentis], que, a su vez, proviene del gr. antiguo *αυθέντης* [authentis]. Este vocablo gr. tiene varios sentidos: 1. Persona que tiene el poder sobre el deseo o voluntad de los otros. || 2. Persona que tiene poder en un determinado campo a través de su riqueza o su origen noble. || 3. Persona que posee toda la responsabilidad sobre alguien o algo. || 4. Usado como interj. hacia alguien a quien se le reconoce superior. || 5. El señor de la casa, el cabeza de familia, la pareja, el padre, el marido. Y de este término gr. surge el término turc. *efendi*. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 243) recoge *αφέντης* [afentis] y lo hace proceder directamente del gr. antiguo *αυθέντης* [authentis] (cf. las formas *αφεντεύω* [afenteúo], *διαφεντεύω* [diafenteúo]; etc.) La forma más popular de designar al patrón es *αφεντικό* [afentikó] que tiene su origen en el mismo étimo.

ADAPT. TERM. Es un préstamo del gr. (sea o no a través del turc.) que no ofrece mayores problemas fonéticos ni semánticos. Como la forma del gr. moderno *εφέντη* [efenti] sólo se usa en caso vocativo, el parecido con el préstamo judeo-sefardí es total.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

eskópo

VAR. **eskópo** (Nehama 1977: 189), **escopo** (Lleal 1992: 79), **eskopo** (Pascual Recuero 1977: 52).

S. m. Finalidad, intención “Todo esto, todo es dovido por tí, Ivanof el ambisiozo. Tú tomate por **escopo** que yo so jidió y percuras de azerme dezgradar, umilyar” (Lleal 1992: 79).

ETIM. E HIST. Para Nehama (1977: 189) y Pascual Recuero (1977: 52) la forma proviene del it. *scopo* ‘objetivo’, ‘fin’, ‘intención’, ‘intento’, ‘hito’, ‘mira’, aunque también en gr. moderno se documenta el s. m. *σκοπός* [skopós]. ■ Según el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 1221), la forma s. m. *σκοπός* [skopós] proviene del gr. antiguo *σκοπός* [skopós] ‘observador’: cf. el verbo *σκοπέω* [skopeuo] ‘tener como finalidad’. ■ Según Babinotis (2006 [1998]: 1611), en la Antigüedad tenía tanto el sentido de ‘observador’, ‘vigilante’ como el de ‘lugar u objeto en el que se centra la atención’. En sentido metafórico designa también la ‘intención’.

ADAPT. TERM. Aun siendo un préstamo remoto del gr. *σκοπός* [skopós], el cambio de acento lo pone en relación directa con el it., a lo que hay que añadir la norma española de anteponer *e-* a una /s/ implosiva en posición inicial. Desde el punto de vista semántico no hay nada digno de comentar.

F

fáča

VAR. **fáča** (Nehama 1977: 202), **fatcha** (Saporta y Beja 1982: 131), **fača** (Pascual Recuero 1977: 57).

S. f. Rostro, cara. “Su **fatcha** estava eskondida de debacho del feredje³²⁸ ke les kaiya fista los ombros” (Saporta y Beja 1982: 131). || 2. Apariencia. || 3. Dignidad, prestigio, honor, honrabilidad, respeto.

ETIM. E HIST. Para Nehama (1977: 202), del it. *faccia* ‘cara’, ‘rostro’, ‘presencia’ ■ También el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 1419) ofrece la entrada de s. f. *φάτσα* [facha] con las acepciones de ‘rostro’, ‘aspecto que va desde la frente hasta la barbilla’ (por ejemplo, en “Αν έβλεpes τις φάτρες τους θα σ’ έπιασαν τα γέλια” [an éblepes tis fátses tus tha se épiasan ta gélia], ‘si vieras sus rostros, te reirías) y de ‘persona, especialmente sospechosa y probablemente peligrosa’ (como en “Τα βράδια μαζέουνται στο μαγαζί κάτω περιέρρες φάτρες” [Ta vrádia mazéunte sto magazí kati perierges faches], ‘por las noches se reúnen en el local unos tipos raros). Una tercera acepción, usada solo en caso de edificios o terrenos, es la de ‘fachada’ o ‘frontis’. El origen del término es it.: proviene de *faccia* y, más concretamente, del veneciano *façça*. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 53) anota las mismas acepciones y nombra como étimo al it. *faccia* ‘rostro’ (del latín tardío *facia* < *facies*). El término también se recoge para el español bajo la forma facha ‘traza’, ‘figura’, ‘aspecto’ del it. También se recoge en español la expre. *facha a facha* como ‘cara a cara’ (Drae).

ADAPT. TERM. Probablemente adaptado del gr. moderno de la forma *φάτσα* [facha] sin más cambio que la adaptación del grupo consonántico [τσ] a la africada palatal sorda [č].

FRASE. Con el sentido de la primera entrada recogemos las expresiones que anota Nehama (1977: 202): “fáča luzya”, ‘cara resplandeciente’; “fáča de luna”, ‘cara agradable’; “fazer fáča”, ‘tener un buen aspecto’; “fáča bruta”, ‘persona antipática, fea’; “fáča kon fača”, ‘cara a cara’; “traer a fáča”, ‘realizar un encuentro’, ‘verse las caras’; “dezir en fáča”, ‘echar en cara’; “mirar en la fáča”, ‘tener la conciencia tranquila’; “fáča de kirikiki”, ‘cara miserable’; “fáča de palo”, ‘cara impasible’; “se le trokó la fáča”, su cara se ha transformado; “se le demudó la fáča”, ‘se alteraron sus rasgos, palideció’; “fáča de međra”, ‘rostro alterado por malhumor, cólera, etc.’; “tapa esta fáča”, ‘cara horrorizada’; “se le ve fáča” ‘está de buen

³²⁸ *feredje*, ‘velo que cubre la cara’, del turc. *ferace* (vid. *ferège* Nehama 1977: 208).

humor; “amostrar fáča” ‘manifestar sentimientos de amistad, ser grato’. Con el sentido de ‘apariencia’: “a la fáča” ‘a juzgar por las apariencias’; “fazer bwena negra fáča”, ‘tener buena apariencia, ser grato’; “tener fáča de” ‘tener aire/semblante de’. En la acepción de ‘dignidad’: “no tener fáča” ‘faltar al sentido del honor, respeto o dignidad’; “no le kedó fáča”, ‘perder toda consideración, todo prestigio’; “gwadinar la fáča”, ‘guardar las apariencias’; “kitar la fáča de vergwensa”, ‘hacer los honores, cumplir con los deberes de un anfitrión’; “perdrer la fáča”, ‘perder toda consideración y prestigio’; “meterse en fáča”, ‘estar frente a un peligro, correr un peligro’; “fáča de ombre, fáča de león” traducción de un proverbio hebreo que hace referencia a que la impresión que se tiene de alguien siempre es mejor y más grata cuando se conoce en persona a alguien, en vez de escuchar comentarios sobre esa persona; “la fáča tiene bwena”, ‘tiene buen aspecto’; “la fáča de un sesto de fruta”, ‘la parte superior de un ceto de frutas’

OBS. Como adverbio funciona igual que en gr.: con el sentido de ‘enfrente’, de manera que “de fáča” es ‘de cara, de frente’; “tener a uno en fáča”, ‘tener a uno enfrente’; “de fáča a la pare, al sol, a la mar”, ‘de cara a la pared, al sol, al mar’.

El gr. recoge también el término it. en la expre.: *una fazza, una razza*, para subrayar las semejanzas principalmente entre griegos e italianos. No se registra esta expre. en JE.

falaká

VAR. **falaká** (Nehama 1977: 204), **falaka** (Saporta y Beja 1982: 114).

S. f. 1. Tipo de tortura. || 2 Objeto con el que se lleva a cabo esta tortura. “La **falaka** de la havra³²⁹ avia ambezado a este ninyos prove a pyedrer este esprito de revolta ke mora en todos los corazones” (Saporta y Beja 1982: 114).

ETIM. E HIST. ■ Nehama (1977: 204) aporta el dato de que el étimo es turc., pero sin citar ningún término concreto. Sin embargo, el término aparece recogido en gr. moderno, bajo la forma s. m. *φάλαγγας* [fálangas] ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1866), esta voz posee dos acepciones: ‘tipo de tortura consistente en inmovilizar las piernas en un cepo para golpear con un palo la planta de los pies’ y ‘palo u objeto que sirve para este tipo de tortura’: su étimo, según Babiniotis, está en el gr. clásico *φάλαγξ* [fálanks], opinión que corrobora el *Lexiko tis kinis neolinkis* (2003 [1998]: 1421), con el sentido de ‘cilindro o trozo de madera’ y que sería un préstamo a través del turc. *falaka*, con ensordecimiento la oclusiva velar sonora: *g* > *k*. Las acepciones en gr. son las mismas que las que ofrece Nehama para el JE.

³²⁹ *havra*, del hebreo, ‘escuela infantil y primaria’.

ADAPT. TERM. El término presenta un cambio de género: en gr. es m., mientras que en JE. es f. por acabar en *-a*. Tanto el cambio de género como el cambio en el lugar del acento (falaká, según Nehama 1977: 204) se explican fácilmente si se tiene en cuenta que parece un préstamo directo del turc.

FRASE. “Dar la falaká” (Nehama 1977: 204): ‘torturar a alguien golpeándole las plantas de los pies’.

fenél

VAR. **fenél** (Nehama 1977: 208), **fenel** (Saporta y Beja 1982: 130).

S. m. Fanal, faro, linterna. “En los kuartyeres populares, el asendedor de los **feneles** de petrolyo de la kaye, suzyo, kon su fes³³⁰ engrechada sovre la kavesa i la vara kon la punta asendyendo sovre la espalda, pasava para aclarar un poko la noche ke venia” (Saporta y Beja 1982: 130). “Amatar el **fenél**” (Nehama 1977: 208) con el sentido de ‘apagar la linterna o candil’.

ETIM. E HIST. Procede de la forma turca *fener*. No se registra la voz con estas mismas vocales para el gr. moderno. ● Según Kerestedjian (1971 [1912]: 16), la forma turca es préstamo del gr. *φανάριον* [fanáron]. ■ El *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 1413) registra la forma *φανάρι* [fanári] con el mismo significado de la forma griega antigua (*φανάριον*, diminutivo de *φανός* [fanós]). Babiniotis (2006 [1998]: 1868) concuerda en la misma entrada y etim. del término. Siguiendo a Kerestedjian, es probable que la forma turca (y la judeo-española) tenga(n) su origen en el gr.

ADAPT. TERM. El término JE. sólo presenta trueque de líquidas: *-r* por *-l* en *fener* > *fenel*. La formación del plu. es la normal en JE.: *-es*.

FRASE. Este término aparece recogido en la expre. “tener los ožos feneles” con el sentido de ‘tener los ojos muy abiertos’, ‘estar alerta’ (Nehama 1977: 208) y en “estar fenél” (Nehama 1977: 208) ‘estar soñoliento’ o ‘estar en estado de profunda embriaguez’.

DERV. Destacamos la forma con el sufijo *-íko* del diminutivo JE.: *fenelíko* ‘lamparilla’, ‘farolillo’.

fereğe

VAR. **fereğe** (Nehama 1977: 208; Crews 1935: 68), **feredje** (Saporta y Baja 1982: 84), **fereče**

³³⁰ *fes*, ‘gorro cónico de algodón’, del turc. *fes*.

(Pascual Recuero 1977: 58).

S. m. Velo que cubre la cara. “Después mos fwemos a kaminar por las kaležas bimos unas kwantas mužeres k’ eras halís turkas. Yebaban los salbares³³¹ i el **ferēge** enteras tapadas solo los ožos ermozos se bian” (Crews 1935: 68). “Sus mujeres se desvelavan jítandose el **feredje** en sus kazas delante de los ombres djudyos i mizmo kuando ellos los resiviyan en sus moradas. Esto es absolutamente kontraryo a la relijyon muzulmana ke defyende ke las mujeres se kiten este velo delante de otros ombres ke los de kaza” (Saporta y Beja 1982: 84). “Su fatcha estava eskondida de debacho del **feredje** ke les kaiya fista los ombros” (Saporta y Beja 1982: 131).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 58), procede del turc., donde presenta los sentidos de ‘adorno’, ‘capa’ ‘abrigo femenino’, ‘manto oriental de paño fino’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1868) anota la misma entrada para el gr. moderno: *φερτζές* [feredzés], dándolo como probable préstamo del gr. *φορεσία* [foresía] a través del turc. *ferace*. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1420) no recoge referencia alguna al posible préstamo.

ADAPT. TERM. Lo único que hay que comentar es la asimilación vocálica en la segunda sílaba *ferace* > *ferēge*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término

fez

VAR. **fez** (Nehama 1977: 209), **fes** (Saporta y Beja 1982: 65; Nar 1985b: 260).

S. f. Gorro cónico de algodón, de color rojo, utilizado en los países orientales como prenda masculina. En Turquía se prohibió legalmente en 1925. El *fez* o *tarbush* se extendió en el siglo XIX por Turquía y el Norte de África. Este tocado m. tuvo un gran éxito y se acabó convirtiendo en símbolo del Maghreb y de buena parte del Próximo Oriente. Hasta el siglo XIX, la ciudad de la que tomó el nombre fue la única productora de este sombrero, pero luego se elaboró también en Francia y Turquía. “No yevaba tchapeo³³² ‘republik’ komo era la moda de los ke se vestian komo en Europa, ma una **fes** komo los turkos” (Saporta y Beja 1982: 65). “Se vistio de **fes** y cofia/ a l’espejo s’asparo/esto fue la maniacada/ a la tadre se murio” (Nar 1985b: 260). “La **fes** sovre la kavesa i los pyezes deznudos en las pantuflas, estava remplasando por el papas kon su preta” (Saporta y Beja 1982: 87). “En los

³³¹ *salbar*, ‘pantalón bombacho’ del turc. *şalvar* (vid. *şalvās* Nehama 1977: 532).

³³² *tchapeo*, ‘sombrero’, del fr. *chapeau* (vid. *čapéo* Nehama 1977: 196).

kuartyeres populares, el asendedor de los feneles de petrolyo de la kaye, suzyo, kon su **fes** engrechada sovre la kavesa i la vara kon la punta asendyendo sovre la espalda, pasava para aclarar un poko la noche ke venia” (Saporta y Beja 1982: 130). || 2. Parte de la cofia, sombrero formado de multiples piezas de diversos colores.

ETIM. E HIST. ■ El mismo término lo recoge en gr. moderno Babiniotis (2006 [1998]: 1877) con la forma *φέσι*, diciendo que es un préstamo del turc. *fes*, a partir del topónimo marroquí *Fez*, cuna de este tipo de gorros. El diccionario etimológico turc. recoge el término *fes* como préstamo del ar. *fās*.

ADAPT. TERM. ■ En gr. moderno, según Babiniotis (2006 [1998]: 1877), el uso del término en su segunda, tercera y cuarta acepciones difiere del uso del JE. Así, por ejemplo, en gr. moderno se usa el término no sólo para definir este tipo de gorro de origen marroquí, sino para nombrar el gorro que usan los griegos, además de designar una ‘deuda sin pagar’ y el ‘estado de embriaguez’. “Χθές στο πάρτι γίναμε φέσι” [hthes sto parti yiname fesi] ‘en la fiesta de ayer acabamos borrachos’. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1421), las acepciones de ‘sombrero marroquí’ y ‘deuda sin pagar’ coinciden con el turc.

FRASE. De entre las expresiones recogemos “suvirse enrica el fez”, ‘abusar de la tolerancia, de la indulgencia’ (Nehama 1977: 209); “meterse la fez de lado” (Nehama 1977: 209) ‘andar despreocupado’; “dar la fez al kalup³³³” (Nehama 1977: 209), ‘moldear el fez’, cosa que se hacía mediante dos moldes de bronce en forma de sombrero, entre los que se ponía el fes manteniéndolo caliente sobre un fuego de carbón; “con fes y cofia”, ‘todo completo, todo perfecto, hasta en los detalles más nimios’ (Saporta y Beja 1978: 83). Se recoge también la variante “se vistió de fes y cofia” o “vestida de fes y cofia”, que, según Nar (1985a: 703), alude a ‘ir de punto en blanco en una ocasión especial’. Téngase en cuenta que *fes* hace referencia al tocado masculino y *cofia* al femenino.

filǵán

VAR. **filǵán** (Nehama 1977: 211), **finĉán** (Pascual Recuero 1977: 59), **fildján** (Bunis 1999: 456), **fildjan(iko)** (Bunis 1999: 456; Saporta y Beja 1982: 119).

S. m. Taza, pequeña, jícara (Pascual Recuero 1977: 59). “Los **fildjanes** de kavé iyan i venian” (Saporta y Beja 1982: 46); “el ġugo de las **filǵanes**” (Nehama 1977: 211). “Agora, trayete i tu el **fildján** de kavé akí alado” (Bunis 1999: 456). “Ke estas faziendo, Benuta?”

³³³ *kalup*, ‘forma’, ‘molde’ del turc. *kalıp* (*kalıp* Nehama 1977: 263).

Arekojeando la areskaldada³³⁴ para te meter un **fildjaniko** de kavé ke me demandaste” (Bunis 1999: 456). “Se djugava tambyen a los **fildjanikos** (ke en turko oyere dizir tasa tchika para el kave). A este djugavan tambyen los grandes i a kurruto después de komer” (Saporta y Beja 1982: 119).

ETIM. E HIST. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 74), el gr. *φλιτζάνι* [flidzani] procede, con metátesis de /l/, del turc. *filcan*, el cual a su vez remonta al ar. y persa *فنجان* pingān. Para Babiniotis (2006 [1998]: 1890), la forma griega procede del turc. *fincan*. Es uno de los términos turcos que entra en el JE. a través del gr. o de otras lenguas balcánicas. Debido a que este término fue adoptado en varias zonas presenta, claro está, variación en la forma. Según Quintana (2006: 262), se pronuncia [fin'dzan] como en turc. en las comunidades de Turquía, una zona de Bulgaria y en el este y sur de Grecia (Serres y Atenas), además de en Israel. La variante [fil'dzan] se recoge en Bosnia, Serbia, Bulgaria, Rumanía, Macedonia y en Grecia central. Otras variantes son: *fidžan* (serbio), *φιλζαν* (búlgaro), *filigean* (rumano) y *φλιτζάνι* o *φιλτζάνι* (flidzani o fildzani, en gr.). La forma del judeo-sefardí de Salónica es *filžán* /fil'dzan/, aunque también aparece impreso como *finžán* /fin'dzan/.

ADAPT. TERM. Semánticamente, el término presenta una amplia extensión de su significado: desde ‘taza’ hasta ‘cafetera’ o ‘pequeña cacerola’ para hacer el *café turco*, aunque la palabra más usada en este último sentido es también el turc. *ibrík* (Nehama 1977: 240), que también presenta la variante de *librík* (Nehama 1977: 327) por aglutinación del artículo m. al nombre (el *ibrík*). ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 74), *φλιτζάνι* [flidzani] posee también el valor de ‘taza en la que se adivina el futuro interpretando los posos del café [λέω/βλέπω το~, πιστένεις το~ ([leo/vlépo to~, pisteueis to~], digo/ veo el~, crees en~), acepción desconocida en JE. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1890) recoge como segunda acepción la de ‘taza que sirve como unidad de medida’.

OBS. Se recoge también el diminutivo *finčán-iko* (Pascual Recuero 1977: 59)³³⁵.

fortuna

VAR. **fortúna** (Nehama 1977: 215), **fortuna** (Crews 1935: 70).

³³⁴ *areskaldada*, ‘restos del fuego de la lumbre’ (Nehama 1977: 54).

³³⁵ Respecto de *findjaniko* señala Quintana (2006: 262) lo siguiente: “cabe señalar por último que las ocurrencias de *findjan* y *findjaniko* figuran ya en la obra del rabino Ya'aqón Xulí (cf. *MLest* 1733: 127v y 192v respectivamente)”.

S. f. Tempestad con fuertes olas y vientos. “Moz dečidimoz a transformar el βapor mwestro komo βapor pedrido, después de una fwerte **fortuna**, porke uno de mozotros deskoβryó en la kabina [...]” (Crews 1935: 70).

ETIM. E HIST. La palabra *fortuna* con el sentido de ‘tempestad’, ‘contratiempo’, ‘revés’ proviene del turc. *firtına* (Crews 1935: 70). En turc. el sentido de ‘fuerte tormenta’ aparece como primera acepción y ‘terrible dificultad’ como segunda. La misma voz se recoge también en los diccionarios griegos bajo la forma s. f. *φορτούνα* [furtúna] ■ El *Lexiko tis kinis neolimikis* (2003 [1998]: 1437) destaca los mismos sentidos que el turc.: ‘tempestad en alta mar’ y ‘gran dificultad o contratiempo’. Nehama sólo recoge la acepción de ‘tempestad’ en JE., pero en algunos ejemplos fraseológicas se aprecia el valor de ‘grandes dificultades’.

ADAPT. TERM. Lo más probable es que el JE. haya tomado del gr. o del turc. el sentido de ‘tempestad’ para la palabra patrimonial *fortuna*, que ya existía en español, tratándose, en este caso, de una suerte de calco léxico.

FRASE. Se recoge la expre. de “navegar con la fortuna” (Nehama 1977: 215) en el sentido de ‘luchar contra una suerte contraria’, ‘afrentar adversidades’; “Pasar fortuna” (Nehama 1977: 215), ‘estar expuesto a una tempestad’, ‘atravesar un mar tempestuoso’; “mas vale fortuna en tyerra ke bonača en el mar” (Nehama 1977: 215) ‘es mejor sufrir una tempestad en tierra que cruzar el mar en calma’; “sin ir por mares pasar fortuna” (Nehama 1977: 215) ‘encontrarse expuesto o sufrir peligros graves por el azar o las circunstancias’.

franka

VAR. No se registran variantes gráficas. **Franka** (Crews 1935: 67; Bunis 1977: 2).

S. f. Uniforme escolar de camisa blanca. “Moz alebató, moz mityó las **frankas** pretas i moz gwadró todas las otras ġubas en sakos” (Crews 1935: 67). “Mamán ahora moz yamó, moz alevantó, moz mityó las **frankas** pretaz i moz gwadró todaz laz otraz jübaz en los sakoz, en valizaz i diferentes paketos” (Bunis 1977: 2).

ETIM. E HIST. En la nota 329 de Crews (1935: 67) se recoge con el sentido de ‘blusón de escolar’, ‘blusa escolar’ del turc. *franquite*, término que no hemos visto registrado en los diccionarios turcos que hemos consultado.

ADAPT. TERM. No se ha resitrado ningun término bajo la forma *fraquite* por lo que es de étimo desconocido.

fránka

VAR. No se registran variantes gráficas. **Fránka** (Nehama 1977: 216).

m. Francés. Adj Natural de Francia.

ETIM. E HIST. Probablemente del turc. *frank*, con el significado de ‘francés’. Entre otros términos turcos relacionados con esta palabra son *franciş* ‘de nacionalidad francesa’, *fransali* ‘francés’, *Fransa* ‘Francia’, términos que el JE. no adopta. Los términos del JE. surgen a partir de *franka*: *frankésko* ‘lengua francesa’, *frankeş* ‘francesa’, *Frankía*, ‘Francia’.

ADAPT. TERM. No se presenta ninguna variación respecto a la forma turca.

FRASE. La expre. “la meza franka”, ‘mantenimiento y cuidado que proporciona el padre a su hija y su yerno’ (Nehama 1977: 216) era un complemento a la dote. Relacionadas con el gentilicio hay otras dos expresiones: “fazerla a la fránka” (Nehama 1977: 216), ‘actuar con astucia’; “vestirse a la fránka” (Nehama 1977: 216), ‘vestirse de manera occidental’.

furča

VAR. **furča** (Nehama 1977: 219), **furcha** (Nar 1997a: 291).

S. f. Cepillo. || 2. Pincel, brocha. || 3. Fregona. “Con la cuva y la **furcha**/va pregonando el encalador” (Nar 1997a: 291).

ETIM. E HIST. Del turc. *firça* o del gr. *βούρσα* [vúrcha] ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 283), la forma tiene su origen en el gr. medieval *βροῦσσα*, préstamo a su vez del alemán medieval *Burst* o a través del it. *brusta*. Babiniotis (2006 [1998]: 381) duda entre un étimo procedente del gr. antiguo *βύρσα* [vúrσα] ‘piel de animal’ o un préstamo del antiguo alemán *burstja* ‘cepillo’. Creemos que proviene del turc. *firça* o del albanés *vurçë*.

ADAPT. TERM. Por la fonética creemos que se trata de un préstamo directo del turc. *firça* con labialización de la primera vocal para encajar en el sistema español.

FRASE. “furča de dyentes” (Nehama 1977: 219), ‘cepillo de dientes’.

OBS. Recogemos la forma *furtcheada* ‘cepillada’ – según Nehama (1977: 219) *furçéáda*. “Kuando muchiko venia a verlo akel dia, se la fazia yepar ande el kalupdji ke de averla furtcheada i o limpyada la metia entre dos kalupes kayentes” (Saporta y Beja 1982: 66)

fústa

VAR. **fústa** (Nehama 1977: 219), **fustan** (Saporta y Beja 1982: 285), **fusta** (Bunis 1999: 533), **fostan** (Bunis 1999: 533), **fostan(ico)** (Nar 1985b: 285).

S. f. Prenda femenina que cubre desde los hombros hasta las piernas. “Dizian tambyen la buena ventura. Kuando entravan en una kaza, aprovetchavan de la distraksyon de la djente para arrovar alguna koza ke metian en las faldukeras³³⁶, antchas, de sus **fustanes**” (Saporta y Beja 1982: 217). “Las ninyas (ke mutchas no tyenen ni kinze anyos) kon el **fustan** kurto o arrazgado kon arte, para ke se veyá las patchas, ke enklavan, kon una mirada provokante i una sonriza atirante, ma bacho un falso ayre tan puro i natural” (Saporta y Beja 1982: 285). “Ellos yoravan i se aferravan al **fustan** de sus madres y no kyerian kedar solos a la eskola” (Saporta y Beja 1982: 104). “No se fijo, por oras, sentimos ke ian asalir akojer. Yo, por Yosé, apartí una **fusta** mia, dos mintanes de fanela, una libañe tuya, dos pares de braga de kábot” (Bunis 1999: 533). “Es pekar suvir en un leuforio³³⁷ o al tram³³⁸ ke ya ves kon las éremas **fostanes** asta los djinoynos ke se les ve todo” (Bunis 1999: 485). “No se les via kania; se les via la bragada kon pernil, kwando se alevantavan akea chamura kon **fostanas** i fostas i resto de kolchones de debasho” (Bunis 1999: 486). “**Fostanico** preto calé hacerte/y a la quehila³³⁹ echar aceite” (Nar 1985b: 285).

ETIM. E HIST. ■ *Fostani* es un préstamo directo del s. n. gr. *φουστάνι* [fustani], que, según Babiniotis (2006 [1998]: 1900), es una ‘prenda de vestir femenina’. Procede del it. medieval *fustagno* < *fustaneum* (en latín medieval) < *fustis* (latín). En ar. recogemos la forma *fustat*. El *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 1438) precisa que proviene del veneciano *fustagno* ‘ropa de una tela barata y gruesa’ y añade que procede del latín medieval *fustaneum* que, a su vez, es un calco del adj. gr. *ξύλινον* [ksílinon] ‘de algodón’. En gr. moderno tiene también la acepción metonímica de ‘mujer’.

ADAPT. TERM. El único cambio que presenta con respecto al étimo gr. es la pérdida de la *-i* final.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. *Fustanero*, término recogido por Saporta y Beja (1978: 90) con el sentido de ‘mujeriego’, ‘aficionado a las faldas’. Por otra parte, se documenta también *fostanico*, con una

³³⁶ *faldukeras*, ‘pequeño bolsillo en el abrigo’ (Nehama 1977: 204).

³³⁷ El *leuforio*, ‘autobús’ es transcripción del griego moderno *λεωφορείο*.

³³⁸ *tram*, ‘tranvía’ como en gr. moderno *τραμ*.

³³⁹ *quehila*, ‘sinagoga’. Se recogen también las variantes *keyla* o *keiyá*, del hebreo ‘sinagoga’.

terminación diminutiva típica del español.

En el siguiente ejemplo registra también *fustanella*, forma griega que parece reflejar un diminutivo it.: “La ninya grega kon su vestido *matchedonyano*, el *arnaut*, kon su *tofek* a la espalada, vestido de un *mentan* i mudantes de lana blanca i la *kyula* sovre la *kavesa*; el *evzone* kon su *fustanella* de pligos i las *tcharikas* la punta en alto eskapandose por un “pompon” de lana korelada” (Saporta y Beja 1982: 233). En efecto, se trata del gr. *φουστανέλλα* [*fustanélla*], diminutivo de *φουστάνι* con el significado de ‘falda blanca de pliegues usada por los hombres y que forma parte de uno de los trajes típicos griegos’ (Babiniotis 2006 [1998]: 1900).

fyóngo

VAR. **fyóngo** (Nehama 1977: 220), **fyóngos** (Saporta y Beja 1982: 64).

S. m. Lazo, ornamento en forma de mariposa que se hace con una cinta ya sea en el pelo, en un vestido o en una cortina. “Kuando se vestia kon el vestido ritual folkloriko vedre, se tokava kon la *kofya*³⁴⁰ kon los **fyóngos** de kolor sovre el tokado” (Saporta y Beja 1982: 64).

ETIM. E HIST. ■ Nehama (1977: 220) cita como étimo el gr. *φióγγος* [*fióngos*]. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1888), el s. m. gr. *φióγγος* [*fióngos*]. procede del it. *fiocco* ‘lazo en forma de mariposa’, forma que proviene del latín *floccus* de étimo desconocido. ■ Para el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1429), además de ‘especie de lazo’, también designa a una ‘persona de buena sociedad, de modales correctos’.

ADAPT. TERM. La adaptación del it. *fiocco* al gr. *φióγγος* sólo supone la sonorización de la oclusiva velar sorda (*k* > *g*).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. Wagner (1950: 57) recoge el búlgaro *fjóngo* ‘lazo de cinta’ y añade que, en Sofía, se documenta *flionga*, en rumano *fiong* y, en neogr., *φióγγος/φióγγος*. Todos proceden del it. *fiocco* ‘nudo’.

³⁴⁰ *kofya*, ‘tocado tradicional de las mujeres sefardíes de Oriente’.

G

garsón

VAR. **garsón** (Nehama 1977: 221), **garson** (Nar 1997a: 295).

S. m. Camarero de una cafetería o restaurante. “Tenemos aire de Vardar/que mos alevanta el faldar. /Las hijas salen sin kalsón/ y arapadas a la **garson**” (Nar 1997a: 295).

ETIM. E HIST. ■ Nehama no proporciona ningún étimo. Se recoge la forma para el griego moderno bajo la forma *γκαρσόν* [gkarsón]. ■ Según *Babiniotistis* (2006 [1998]: 419), el s. m. gr. *γκαρσόν* [gkarsón], proviene del fr. *garçon*, del fr. antiguo *gars*, ‘chico’, del gr. antiguo *φραγνον* >* *wrakjo* ‘soldado’ ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 312) el término es del fr. *garçon*. En fr. recogemos la forma como: s. m. Joven mancebo, mozo; 2. m. Niño, hijo varón: 3. m. En el cuerpo de Guardias de Corps, ayudante por quien el capitán comunicaba las órdenes. 4. S m. Entre los antiguos musulmanes, sodomita (hombre que comete sodomía). 5. m. ant. Joven que solicita, enamora o corteja. 6. S. m. ant. Joven que lleva vida disoluta con las mujeres.

ADAPT. TERM. Probablemente de la forma griega *γκαρσόν* [gkarsón] y ésta a su vez del francés, sin ninguna variación.

gravata

VAR. No se registran variantes gráficas. **Gravata** (Saporta y Beja 1982: 211)

S. f. Corbata. “Yevava el vestido de saba i se avia metido una ermoza **gravata** kermesi kon puntikos blankos, ke su madre le avia arreglado por la fyesta” (Saporta y Beja 1982: 211).

ETIM. E HIST. ■ Según *Babiniotistis* (2006 [1998]: 436), el s. f. gr. *γραβάτα* [gravata] procede del it. *cravatta*, el cual, a su vez, proviene del fr. *cravate*, forma que remite al gentilicio *croata* ‘de Croacia’, debido a que los croatas tenían la costumbre de llevar unas cintas de tela en el cuello a modo de corbata. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 322) duda entre un étimo fr. *cravate* o el it. *cravatta*, siendo más probable la procedencia italiana, por ser vecinos croatas e italianos. En gr., el paso de k > g se explica fácilmente por influencia del artículo en fonética sintáctica: *tin cravatta > *tin gravata.

ADAPT. TERM. No se ha producido ningún cambio en la adaptación del préstamo gr. al JE.

groš

VAR. **groš** (Nehama 1977: 230), **groch** (Saporta y Beja 1978: 81), **grox** (Pascual Recuero 1977: 62), **gruchico** (forma del diminutivo, Nar 1985b: 282).

S. m. Moneda turca equivalente a 40 *parades*. “No es cosa poca/lo que va a tomar/moneda con oka/**groches** sin assumar” (Nar 1985b: 246). “Mos estamos sikleando/mos vamos ande el Ingles/por tres **gruchicos** al dia/y pan para komer” (Nar 1985b: 282) || 2. Por extensión semántica, dinero.

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 62) moneda turca de plata (*cf. aspro*). ■ Recogemos la forma en gr. moderno. Según el diccionario de Babiniotis (2006 [1998]: 443), existe el s. n. γρόσι [grosi] procedente del it. *grosso*, que, a su vez, viene del latín *grossus* ‘denario’. ■ Nehama (1977: 230) piensa que procede del turc. *kurus* (también del latín *grossus*) que habría evolucionado a *gurus* > *grus* > *gros*.

ADAPT. TERM. Pensamos que resulta más sencillo hacerlo derivar del gr. γρόσι, con pérdida de la última vocal y palatización de la *-s* en /š/, quizá por influencia de la última consonante, la /š/, de la palabra turca correspondiente: *kurus*.

FRASE. Recogemos numerosas expresiones con el término *groch*: “El favlar vale un groch, el cayar vale dos” (Saporta y Beja 1978: 81), que se utiliza para expresar que ‘en ocasiones es aconsejable callar’; “guadra el groch para el dia malo” (Saporta y Beja 1978: 97), con el sentido de ‘hay que guardar dinero para cuando se necesite’; “ni Sabá es, ni el groch está en bacha” (Saporta y Beja 1978: 175), ‘no hay razón para malvender o malbaratar’: se dice al que pretende comprar a precio más bajo que el ordinario o al que solicita algo sin contraprestación; “mas vale un amigo en plasa que cien groches” (Saporta y Beja 1978: 8), que encarece más el valor de la amistad que el del dinero; “estar trenta i mueve para ‘l groš” (Nehama 1977: 230) alude a ‘estar a punto de algo, normalmente de una fatalidad; “un gameyo, un groš, ¿onde está el groš?” (Nehama 1977: 230), donde se incide en que, en tiempos de escasez, no hay nada que valga más que el dinero; “mirar al groš” (Nehama 1977: 230) ‘mirar los intereses personales y económicos y gastar con prudencia’; “el que da el gruchico, tanie el tchifletico” (Saporta y Beja 1978: 57), ‘el que tiene el dinero, marca el son al que tienen que bailar los que no lo tienen’, ‘el que tiene el dinero, manda’. “Boda no se faze con esfongato, sino con buen groch”, en todo similar al conocido refrán de ‘no se hace boda de hongos, sino de dineros redondos’.

OBS. *grošikeo* o *gruchico* se recogen como derivados diminutivos: “El que da el gruchico, tanie el tchufletico”.

Ğ

ğamlík

VAR. **ğamlík** (Nehama 1977: 235), **ğamelik** (Crews 1935: 69).

S. m. Tabique acristalado. || 2. Cuarto separado por una pared de cristal. “Entrimoz al **ğamelik** i espirimos kon desespero i el alma akorrada, la luβiya kayendo fin a la βenida del βaporiko” (Crews 1935: 69).

ETIM. E HIST. ■ Según Crews (1935: 394), *ğamelik* procede del turc. *camlik* ‘cuarto acristalado’ con prótesis vocálica. En turc. es un derivado del s. *cam* ‘cristal, vidrio’, en el sentido de ‘hecho de cristal, de vidrio’. ■ En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1337) se registran las formas *τζαμλίκι* [dzamlíki] y *τζαμίλικι* [dzamilíki] con el sentido de ‘soporte o marco de madera donde se sitúa el cristal en puertas y ventanas’ y también como ‘marco de puertas y ventanas con cristal’. ■ Nehama recoge la forma *ğamlík*, sin ofrecer étimo, y registra dos acepciones: ‘tabique acristalado’ y ‘cuarto cuya separación es de cristal o está acristalado’.

ADAPT. TERM. A partir de la forma turca *camlik* ‘lugar cerrado con cristales’ sin más variaciones que la adición de una prótesis vocálica en la transcripción que facilita Crews. Recordemos que la grafía *c* del turc. representa una consonante palatal fricativa sonora como la *ğ* del JE. El sentido tampoco ha variado: únicamente se ha restringido algo en el sentido de ‘tabique de cristal’ frente al turc. de ‘cuarto acristalado’.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

ğilve

VAR. **ğilve** (Nehama 1977: 237), **jilves** (Nar 1985b: 248), **gilves** (Nar 1985b: 208).

S. f. Gracia, burla. “Que aze siempre messa franka³⁴¹/ y la dota³⁴² a la bamka/ i esfuegra³⁴³ con **gilves** (Nar 1985b: 208) || 2. Seducción, filtro, coqueteo. “El ud³⁴⁴ tomas en la mano/con **gilves** y con sakas/dos tus ojos relucientes/ a mí me haces quemar” (Nar

³⁴¹ *Meza franca*, derecho, que el padre de la novia concede al novio, para que viva en la casa de éste durante un tiempo determinado sin sufragar los gastos caseros. Es una cláusula de la dote.

³⁴² *dota*, ‘dote’.

³⁴³ *esfruega*, ‘suegra’.

³⁴⁴ *ud*, del turc. ‘instrumento musical, laúd’.

1985b: 248).

ETIM. E HIST. Se trata de un préstamo directo del turc. *cilve*, de la que derivan otras voces *cilvelesmek* ‘entretenerse’, ‘filtrear’, *cilveli* ‘presentable’, ‘hermoso’, etc., que no aparecen en JE.

ADAPT. TERM. El término se ha adaptado tal cual al JE., sin más variaciones que la españolización del plu. en -s.

FRASE. Copiando al turc. *cilve yarmak* ‘coquetear’ se dice en JE. *hacer cilve*, con la misma designación.

ǵúba

VAR. **ǵúba** (Nehama 1977: 238), **ǵuba** (Crews 1939: 67).

S. f. Bata, blusón, blusa de trabajo. “Moz alebató, moz mityó las frankas pretas i moz gwadró todas las otras **ǵubas** en sakos, en baližas i diferentes paketos” (Crews 1939: 67, nota 330). “Solo le demandaḡa 1 alma, de kwando ea era mas čica de fazer **ǵubas** a la kukla i esta le dišo ‘bweno, ben amañana ê mi kazatika’ (Crews 1935: 73).

ETIM. E HIST. Según Dimitriadu (1984: 221), probablemente del turc. *cüppe* ‘toga, traje llevado por jueces, abogados’. Parece también voz muy próxima al español *chupa*³⁴⁵ y, sobre todo, al it. *giubba*, del que me parece venir sin duda alguna.

ADAPT. TERM. Se seguimos la teoría de Dimitriadu, la forma turca se adaptaría de la siguiente manera: la bilabial oclusiva sorda se simplifica y sonoriza: pp > p > b. La velar oclusiva también se sonoriza que pasa de k>g por influencia de la /ü/ y la vocal final de abertura media /e/ se abre en /a/. El sentido del término habría variado y adquirido un valor más amplio.

Si consideramos que procede del it., que es lo más probable, la forma *giubba* evoluciona de la siguiente manera: pérdida de la -i por influencia del sonido bilabial donde la doble

³⁴⁵ Según el DRAE, del fr. *jupe*, y este del ár. clás. *ǵubbal*). 1. f. Chaqueta, chaquetilla. 2. f. Cazadora (||

chaqueta corta y ajustada a la cadera). 3. f. Parte del vestido que cubría el tronco del cuerpo, a veces con faldillas de la cintura abajo y con mangas ajustadas. Se ponía generalmente, incluso en traje militar, debajo de la casaca. 4. f. Se usaba también sin casaca, y así se generalizó después como traje menos solemne, más sencillo o más modesto.

bilabial se simplifica en una [bb>b].

H

haḡilík³⁴⁶

VAR. **jaḡilík** (Nehama 1977: 248), **hagilik** (Saporta y Beja 1978: 145).

S. m. Peregrinación religiosa a la Meca o a Jerusalén. || 2. Viaje a un lugar sagrado.

ETIM. E HIST. ● Según Dimitriadu (1984: 258), del turc. *bacılık*, forma derivada del s. turc. *bacı* ‘peregrino’ mediante el sufijo *-lık*. ■ El s. turc. *bacı* ha dado en gr. moderno las formas de m. *χατζής* [hadzís] y de f. *χατζίνα* [hadzína]: cf. Babiniotis (2006 [1998]: 1942), que ofrece la definición de ‘peregrino que se desplaza a un lugar sagrado, es decir, a Jerusalem, si es cristiano, o a la Meca, si es musulmán’, y aclara que procede del ar. *haji* ‘peregrino’. ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1468), la forma *χατζής* se usaba como prefijo delante del nombre propio de la persona que había peregrinado a un lugar santo: por ejemplo, *Χατζηγιάννης* [Hadziyiánnis] ‘Juan, el peregrino’, y proviene de la forma turca *bacı* ‘musulmán que ha peregrinado a la Meca’.

ADAPT. TERM. El étimo remoto proviene del ar. *haji*, que da en turc. *bacı*. Este s., derivado mediante el sufijo *-lık*, constituye el étimo próximo del JE. *haḡilík*, con la misma pronunciación y significado análogo.

FRASE. “Los ojos del gato no están de hagilik” (Saporta y Beja 1978: 145) es expre. que se aplica a personas que, bajo una capa de bondad, son falsas y deshonestas. También la recoge Nehama (1977: 248): “ožos de gato no estan de jaḡilík”, si bien ofrece un sentido muy distinto: ‘importunidad que nos sale al paso y de la que no se puede huir en ese momento’.

OBS. En JE. se recoge también la forma *jaḡi* (< *bacı* turc.) para designar al musulmán que ha cumplido con el mandamiento de visitar La Meca.

hal

VAR. **jal** (Nehama 1977: 249), **hal** (Nar 1997a: 294), **xal** (Bunis 1977: 3).

S. m. Condición, situación, estado. “¿Encalador, me quieres encalarme/ antes que venga al

³⁴⁶ A pesar de que en Nehama (1977) se recogen las siguientes entradas bajo la letra /j/ hemos considerado que el sonido inicial se aproxima más a una aspiración.

³⁴⁷ *balabay*, palabra armenia según Nar (1997: 294). Según Baruch (1930: 149) procede del hebreo con el sentido de ‘dueño de la casa’.

balabay³⁴⁷/ y nos tope en este **hal?**” (Nar 1997a: 294). “Después de aver corrido la mediodía entera topó a un vizino i le dišo en que **xal** estava la kaza” (Bunis 1977: 3). “Korrído la medyodía entera topó a un bizino i le dišo en ke **hal** estava la kaza, este dišo ke la idea ke tyenen de morar en la kaza sta bwena” (Crews 1935: 68) || 2. Situación o estado lleno de contrariedades y preocupaciones “Y el Yedí Kule ven paseando/mira en que **hal** yo sto passando?” (Nar 1985b: 286).

ETIM. E HIST. El término aparece tanto en turc. como en gr. moderno. ■ Según el *Lexikotis kinis neolimikis* (2003 [1998]: 1458) y Babiniotis (2006 [1998]: 1927), el s. n. χάλι [hali] tiene el sentido de ‘situación, estado anímico negativo’. Es un préstamo del turc. *hal* ‘situación, circunstancia’, que no poseía, en cambio, matiz negativo. La voz turca, a su vez, procede del ar. *hál* ‘situación’, también sin marcar si es positiva o negativa.

ADAPT. TERM. El término turc. *hal* ‘situación’, ‘estado’, sin más. El sentido negativo aparece sólo en gr. moderno y JE., donde encontramos expresiones paralelas: “ἐχω τα μαύρα μου χάλια” [eho ta mavra mu xalia], literalmente ‘tengo negras preocupaciones’, y “estar en negro hal”, en el mismo sentido.

FRASE. En el sentido de ‘situación’: “Mirar su jal”, ‘ocuparse cada uno de sus asuntos’; “está en jal negro”, ‘estar en una situación desafortunada’; “jal demudado”, ‘mala suerte’. En el sentido de ‘estado lleno de contrariedades y preocupaciones’ hallamos las siguientes expresiones: “désalo kon su jal”, ‘déjalo con su pena’; “tener jal enriva de su kavesa”, ‘tener preocupaciones’; “en este jal venimos”, “en ke jal venimos”, ‘jadónde o a qué situación hemos llegado deplorable!; “venir en jal de demandar seđaká”, ‘llegar al punto de pedir limosna’; “jal ke tenemos”, ‘¡qué mala suerte tenemos!’; “no me basta mi jal, tengo de pensar i por mi vezino”, equivalente a ‘¡éramos pocos y parió la abuela!’, ‘a las preocupaciones personales se añaden las de los familiares y conocidos’ (Nehama 1977: 249).

halís

VAR. **jalís** (Nehama 1977: 249), **xalis** (Bunis 1977: 3).

Adj. Sin mezcla, auténtico, de verdad. “El soldado fransez no lo kizo dešar entrar dizyéndole ke no savía si era **xalis** su kaza” (Bunis 1977: 3). || 2. Adv. Ciertamente, sin duda alguna.

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 249), del turc. *halis* ‘puro, sin mezcla, auténtico’.

ADAPT. TERM. El término se adopta tal cual.

FRASE. Las expresiones que anotamos son las recogidas por Nehama (1977: 249): “ya está jalís”, ‘todo está bien’; “mañana vyene jalís”, ‘mañana llega con toda seguridad’; “jalís, jalís”, ‘todo está hecho’.

halvá

VAR. **jalvá** (Nehama 1977: 249), **halvá** (Saporta y Beja 1978: 49; Bunis 1999: 382).

S. m. Postre de sémola de trigo, azúcar, agua y almendras picadas, y aspecto semejante al turrón. “Avia vendedores ambulantes de dulsuras. En sus kachikas de vidro, en ekilibro sovre sus kavesa, avia pitikas³⁴⁸ de **halva**” (Saporta y Beja 1982: 178). “A la demanda del kliente, el arnaut kortava tajos de **halva** semplitche o kon muezes, fustukes i mizmo tchikolata” (Saporta y Beja 1982: 176). “No, a si biva el fijo. Yo ya kyero ke te vayas a selihó³⁴⁹ a kondisyón ke me tragas **halvá**” (Bunis 1999: 382). || 2. Adj. Indispuesto.

ETIM. E HIST. El término podría proceder del s. m. gr. χαλβάς [halvás]. ■ Éste, según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1458), tiene su origen en el turc. *halva*, que, a su vez, proviene del ar. Babiniotis (2006 [1998]: 1927) ofrece el mismo étimo: el turc. dialectal *halva* (de la forma ar. *halwā* ‘dulce’). ■ El diccionario de Nehama recoge la misma designación y registra el uso del gr. moderno.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista del significante, no hay variación. En cuanto al significado, lo único destacable es que la segunda acepción del JE., la de ‘indispuesto’, no se recoge para el gr. moderno.

FRASE. Nehama (1977: 250) recoge varias expresiones y usos: “jalvá de fillos”, ‘halva cortado en rodajas’; “jalvá de muez”, ‘halva realizado con nueces’; “jalvá ke koma”, ‘castigo que sufra’; “se kumyó la jalvá”, ‘un desmentido provocó su deshonor’; “jalvá se va komer i no va abokar la kavesa”, ‘no se puede hacer más que retirarse’; “fazer a uno una jalvá”, ‘humillar públicamente a alguien’; “esta entero una jalvá”, ‘encontrarse en un estado de duda’. Otras expresiones son: “Pan y halvá, para no hadrar y encaniar” (Saporta y Beja 1978: 150), ‘pan y turrón para no molestar ni ensuciar’, ‘hacer las cosas de forma sencilla y simple’; “¿qué halvá me coma?” (Saporta y Beja 1978: 99), ‘¿qué puedo hacer yo sino aguantar esta situación?’; “comerse la halvá” (Saporta y Beja 1978: 49) ‘someterse a todo con humildad’. Con este mismo sentido recoge Bunis (1999: 383) la siguiente frase: “Halvá ke komas; por una mujer pyedre la persona su relijyón”.

³⁴⁸ *pitika*, ‘pequeñas tortas o galletas’. Diminutivo de *pita* (*vid. pita*).

³⁴⁹ *selibó*, ‘oración recitada en la sinagoga’, del hebreo (*vid. selijó* Nehama 1977: 503).

DERV. Recogemos el derivado *jalvađí* ‘vendedor de halva’ (Nehama 1977: 250) y *halvadji* (Saporta y Beja 1978: 99). “Eran tchiks korertchantes, komo el halvadji ke vendía halva, pan i kezo por un didyes o un metallik. El bozadji era tambyen provetiko komo el. De una persona ke no tyen ningun kapital para ser garante de otra, se uzava dizir: Halvadji garante de bozadji” (Saporta y Beja 1982: 177) ■ Forma existente también en gr. moderno bajo la forma *χαλβατζής* [halvadzí], término que, según Babiniotis (2006 [1998]: 1927), procede del turc. *helvacı* ‘persona que elabora halvá’. ■ El diccionario de Nehama designa con esta voz al ‘vendedor de halvá’, no al fabricante. Es la esperada, sin nada destacable: se une un sufijo agentivo bien conocido en JE. a un préstamo muy empleado siguiendo un esquema formativo también muy habitual.

Recogemos la expre. “Halvagí garante por bozagí” (Saporta y Beja 1978: 99) se dice cuando alguien vulgar e inculto se dedica a dar recomendaciones o consejos a los demás. El *bozagí* era un buhonero que vendía una bebida hecha de mijo manchacado (*boza*). El sentido es similar a la expre. ‘tal para cual’. “Se va, se va el jalvađí i no se manea d’aki” (Nehama 1977: 250) es expre. que se usa para referirse a alguien que dice que se va y no lo hace.

hammad

VAR. **jammál** (Nehama 1977: 250), **ammal** (Nehama 1977: 36), **xamalez** (Bunis 1977: 68), **xamál** (Wagner 1930: 68), **hammal** (Saporta y Beja 1982: 219), **jamal** (Pascual Recuero 1977: 71).

S. m. Cargador, mozo de cuerda. “Los **ammales** ganan kada día” (Nehama 1977: 36). “Alora papá decidyó de moz yir a la kaza de la kampanya. Alora yamó **xamalez** i buškó una carroza amá no topó ke unos kwantos **xamalez** papa ocupándose de mamán perdió de vista los **xamalez** i ansina kedimos sin nada” (Bunis 1977: 2); “Respundió: mašala³⁵⁰, mašala le dize el **xamál** dame xamalik i tu mašala mašala alora lo iełó el sako en kaza, la muđer fizo pan i dió a komer a tođos” (Wagner 1930: 68); “tráıa este sako de numero uno! Lo traıó el sako, iamó un **xamál**” (Wagner 1930: 68). “Los ombres eran vendedores ambulantes, tchikos artezanos, argates, ovreros **hammales**, barkeros, fazyendo todos los atelyeres, las fabrikas, los servisyos del porto, la fragua de las kazas, etc.” (Saporta y Beja 1982: 219). “Ninguna araba bo tchirkolava, ningun **hammal** no se via kon su karga sobre la albadra” (Saporta y Beja 1982: 125).

³⁵⁰ *mašala*, interj. de alegría, del turc. *maşallah*.

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 250) y Pascual Recuero (1977: 71), las variantes *jammál* y *ammal* proceden del turc. *hamal* ‘cargador’, forma que también documenta Dimitriadu (1984: 258). ■ En gr. Babiniotis (2006 [1998]: 1930) recoge *χαμάλης* [hamalis] como préstamo del turc. *hamal* con el mismo significado, al que se añaden dos acepciones que el JE. no posee: ‘persona que realiza trabajos duros’ y ‘persona vulgar’. El *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 1460) concuerda en todo con Babiniotis, aunque sólo registra los significados de ‘cargador’ y ‘persona vulgar’.

ADAPT. TERM. Wagner (1930: 68) y Saporta y Beja (1982: 219) presentan la voz sin variación alguna a partir del turc. *hammal*.

FRASE. Nehama (1977: 36) recoge las expresiones siguientes: “favlar komo un ammal”, ‘hablar sin formalidad, sin modales’; “komporto d’ ammal”, ‘comportamiento brusco, grosero’; “kwersudo kom un ammal de porto o del komerčo”, ‘forzudo como mozo de cuerda’.

OBS. Se recoge la forma diminutiva *ammaliko*

DERV. De esta forma surge el término *xamalik* (recogido por Wagner 1930: 69) como derivado de la forma *hammal*, con el sentido de ‘dinero o propina que se le da al mozo de cuerda’. “Dame xamalík i tú mašala, mašala, ahora lo ießó el sako eñ kaza, la mužer fizo pan i dió a komer a todos” (Wagner 1930: 69). El étimo es el s. turc. *hamallik* ‘trabajo duro’, derivado de *hamal* ‘cargador’ + sufijo *-lik*.

La forma *hamallik* ‘trabajo duro’ aparece recogida por Wagner en JE. como *xamalik* ‘dinero que se da al mozo de cuerda’, de manera que no hay cambios en el significante, salvo en todo caso una simplificación de la geminada lateral *l + l*, resultante de la suma de la *-l* final de *hammal* y la *l* inicial del sufijo *-lik*. Sin embargo, parece haberse dado un desplazamiento metonímico en el significado, pues ‘lo que se da al *hamal*’ se dice en turc. *hamaliye*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

hanjer

VAR. **hanjer** (Alvar 1986: 80), **jançer** (Pascual Recuero 1977: 70).

S. m. Puñal. “Los tuyos suben caballo, -y los del rey a mula; los tuyos llevan espada-y los del rey **hanjer** de oro” (Alvar 1986: 80)

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 70) del turc. *hançer* ‘puñal oriental’, ‘alfange’. No aparece sin embargo registrado en Nehama ni para los diccionarios de griego

moderno.

ADAPT. TERM. De la forma turca *hançer*, se mantiene la aspiración y la fricativa velar sorda.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

horó

VAR. **joró** (Nehama 1977: 257), **horo** (Saporta y Beja 1982: 92)

S. m. Baile “Kon el ayuno del raki³⁵¹ o de la retchina³⁵², los ovreros ke fista agora avian sido tímidos por kavo³⁵³ a sus patron, se dezyelaron i kantando i dando palmadas se mityeron a baylar un **horo**” (Saporta y Beja 1982: 92)

ETIM. E HIST. ■ El término se recoge en griego moderno bajo la forma s. m. *χορός* [horós]. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1478) el término procede de la forma del griego antiguo *χορός* [horós]. ■ Sin embargo, Babinotis (2006 [1998]: 1959) no parece compartir la misma teoría sobre el étimo que el *Lexiko tis kinis neolinikis*: para Babinotis la forma tiene un étimo incierto. Se ha relacionado también con los términos *ώρα*, [hora] *ώρος* [horos]. Más clara es la relación que existe con el término *χόρτος* [hórtos] de la forma del IE. ‘sostengo’ o los bailes o el hábito de los bailarines a cogerse ‘mano-mano’.

ADAPT. TERM. Término de la forma griega sin ninguna variación.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

³⁵¹ *raki*, del turc. *raki*, ‘aguardiente’.

³⁵² *retchina*, ‘bebida mezclada con resina’ del gr. *ρετσίνα* [rechina] ‘resina’.

³⁵³ *kavo*, ‘honor’, ‘prestigio’, del hebreo (*vid. kavód* Nehama 1977: 277).

I

ibrík

VAR. **ibrík** (Nehama 1977: 240), **ibrik** (Saporta y Beja 1982: 174). También se recoge la variante **librik** para el JE. (Nehama 1977: 327).

S. m. Cacerola pequeña para hacer café. “Kuando venia un kliente, antes de favlar de fetcho se tomava el tyempo de sover, komo de kostumbre, un kave o de komer un lukum³⁵⁴ kon agua freska. Ya venia el moso kon las tasas sovre una tabla i el **ibrik** yeno de un kave kayente i asukarado ke parfumava la gruta” (Saporta y Beja 1982: 174).

ETIM. E HIST. Préstamo directo del turc. *ibrik*. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1150), la forma griega *μπρίκη* [briki] tiene el mismo origen y significado: ‘pequeña cacerola de metal con mango que se utiliza para hervir el café o cualquier tipo de infusión’. ■ Para el *Lexikotis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 893) el étimo más remoto del gr. *μπρίκη* [briki] está en el árabe, aunque ha llegado al gr. a través del turc. *ibrik* con aféresis de la vocal inicial y adaptándose como s. f. mediante la *-η* final.

ADAPT. TERM. El JE. no presenta variación respecto a la forma turca.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

ikona

VAR. **ikonas** (Saporta y Beja 1982: 87).

S. f. Imagen religiosa. Icono gr. “El talamo³⁵⁵ de la klissa grega era muy ornado i los pedasos de metal de las **ikonas** luzian de tanto en kuinto a la lus titireando de los siryos” (Saporta y Beja 1982: 87).

ETIM. E HIST. ■ Procede del s. f. gr *εικόνα* [ikona]. Según el *Lexikotis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 420), esta voz el término tiene su origen en el acusativo del gr. clásico *εικών* [ikón]. Babiniotis (2006 [1998]: 556) añade que, a partir del s. IV d. C., designa una ‘imagen religiosa objeto de adoración’ y especifica su etim. a partir de la forma de perfecto *εοίκα* y, quizás, de la raíz indoeuropea **weik*.

ADAPT. TERM. No presenta ninguna particularidad con respecto a su étimo, salvo el

³⁵⁴ *lukum*, ‘dulce de almidón’, del turc. *lokum* (vid. *lokúm* Nehama 1977: 330)

³⁵⁵ *talamo*, ‘altar’ (Nehama 1977: 539).

añadido de la *-s* del plu., normal en español. Su significado está estrechamente ligado al uso eclesiástico.

inát

VAR. **inát** (Nehama 1977: 242).

S. m. Obstinación, amor propio.

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 242), proviene del turc. *inad*. ● Sin embargo, Dimitriadu (1984: 271) ofrece este étimo turc. acabado en *-t*: *inat*. ■ El *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 309 y 613) recoge para el gr. los s. n. *wáti* [inati] y *το γνάτι* [yinati] ‘testarudez, terquedad’, haciéndolos proceder del turc. *inat*. Por su parte, Babiniotis (2006 [1998]: 416) en el lema *wáti* recoge dos acepciones: ‘capricho’ y ‘gran capacidad de convicción’.

ADAPT. TERM. No presenta ninguna variación respecto de la forma turca.

FRASE. Se recogen las siguientes expresiones: “salir kon su inát” (Nehama 1977: 242) ‘salirse con la suya’; “fazer su inát” (Nehama 1977: 242) ‘hacer lo que uno desea’; “fazer inates”, ‘dar envidia’ (Nehama 1977: 242); “tomar a inát”, ‘realizar algo sin el consentimiento de otra persona’ (Nehama 1977: 242); “meter inat” ‘persistir en una idea’ (Nehama 1977: 242); “por inát” ‘por despecho’ (Nehama 1977: 242). ■ Nehama (1977: 242) recoge la expre.: “por inat de mi muzer me la corto” con el sentido de ‘por una mujer se hace cualquier sacrificio’.

OBS. Se recoge el compuesto *inatči*, formado con el sufijo agentivo turc. *-çi*: *vid.* la siguiente voz.

DERV. Recogemos las formas *inatči* (Nehama 1977: 242), *innatgi* (Saporta y Beja 1978: 65), con el sentido de (adj.) testarudo, terco. “El Dio que la guadre de gidio arkalí, de turc. borracho y de grego *innatgi*”, en el sentido de ‘Dios guarde a la mujer de casarse con un judío protegido, con un turco borracho o con un griego caprichoso’, porque tratar con ellos resulta difícil (Saporta y Beja 1978: 65). ■ Según Nehama (1977: 242), del turc. *inadçı*. Desde el punto de vista etimológico y de significado no presenta ninguna variación con respecto a su étimo. En los diccionarios griegos sólo se recoge el s. primitivo *ινάτι* [inati], que vimos en la voz anterior: no se documenta el derivado *inadçı*.

K

kabane

VAR. **kaβané** (Wagner 1930: 68; Pascual Recuero 1977: 75), **kafené** (Nar 1985b: 168).

S. m. Cafetería, lugar donde se sirve principalmente café turco. “S’asento a la **kaβané** i está dušuneando ke ái de fazér le βino en si una ideā i se fwę a kaza” (Wagner 1930: 68). “Día d’alhad³⁵⁶ de mañana /Passi por la **kafené**/Ya vido un desditchado / biviendo la narguile³⁵⁷” (Nar 1985b: 168).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 75), del turc. *kahvehane* ‘casa del café, cafetería’.

ADAPT. TERM. Haplología de la forma turca *kahvehane* > *kavané*. El significado no varía.

OBS. *Vid* la entrada *kavé*.

³⁵⁶ *Alhad*, ‘domingo’, en hebreo.

³⁵⁷ *narguile*, ‘pipa de agua para fumar tabaco’, del turc. *nargile* (Nehama 1977: 379).

kačará

VAR. **kačará** (Nehama 1977: 258), **katsara** (Nar 1985b: 128), **katchara** (Saporta y Beja 1982: 107).

S. f. Raya que se realiza en el cabello. || 2. Cabello. “Quien te va ver kon **katsaras** y klesta relosiente/de mi tomaste las parás³⁵⁸/no tenias de vente” (Nar 1985b: 128). “El maestro estava byen peynado kon su **katchara** byen rizada” (Saporta y Beja 1982: 107).

ETIM. E HIST. El término es un préstamo directo del gr. moderno. Acerca del origen del étimo gr. hay diferentes hipótesis. ■ Según Andriotis (1967), procede de la forma *κατσί* > *κατί* ‘gatito’ más la desinencia *-άρος* [áros]. ■ Para el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 701), procede del gr. antiguo *ακανθηρός* [akantherós] ‘espinoso’, derivado de *άκανθα* [ákantha] ‘espina’. La evolución sería *ακανθηρός* > **ακαντηρός* > **καντηρός* > *κατσαρός*. Babiniotis (2006 [1998]: 873) recoge ambas propuestas etimológicas.

ADAPT. TERM. En gr., el adj. *κατσαρός* [kacharós] designa ‘cabello con bucles o rizos naturales’. Del plu. *κατσάρα* [kachara], usada como en español *los pelos*, proviene el sustantivo JE.

FRASE. Nehama (1977: 258) recoge la expre. “avrir kačará” en el sentido de ‘formar la raya del cabello’.

kadayif

VAR. **kadayif** (Nehama 1977: 259), **kadaif** (Saporta y Beja 1982: 86).

S. m. Postre de cabello de ángel, nueces, almendras y canela sobre una base de hojaldre y regado con sirope. “El patron del buyrum era arnaut i vendía pastas yenas de mues, almendra i miel: triganos³⁵⁹, **kadaifes**, tulumbas³⁶⁰, halva³⁶¹, tchorekes³⁶²” (Saporta y Beja 1982: 86). || 2. En repostería, cabello de ángel.

ETIM. E HIST. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 852 y 833, respectivamente) recoge dos formas del s. n. gr. correspondiente: s. n. *καταΐφι* [kataifi] y s. n. *κανταΐφι* [kantaifi], al que hace proceder del turc. *kadayif*. El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 658) recoge la primera

³⁵⁸ *pará*, ‘moneda turca de poco valor’, del turc. *para*. (Nehama 1977: 405).

³⁵⁹ *trigano*, ‘dulce de forma triangular’, del gr. moderno *τρίγωνο* [trígono] (Nehama 1977: 566).

³⁶⁰ *tulumba*, ‘dulce oriental a base de miel’, del turc. *tulumba* (Nehama 1977: 569).

³⁶¹ *halva*, ‘postre de sémola de trigo, azúcar, agua y almendras picadas’ (Nehama 1977: 249).

³⁶² *tchorek*, ‘bollo de harina, huevos y azúcar’, del turc. *çörek* (vid. *çurék* Nehama 1977: 110).

forma y el mismo étimo turc.

ADAPT. TERM. El lema ofrecido por Saporta y Beja es la adaptación esperada en español del gr. *καταιίφι* y turc. *kadayif* (la *-y-* del turc. es un signo gráfico que marca solo el hiato, regla a que obedece también la entrada de Nehama).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kaík

VAR. **kaík** (Nehama 1977: 261), **kaik** (Saporta y Beja 1982: 51).

S. m. Nombre que se le da a pequeñas embarcaciones. “Si delante del porto avia grande animasyon i una grande ida i benida de **kaikes**, barkos i maonas³⁶³ enkargadas” (Saporta y Beja 1982: 51).

ETIM. E HIST. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 635) y Babiniotis (2006 [1998]: 806) recogen el s. n. *καϊκι* [kaiki] y cita el étimo turc. *kayık*.

ADAPT. TERM. Consideramos que se trata de un préstamo turc., lengua en que se documenta también la acepción de ‘expatriado’ o ‘refugiado’ que no se encuentra ni en gr. ni en JE.

DERV. El JE. existe también la forma *kaikçi* (Nehama 1977: 261) ‘capitán de embarcación’, que procede del homónimo turc. *kayıkçı*, con el sufijo en *-çi* (turc) y *-çi* (JE.) para formar términos que designan profesiones.

kakúla

VAR. **kakúla** (Nehama 1977: 261), **kakula** (Nar 1985b: 244).

S. f. Capuchón. “Me yamavan matador. Me yamavan mula, azno kon **kakula** porque no tenia yo mamon” (Nar 1985b: 244).

ETIM. E HIST. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 748) y Babiniotis (2006 [1998]: 942) recogen el s. f. *κουκούλα* [kukula] ‘capucha, que generalmente sirve para cubrir la cabeza de la lluvia, del aire, del frío’, cuyo étimo es el latín medieval *cuculla*, origen también de nuestra *cogulla*. Parece, pues, préstamo del gr., aunque su origen último sea latino.

ADAPT. TERM. El término se ha adaptado disimilando las dos primeras /u/.

kalé

³⁶³ *μαόνα*, ‘barca para el transporte de mercancías’, del gr. moderno *μαούνα* [mauna].

VAR. No se registran variantes gráficas. **Kalé** (Nehama 1977: 262; Pascual Recuero 1977: 76).

S. m. Bastión, fortaleza.

ETIM. E HIST. ■ Del turc. *kalé* (Pascual Recuero 1977: 76), que, según Dimitridou (1984: 286), significa ‘muralla’, ‘fortaleza’.

ADAPT. TERM. El término no presenta ninguna variación alguna respecto de su étimo. En gr., se recoge este mismo étimo como s. m. *κουλές* [kulés], (cf. el *Yedi Kulé* de Salónica).

FRASE. “Kalé de Belgrado” (Nehama 1977: 262) expresa un momento de tranquilidad o solvencia económica; “derrokar kalés del rey” (Nehama 1977: 262), hace referencia a un período de despilfarro, de derroche.

kalúp

VAR. **kalúp** (Nehama 1977: 263), **kalup** (Saporta y Beja 1982: 66).

S. m. Forma, molde. “Kuando muchiko venia a verlo akel dia, se la fazia yevar ande el kalupđji ke de averla furtcheada³⁶⁴ i o limpyada la metia entre dos **kalupes** kayentes” (Saporta y Beja 1982: 66).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *kalıp*. ■ Nehama (1977: 263) cita las formas turcas *kalib* y *kalıp*. ■ El *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 649) y Babiniotis (2006 [1998]: 823) recogen el s. n. *καλόπι* [kalupi] con el mismo sentido que el JE. Babiniotis piensa que se trata de un empréstito del gr. antiguo *καλάπους* ‘pie de madera’.

ADAPT. TERM. El étimo turc. se adapta sin ninguna variación.

FRASE. Nehama (1977: 261) ofrece los siguientes ejemplos: “Akavađo de salir del kalúp” ‘acabado de fabricar’; “kalúp de buz” ‘bloque de hielo’; “estar un kalúp de buz” ‘mostrarse muy frío, poco atento y comunicativo’; “komer kalúp” ‘realizar una mala compra’; “dar la fez al kalúp”, ‘reparar la fez (gorro) con un molde caliente para darle un aire más elegante’.

DERV. Se recoge la forma *kalupčĭ* (Nehama 1977: 263) s. m. que indica profesión, ‘artesano que moldea el fez’.

kapak

³⁶⁴ *furtcheada*, ‘cepillada’. De la forma *furča* (Nehama 1977: 219) ‘cepillo’ del gr. *βούρσα* [vúrcha].

VAR. No se registran variantes gráficas. **Kapak** (Nehama 1977: 268; Pascual Recuero 1977: 77; Zografaki 1981: 22; Saporta y Beja 1982: 123).

S. m. Tapa. “Kada uno iya a torno, se kayentava sobre el **kapak**” (Saporta y Beja 1982: 123). || 2. Facineroso. Debido al sintagma *meter kapak* ‘atribular’, ‘abrumar’, con lo cual habría habido una reinterpretación regresiva.

ETIM. E HIST. de la forma turca *kapak*, probablemente a través del griego ■ Para el *Lexiko tis Kinis Neolinikis* (2003 [1998]: 660) la forma griega s. n. *καπάκι* [kapaki] aparece con dos entradas: 1. Tipo de sistema para cubrir algún tipo de cuenco. 2. Que parece o tiene forma de tapa. Babiniotis (2006 [1998]: 834), por su parte, recoge el mismo término aunque no coincide con el *Lexiko tis Kinis Neolinikis* en su segunda entrada. Según Babiniotis el término griego adquiere en su segunda acepción el significado de ‘inmediatamente después’. La segunda acepción del griego de ambos diccionarios no se recoge en el uso del JE. Ambos coinciden que la forma procede del turco del término *kapak*.

ADAPT. TERM. ■ Según Pascual Recuero (1977: 77) del turc. *kapak*, ‘tapadera’, ‘tapa’, ‘cobertera’, ‘cobertor’, ‘colcha’, ‘funda’. Para ambos diccionarios de griego moderno el étimo propuesto es de la forma turca *kapak-1*.

FRASE. “Kapak i tenđeré” (Nehama 1977: 268) ‘tapa y cacerola’ con el sentido de que cada uno encuentra aquello con lo que mejor se adapta; “kada tenđeré topa su kapak” (Nehama 1977: 268), también recogida por Zografaki (1981: 22) “kada tendjere topa su kapak”³⁶⁵ con otra versión del mismo Nehama (1977: 268) “el tenđeré arrodeó y a la fin se le kwazó kapak” con el mismo sentido que posee en español la expre. “encontrar la media naranja
OBS. Es interesante observar la frecuencia con la que aparecen expresiones que tanto el JE., el turco o el griego comparten (*vid.* En la tesis el apartado dedicado a este tema).

karpúz

VAR. **karpúz** (Nehama 1977: 272), **karpus** (Saporta y Beja 1982: 127), **karpuz** (Saporta y Beja 1982: 127), **karpús** (Pascual Recuero 1977: 78).

S. m. Sandía. “Sin olvidar el ermozo melon vedre o amariyo i el **karpus** korelado pikado de pepitas pretas” (Saporta y Beja 1982: 127). “Era el tyempo onde se komen melones i **karpuzes**. En la sivda vyeja, en las cantonadas i en las kayes, avia muntanyas de ellos. El

³⁶⁵ Esta expresión existe tanto en el griego moderno como en turco y judeo-español. *Vid.* de este mismo estudio *Características del judeo-español*, el apartado de *Proverbios, refranes y calcos que surgen a través de la traducción*.

vendedor, i muchas vezes su mujer i sus criaturas, los sorvelyavan³⁶⁶” (Saporta y Beja 1982: 163). “Si este lo topava bueno, tapava kon el pedasiko de la kachka la ventanika ke avia fetcho i se lo dava. Ansina no avia negras sorprezas de aver merkado un melon o un **karpus** vedre. Las personas ke tenian una grande famiya encomendaban una karga o sea una grande kuantita” (Saporta y Beja 1982: 163).

ETIM. E HIST. ■ Pascual Recuero (1977: 78) recoge el término *karpús* ‘sandía’. ■ La forma se registra para el gr. tanto en el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 670) como en Babiniotis (2006 [1998]: 844) bajo el s. n. *καρπούζι* [karpuzi] como un préstamo del turc. *karpuz*, que, según Babiniotis, tiene su origen en el persa *xarbuḏ*.

ADAPT. TERM. No hay variación con respecto al étimo.

FRASE. “Meterle una cahca de karpús a alguien” (Saporta y Beja 1978: 33), ‘ponerle una cáscara de sandía (hoy diríamos de plátano) a alguien’, en el sentido de poner inconvenientes o trabas a una persona; “karpús kalavasa” (Nehama 1977: 272), ‘sandía sin sabor’; “karpús buyido” (Nehama 1977: 272) ‘sandía blanda’; “es un karpuz serrado” ‘es una sandía no abierta, de la que no se sabe cómo será la pulpa’, en sentido metafórico se utiliza para describir una situación o algo de lo que se esperaba más, muy similar en su significado a la expre. griega “μάππα το καρπούζι” [mapa to karpuzi] utilizada cuando se espera algo más de una situación o de una persona (Babiniotis 2006 [1998]: 844); “dar kom` al karpuz en bašo” ‘caer en tierra con violencia’.

kavás

VAR. **kavás** (Nehama 1977: 276) **kavas** (Saporta y Beja 1982: 3).

S. m. Guardia armado de las familias patricias. “El **kavas**, loko de alegría, korryo a dar el haber: yamo a Abdul el **kavas** i le dijo el mandado” (Saporta y Beja 1982: 3).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 75), del turc., aunque no aporta ningún posible étimo, con el sentido de ‘tosco’, ‘rústico’. Debemos apuntar que en turc. existen dos formas (*kabas* ‘brusco’, ‘grosero’ y *kavas* ‘guardián’) que en JE. registra bajo la misma forma *kavás*.

ADAPT. TERM. Ambos términos han sido adaptados bajo la misma entrada por el diccionario de Nehama. No se observa ninguna variación respecto a su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

³⁶⁶ De *sorvelyár*, ‘cuidar’/‘vigilar’ del francés *surveiller*.

kavás

VAR. **kavás** (Nehama 1977: 276), **kabá** (Pascual Recuero 1977: 75).

Adj. Tosco, rústico, rudo, vulgar.

ETIM. E HIST. ■ Debemos apuntar que en turc. existen dos formas (*kabas* ‘brusco’, ‘grosero’ y *kavas* ‘guardián’) que en JE. registra bajo la misma forma *kavás*.

ADAPT. TERM. De la forma *kabás* del turco, sin ninguna variación respecto a su étimo, sólo se presenta la pérdida de la –s final por debilitamiento.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kavé

VAR. **kavé** (Nehama 1977: 277; Bunis 1999: 456), **kaḅé** (Pascual Recuero 1977: 70), **kave** (Saporta y Beja 1982: 174), **kafe** (Saporta y Beja 1982: 198).

S. m. Café. “Ke estas faziendo, Benuta? Arekojeando la areskaldada para te meter un fildjaniko de **kavé** ke me demandaste” (Bunis 1999: 456). “Agora, trayete i tu el fidján de **kavé** akí alado” (Bunis 1999: 456). “Por los mutchos **kaves** ke avia devido beber kon sus combidados, se alevanto malgrado todo a la madrugada” (Saporta y Beja: 1982: 28). “Kuando venia un kliente, antes de favlar de fetcho se tomava el tyempo de sover, komo de kostumbre, un **kave** o de komer un lukum kon agua freska. Ya venia el moso kon las tasas sovre una tabla i el ibrik yeno de un **kave** kayente i asukarado ke parfumava la gruta” (Saporta y Beja 1982: 174). “Se djugava tambyen a los fildjanikos (ke en turko oyere dizir tasa tchika para el **kave**). A este djugavan tambyen los grandes i a kurruto después de komer” (Saporta y Beja 1982: 119). “Delante de la butika del berber de la plasa, un ombre suvido sovre una siya tomada del **kafe** al lado, eksplikava en turko lo ke avian obtenido” (Saporta y Beja 1982: 198); “A la rekreasion, este era un **kafes** kakareando i tchiyando onde toda una manseves se dava a su dezero de correr, de gritar o de pelearse” (Saporta y Beja 1982: 108).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 70), del turc. *kahve*.

ADAPT. TERM. Del turc. *kahve* con pérdida de la /h/ por asimilación a la fricativa labial o labiodental siguiente.

FRASE. Recogemos las siguientes frases hechas: “Y un kavé sekyerlí” (Nehama 1977: 277), para expresar que se está dispuesto a pagar el precio convenido por un objeto o servicio; “ofrir kavé i sigaro” (Nehama 1977: 277), referido a que es grato acoger a las visitas y

ofrecerles, como es costumbre en Oriente, café y tabaco; “eêar al kavé” (Nehama 1977: 277), ‘predecir el futuro leyendo los posos del café turc. que han quedado en la taza’. En cuanto a las colocaciones, citamos “kavé eskalda(n)do”, ‘café muy caliente’: “kada manyana, alevantado a la madrugada, después de aver bevido un kave eskaldando i fumado su primer sigaro del dia” (Saporta y Beja 1982: 97); “Kavé en pudra” ‘café en polvo’ y ‘polvo de kavé’ (Nehama 1977: 454): “Akojeron uevos de estas aves, grandes i hermosos, ke syerven para fazer los uevos enhaminados³⁶⁷ en buyendolos kon polvo de kave, kachkas de sovoya i un poko de azeyte” (Saporta y Beja 1982: 102). “Kave turko”, el propio de Oriente, que se conoce también en Grecia como *café griego*: “kuando eskaparon de komer, se fueron todos al salon. Dudun kedo kon la servidera para preparar de sus manos un buen kave turko” (Saporta y Beja 1982: 213).

DERV. Derivados son las formas *kafé* ‘cafetería’, *kafegí* ‘vendedor de café’ (Nehama 1977: 277) y las variantes *kafegí* (Nehama 1977: 260), *kafetzí* (Nar 1985b: 186) y *kavedji* (Saporta y Beja 1982: 55) (s. m). Dueño de una cafetería. “Yo se muchacho d`altas torres/y tu hija de un kafetzi/ma yo meresco enforcado/y matado yo por ti” (Nar 1985b: 186) || 2. El que sirve o prepara el café. “Mentech el kavedji, los traia, i Muchiko se komia la revanadika untandola en el agua para ablandarla” (Saporta y Beja 1982: 55). Del turc. *kahveci*, deriv. agentivo de *kahve*, quizá a través del gr. *καφετζής* [kafedzi], con el mismo significado que en JE sin que se de ninguna variación con respecto al étimo.

kilif

VAR **kilif** (Nehama 1977: 286), **kilif** (Saporta y Beja 1978: 12), **quilif** (M. Molho 1960: 52). S. m. Estuche, funda (de un cuchillo, de unas gafas, etc). “Quien se arova la mixquita que mire y al **quilif**” (M. Molho 1960: 52).

ETIM. E HIST. Según Dimitriadu (1984: 290), del turc. *kilif gilât* ‘estuche’.

ADAPT. TERM. Sin variaciones respecto de su étimo.

FRASE. “El que quiere arrovar la mechquita, se prepara el kilif” (Saporta y Beja 1978: 12), ‘el que quiere robar la mezquita, se prepara el estuche’, en el sentido de que quien va a cometer un delito, prepara el golpe por adelantado. También recogimos la versión de M. Molho (1960: 52).

kirím

³⁶⁷ *uevos enhaminados*: en judeo-español ‘huevos duros’ (Nehama 1977: 169).

VAR. **kirím** (Nehama 1977: 286), **kirim** (Bunis 1999: 409).

S. m. Abrigo de piel para el invierno. “I si no era tu nvera ke me aremishkava³⁶⁸ la kasha esta semana para ke le dyera la samara del **kirim** mio ke se kyere fazer yaká³⁶⁹ para el paltó³⁷⁰ ainda ia estar al fondo de la kasha aí komo la metí” (Bunis 1999: 409).

ETIM. E HIST. Del turc. *kirim* ‘matanza de animales’, ‘pliegue’.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista de fonético, poco hay que comentar. En el aspecto semántico el término ha especializado su significado bien distinto.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. También se recoge la forma *palto* (*vid.* en este estudio) para hacer referencia a este mismo significado.

kismét

VAR. **kismét** (Nehama 1977: 286), **kismet** (Saporta y Beja 1982: 87).

S. m. Destino, suerte, posibilidad. “Todo dependia del **kismet** ke sus dyo les avia dado al naser i pensando no tener ninguna influensya sovre el” (Saporta y Beja 1982: 87)

ETIM. E HIST. Del turc. *kismet* ‘destino’, ‘parte’, que es, a su vez, un préstamo del árabe *quismáh* con el mismo significado. ■ Se documenta también en gr. como s. n. *κισμέτ* [kismét] ‘destino’, ‘lo que está destinado para cada persona, creencia típica, sobre todo, del mundo musulmán y oriental’ (*cf.* Babiniotis 2006 [1998]: 895 y *Lexiko tis kinis neolinikis* 2003 [1998]: 715).

ADAPT. TERM. No presenta ninguna variación a partir del étimo.

FRASE. Nehama (1977: 286) recoge las siguientes expresiones: “tener kismét”, ‘tener suerte, estar en racha’; “esto tuviste de kismét” ‘lo que el destino te reservó y a lo que has de plegarte’; “al kismét” ‘al destino’, ‘fiarse del azar’.

DERV. Recogemos la forma *kismetlí* (Nehama 1977: 286) ‘persona a la que le cambia la fortuna, la suerte’.

klísa

³⁶⁸ Recogemos en Nehama (1977: 52) el v. *arremishkár* ‘huronear’, ‘fisgonear’.

³⁶⁹ *yaká*, ‘cuello de una chaqueta’ del turc. *yaka* (Nehama 1977: 598).

³⁷⁰ *paltó*, ‘abrigo’, del gr. moderno *παλτό* [paltó] (Nehama 1977: 401).

VAR. **klísa** (Nehama 1977: 288), **klissa** (Saporta y Beja 1978: 109; Nar 1997a: 126).

S. f. Iglesia.

ETIM. E HIST. Probablemente del gr. s. f. *ἐκκλησία* [ekklisía] ‘iglesia’. ■ El *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 432) y Babiniotis (2006 [1998]: 570) recogen la voz en gr. antiguo y sus distintas acepciones. Desde el *Nuevo Testamento* se entiende por *ἐκκλησία* el conjunto de cristianos que reconocen a Cristo como Mesías.

ADAPT. TERM. El término procede del gr. s. f. *ἐκκλησία* con aféresis de vocal inicial y reducción del diptongo final en /a/, de forma parecida a lo que sucede en el it. *chiesa* [kiesa].

FRASE. “Para la *kiyá*³⁷¹ no tengo zapatos, para la *klissa* tomo prestado”, ‘para satisfacer intereses personales, uno se procura lo que sea’³⁷². Nar (1997: 125) documenta lo mismo: “Para la *keyla* no tengo zapatos, para la *klissa* tomo prestado”. Otro refrán es: “Io no vo a la *keyla* y tu no vas a la *klissa*” (Nar 1997a: 126), donde se recalca la dificultad para encontrarse de dos personas que no frecuentan espacios como iglesias o sinagogas. Expre. que emplean, cuando se encuentran, dos conocidos que nunca se ven. Saporta y Beja (1978: 2000) también la recoge: “Yo no vo a la *kiyá* y tu no vas a la *klissa*”.

kokóna³⁷³

VAR. **kokóna** (Nehama 1977: 289), **kokona** (Bunis 1999: 431).

S. f. Señora de la casa. “La **kokóna** no esta en kaza” (Nehama 1977: 289), ‘la señora no está en casa’. “Las **kokónas** s’estan paseando por el malo” (Nehama 1977: 289), ‘las damas están paseando por el muelle’. “Kwando me vo a vestir yo a *la franka*? No se ombre sí no te visto a ti mijor de las **kokonas** de Malta” (Bunis 1999: 431)

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 289) de la forma del gr. moderno *κοκώνα*. ■ Esta forma no se registra para el gr. moderno pero sí *κοκώνα* [kokona] que recoge Babiniotis (2006 [1998]: 558) con el sentido de ‘nombre que se les da a las mujeres de origen aristocrático’. Del rumano *cocoană* ‘señora de la casa de origen aristocrático’.

³⁷¹ *keyla* o la variente *kiyá*, del hebreo ‘sinagoga’.

³⁷² Se hace referencia al intento de escapar de las obligaciones. Es interesante la importancia que se da en la fraseología tanto a los templos hebreos como a los cristianos (Saporta y Beja 1978: 109).

³⁷³ Se les ha dado entrada bajo dos lemas por tratarse de términos que, a pesar de coincidir en su forma, no lo hacen ni en su sentido ni en su etimología.

ADAPT. TERM. No presenta variación con respecto al étimo gr.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. Se registra la forma del diminutivo *kokonika*, con el sentido de ‘señorita’.

kokóna

VAR. No se registran variantes gráficas. **Kokóna** (Nehama 1977: 289), **kokona** (Saporta y Beja 1982: 77)

S. f. Icono, imagen religiosa. “Kwando mutchos anyos despues muchiko i sus amigos pasaron por ayi, yendo a la eskola se aserkaron kon un livyano espanto, sin ke los gregos fizyeran atensyon a ellos, para ver esta klisa de debacho de tyerra onde luzian unas **kokonas** de oro” (Saporta y Beja 1982: 77). “Figuritas ke para los tchikos djidyos no tenia ninguna sinyifikasyon relidjoza, no eran otra koza ke ermozas **kokonas**” (Saporta y Beja 1982: 106). “Kuando salyo de ayi, resivyo un ermozo livro kon **kokonas** i mutchos bezos de Soeur Claire ke lo kyeria mutcho” (Saporta y Beja 1982: 106).

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 289), de la forma del gr. moderno *εικών*. ■ Se registra en Babiniotis (2006 [1998]: 558) la forma s. f. *εικών* [ikón] que nos remite al término s. f. *εικόνα* [ikona]. Remitimos al estudio en este trabajo de la forma ikona que procede de la misma forma griega.

ADAPT. TERM. *Kokona* de la forma griega *εικόνα* [ikona] con debilitamiento de la sílaba inicial (ε, i) y repetición de la sílaba [ko].

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

komargi

VAR. **komargi** (Nehama 1977: 291), **comargí** (Nar 1985b: 170), **koumartzis** (Nar 1977: 288).

S. m. Jugador. “Oficio de mi querido/ladronico y **comargí**. /El Dio grande que lo guadre/ de la mano del polis” (Nar 1985b: 170). “Agios Vasilis **koumartzis**/hisieron greve los tutungis³⁷⁴/porke avia pina³⁷⁵/ no se skrive con lap ni con penina³⁷⁶” (Nar 1997a: 288).

³⁷⁴ *tutungí*, ‘vendedor de tabaco’ del turc. *tütün*, ‘tabaco’.

³⁷⁵ *pina*, ‘sensación de hambre’, del gr. *πέινα* [pina], ‘hambre’.

³⁷⁶ *penina*, ‘pluma’ del italiano *penna* ‘pluma’.

ETIM. E HIST. Del turc. *kumarca* ‘jugador’, deriv. agentivo de *kumar* ‘juego’. ■ En gr. existe el s. m. *κουμαρτζής* [kumardzís] (Babiniotis 2006 [1998]: 943) con las acepciones de ‘persona que juega a juegos de azar’ y ‘persona que juega a las cartas de manera profesional’. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 749) insiste en que el *κουμαρτζής* es ‘jugador habitual y apasionado’.

ADAPT. TERM. Sólo puede comentarse la abertura de la primera vocal de *kumarca* en *comarǵí*. la vocal turca /u/ se ha cerrado en /o/.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. La problemática de la adaptación de los términos se refleja incluso en un mismo autor: así, por ejemplo, Nar realiza dos adaptaciones distintas del mismo término: *comarǵí* (Nar 1985b: 170) y *koumartzís* (Nar 1977: 288), la segunda más cercana al étimo gr.

DERV. Se recogen las siguientes: *komarǵeár* ‘jugar, arriesgar dinero en el juego’ de la forma turca *kumar* y *komarǵílik* ‘pasión por el juego’ (Nehama 1977: 291).

konak

VAR. **konak** (Nehama 1977: 296; Pascual Recuero 1977: 82; Alvar 1986: 53), **konák** (Wagner 1930: 68), **conakes** (Lleal 1992: 72), **konak(es)** (Nar 1985b: 116).

S. m. Palacio, mansión. “Mi eramo, ¿Qué te aconteció? ¿Ande están tus **conakes** ermozos? ¿Ande está tu plata y tu oro, y todas tus joyas y tus vestidos ermozos que tú tenías? ” (Lleal 1992: 72). “Tú iá komes al **konák**, la famíia, loz fižoz stan iorando, ke kęren komęr” (Wagner 1930: 68). || 2. Palacio de gobernadores “Volan, volan, ¿onde aposan? A los **konakes** del paxá³⁷⁷/allí se topó un espino-que non los dejaba gozar” (Alvar 1986: 53). “Ella se hizo palomba y el se hizo un gavilan/volan, volan onde apozan? A los **konakes** de pasha” (Nar 1985b: 116). “Tá truşęron a la famíia le daron un **konák** Biz a Bi³⁷⁸ kon el **konák** der reí” (Wagner 1930: 67).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *konak* ‘residencia’, ‘etapa’, ‘alto en el camino’, ‘parada’ (Pascual Recuero 1977: 82). ■ El término se recoge también en gr. moderno: *κονάκι* [konaki] ‘lugar o estancia no eventual donde uno se aloja’, según Babiniotis (2006 [1998]: 924) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 736), ninguno de los cuales recoge el sentido de ‘palacio’

³⁷⁷ Recogemos las formas *pashá*, *paxá* y *paša* (Nehama 1977: 416), ‘título de honor en Turquía’.

³⁷⁸ Del francés *vis-à-vis*, ‘enfrente de’ ‘frente a frente’.

presente en turc. junto a acepciones como ‘alojamiento’ y ‘refugio para una noche’, ‘palacio’. y en JE.

ADAPT. TERM. El término se ha adaptado íntegramente y no presenta ninguna variación con respecto al étimo. En el JE. se adopta sólo la última acepción del turc., con el significado de ‘palacio’.

OBS. A pesar de que en turc. se recogen las formas *konakçı* ‘dueño de un hotel’ y *konaklamak* ‘hospedarse en un hotel’, el JE. no documenta derivados a partir de *konak*.

kongǵá

VAR. **konǵá** (Nehama 1977: 298), **conjá** (Alvar 1986: 52), **konča** (Pascual Recuero 1977: 82), **konýá** (Crews 1977: 151).

S. f. Brote de una flor. || 2. Rosa. “La reina qye del mal tenga-presto los mandó matar/onde que su enterramiento-debajo de un bedel rosá/el se hizo una graveína-ella se hizo un **conjá**” (Alvar 1986: 52). “A mi cara de **conjás** y flores/quien durmiera en vuestros sudores” (Alvar: 1986: 141). “Se paséa laz dóye flóres, éntra ’n médjo úna konýá; dišo la konýá a las flóres: -oi ez día de paséar” (Crews 1977: 151).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 82), del turc. *konca* ‘rosa’, en lo que coincide con Nehama. En los diccionarios turcos se ofrecen como significados de *konca* los de ‘brote de flor’ y ‘capullo’.

ADAPT. TERM. Sin mayores problemas.

FRASE. “Está una kongǵá” (Nehama 1977: 298) con el significado de ‘estar en la flor de la belleza’.

konkárda³⁷⁹

VAR. No se registran variantes gráficas. **Concardas** (Nar 1997a: 213). No la registra Nehama.

S. f. Símbolo, señal, distintivo. “A Baron Hirs mos empessaron/ a cargas y las **concardas**/ a sfragissear³⁸⁰” (Nar 1997a: 213)

ETIM. E HIST. Del s. f. gr. *κονκάρδα* [konkarda] o *κονγάρδα* [kongarda]. ■ Según el *Lexiko tis*

³⁷⁹ Le hemos dado entrada al término dentro de la K, siguiendo el sistema de transcripción propuesto por Nehama (1977) en su introducción.

³⁸⁰ *sfragissear*, ‘sellar’, del gr. moderno *σφραγιζώ* [sfragizo].

kinis neolinikis (2003 [1998]: 736), este término posee el sentido de ‘insignia de forma circular que, generalmente, se pone en el pecho o en la parte delantera de la chaqueta como emblema distintivo de ser miembro de un partido, club deportivo, congreso, etc. Del fr. *cocarde* con una /n/ que refuerza la articulación la segunda /k/. Babiniotis (2006 [1998]: 926) ofrece la misma etim.: el fr. *cocarde* (< de *coq* ‘gallo’) ‘egoísta’, ‘inconformista’, aunque inicialmente aludía a la ‘cresta del gallo’ y, después, designó un ‘emblema en el sombrero’.

ADAPT. TERM. Si variaciones a partir de la forma griega *κονκάρδα* [konkárda].

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kúkla

VAR. **kúkla** (Nehama 1977: 311), **kukla** (Crews 1935: 73, Saporta y Beja 1982: 73).

S. f. Muñeca. “Solo le demandaβa 1 alma, de kwando ea era mas čica de fazer ġubas³⁸¹ a la **kukla** i esta le đišo ‘bwenó, ben amañana ê mi kazatika’ (Crews 1935: 73) || 2. Mujer hermosa. “Paresia una **kukla** kon sus ojos blus, lo ke era raro entre los sefardies ke tenian ojos kolor kave muelido” (Saporta y Beja 1982: 73).

ETIM. E HIST. Del s. f. gr. *κούκλα* [kukla] ‘muñeca’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 942) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 748), el sustantivo gr. proviene del latín *cuculla* ‘capucha’: *cuculla* > *κονκούλα* > *κούκλα*. Según Crews (1935: 215, nota 525), el étimo próximo sería el turc. *kukla*, aunque también aquí sería un préstamo del latín como en gr. o en búlgaro.

ADAPT. TERM. La forma no presenta ninguna variación respecto del significante gr. o turc. Y, desde el punto de vista del significado, el término gr. presenta los mismos valores que el JE.

FRASE. Nehama (1977: 311) recoge las siguientes expresiones: “kúkla de vitrina”, ‘maniqué de los escaparates’; “kúkla de jandrazos”, ‘muñeca de trapo’; “fazer la kaza kúkla”, ‘adornar y limpiar la casa’.

OBS. Se registra también en Nehama el s. m. *kuklo* ‘joven, agradable y simpático’.

kukuvaya

VAR. **kukuvaya** (Saporta y Beja 1982: 103), **concovaia** (en el estudio de Danon 1922:

³⁸¹ *ġubas* (Crews 1935: 67) y *jubaz* (Bunis 1977: 2) del judeo-español *ġubá*, ‘camisas’ (Nehama 1977: 238).

213). No la registra Nehama.

S. f. Búho. “I la noche de ellos salian las **kukuvayas** o papasyegas³⁸² ke las mujeres vian kon espanto porke se dize ke se enraman en los kaveyos” (Saporta y Beja 1982: 103).

ETIM. E HIST. Del gr. s. f. *κουκουβάγια* [kukuvaya] ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 942) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 748), el s. f. gr. es una formación onomatopéyica a partir de *κουκουβάου* [kukuvau], sonido que emite este ave.

ADAPT. TERM. Sin variaciones respecto a su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kulíba

VAR. **kulíba** (Nehama 1977: 311), **kuliba** (Saporta y Beja 1982: 217).

S. m. Barraca, choza. “Kuando el tyempo estava bueno se via zinganos lavorar afuera de sus **kulibas** o de tendas onde bivian” (Saporta y Beja 1982: 217).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 311), del turc. *kuliiba*, que, a su vez, es un préstamo del gr. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 650) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 824), el s. f. *καλύβα* [kaliva] ‘construcción realizada a base de ramas con la finalidad de cobijarse’ proviene del gr. antiguo *καλίβη* [kalívi]. El gr. moderno presenta un sentido que no aparece ni en turc. ni en JE., a saber: ‘casa para monjes’, ‘pequeño monasterio’.

ADAPT. TERM. A juzgar por el vocalismo, este término procede directamente del turc., con la mínima adaptación de /ü/ en /i/. Tampoco desde el punto de vista del significado presenta variación alguna respecto del turc.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kurabiyé

VAR. **kurabiyé** (Nehama 1977: 311), **kurabye** (Saporta y Beja 1982: 77).

S. m. Tipo de dulce griego. “Los rikos se merkavan ‘**kurabyes**’ (una espetche de marrotchino) sea para darse gana de beber el agua sakrada o sea porke el agua les avia avyerto las ganas de komer” (Saporta y Beja 1982: 77).

ETIM. E HIST. Del turc. *kurabiye* (préstamo, a su vez, del árabe *gurāb*). ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 751) y Babiniotis (2006 [1998]: 945), el mismo origen tiene el s. m. gr. *κουραμπιές* [kurabiés] ‘dulce pequeño con azúcar glaseada’, aunque también recoge

³⁸² *papasyegas*, ‘murciélago’, del judeo-español (Nehama 1977: 406).

otros sentidos como ‘militar que ha tomado parte en una batalla’ y ‘persona asustadiza’ que no se registran para el JE.

ADAPT. TERM. No presenta ninguna variación con respecto a su étimo. Su significado coincide sólo con la primera acepción que recogen los diccionarios griegos.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kurdéla

VAR. **kurdéla** (Nehama 1977: 313), **kurdela** (Saporta y Beja 1982: 128), **kurdena** (Bunis 1999: 416).

S. f. Cinta. “Esta tchikitika kon su ermozo vestido blanco lavado, kon su **kurdela** a la talya i su fyongo tcheleste, komo sus ojos, en sus kaveyos la atraiya” (Saporta y Beja 1982: 128). “I se vido estonses, en las kayes de la sivda, sovre las baretas³⁸³ de marineris o los tchapeos³⁸⁴ de los niños i de las ninyas, **kurdelas** onde se puedia meldar los nombres de los vapores: Bruix (franses), H.M.S. Indomptable (ingles), Andrea Doria (italyano), “viribus Unitis (austriako), ets” (Saporta y Beja 1982: 187). “Lo ke uvo de mas es ke el vestid blanco de la novya yevava en la kavesa **kurdenas** koreladas i blus, se fizo de las mezmas kolores de las **kurdenas**” (Bunis 1999: 416).

ETIM. E HIST. Del veneciano *cordella* ‘cinta’, quizá a través del gr. *κορδέλα* con el mismo significado. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 932) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 741), el s. f. *κορδέλα* [kordela] ‘larga cinta de tela, piel o cualquier otro material’ es un répréstamo del gr. antiguo *χορδή* [hordí] a través del latín *c(h)orda* y el diminutivo veneciano *cordella*.

ADAPT. TERM. Tanto si procede del veneciano como del griego lo único destacable es el cierre de la primera vocal átona: /kordéla/ > /kurdéla/.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

kutí

VAR. **kutí** (Nehama 1977: 314; Pascual Recuero 1977: 87; Bunis 1999: 401), **kuti** (Nar 1985b: 240; Saporta y Beja 1982: 107).

³⁸³ *baretas*, ‘boina’ del francés *béret*.

³⁸⁴ *tchapeos*, ‘sombrero’ del francés *chapeau* (vid. *čapéo* Nehama 1977: 196).

S. m. Caja. “Saves, balabáy³⁸⁵, ke el bakal³⁸⁶ te mandó un **kutí** de parmachetes?” (Bunis 1999: 401). “Los ninyos del primer rango miravan fiksamente el grande **kuti** preto onde estava eskondido el arretratador debacho de un panyo de mizma kolor” (Saporta y Beja 1982: 107). “Del **kutiko** el padre kito una redoma³⁸⁷ yena de un polvo kon el kual el rabi salpiko la ferida” (Saporta y Beja 1982: 29). “O byen les dara confites o bombones ke tenia en un **kuti** de tenekyel” (Saporta y Beja 1982: 66). “Se englaneavan kon poka koza: una karrutcha o un **kuti** de sardelas³⁸⁸ vazio” (Saporta y Beja 1982: 219). “No me llames chikitiko-bar minan-tengo años en **kuti**/ boi de mi ya estan casados- Bar minan/ tienen hijos al charsi” (Nar 1985b: 240).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 87), del turc. *kutí* ‘caja’. Por su parte, Nehama afina un poco más, haciéndola proceder del turc. *kutu*, voz que, a su vez, proviene del rumano *cutis* ‘caja’. ■ El mismo término con el mismo significado aparece recogido, en gr. moderno, tanto por Babiniotis (2006 [1998]: 948) como por el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 753): *κουτί* [kutí]. Y ambos estudiosos lo suponen procedente de **κουτίον*, diminutivo del antiguo *κίτος* [kítos] ‘recipiente’, ‘envase’, que, según Pokorny, está emparentado con el latín *cutis*. Así que lo más probable es que proceda de la forma griega *κουτί*.

ADAPT. TERM. Sin variación respecto de su étimo.

FRASE. Entre las frases hechas recogemos “tener años en kutí” (Nehama 1977: 314), ‘ser muy viejo’, expre. que encontramos también en una canción: “No me llames chiquitiko - Bar minan/ tengo años en kuti/ boi de mi ya estan casados- Bar minan/ tienen hijos al charsi” (Nar 1985b: 240). “Un kutí serrado” (Nehama 1977: 314) alude a ‘un individuo discreto’, mientras que “kutí dedyentro de kutí” (Nehama 1977: 314) se refiere a ‘algo escondido, secreto’, como las cajas chinas.

kuyumǵi

VAR. **kuyumǵi** (Nehama 1977: 314) **koyundji** (Saporta y Beja 1982: 44), **cuyungi** (Nar 1985b: 150), **kuyumĉi** (Pascual Recuero 1977: 87).

S. m. Joyero, orfebre. “Ven ermoza, ven kon mi/ke mi padre es **koyundji**/te va a dar, te

³⁸⁵ *balabáy*, ‘dueño de la casa’ (del hebreo *ba'al abati*).

³⁸⁶ *bakal*, ‘tendero’, del turc. *bakkal*.

³⁸⁷ *redoma*, ‘botella’ (Nehama 1977: 468).

³⁸⁸ *sardela*, ‘sardina’ del italiano *sardella*.

va dar/un aniyó de kiduchin” (Saporta y Beja 1982: 44). “El anio que vos llevas/el dimante es mio/el **cuyungi** que lo hizo/ es un primo mio/ tiri laila hop, tiri laila hopa” (Nar 1985b: 150).

ETIM. E HIST. Del turc. *kuyumca* ‘joyero’, ‘orfebre’ (Pascual Recuero 1977: 87), deriv. agentivo de *kuyum* ‘joya’.

ADAPT. TERM. Sin más variación a partir del étimo que la adaptación de /ɪ/ a /i/.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

L

lágna

VAR. **lágna** (Nehama 1977: 322), **lahna** (Saporta y Beja 1978: 175).

S. f. Col.

ETIM. E HIST. Del turc. *labana* ‘col’. ■ De la misma raíz parece el s. n. gr. *λάχανο* [láhanon] ‘col’, ‘verduras’, que recogen tanto Babiniotis (2006 [1998]: 994) como el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 782), que hacen remontar esta forma al gr. antiguo *λάχανον*³⁸⁹.

ADAPT. TERM. Probablemente tomado de la forma turca *labana*, con pérdida de la vocal postónica *labana* > *lahna* y, según la notación de Nehama (1977: 322), sonorización de la aspirada /h/, aunque Saporta y Beja (1978: 175) mantiene *lahna*.

FRASE. “El que tiene mutcho safrán lo etcha mismo a la lahna” (Saporta y Beja 1978: 175), en el sentido de que ‘quien tiene de sobra, malgasta’; refrán que advierte en contra de los dispendiosos y malgastadores.

lastíka

VAR. **lastíka** (Nehama 1977: 323), **lastika** (Saporta y Beja 1982: 87).

S. f. Hilo, tejido elástico. “Yevando el alto tchapeo de mizma kolor metido ensima de su kavesa kon sus kaveyos entrensados sovre el piskueso i kalsado de confortables estivalentos³⁹⁰ kon **lastikas**” (Saporta y Beja 1982: 87).

ETIM. E HIST. Probablemente del gr. antiguo *ἔλαστος* a través del it. *elastico*. ■ En gr. moderno documentamos el s. n. *λάστιχο* [lástiho] ‘sustancia sintética de gran elasticidad’, según Babiniotis (2006 [1998]: 993), o ‘sustancia que se caracteriza por tener la capacidad de volver a su anterior forma y volumen cuando para la fuerza que se ejercía sobre ella’, según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 432). Ambos diccionarios insisten en que se trata de un empréstito del gr. antiguo a partir del it., con aféresis de la vocal inicial y metátesis *λάχιστος* > *lasticus*.

³⁸⁹ Babiniotis apunta que la etim. de la forma *λάχανον* [láhanon] del gr. clásico procede, muy probablemente, del verbo *λαχάινω* ‘escarbar’ (cf. el verbo *αμφι-λαχάινω*, muy relacionado con el cultivo de plantas). El verbo *λαχάινω*, de etim. dudosa, suele relacionarse con *laige* ‘pala’ y *laigen* ‘pico’ del irlandés medieval.

³⁹⁰ *Estivalento*, ‘botín’ del italiano, *stivaletto*.

ADAPT. TERM. El préstamo parece tomado del plu. del término gr.: *λάστιχα* [lástiha], adaptando la -α al femenino JE. Y también parece que la forma italiana (e)*lastico* ha influido en el paso de la velar fricativa sorda /x/ a oclusiva sorda /k/.

Es probable que se trate de un préstamo griego y no de una forma del español antiguo porque la primera documentación que se tiene del término es en *Aut.* de 1732 según (Corominas 1980 VOL II: 550). Se recoge en este autor (1980 VOL II: 550) la forma *elástico* y su deriv. *elasticidad*, del griego *ελαστός*, con el sentido de que ‘puede ser dirigido o empujado’. El inglés *elastic* se documenta en desde 1653.

FRASE. Nehama (1977: 323) recoge un uso parecido al del español general, cuando decimos que un alimento está duro como un cuero, correoso: “la karne, el pan estan lastikas”, ‘la carne y el pan están correosos’).

limonatadji

VAR. No se registran variantes gráficas. **Limonatadji** (Nehama 1977: 328).

S. m. Vendedor de limonada. “El **limonatadji** tenia enkolgada sovre la espalda una grande redoma de kovre kon un grande piko” (Saporta y Beja 1982: 178).

ETIM. E HIST. Del turc. *limonata* (tomado del it. *limonata*) + sufijo agentivo -ci. Es un término que sólo registra Nehama (1977: 328). ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1001) y el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 785) registran *λεμόνι* [lemóni] ‘limón’ y el deriv. *λεμονάδα* [lemonáda], que proceden del it. *limone*, préstamo, a su vez, del árabe o del persa.

ADAPT. TERM. No presenta variación respecto de su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

lokúm

VAR. **lokúm** (Nehama 1977: 330), **lukum** (Saporta y Beja 1982: 46).

S. m. Dulce de almidón, azúcar y sustancias aromáticas, generalmente relleno de almendras o pistachos. “Entrementes los platos de **lukumes**, de *samsadikas*³⁹¹ i *fildjanes* de *keve iyan* i *venian*” (Saporta y Beja 1982: 46). “Kuando venia un kliente, antes de favlar de *fetcho* se tomava el tyempo de *sover*, komo de *kostumbre*, un *kave* o de *komer* un **lukum** kon agua *freska*. Ya venia el *moso* kon las *tasas* sovre una *tabla* i el *ibrik* yeno de un *kave* *kayente* i *asukarado* ke *parfumava* la *gruta*” (Saporta y Beja 1982: 174).

³⁹¹ *samsadika*, ‘bocado dulce’ del turc. *samsa*.

ETIM. E HIST. Del turc. *lokum*, con el mismo significado. ■ Es voz que tanto Babiniotis (2006 [1998]: 1023) como el *Lexiko tis kinis neolínikis* (2003 [1998]: 803) recogen también en gr. moderno: s. n. *λουκούμι* [lukumi] ‘dulce, generalmente en forma cúbica, realizado a base de azúcar y almidón’ y, por extensión, ‘manjar sabroso’, considerando que procede del turc. (a partir del árabe *bulqum*).

ADAPT. TERM. El término proviene claramente de la forma turca *lokum*, sin ninguna variación aparente. En relación a la forma recogida por Saporta y Beja (1982: 46) *lukum*, tenemos un cambio en la vocal [o > u], por influencia de la velar siguiente, cambio que coincide con el del gr. moderno: *λουκούμι* [lukumi]. El plu. se forma con la terminación española *-es*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. La acepción griega de ‘sabroso manjar’ no se registra ni en el JE. ni en el turc.

M

makará

VAR. **makará** (Nehama 1977: 336), **makara** (Saporta y Beja 1982: 158)

S. m. Polea. “La inaugurasyon de la linya elektrika tuvo lugar un saba. Los tranvayes brillando de limpieza tenia sus **makaras** dekoradas de bandyerikas blankas i koreladas” (Saporta y Beja 1982: 158).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 336), del turc. *makara*. ■ En gr. registran la voz *μακαράς* [makarás] ‘polea’, ‘bobina’ y ‘grúa’, ‘torno’ tanto Babiniotis (2006 [1998]: 1037) como el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 813).

ADAPT. TERM. No hay cambios semánticos ni morfológicos.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

malá

VAR. **malá** (Molho 1960: 27; Nehama 1977: 337), **malé** (Saporta y Beja 1978: 12).

S. f. Barrio de una ciudad. “Azno batlán³⁹², provetcho de la **malé**” (Saporta y Beja 1978: 12).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del turc. *mahalle*. ■ En gr. recogen *μαχαλάς* [mahalás] ‘barrio popular’, ‘distrito de una ciudad’ tanto el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 829) como Babiniotis (2006 [1998]: 1059). El ejemplo de uso que incluye el *Lexiko tis kinis neolinikis* es revelador: “ο εβραϊκος, ο ελληνικος, ο τουρκικος ~ της παλιάς Θεσσαλονικης” [o evraikós, o elinikós, o turkikós ~ tis paliás Thessaloníkiis], o sea, ‘el barrio hebreo, gr. y turc. de la vieja Salónica’. Ambos coinciden en que la forma griega tiene su origen en el turc. *mahalle*.

ADAPT. TERM. En JE. se documentan las variantes *malá* y *malé*, las cuales, frente al turc. *mahalle*, presentan pérdida de la segunda sílaba, de [ha].

FRASE. Entre las expresiones Saporta y Beja (1978: 12) señala “Azno batlán, provetcho de la malé” y M. Molho (1960: 27) una ligera variante: “Azno batlá provecho a la malá”, que se dice de las personas ociosas, de las que todos sacan provecho. Y Nehama (1977: 337) recoge, además, las siguientes: “es de malá”, ‘es del barrio, pertenece al barrio’; “el riko de

³⁹²*batlán*, ‘ocioso’ ‘desocupado’, del hebreo (Nehama 1977: 83).

la malá”, ‘el que quiere pasar por rico sin serlo’; ‘la kabadai de la malá’, ‘el cacique del barrio’.

malebí

VAR. **malebí** (Nehama 1977: 338), **malibi** (Saporta y Beja 1982: 108).

S. m. Arroz con leche. || 2. Crema que se realiza a base de harina, leche y azúcar, aromatizada con agua de rosas y canela. “En los chinitos de tenekyel avia **malibi**, ke se komia kon asukar rusa i arrufyado de agua rozada. Para despegar el **malibi** de su tchini, el malibiji asoplaba sovre los lados, alevantándolos kon los dedos” (Saporta y Beja 1982: 108).

ETIM. E HIST. Del turco mahallebí, con el mismo sentido. No se registra para el griego moderno.

ADAPT. TERM. De la forma turca *mahallebí*, presentan pérdida de la segunda sílaba [ha].

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. Se recoge la forma el *malibiji* (Saporta y Beja 1982: 108) con el sentido de ‘persona que prepara el malebí y lo vende’.

maóna

VAR. **maóna** (Nehama 1977: 346), **maona** (Saporta y Beja 1982: 51).

S. f. Barca para el transporte de mercancías. “Barkas i **maonas** enkargadas, delante de el, muchiko no via pasar ke los vaporikos del ‘Chirket Hairiye’ barkos de paseo” (Saporta y Beja 1982: 51).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 346), del gr. *μαούνα* ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1047), el s. f. *μαούνα* [mauna] designa una ‘barca sin quilla que se utilizaba para la carga y descarga de mercancías desde el barco al dique o muelle’ y procede del árabe *ma’una*. El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 821) recoge el mismo sentido de ‘barca que se utiliza para el transporte de mercancías de pequeñas cantidades’, pero apunta un étimo diferente: la forma turca *mavuna*. Añade que, en gr. moderno, existe el deriv. *μαοννιέτης* ‘el que trabaja en un barco’. Aunque no puede descartarse el turc. *mavuna*, lo más probable es que sea préstamo directo del gr.

ADAPT. TERM. A partir del gr. *μαούνα* sólo constatamos la apertura de la /u/ en /o/. No se registran más variaciones.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. Nehama (1977: 346) documenta *maonağǐ* ‘descargador que trabaja en el puerto’, deriv. de *maóna* mediante el sufijo *-ğǐ* que el JE. toma del turc. para formar *nomina agentis*. En Saporta y Beja (1982: 125) encontramos un ejemplo de uso: “Komo todo el personal era djidy- del yazidji, al retirador del komertcho, del maonadji al hammal³⁹³- no se podia desbarkar ropas i pagar la dogana”.

marafet

VAR. **marafet** (Nehama 1977: 347; Zografaki 1981: 20), **marapet** (Pascual Recuero 1977: 95).

S. m. Ingenio, objeto ingenioso. “En kada mano, tiene un **marafet**” (Zografaki 1981: 20)

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 95), del turc. *marifet* ‘habilidad’, ‘arte’, ‘ingenio’, ‘conocimiento’, ‘máquina’. ■ No obstante, por proximidad fonética y semántica es posible que haya pasado al JE. a través del gr. *μαραφέτι* [*maraféti*] ‘herramienta’, ‘pieza de una herramienta’ y ‘cualquier objeto que no queremos nombrar exactamente o de la que no sepamos su nombre’, voz que recogen Babiniotis (2006 [1998]: 1048) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 822), los cuales la hacen remontar al turc. *marifet* ‘habilidad especial o talento’, ‘rasgo especial o único’ y ‘trabajo’.

ADAPT. TERM. Desde el gr. *μαραφέτι* sólo constatamos la pérdida de la vocal final. Desde la forma turca *marifet*, hay abertura de /i/ en /a/ en la segunda sílaba.

FRASE. “En kada mano, tiene un marafet” (Zografaki 1981: 20) es expre. que se refiere al intentar realizar varias cosas al mismo tiempo; “Kitar un marafet” (Nehama 1977: 347) es inventar un nuevo ingenio.

DERV. (Nehama (1977: 347) documenta *marafetǐ* ‘el que realiza pequeños inventos’ y *marafetlí* ‘invención’.

mašala

VAR. No la registra Nehama. **Mašala** (Wagner 1930: 68).

Interjección de alegría. “Respundió: **mašala, mašala** le dize el xamál dame xamalik i tu **mašala mašala** ahora lo iešó el sako en kaza, la mužer fizo pan i dió a komer a tođos” (Wagner 1930: 68). “Pek guzeł, **mašala, mašala**” (Wagner 1930: 67).

³⁹³ *hammal*, ‘cargador’, ‘mozo de cuerda’, del turc. *hamal*.

ETIM. E HIST. Del turc. *maşallah* ‘magnífico’, ‘maravilloso’, inscripción que suelen llevar los amuletos contra el mal de ojo, quizá a través del gr. *μασάλα* [masála], interjección que, según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 824), se usa para expresar admiración o aprobación.

ADAPT. TERM. No presenta mayor variación respecto al turc. que la pérdida de la aspiración final, siguiendo la normal española (*cf. ojalá*).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. No se recoge esta voz ni en el diccionario de Nehama (1977) ni en el de Babiniotis (2006 [1998]).

maví

VAR. **maví** (Nehama 1977: 351; Levy 1959: 40), **maβí** (Pascual Recuero 1977: 92), **mavi** (Nar 1985b: 158).

Adj. Azulado, dicho generalmente del color de los ojos o del cielo. Lo que tiene color azul. “Me vo a yir a la Italia/siempre que vo a pensar de ti/te vo a mandar fotografías/que me miran a tus ojos **mavis**” (Nar 1985b: 158). “Mama, yo no tengo visto/ paxaro con ojos **mavís**/ ruvio como la canela blanco como el yasimín” (Levy 1959: 40). “Mira este syelo **maví**” (Nehama 1977: 351).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 92), del turc. *mavi* ‘azul’. La forma en JE. es préstamo turc. ■ En gr., donde se registra *μαβής* [mavis] ‘morado’, ‘malva’, ‘el color azul oscuro de la violeta’, le dan entrada tanto Babiniotis (2006 [1998]: 1030) como el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 808), haciéndolo remontar al turc. *mavi* ‘de color azul’. Recogemos en esta lengua, el turc., además las formas *mavisi* o *mavimtrak* ‘azul intenso’ y *maviç* ‘ojizarco’. Por otra parte, en lo que no coinciden los autores es en el étimo de la forma turca *mavi*: Babiniotis ofrece un étimo it., la forma *malva* ‘malvaisvo’ (a su vez, del latín *malva*), mientras que para el *Lexiko tis kinis neolinikis* procede del árabe, aunque no cita ningún posible étimo.

ADAPT. TERM. No presenta mayores complicaciones desde el punto de vista fonético. Y el significado de *mavi* es igual en las tres lenguas, destacando su aplicación al color de los ojos: turc. *maviç*, gr. “μάτια μαβί” [matia maví] y JE. “ojos mavís”.

FRASE. Nehama (1977: 351) ofrece dos expresiones: “mirar el syelo maví”, para indicar que se ruega a Dios, y “fazerse la kara maví”, expre. utilizada cuando el rostro adquiere un tinte azulado por el frío o ante una emoción intensa.

mavromatia

VAR. No se registran variantes gráficas. **Mavromatia** (M. Molho 1960: 105).

Adj. De ojos negros. “Morena a mi me llaman/ yo blanca nací/al sol del verano/yo me empretecí/morenica, morenica y savrozica y **mavromatia**” (Molho 1960: 105)

ETIM. E HIST. Del gr. *μαυρομάτια* [mavromátia] ■ Es voz no recogida en los diccionarios de JE. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1058 y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 828)) le dan entrada bajo la forma *μαυρομάτης-α-ιχος* ‘de ojos negros’, que es un compuesto del adj. *μαύρος* [mávros] ‘negro’ y *μάτια* [mátia] ‘ojos’.

ADAPT. TERM. No se documentan expresiones que contengan este término ninguna variación con respecto al étimo gr.

maymón

VAR. **maymón** (Nehama 1977: 351; Nar 1997a: 311; Bunis 1999: 418), **maymún** (Pascual Recuero 1977: 96).

S. m. 1. Mono. “Al Bohor ya lo aferraron, /al asker ya lo llevaron/ los caveos ya lo cortaron/ ya presse un **maymón**/assentado en un cantón³⁹⁴” (Nar 1997a: 311). || 2. Individuo que provoca la risa de los demás con sus monerías. “Amán, Ezrá, en todas la menkyas kale ke te hadres tu. Sha, pasa para aí, mira si te salpikates la barva entera de kal. Yo ke no bivyera, va, va lávate la kara ke pareses un **maymón**” (Bunis 1999: 418).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 96), del turc. *maymún* ‘mono’, ‘mico’. En turc. *maymun* presenta los sentidos de ‘mono’ y ‘individuo feo o ridículo’ (*çportakalf*. turc. *maymuna dönmeke* ‘parecer ridículo’). ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1036) el s. f. gr. *μαιμού* [maimú] procede del árabe *maymun* ‘mono’, aunque también cita la opinión de quienes lo consideran voz derivada del verbo gr. antiguo *μιμῶ* ‘imitar’.

ADAPT. TERM. Sin más variación con respecto al étimo turc. *maymun* que la abertura de la vocal final en la variante *maymón*.

FRASE. Nehama (1977: 351) ofrece las siguientes: “Maymón de la gente”, referida a alguien a quien la gente ridiculiza o del que se burlan; “tomar al maymón”, ‘burlarse de alguien’; “maymón tuyo no se yo”, ‘no te permito que te burles de mí’; “gata maymona” (Nehama 1977: 351) ‘mona’.

³⁹⁴ *cantón*, ‘esquina’, recogido en Nehama (1977: 267) bajo la forma *kantón*.

meaná

VAR. **meaná** (Nehama 1977: 353), **meana** (Pascual Recuero 1977: 96; Zografaki 1981: 25; Nar 1985b: 252).

S. f. Taberna “Chalguidji de **meana** yo canto sin quedar/ me meneo como un barco. A mi me llaman Jacko. / Musterí de **meana**, con entozos y parpar” (Nar 1985b: 252).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 96), del turc. *meana* ‘taberna’. Parece claro que la *meana* del JE. procede del turc. *meyhane*, compuesto de *mey* ‘vino’ y *hane* ‘local’ (cf. con la misma designación *meygede* ‘casa del vino’), que, a su vez, proviene del persa *mey-hâne*

■ No se recoge en gr. moderno.

ADAPT. TERM. Sólo se advierte la pérdida de /h/ intervocálica.

FRASE. “Yo no vo a la meana, tu no vienes a la yesiva, komo ke nos enkontremos?” (Zografaki 1981: 25), con que se enfatizan las dificultades que para encontrarse tienen dos personas que frecuentan sitios diferentes (cf. la expre. equivalente, recogida en la entrada *klisa*: “Io no vo a la keyla y tu no vas a la klissa”).

DERV. Recogemos las formas *meanagí* (Nehama 1977: 353) y sus variantes *meanedjí* (Bunis 1999: 454), *meanagí* (Saporta y Beja 1978: 125) con el sentido de (s. m.) tabernero. “Ke manera, no te meldo lo ke fizo el meanedjí del Vardar, patrón de dos meanás, ke se fuyó kon una mosula el dia propio del berí³⁹⁵ de su kriatura” (Bunis 1999: 454). ● Del turc. *meyhaneci* ‘dueño de un bar’. También existe en turc. la forma *meyhanecilik* ‘camarero’. ■ No se registra en gr. moderno y no presenta variaciones a partir del étimo turco.

El término *meyhaneci* ‘bodeguero’ lo encontramos en un proverbio “¿Cuál meanagí dize que su vino es vinagre?” (Saporta y Beja 1978: 125), en el sentido de que nadie habla mal de lo suyo, por lo que se recomienda desconfiar de las personas que lo hacen.

mekám

VAR. **mekám** (Nehama 1977: 354), **mekam** (Saporta y Beja 1982: 124).

S. m. Canción. “Avram tenia tambyen algunos diskos o plakas kantadas en turko, **mekames**, akompanyados por un tchalgi, ke empesavan syempre dizyendo: Odeon Rekor” (Saporta y Beja 1982: 124).

ETIM. E HIST. Del turc. *makam* ‘música’, concepto relacionado con la tonalidad y cercano a lo que en Occidente llamamos música medieval.

³⁹⁵ *berí* o *berín*, ‘circuncisión’, del nombre en hebreo *Berit Milá*.

ADAPT. TERM. Sin más variaciones respecto del étimo que disimilación de /a/ en /e/.

FRASE. Nehama (1977: 354) recoge las expresiones “travar/kantar mekám”, ‘tararear una canción’ y “kantarlas kon mekam” ‘hablar a alguien de forma agria’, próxima a la del español general “cantarle a alguien las cuarenta”.

merák

VAR. **merák** (Nehama 1977: 358), **merak** (Pascual Recuero 1977: 98; Bunis 1999: 392).

S. m. Pena (Nehama 1977: 358). || 2. Deseo. “Seguro ke ya basta i sovra, ma ya kyeria ke salyera el tyempo bueno para envitar al veziniko de ariva ke tyene **merak** de ver la suká” (Bunis 1999: 392). “Amán, bre Benuta, **merak** tengo” (Bunis 1999: 433). || 3. Cuidado.

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 98), del turc. *merak* ‘pasión, deseo, preocupación’. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 839) recoge el s. n. *μεράκι* [meraki] con las siguientes acepciones: ‘deseo ardiente’, ‘amor apasionado por alguna actividad’ y ‘gran gozo provocado por una diversión’. A lo que Babiniotis (2006 [1998]: 1073) añade ‘tristeza que produce la no realización de un deseo’. Ambos diccionarios remiten al turc. *merak*, donde es un préstamo del árabe.

ADAPT. TERM. No posee ninguna variación respecto al étimo turc.

FRASE. Nehama (1977: 358) recoge las siguientes: “tomarse merák” y “tomarlo a merák”, ‘expresar una gran pena’, ‘sentir gran desdicha durante largo tiempo’; “mwerirse del merák”, ‘sentir un gran despecho’; “tener merák”, ‘desear una cosa’; “con este merák se va a mwerir”, ‘llevarse a la tumba un deseo insatisfecho’. La construcción “tener merák” posee un equivalente total en gr. moderno “έχω μεράκι” [eho meraki] ‘tener deseo’.

DERV. Adj. *Meraklí*, que se recoge en Nehama con dos entradas, la primera, con el sentido de entristecido, melancólico y la segunda ‘cuidadoso’ ‘que se preocupa por realizar un trabaja bien’. “Avram Toledo era merakli de flores i plantas i, antes ke la villa fuera enteramente escapada, ya avia fetcho lugara una uerta i un cortijo. Delante de la kaza avia flores i detrás avia frutos i legumbres” (Saporta y Beja 1982: 94). Nehama recoge también la expre. “vestir meraklí” con el significado de ‘ponerse elegante’. Se han registrado también las formas var. *mirekía* (Pascual Recuero 1977: 101), *mirequía* (Lleal 1992: 72). Según Pascual Recuero (1977: 101), con el sentido de ‘pena’, ‘pesadumbre’ del turc. *miraklik* con el mismo sentido, sin embargo, este término no se registra para el turco. Es probable que se traten de variantes de la forma ‘merak’, con el mismo significado que se registra para ésta: “Sovre esto me tomo la más mucha mirequía. Ma la mirequía de tanta

moneda que pedrí, aqueo ya se me quitó de mi idea, que en acodrándome non me tomo ninguna mirequía” (Lleal 1992: 72).

merġan

VAR. **merġan** (Nehama 1977: 359), **merjan(ico)** (Alvar 1986: 28)

S. m. Coral. “La su nariz empendolada-pendolica de notares/los sus muxos corelados-**merjanicos** de filares” (Alvar 1986: 28).

ETIM. E HIST. Del turc. *mercan* ‘coral’.

ADAPT. TERM. No presenta cambios con respecto al étimo turco.

OBS. En Alvar (1986: 28) recogemos la forma *merjanicos* con el diminutivo español en *-ico* añadido a la raíz turca *mercan*.

mezét

VAR. **mezet** (Nehama 1977: 361), **meze** (plu. **mezes** y **mezetes**, Saporta y Beja 1982: 53, 91, 124, 128, 213), **mese** (Alvar 1986: 233), **mezé** (Molho 1950: 77-79).

S. m. Tapa que se sirve como aperitivo o acompañando a bebidas alcohólicas. || 2. Pequeña cantidad de comida. “O bevido una bira ande Nyonyo (la bireria de los komertchantes) onde servian mutchos buenos **mezes**” (Saporta y Beja 1982: 53). “Unos amigos suyos combinados para la fyesta ya avian venido antes de ellos. Los ovreros avian preparado los **mezetes**” (Saporta y Beja 1983: 91). “Avia mas **mezetes** ke kada día, despues venia el pastel kon uevos enhaminados” (Saporta y Beja 1982: 124). “Kuando avian comida los **mezetes** i bevido un ultimo raki, escapaban el día en kantado” (Saporta y Beja 1982: 128). “Se paso **mezetes** kon raki (komo de uzo) i despues se asentaron a la meza para senar. Maurice estava asebtado en frente de Esterina” (Saporta y Beja 1982: 213). “Oh que pino, pino revedrido!/mos biva el parido, /que mos traiga vino, /por **mezé** licorino” (M. Molho 1950: 77-79). También registramos la versión de Alvar (1986: 233) “Oh, que pino, pino revedrido! Mos viva el parido! /Que mos traiga vino, por **mese**

³⁹⁶ *simán*, ‘señal’, del hebreo.

³⁹⁷ De este himno, que se cantaba en honor a la madre y al marido la tarde del día de la circuncisión, se recogen otras versiones. *Vid.* Nar (1985: 214), Saporta y Beja (1979: 31) y Hemsí (1995: 199-200).

licorico/ya es buen simán³⁹⁶ esta alegría³⁹⁷.

ETIM. E HIST. Del turc. *meze*, probablemente a través del gr. moderno *μεζές* [mezés]. ■ Al s. m. *μεζές* [mezés] le dan entrada Babiniotis (2006 [1998]: 1064) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 833) con las dos acepciones que hemos registrado para el judeo español: ‘tapa’ y ‘pequeña cantidad de comida’, haciéndolo provenir del turc. *meze* (préstamo, a su vez, del persa).

ADAPT. TERM. No presenta variación a partir de su étimo. Es de destacar la forma de plu. que recoge Saporta: *mezetes*, muy próxima al plu. gr. /mezédes/.

midia

VAR. No se registran variantes gráficas. **Midya** (Saporta y Beja 1982: 87).

S. f. Mejillón. “Tambyen en sus pechkaderias a parte ae los peches, avia **midyas**, karidyas, yengetches ke no komen los djidyos” (Saporta y Beja 1982: 87).

ETIM. E HIST. Del gr. *μύδια* ‘mejillones’ ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 894) y Babiniotis (2006 [1998]: 1151) recogen el s. n. *μύδι* [mídi], del gr. antiguo *μύδιον*, diminutivo de *μῦς* ‘ratón’, ‘molusco’.

ADAPT. TERM. No presente ningún cambio aparente ni en la forma ni en el significado. Saporta y Beja ha optado por transcribir la sílaba final /i/ con la semiconsonante y (*midya*). Para la formación del término se ha utilizado el n. plu. del gr.: *μύδια*, que, en el ejemplo aducido, aparece con la marca española de plu.: *midyas*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. Como se registra en Nehama, hemos considerado que se trata de un s. f. por su terminación.

mirekía

Vid. el término *merák*

moabét

VAR. **moabét** (Nehama 1977: 365; M. Molho 1960: 28; Saporta y Beja 1978: 129), **mohabét** (M. Molho 1960: 46).

S. m. Conversación. “Comer de gidió, cama de grego, **moabét** de turco” (M. Molho 1960:

28).

ETIM. E HIST. Del turc. *mohabet* ‘conversación’, ‘cháchara’, ‘conseja’. Con este término se hace referencia a las conversaciones poco importantes, con las que transcurren las horas y en las que se narran anécdotas y recuerdos de tiempos pasados. No se recoge ninguna forma similar para el gr. moderno.

ADAPT. TERM. Sin variaciones destacables a partir del étimo, salvo, en todo caso, la pérdida de la /h/).

FRASE. “Para moabét no se quiere candil” (Saporta y Beja 1978: 129), ‘cualquier ocasión es buena para hablar’, dicha en contra de los que pierden el tiempo en conversaciones inútiles. Molho (1960: 46) registra la misma expre., pero en este caso ortografía la palabra con /h/: “Para mohabét no se quiere candil”; al contrario de lo que hace en “comer de gidió, cama de grego, moabét de turco” (Molho 1960: 28), expre. que destaca los valores más importantes de las respectivas comunidades en la Salónica de principios del XX: la cocina de los judíos, la hospitalidad de los griegos y la conversación de los turcos.

Nehama (1977: 365), a su vez, documenta: “eçar moabét”, ‘estar de cháchara’; “moabét de tanda”, ‘conversación privada’; “avrir moabét”, ‘empezar una conversación que luego se prolonga durante horas’; “el tiempo se le va en moabét”, perder el tiempo charlando en vez de hacer algo de provecho; “deša este moabét”, ‘no sigas con ese tipo de conversación’; “otro moabét, abolta moabét”, ‘sobreponer una conversación a otra’. En cuanto a la citada “para moabet no se kyere kandil”, literalmente ‘para la conversación no hace falta luz’, nos dice Nehama que, en Oriente, la gente es muy amiga de hablar y narrar historias y cuentos interminables, siendo que la oscuridad propicia un escenario adecuado; “arrodear el moabét”, ‘lograr que el interlocutor toque un tema que interesa sin que haya habido necesidad de ir directamente al grano’.

DERV. *moabetçi* con el sentido de ‘conversador’

musluk

VAR. No se registran variantes gráficas. **Musluk** (Alvar 1986: 103).

S. m. Grifo. “Los **muslukes** sean de oro” (Alvar 1986: 103)

ETIM. E HIST. del turc. *musluk* ‘grifo’. ■ En gr. no aparece recogido en los diccionarios, pero en el norte de Grecia hemos oído *μουσλόκι* [muslúki] con el sentido de ‘pequeño barril con grifo que se utiliza para mantener fresca el agua’.

ADAPT. TERM. No presenta más variación respecto del étimo turc. que su adaptación a la

forma del plu. JE. en *-es*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

mušterí

VAR. **mušterí** (Nehama 1977: 375), **musterí** (Pascual Recuero 1977: 101; Nar 1985b: 252), **mushterí** (Bunis 1999: 497).

S. m. ■ Cliente, parroquiano (Pascual Recuero 1977: 101). “Allevanta Jackó, en bodas y en berís³⁹⁸ / no te amostres flaco, tienes **musterís**” (Nar 1985b: 252); “ya tengo la kaza ande Barbo Elía como es **mushterí** de la butika de mi fijo, no vyene akidear. Ma esta vez le vo dezir ke la arkile” (Bunis 1999: 497). “**Musterí** de meana, con entozos y parpar/yo me vo como piola³⁹⁹, para le tomar la bolsa” (Nar 1985b: 252).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *müşteri* ‘cliente’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1129) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 877) recogen *μουστέρης* [musterís] ‘cliente’, ‘comprador’, con el mismo sentido y étimo que en JE.

ADAPT. TERM. El término se ha adaptado al JE. con el mismo valor con el que aparece en turc. El plu. se forma con *-s* tal y como lo documenta Nar: *musterís*.

³⁹⁸ *berí* o *berín*, ‘circuncisión’, del nombre en hebreo *Berit Milá*.

³⁹⁹ *piola*, ‘buho’ (Nehama 1977: 436).

N

nargilé

VAR. **nargilé** (Nehama 1977: 379), **nargyulé** (Bunis 1999: 405), **narguile** (Saporta y Beja 1982: 87), **narguilé** (Nar 1985b: 168).

S. f. Narguile, pipa de agua para fumar tabaco. “A Daut, un diván kon **nargyulé**, para ke les konte konsejikas henozas ala kanata” (Bunis 1999: 405). “Eran fatalistas i djugando [...], continuaban a sover, por el tubo de la pipa del **narguile**, el fumo que vian pasar en la redoma yena de agua rozada” (Saporta y Beja 1982: 87). “Dia Día d’alhad⁴⁰⁰ de manana /Passi por la kafené/ ya vido un desditchado / biviendo la **narguilé**” (Nar 1985b: 168).

ETIM. E HIST. Del turc. *nargile*, préstamo, a su vez, del persa *nargila* ‘coco indio’, con cuya cáscara se fabricaban los recipientes. ■ Tanto Babiniotis (2006 [1998]: 1163-1164) como el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 197, 901) recogen, en gr., el s. m. *ναργιλές* [narguilés] (con la variante *αργιλές*) ‘narguile, pipa de agua’, que describen como ‘sistema oriental para fumar compuesto por un recipiente con agua (el *λουλάς* [lulás]), donde se quema el tabaco (el *τουμπεκί* [tumbekí]) y por el que pasa el humo antes de llegar al tubo (el *μαρκούτσι* [markuchi]) que acaba en la boca del fumador’. Ambos diccionarios lo consideran préstamo del turc. *nargile*.

ADAPT. TERM. Sin variación respecto del étimo turc.

FRASE. Nehama (1977: 379) recoge la expre. “travar narguilé” en el sentido de ‘fumar’ y de ‘estar libre de preocupaciones’. Por su parte, Nar (1985b: 168) recoge la expre. de “bever narguilé” en el sentido de ‘fumar narguilé’: “Dia de alhad de mañana/ ya vida un desditchado/biviendo la narguilé”. Ello se debe a que, en turc., se dice *nargile içmek*, literalmente ‘beber narguile’.

OBS. El uso que se hace de la colocación ‘fumar narguile’ es semejante en JE. y en gr., debido a que ambos derivan del turc.: así, el *biviendo la narguilé*, que recoge Nar, se dice en gr. moderno “πίνωντας ναργιλέ” [pínondas narguilé], utilizando el mismo verbo.

nefús

VAR. No se registran variantes gráficas. **Nefús** (Nehama 1977: 381; Bunis 1999: 447)

⁴⁰⁰ *Alhad*, del hebreo, ‘domingo’.

S. m. Acta de nacimiento, carnet de identidad. “Ven kome i échate. Para ti no se kyere nefús: ya tyenes la shehiná por **nefús**, por apoletiryó [...]. Mirando manseviko ke se esta espantando del askyerlik” (Bunis 1999: 447)

ETIM. E HIST. Del turc. *nüfus* ‘persona’, ‘población’. ● En turc. *nüfus kütüğü* designa nuestro ‘carnet de identidad’, mientras que *nüfus cüzdam* equivale al ‘registro de nacimientos y defunciones’ y *nüfus sayımı* al ‘censo’.

ADAPT. TERM. Disimilación de las dos /ü/ del turc., que se han adaptado como /e/ y /u/, respectivamente.

FRASE. Recogemos en Nehama (1977: 381) la expre. “kitar nefús” para referirse a ‘sacar el certificado de nacimiento’.

nóno/nona

VAR. **nóno** (Nehama 1977: 385), **nono** (Saporta y Beja 1982: 126).

Abuelo. “Ande su **nono**. Mauriece avia visto siempre una reproduksyon del cuadro franses” (Saporta y Beja 1982: 112); “akompanyando sus padres iyan a vijitar sus **nonos** i nonas ansi ke sus tios i tias” (Saporta y Beja 1982: 126). “Su **nono** paternal a la grande barva blanka ke le dava mutcho regalo i mutchos regalos, estava enfermo i akamado. Etchado en su kama, sonreiya tristemente a Maurice” (Saporta y Beja 1982: 188). “Lo vistieron de eskuro i se fueron ande la **nona**” (Saporta y Beja 1982: 189). “La notvhe antes, avia pranso en kaza i los **nonos** i las **nonas**, kunado bivian, estaban invitados ansi ke otros parientes i amigos” (Saporta y Beja 1982: 200). “Según la tradisyon, los fijos primogénitos yevavan siempre el nombre de su **nono**” (Saporta y Bela 1982: 14). “La **nona** ke tema buena los canto” (Saporta y Beja 1982: 31). “A su torno, la **nona** paternal kanto” (Saporta y Beja 1982: 31).

ETIM. E HIST. Del it. *nonno/nonna*, ‘abuelo/abuela’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1192) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 917) recogen el s. f. *vóva* [nona] ‘abuela’, préstamo del it. *nonna*, término del lenguaje infantil que, en latín medieval, tenía los sentidos de ‘niñera’ y ‘monja’. Como en gr. moderno no se recoge la forma s. m. **vóvo* [nono], pensamos que proceda directamente del it.

ADAPT. TERM. Sin más variación respecto del étimo que la simplificación de la geminada nasal.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

O

óka

VAR. **óka** (Nehama 1977: 389), **oka** (Saporta y Beja 1978: 124; Zografaki 1981: 27; Bunis 1999: 499; Nar 1985b: 246).

S. f. Unidad de peso para sólidos y líquidos (equivalente a 1282 gr.), antiguamente utilizada en los Balcanes. En Grecia funcionó hasta 1959, año en que se sustituyó por el kilo. “Esta manyfiko -dicho la kumadre- peza kuarto **okas**, es una maravilla” (Saporta y Beja 1982: 3). “Benuta: A komo tomates/ Ezrá: A 25 drahmes la oka/ Benuta: E, dos **okas** en una se kyeria tomado. No saves ke no abasta kwatro okas de asúkar/ Ezrá: Ke no abaste; por eso te sikleas tu” (Bunis 1999: 499). Remedio quien topa/ para este mal?/ Ricos en Europa/ lo van a estimar/ no es cosa poca/ lo que va tomar/ moneda con **oka**,/ groches sin assumar (Nar 1985b: 246).

ETIM. E HIST. Del turc. *okka* ‘unidad de peso’. ■ En gr. la recogen Babiniotis (2006 [1998]: 1243) y el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 957) como el s. f. *oká* [oká] ‘unidad de peso equivalente a 1282 gr., procedente del gr. medieval *okká* [oká], quizás représtamo del gr. antiguo *ovvya* [unǵá] a través del turc. *okka*, que, a su vez, proviene del árabe *uquyah*. ‘un cuarto’.

ADAPT. TERM. Sin más variaciones a partir del étimo turc. que la simplificación de la velar oclusiva sorda y la adaptación al plu. hispánico, número en que suele adquirir el sentido más general de ‘dinero’.

FRASE. Nehama (1977: 389) documenta “Bovo a ókas”, expre. equivalente a ‘tonto por arrobos’, ‘muy tonto’. Saporta y Beja (1978: 124) recoge “Más vale un drama de mazál que una oka de ducados”, en el sentido de que ‘más vale tener un poco de buena suerte que mucho dinero’. Zografaki (1981: 27), por su parte, testimonia “Un oka de ropa, dos de tara” con el sentido de “mucho preparación para nada”.

OBS. Del turc. recogemos algunos compuestos que, sin embargo, no parecen recogidos para el JE., (*okkali* ‘pesado’, ‘voluminoso’; *okkalik* ‘el que tiene peso’; *okkaçekmek* ‘tener peso’).

oppá

VAR. **oppá** (Nehama 1977: 365), **opa** (Saporta y Beja 1982: 92).

Interjección. Grito que se emplea cuando se hace un esfuerzo para levantar algo pesado o para anunciar a otro que se tiene que realizar un gran esfuerzo (Nehama 1977: 365). “**Opa, opa!** El kapo⁴⁰¹ fazia aboltar su riza por ensima de la kavesa i sus kompanyeros de mas en mas eksitados, lo imitavan” (Saporta y Beja 1982: 92)

ETIM. E HIST. De la forma turca *hop!* ‘interjección de sorpresa’, probablemente a través del gr. *όπα* [opa] ■ La recogen en griego el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 969) y Babiniotis (2006 [1998]: 1263) como interjección para expresar sorpresa, admiración, ironía, etc., además de acompañar normalmente algunos movimientos de los bailes griegos. Se estima préstamo del turc. *hop!*, voz que, a su vez, pudiera proceder de la misma interjección inglesa *hop!* Lo que parece fuera de duda es su valor onomatopéyico (cf. español *upa*).

ADAPT. TERM. No se registra variación respecto del étimo turco. Hay que destacar la forma *oppá* que presenta Nehama (1977: 365), oxítónica y con geminada oclusiva, probablemente en busca de mayor énfasis.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

⁴⁰¹ *capo*, ‘jefe’ ‘cabecilla’ del italiano *capo*.

P

pakéto

VAR. **pakéto** (Nehama 1977: 400), **paketo** (Crews 1935: 67).

S. m. Paquete, paquete postal. “Un **pakéto** de ropa” (Nehama 1977: 400). “Un **pakéto** de cartas” (Nehama 1977: 400). “Un **pakéto** de sigaros” (Nehama 1977: 400). “Moz gwadró tođas las otras ġubas en sakos, en baližas i diferentes **paketos**” (Crews 1935: 67).

ETIM. E HIST. Del it. *pachetto*, que, a su vez, procede del fr. *paquet*. ■ Es voz que también registran en griego moderno tanto el *Lexiko tis koinis neoelinikis* (2003 [1998]: 1001) como Babiniotis (2006 [1998]: 1304): *πακέτο* [paketo] ‘cajas o cosas envueltas con papel para ser transportadas rápidamente y con seguridad’. Ambos aducen la etim. del it. *pachetto* (del fr. *paquet* y el holandés *pak* ‘manejo’, ‘haz’).

ADAPT. TERM. No presenta variación con respecto al it. *pachetto* o al griego *πακέτο*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

palamída

VAR. **palamída** (Nehama 1977: 401); **palamida** (Saporta y Beja 1978: 148).

S. f. Especie de pescado, perteneciente a la familia del atún, de cuerpo alargado y graso. || 2. Atún seco (Saporta y Beja 1978: 148). || 3. En sentido metafórico, lengua.

ETIM. E HIST. Del gr. medieval *παλαμίδα* [palamída] ‘túnido’. ■ Según el *Lexiko tis koinis neoelinikis* (2003 [1998]: 1002), la forma del gr. medieval procede del gr. helenístico *παλαμίδς* y éste, a su vez, del gr. antiguo *πηλαμίδς* [pelamís] ‘pequeño atún’. Para Babiniotis (2006 [1998]: 1307), *παλαμίδς* proviene del gr. antiguo *πηλαμίδς-ύδος*, probablemente un préstamo o término prehelenístico.

ADAPT. TERM. No presenta ninguna variación respecto a su étimo. El sentido metafórico de ‘lengua’ se explica por la forma alargada del pescado.

FRASE. Se registran las expresiones: “salirse la palamida a alguien”, con el sentido de ‘estar alguien con la lengua fuera por cansancio’ (Saporta y Beja 1978: 148). Con el mismo sentido Nehama (1977: 401) ofrece la variante “salir la palamída ajwera”, por sentir una gran fatiga. También se documenta “estar con la palamida seca” (Saporta y Beja 1978: 148), en el sentido figurado de ‘tener sed’.

pálto

VAR. **pálto** (Nehama 1977: 403; Crews 1977: 144), **palto** (Nar 1985b: 120), **paltó** (Saporta y Beja 1978: 151; M. Molho 1960: 123; Bunis 1999: 409).

S. m. Abrigo. “yo stuñi en su káza, lo serbí i tomí mužér d’ái. Agora es ke te ßaz a skondér debašo el pálto mío” (Crews 1977: 144). “Tu hermosa pechadura no demonstra de varon/ mi pechadora, el mi padre, con el **palto** la tapo yo” (Nar 1985b: 120). “Yo no meto oro, ni en bolsa [...], ni en baston que a fin de cuento, no son lugares muchos seguros. Yo lo escondo en mi **paltó** que ningún me lo puede arrancar de encima de mí [...] que yo llevo el **paltó** entero arremendado, debaxo de los remendo yo meto las liricas turcas. Andan endivinar que uno como mí, entero desgarrado tiene en su **paltó** y debaxo los remendos liras de oro” (M. Molho 1960: 123). “I si no era tu nvera ke me aremishkava⁴⁰² la kasha esta semana para ke le dyera la samara del kirim mio ke se kyere fazer yaká⁴⁰³ para el **paltó**, ainda ia estar al fondo de la kasha aí komo la metí” (Bunis 1999: 409).

ETIM. E HIST. Del gr. s. n. *παλτό* [paltó] ‘abrigo’, préstamo, a su vez, del it. *palto*, forma tomada del fr. *palletot*, que aparece por primera vez con la forma *paltoke* y, a partir de 1403, como *palletot* ‘vestimenta de la gente de baja condición’. ■ Babinotis (2006 [1998]: 1309) corrobora esta etim. del término gr.

ADAPT. TERM. Si variación a partir de su étimo.

FRASE. Recogemos en Saporta y Beja (1978: 151) la expre. “Quien tiene el papo sano, tiene el paltó roto”, con el valor de que quien gasta demasiado en comida, no puede gastar en ropa, aconsejando ser equilibrado.

OBS. ■ Aunque Nehama (1977: 403) recoge la forma *pálto*, Molho y Saporta documentan *paltó*, acentuado como es más general en gr. Sin embargo, en algunas zonas del Epiro se recoge la forma paroxítona *πάλτο* [pálto] (cf. Bogka 1951).

papás

VAR. **papás** (Nehama 1977: 406), **papas** (Saporta y Beja 1982: 87).

⁴⁰² Recogemos en Nehama (1977: 52) el v. *arremishkár* ‘huronear’, ‘fisgonear’.

⁴⁰³ *yaká*, ‘cuello de una chaqueta’ del turc. *yaka* (Nehama 1977: 598).

S. m. Sacerdote ortodoxo. “Kon la fes sobre la kavesa i los pyezes deznudos en las pantuflas⁴⁰⁴, estava remplasando por el **papas** [...] yevando el alto tchapeo de mizma kolor metido ensima de su kavesa kon sus kaveyos entrensados” (Saporta y Beja 1982: 87).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del gr. s. m. *παπάς* [papás]. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1317) y el *Lexiko tis koinis neolinikis* (2003 [1998]: 1012) coinciden en la entrada de *παπάς* [papás] ‘cura’, voz procedente del gr. antiguo *πάππας* ‘padre’.

ADAPT. TERM. No se registra ninguna variación con respecto al étimo gr.

FRASE. “Pareser un papás”, “estar un papás” (Nehama 1977: 406) se dice de alguien con el pelo largo y que debería acudir al peluquero para cortárselo.

papú

VAR. **papú** (Nehama 1977: 407), **papu** (Pascual Recuero 1977: 109).

S. m. Abuelo. “Así biva mi **papú** y venga en caza”.

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 109), del término homónimo griego *παππούς* [papús] ‘abuelo’. ■ Efectivamente, Babiniotis (2006 [1998]: 1318) y el *Lexiko tis koinis neolinikis* (2003 [1998]: 1319) dan entrada a las variantes *πάππος* [rápos] y *παππούς* [papús] ‘abuelo’, evoluciones del gr. antiguo *πάππας*.

ADAPT. TERM. Sin más variaciones respecto de su étimo que la pérdida de la /s/ final del nominativo.

FRASE. “Así biva mi papú y venga en caza” (Saporta y Beja 1978: 24), expre. con la que se da a entender que uno no se cree algo que le dicen.

pará

VAR. **pará** (Nehama 1977: 407; Saporta y Beja 1978: 122; Pascual Recuero 1977: 110; Zografaki 1981: 27; Wagner 1930: 69; Crews 1935: 69; Nar 1985b: 254; Molho 1960: 34; Saporta y Beja 1982: 175; Bunis 1999: 507).

S. f. Moneda turca de poco valor, equivalente a 1/40 de piastra o *gros*. || 2. Por extensión, el plu. *parás* se utiliza como sinónimo de ‘dinero’. “Quien te va ver kon katsarás/y klesta relosiente! / de mi tomaste las **parás** / no tenias de vente” (Nar 1985b: 128). “Yo traví fortuna, / pan con aceituna / no tenía ni **parás**” (Nar 1985b: 244). “Todas las niñas del

⁴⁰⁴ *pantufla*, ‘zapatilla’, del italiano *pantofola*.

quartier⁴⁰⁵/ todas a mí me quieren ver. / Todas con mí quieren baylar/ de mis **parás** quieren gozar” (Nar 1985b: 244). “Si el mundo entero se quema/ a mí poco m’emporta/ yo gasto todas las **parás**, /yo quiero la meza pronta” (Nar 1985b: 254). “Así eskriuele, saludes del vezindado, saludes del bakal⁴⁰⁶, del zarzavachi⁴⁰⁷ ke ya me bevyo la sangre ke kyere **parás**” (Bunis 1999: 507). “Esto me daš por paga i esto dío por **parás** a la yente” (Wagner 1930: 68). “El çalkeÿi⁴⁰⁸ se ieβó unas kwantas **parás** ía se las komió no le keđó al poβre **parás**” (Wagner 1930: 69). “Si el mundo entero se quema /a mí poco m’emporta/ yo gasto todas las **parás**/ yo quiero la meza pronta” (Nar 1985b: 254). “Una bez aí pesamos kon ke ekskuzo demandar las **parás** para la karrosa i ke decir por lo ke arribimos tanto tadre” (Crews 1935: 69). “Ma kuando akontesia ke uno no kyeria admeter el arbitraje, la persona segura de su dizir i de su buena fe, la demandava de djurar: “ke djure i ke tome las **parás**”. La persona malonesta, para no djurar en falso revenuya a los buenos sentimyentos” (Saporta y Beja 1982: 175).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *para*, préstamo, a su vez, del persa *pâre* ‘dinero’. ■ Es voz que recogemos también en gr. moderno: *παράς* [parás]. ■ Según Pascual Recuero (1977: 110), ‘moneda de poco valor’ (cf. *aspro*, *grox* y el diminutivo *parika*). Tanto en turc. como en JE. tiene los sentidos de ‘moneda de poco valor’ y ‘dinero’, por extensión, sentido este último en que se suele emplear en turc. (cf. *parabasmak* ‘acuñar moneda’; *parabozmak* ‘cambiar dinero’; *bozukepara* ‘dinero suelto’; *biyyükpara* ‘mucho dinero’; *paracanlısi* ‘amigo del dinero’; *paraçekmek* ‘sacar dinero’).

ADAPT. TERM. Sin variación a partir de su étimo.

FRASE. Encontramos varios dichos populares y refranes en las obras de Saporta (1978), M. Molho (1960) y Zografaki (1981): “Mano que se corta con parás no duele” (Saporta y Beja 1978: 122), ‘pena que viene con beneficio se alivia pronto’, que se dice cuando una persona, que parece obrar contra su interés, al final saca provecho del asunto en cuestión; “Bien mira la pará, siendo honra al patrón” (Saporta y Beja 1978: 129) nota la influencia del dinero en el comportamiento de algunas personas; “Prove de meoyo y prove de parás” (Saporta y Beja 1978: 162), ‘el que no es inteligente, nunca tendrá éxito’; o, en la versión recogida por M. Molho (1960: 34): “El prove es prove de meollo y prove de parás”; “Ropa

⁴⁰⁵ *quartier* ‘barrio’, del fr. *quartier*.

⁴⁰⁶ *bakal*, ‘tendero’, del turc. *bakkal*.

⁴⁰⁷ *zarzavachi*, ‘vendedor de legumbres’, del turc. *zeczabat* ‘legumbre’.

⁴⁰⁸ Probablemente se refiere a *çalgıı* (Nehama 1977: 106) ‘miembro de una orquesta’.

⁴⁰⁹ *yarás*, ‘herida’, ‘llagas’, del turc. (*vid.* entrada ‘yara’).

pronta pará aspera” (Saporta y Beja 1978: 172), que advierte de que al trabajo concluido no le sigue necesariamente el pago; “Salú sin parás es safi hazinura” (Saporta y Beja 1978: 176), ‘salud sin dinero es verdadera enfermedad’; “Para secreto no des parás, después de tiempo lo ambezarás” (Saporta y Beja 1978: 178) recomienda no dar dinero por saber algo, porque con el tiempo todo sale a la luz; la variante de Molho (1950) reza así: “Para secreto no des parás, que de suyo viene a su lugar”; “Yo que conosco cuántas parás vales” (Saporta y Beja 1978: 50) o “Saver cuantas parás vale alguien” (Saporta y Beja 1978: 152) se dice a alguien para hacerle comprender que lo conocemos demasiado bien para que nos pueda embaucar; “Pará hazina no se piedra” (Saporta y Beja 1978: 151), ‘dinero falso no se pierde’, en el sentido de ‘bicho malo nunca muere’; “pará lasdrada no se piedra” (Saporta y Beja 1978: 151 y M. Molho 1960: 46), en el sentido de que cuando cuesta ganar el dinero, no se suele despilfarrar; “Ni pará en bolsa ni dulsura en la boca” (Saporta y Beja 1978: 151) se refiere al desgraciado que, por ser pobre, es agrio y seco en sus modales y recomienda que, aunque no se tenga dinero, al menos, se ha de tener buenos modales. “Para que quieres las parás, para la mancevés o para la viejes” (Saporta y Beja 1978: 152) alude a la necesidad de tener dinero en la vejez, porque el anciano, además de no poder ganarlo, se ve cargado de achaques: por ello recomienda el ahorro. “Bueno y barato y parás en la mano” (Saporta y Beja 1978: 31) recomienda vender al contado. “Quien quiere ver a Doná, dé la pará” (Saporta y Beja 1978: 195), esto es, quien quiera satisfacer sus caprichos, que los pague. También existe una variante en diminutivo “Quien quiere ver a Doná, dé la paraica” (Saporta y Beja 1978: 195). “Yarás⁴⁰⁹ con parás no son yarás” (Saporta y Beja 1978: 199) equivale al general “las penas con pan son menos”, con la: “belá que se escapa con parás no es belá” (Saporta y Beja 1978: 12), ‘problema que se soluciona con dinero no es problema’; y también “mal que se escapa con parás no es mal” (Zografaki 1981: 30); “desfaser parás komo la sal en el agua” (Zografaki 1981: 20) equivale a ‘gastar dinero sin freno’; “echar parás al kanio” (Zografaki 1981: 22) alude a ‘tirar el dinero’. “Si te sovra parás, sal garante; si te sovra tiempo, sal chaet” (Zografaki 1981: 27), ‘si te sobra el dinero, avala a otro; si te sobra tiempo, actúa de testigo en los juicios’, o sea, maneras seguras de gastar tiempo y dinero). “Quítale las parás y échalo al ahír” (Saporta y Beja 1978: 152) se dice de aquellos que sólo tienen dinero, pero ninguna otra virtud: de resto son animales. Nehama (1977: 408) recoge muchas expresiones en torno al dinero: “no vale una pará”, ‘no vale nada’; “pará buena”, ‘moneda en circulación’; “pará bwena para curul”, ‘moneda devaluada’; “pará silik”, ‘moneda tan desgastada que no se puede leer lo que pone’; “pará jazina” o “para falsa”, ‘moneda falsificada’; “pará menuda”, ‘moneda de poco valor’; “tener pará kontada”,

‘tener el dinero justo para algo’; “tener buena pará”, ‘ganar mucho dinero’; “tener negra pará”, ‘ser pobre’; “pará sudada”, ‘dinero que ha costado ganar’; “pará gursuza”, ‘dinero que trae adversidad’; “pará jayirita”, ‘dinero que trae suerte’; “la pará va i vyene”, ‘el dinero va y viene’; “asoltar la pará”, ‘gastar de manera fácil’; “ečar la pará por la ventana”, ‘echar la casa por la ventana’; “ečar la pará al kano”, ‘tirar el dinero’; “no asoltar pará”, ‘ser tacaño’; “saver rezir la pará”, ‘saber cómo sacar beneficio del dinero’; “la pará en primero”, utilizado cuando se empieza a tratar algún acuerdo económico o comercial; “eča la pará!”, ‘¡suelta el dinero!’; “tener pará por la mano”, ‘disponer de mucho dinero’; “perder la pará”, ‘arruinarse’; “fazer parás”, ‘adquirir fortuna de manera fácil’; “kon pará no nasimos”, ‘no se nace siendo rico, sino que el dinero se gana con mucho esfuerzo’; “kon mozotros no mos vamos a yevar las parás”, ‘el dinero no se lleva a la tumba’, que recomienda disfrutar de lo que se trabaja; “ke vale la pará” se refiere al valor que posee el dinero; “ke no faze esta arrema pará”, ‘maldito dinero’; “la pará, le yakisea”, ‘el dinero abre todas las puertas’; “tener ozo en pará”, ‘estar atado a algo o alguien a causa del dinero’; “tener la pará por Dio” se dice contra aquellos que adoran el dinero; “tener el alma en la pará”, similar al anterior, es expre. dirigida a los que desean obtener dinero a toda costa; “estar una pará para el gros”, o “falta solo una para para la piastra”, ‘estar a un paso de la muerte’; “parás a medya noče”, ‘descansar placenteramente sabiendo que se posee dinero’; “dar parás para pelear”, ‘gustar del alboroto’; “dar parás enriva”, ‘renunciar a una ventaja’; “jandrazos kon parás” ‘hacer pamplinas’; “fazer a uno de dos parás, de medya pará”, ‘humillar a alguien en público’; “le vo amostrar kwantas parás vale”, ‘dar una buena lección a alguien’; “kwantas parás vale!” se emplea cuando se conoce muy bien a una persona; “pará jazina no se pyedre”, ‘el dinero siempre tiene valor’; “pará lazdrada”, ‘dinero ganado con gran fatiga y esfuerzo’.

OBS. Expresiones del JE. como “no vale un pará” las encontramos también en gr. moderno: por ejemplo, “δεν αξίζει ούτε εναν παρά”, [ðen aksízi úte enan pará] literalmente, ‘no vale una perra chica’. Con el valor de ‘tener mucho dinero’, encontramos que en las dos lenguas existen estructuras similares: “έχει πολλούς παράδες” [ehi polús parades], ‘tiene muchos parades’ como el JE. ‘tener pará’.

parmačeto

VAR. **parmačeto** (Nehama 1977: 410), **parmachet** (Saporta y Beja 1982: 88), **parmechet** (Bunis 1999: 421).

S. m. Vela. “Saves, balabáy⁴¹⁰, ke el bakal⁴¹¹ te mandó un kutí de **parmachetes**?” (Bunis 1999: 401). “La vidrería, los tchinis⁴¹² de día de fiesta, la platería luzian a la klarida de los kandelares, metidos a los dos kavos de la meza, kon todos sus **parmachetes** asendidos” (Saporta y Beja 1982: 123). “Un **parmachet** sendido en la mano, para byen ver en los kantones⁴¹³, seguido de toda la famiya eskulkava⁴¹⁴ toda la kaza” (Saporta y Beja 1982: 142); “[...] de los **parmachetes**” (Saporta y Beja 1982: 88). “Dime Djamila, no verias ande kedó el **parmachetiko** ke deshí enriva la fornaya⁴¹⁵?”. Para ke kyes **parmechet** esta ora, bwen djidyó. Agora bendicho el Dyo ya no mos se está indo la luz (Bunis 1999: 421). “Bueno agora si no se topa el **parmachetiko** ya vo a ir a bakal a merkar otro” (Bunis 1999: 422).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *esparmacet*, probablemente a través del gr. *σπερματόετο* [sparmacheto]. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1233) y Babiniotis (2006 [1998]: 1631) recogen el s. n. *σπαρματόετο* [sparmacheto] y la variante *σπερματόετο* [spermacheto] ‘vela que se construye de grasa, generalmente animal’ como re préstamo del gr. antiguo *σπέρμα* [sperma] + *κήτος* [kétos] a través del it. *sparmaceti*, que lo tomó del latín medieval *sperma ceti* ‘esperma de ballena’.

ADAPT. TERM. Sin más variación a partir del étimo que la pérdida de *s-* inicial.

FRASE. “Se le amató el parmacheto”, ‘se le apagó la vela’, expre. un tanto cruel y burlesca para designar que alguien ha fallecido.

OBS. Podemos observar los plurales en *-es* (*parmachetes*) y el diminutivo *parmachet-íko*.

patladeár

VAR. **patladeár** (Nehama 1977: 418), **patladear** (Pascual Recuero 1977: 111), **patladimoz** (**patladir**) (Crews 1935: 77).

V. Reventar, estallar. “Debez de dar egzempyo bweno, mozotros moz miramos en la kara i **patladimoz** de rreir” (Crews 1935: 77).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 111) y Crews (1935: 219 nota 581), del turc.

⁴¹⁰ *balabáy*, ‘dueño de la casa’ (del hebreo *ba'al abat*).

⁴¹¹ *bakal*, ‘tendero’, del turc. *bakkal*.

⁴¹² *tchini*, ‘porcelana’ del gr. moderno *τσινί* [chini].

⁴¹³ *canton*, ‘esquina’, del italiano *canto*.

⁴¹⁴ *eskulkar*, ‘espíar’ (Nehama 1977: 191).

⁴¹⁵ *fornalla*, ‘contrucción el la cocina donde se cocinan con carbón los alimentos’ (Nehama 1977: 215).

patlamak ‘reventar’, ‘romperse’, ‘estallar’.

ADAPT. TERM. Se le añade la terminación *-dear* a la raíz turca *patla-* ‘reventar’, ‘estallar’, procedimiento al que ya nos hemos referido.

FRASE. “Que se patladée” (Nehama 1977: 418), ‘que reviente de celos y envidia’.

pertukál

VAR. **pertukál** (Nehama 1977: 430), **pertukal** (Saporta y Beja 1982: 165).

S. f. Naranja. “Tambiyen avia sumo de limon o de **pertukal**, asukar kande, espesyas, almiskle o insenso derritidos kon agua de sereno ke es el agua ke se depozita a la madrugada sobre las plantas” (Saporta y Beja 1982: 165). || 2. El color naranja.

ETIM. E HIST. ■ Se recoge en Nehama bajo la forma **pertukál** (Nehama 1977: 430). ● Préstamo directo de la forma turca *portakal*, con el sentido de ‘naranja’.

ADAPT. TERM. Se produce un cambio vocálico de la forma turca *o>e* [*portokal*> *pertukal*].

DERV. Nehama (1977: 430) recoge también la forma *pertukaléro* con el sentido de ‘comerciante de naranjas’, en este caso con el sufijo español *-ero* y no *-çi* (del turc) o *-çz* (para otros casos que hemos visto del JE.) ‘vendedor de naranjas’ y *pertukalada*, (s. f.) ‘naranjada’, que hemos documentado en varios textos (Nehama 1977: 430; Saporta y Beja 1982: 55): “Pasaron los tratamientos kon dulces, pertukaladas, limonadas, ets” (Saporta y Beja 1982: 30). “Después encomendava para Luna un kave o una pertukalada i para el tchiko una revanadika (de biskotcho) o un lukum” (Saporta y Beja 1982: 55). “La mujeres aventandose bevia pertukalada, limonada [...]” (Saporta y Beja 1982: 127). “Al deskanso, madame Hetier preparava pertukaladas i revanadikas. Los dos amigos estaban asentados uno serka del otro i Esterina no podia detenerse de tomar la mano de Maurice de debacho de la meza” (Saporta y Beja 1982: 244).

Del gr. s. f. *πορτοκαλάδα* [*portokaláda*] ‘naranjada’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1455) y el *Lexiko tis kinis neolimikis* (2003 [1998]: 1313) *πορτοκαλάδα* ‘refresco de zumo de naranja’ deriva de *πορτοκάλι* [*portokali*] ‘naranja’, préstamo del it. *portogallo/portocallo* ‘arancio di Portogallo’, o sea, ‘naranja dulce’, por ser Portugal el primer país exportador de este producto. También podría provenir del turc. *portakal* ‘naranja’, aunque el término con el que se designa la naranjada en turco es *portakal suyu*. Aunque se puede discutir que su étimo sea el turc. *portakal*, consideramos que *pertukalada* es préstamo directo del gr. *πορτοκαλάδα*, con mínimos cambios vocálicos.

peškír

VAR. **peškír** (Nehama 1977: 433), **pesquir** (Alvar 1986: 72).

S. m. Toalla, servilleta. “Entro mas adentro-por ver lo que había vido mesas puestas-con ricas comidas/**pesquir** de Holanda-salero de plata” (Alvar 1986: 72).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del turc. *peşkir* ‘toalla’, ‘servilleta’. Además Pascual Recuero (1977: 113) aduce también el turc. *peşbir* ‘sabanilla’.

ADAPT. TERM. Sin variación a partir del étimo turc.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

pina

VAR. No se registran variantes gráficas. **Pina** (Nar 1985b: 288)

S. f. Sensación de hambre. “Agios Vasileos koumartzis/hisieron greve los tutungis/porke avia **pina**” (Nar 1985b: 288).

ETIM. E HIST. Del gr. *πέινα* [pina] ‘hambre’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1365) y el *Lexiko tis koinis neolínikis* (2003 [1998]: 1047), del gr. antiguo *πέινα* ‘hambre’, voz relacionada con el verbo *πένομαι* ‘pasar necesidad’, ‘pasar hambre’. Para la forma proviene del antiguo gr. *πεινα* [peina].

ADAPT. TERM. No hay variación respecto al étimo gr.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

píta

VAR. **píta** (Nehama 1977: 438), **pita** (Pascual Recuero 1977: 113 y Saporta y Beja 1978: 160; M. Molho 1950: 33)

S. f. ‘Lámina de masa cocida que se cocina sobre una chapa al rojo’ (definición de Pascual Recuero 1977: 113). “En mi sarray⁴¹⁶ vos combidi [...] **pita** y rosca yo vos mandí” (M. Molho 1950: 33).

ETIM. E HIST. ■ Para Nehama (1977: 438) es un préstamo del gr. moderno *πίτα* [píta]. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1411) considera que el término *πίτα* es un re préstamo del gr. antiguo *πηκτή* [pekté/piktí] ‘masa espesa’ a través del latín *picta* y del it. *pitta* ‘masa’. ■ Según el *Lexiko tis koinis neolínikis* (2003 [1998]: 1319), proviene del dialecto ático *πίττα* [pítta].

⁴¹⁶ *sarray*, ‘palacio de un sultán’, ‘harem’, del fr. *sérial*.

ADAPT. TERM. No se producen variaciones respecto del étimo gr.

FRASE. “Arrovan pitas y bezan mezuzás⁴¹⁷” (Saporta y Beja 1978: 12), dicho de los hipócritas que, obrando mal, aparentan hacer el bien. En su intención es semejante al refrán castellano “la cruz en el pecho y el diablo en los huesos”. “La pita que me va a dar la meta al tavlado” (Saporta y Beja 1978: 160), en el sentido de lo que me va a dar, no me lo da de buena gana: ‘el pan que me va a dar, la mitad al suelo’.

pódya

VAR. **pódya** (Nehama 1977: 441), **podya** (Saporta y Beja 1982: 29)

S. f. Delantal. “Yevara la kofya⁴¹⁸ de los días de alegría kon una **podya** lavorada de sirma⁴¹⁹ i de godras perlas deziguales” (Saporta y Beja 1982: 29).

ETIM. E HIST. Probablemente del gr. moderno *ποδιά* [podιά], con el sentido de ‘delantal’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1434) y el *Lexiko tis koinis neolinikis* (2003 [1998]: 1096), del gr. medieval *ποδέα* (podéa), que, a su vez, procede del gr. antiguo *ποδειον* (podeion) ‘cinta alrededor de los tobillos’. ■ La forma *ποδιά* [podιά] proviene del gr. medieval *ποδέα* (podéa).

ADAPT. TERM. Con respecto al gr. *ποδιά*, sólo se advierte variación en el lugar del acento (Nehama recoge la forma *pódya*).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

portafólyo

VAR. **portafólyo** (Nehama 1977: 445) y **pertofol** (Nar 1997a: 311).

S. m. Cartera. “Desdichado de Bohor”/le llevaron el **pertofol**/y a quedo prove i ani/no tenia para raki” (Nar 1997a: 311).

ETIM. E HIST. ■ Quizá del gr. s. n. *πορτοφόλι* [portofoli] ‘cartera’. No se registra en el diccionario de Corominas (1986). ■ Aunque Nehama (1977: 445) no ofrece ningún posible étimo, consideramos que proviene del gr. por su similitud formal y semántica. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1113) y el *Lexiko tis koinis neolinikis* (2003 [1998]: 1113), *πορτοφόλι*

⁴¹⁷ La *mezuzá* (del hebreo) es un pequeño estuche que guarda, en su interior, un trocito de pergamino con tres pasajes del Pentateuco y está colocado en la jamba de las puertas de las casas judías. Se trata de un objeto de veneración. El plural es *mezuzot*, aunque aquí está castellanizado.

⁴¹⁸ *kofya*, ‘tocado tradicional de las mujeres sefardíes de Oriente’.

⁴¹⁹ *sirma*, ‘hilo de oro’. del gr. moderno *σίρμα* [sirma].

[portofoli] proviene del it. *portafoglio*.

ADAPT. TERM. Las variaciones con respecto a los términos del español general (*portafolio*, Cartera de mano para llevar libros, papeles, etc., del fr. *portefeuille*) griego e italiano son mínimas.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

potá

VAR. No se registran variantes gráficas. **Potá** (Nehama 1977: 446 y Saporta y Beja 1978: 160).

S. f. Crisol. Recipiente hecho de material refractario, que se emplea para fundir alguna materia a temperatura muy elevada. “Estos dos no se pweden kalar; se kyeren ečados a la **potá**” (Nehama 1977: 446).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *pota* ‘crisol’.

ADAPT. TERM. Sin modificaciones respecto a su étimo.

FRASE. “Valer para la potá” (Saporta y Beja 1978: 160) se dice de los ancianos que son de poca utilidad. “Ečar a la potá” (Nehama 1977: 446) posee varios sentidos: a) fundir en un crisol monedas o metales varios para realizar una mezcla; b) unir ideas o proyectos diferentes para hacer diversos; y c) tratar de conciliar a personas de carácter opuesto.

OBS. Aunque en la entrada en Nehama el término aparece acentuado, recogemos otros casos donde el término se registra sin acento.

Protomayo

VAR. No se registran variantes gráficas. **Protomayo** (Saporta y Beja 1982: 184).

S. f. Fiesta del día primero de mayo. “Los gregos se preparavan a dekorar sus puertas kon las koronas y girlandas de **protomayo**” (primero de mayo) fetchas de ramikas de azeytunas, alegradas kon las primerras flores de la estadjion. Una notchada se preparava ermoza i trankila” (Saporta y Beja 1982: 184).

ETIM. E HIST. ■ Del gr. *Πρωτομαγιά* [protomayá] ‘día primero de mayo’ ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1511) y el *Lexiko tis koinis neolinikis* (2003 [1998]: 1161), es la ‘fiesta del primero de mayo’, que celebra la primavera.

ADAPT. TERM. Al ser una fiesta importante en Grecia, es posible que se tomara como préstamo para aludir a esta celebración, pero adaptando, en JE., la terminación a la forma

hispanica del mes de *mayo*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

púdra

VAR. No se registran variantes gráficas. **Pudra** (Nehama 1977: 454; Saporta y Beja 1982: 238 y Nar 1985b: 246).

S. f. Cualquier tipo de sustancia alimenticia en polvo. “Asukar en **pudra**”, ‘azúcar en polvo’ (Nehama 1977: 454); “kavé en **pudra**”, ‘café en polvo’ (Nehama 1977: 454); “pimyenta en **pudra**”, ‘pimienta en polvo’ (Nehama 1977: 454). || 2. Polvos finos que se utilizan como maquillaje. “**Pudra** me demandan/ mi hija y mi mujer/ medio día se hace/ sin facer sefté⁴²⁰” (Nar 1985b: 246). “Sus udas tenían olor de kaveyo tchamuskado por el fyerro de frizar, de krema, de **pudra** i del perfume Pompeya o Azurea” (Saporta y Beja 1982: 238).

ETIM. E HIST. Del gr. moderno *πόυδρα* [púdra] ‘polvo’, que procede, a su vez, del fr. *poudre*. ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1458), la forma *πόυδρα* [púdra] ‘polvos de maquillaje’, proviene del fr. *poudre*.

Se registra en Corominas (1989 tomo IV: 672) para el español la forma *podre*, del latín *pūteris*, ‘podrido’, aunque consideramos que no tiene relación con el étimo del judeo-español *pudra*.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista de la forma, el término no varía del gr. moderno al JE. En cambio, desde el punto de vista del significado, en esta lengua no sólo toma el valor de ‘polvos de maquillaje’, sino que además extiende su uso a todos los alimentos que se presentan en polvo.

FRASE. Encontramos expresiones como “meter o pasar pudra”, ‘maquillar los defectos’.

OBS. A partir del s. *pudra* se crea el verbo *pudrar* ‘empolvarse’.

⁴²⁰ *sefté*, ‘primera venta’, del gr. moderno

R

raf

VAR. No se registran variantes gráficas. **Raf** (Nehama 1977: 464 y Saporta y Beja 1982: 55). S. m. Estantería. “Sove **rafes** avia frutus sekos para el envyerno, al lado de asukar en kalup⁴²¹” (Saporta y Beja 1982: 62). “Estas grandes butikes, freskas el enverado i kayentes el envyerno, kon sus **rafes** yenos de topes de techidos de todas los kolores” (Saporta y Beja 1982: 55).

ETIM. E HIST. Del turc. *raf* ‘estantería’. ■ En gr. recogen la forma *ράφι* Babiniotis (2006 [1998]: 1531) y el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 1175) ‘tabla fina que se apoya de forma horizontal en la pared para colocar encima diferentes objetos’, haciéndola proceder del turc. *raf*, con el mismo sentido.

ADAPT. TERM. No presenta variación respecto del étimo turc.

FRASE. “Ropa ke keda al raf” (Nehama 1977: 464), se refiere a la mercancía que se queda sin vender. En este sentido, ‘quedarse al raf’ encuentra su equivalente en el gr. “μένω στο ράφι” [méno sto ráfi], que, dicho normalmente de una mujer que no se casa, se podría traducir por ‘quedarse para vestir santos’.

OBS. La forma del plu. se realiza siguiendo las normas del JE. en *-es* (mientras que en gr. es *ράφια* [rafía] y en turc. *raflar*).

rakí

VAR. **rakí** (Nehama 1977: 465; Pascual Recuero 1977: 119), **raki** (Saporta y Beja 1982: 134). S. m. Anís, aguardiente. “Adjuntados en el salon, Avram Toledo korto unas revanadikas finas de abutargo⁴²², fizo avrir una redoma de **raki** Nahmias i dyo de beber a sus kombidados” (Saporta y Beja 1982: 4). “Otro peche medyo seko es el soy me peche salado, sekado, ke se uza mutcho para mezét kon el **raki**, en revanadikas” (Saporta y Beja 1982: 71). “Los klientes ortodoksos de las tavernas bevian uzo o **raki**, konyak, vino, ets...De este avia mutchas kualitas i de diferentes pastos komo el vino blanco i dulce de las izlas”

⁴²¹ *kalup*, ‘forma’, ‘molde’ del turc. *kalıp* (*kalíp* Nehama 1977: 263).

⁴²² *abutargo*, del JE. ‘mojama o huevas frescas que se toman de aperitivo’.

⁴²³ *yelek*, ‘chaleco’, del gr. moderno *γιλέκο* [yileko].

(Saporta y Beja 1982: 87). “Los ombres se kitaron la sultuka, se desbotonavan el yelek⁴²³ i bevian **raki** kon agua” (Saporta y Beja 1982: 127). “Vis venid mi dama, por la manyana beverech **raki** kon naranjada. Flavlaremos, burlaremos, bodas faremos” (Saporta y Beja 1982: 134). “Kon el ayuno del **raki** o de la retchina⁴²⁴, los ovveros ke fista agora avian sido timidos por kavo⁴²⁵ a sus patron, se dezyelaron i kantando i dando palmadas se mityeron a baylar un horo⁴²⁶” (Saporta y Beja 1982: 92). “Se paso mezetes kon **raki** (komo de uzo) i despues se asentaron a la meza para senar. Maurice estava asentado en frente de Esterina” (Saporta y Beja 1982: 213). “Yo al día no bevía/un vasiko de **raki**/ agora binlik entero/ por que tengo amor de ti” (Nar 1985b: 188). La vida do por el **raki**/ yo no puedo decharlo/ de beberlo nunca no ma farti/ i de tantoamarlo (Nar 1985b: 254). “Desdichado de Bohor/le llevaron el pertofol/y a quedado povre i ani/no tenía para **raki**” (Nar 1997a: 311).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 119), del turc. *rakı* ‘aguardiente’, ‘anís’. ■ Es término que aparece también en gr., donde puede tener género femenino o n.: cf. Babiniotis (2006 [1998]: 1529) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1174), que recogen los homófonos s. f. *ρακι* y s. n. *ρακι* [rakí], del turc. *rakı*, con el mismo significado, el cual, a su vez, procede del árabe *araq* ‘jugo preparado a base de semillas de trigo y arroz’, ‘néctar’. En turc. recogemos esta misma forma y varios compuestos y derivados, como *rakíâlemi* ‘felicidad’ o *rakıcı* ‘el que prepara el rakı’.

ADAPT. TERM. Sin variación a partir de su étimo. Es un préstamo con el que se designa una nueva realidad, un nuevo elemento que se incorpora a la cultura judeo-española. El significado inicial posee la idea de ‘bebida alcohólica extraída de diferentes esencias’, para acabar designando ‘aguardiente’ o ‘anís’.

FRASE. Recogemos numerosas expresiones, como el “rakı arrebite al pése” (‘el rakı revive a pez’), que se utiliza cuando se come pescado salado acompañado de *rakı*. Saporta y Beja (1978: 97) recoge el refrán “un grado más, se faze rakı”, que indica lo contraproducente que es insistir demasiado en algo, ya que puede acarrear la cólera y el enfado de los demás.

OBS. El JE. tiene también la forma *rakiği* (Nehama 1977: 465) ‘vendedor de rakı’, que procede del turc. *rakıcı*, con el mismo sentido (cf. gr. *ρακιτζής* [rakidzís], y que también aparece como apellido), *rakiğiko* (Nehama 1977: 465) ‘pequeño vaso de vino acompañado de varios aperitivos’ y *rakigilik* ‘tabernero’ (Nehama 1977: 465).

rečina

⁴²⁴*retchina*, ‘bebida mezclada con resina’ del gr. *ρεσινα* [rechina] ‘resina’.

⁴²⁵ *kavo*, ‘honor’, ‘prestigio’, del hebreo (vid. *kavód* Nehama 1977: 277).

⁴²⁶ *horo*, ‘baile’, del gr. moderno *χορός* [horós] (vid. *horó* Nehama 1977: 257).

VAR. **rečina** (Nehama 1977: 468) **rezína** (Nehama 1977: 480), **rechina** (Bunis 1999: 412), **retchina** (Saporta y Beja 1982: 91).

S. f. Resina, sustancia sólida y viscosa que emana de algunos árboles. || 2. Bebida mezclada con resina. “Asúkar kande i novyikas enmeladas ke se kyera botas de **rechina** para kitar los afitos⁴²⁷ i las lombrices de las kriaturas” (Bunis 1999: 412). “Ensima mityeron para arrefrescar, las redomas de vino, de **retchina**, de gazoza i de agua para el raki” (Saporta y Beja 1982: 91). “Kon el ayuno del raki o de la **retchina**, los ovreros ke fista agora avian sido tímidos por kavo a sus patron, se dezyelaron i kantando i dando palmadas se mityeron a baylar un horo” (Saporta y Beja 1982: 92).

ETIM. E HIST. ■ Nehama (1977: 468) no nos proporciona ningún posible étimo, pero es casi seguro que proviene del gr. s. f. *ρετσίνα* [rechina] ‘resina’. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1179) recoge *ρετσίνα* [rechina] ‘tipo de vino blanco gr. aromatizado con resina’, del gr medieval *ρετσίνη* [rechini] ‘resina’, que viene del gr antiguo *ρητίνη* [retíne], con palatalización del grupo *ti* en *tsi*. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1537) presenta dos posibles étimos para *ρετσίνα*: el latín tardío *resina*, préstamo directamente del gr. antiguo *ρητίνη*.

ADAPT. TERM. No presenta ninguna variación respecto a la forma del gr. moderno *ρετσίνα*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

rólo

VAR. **rólo** (Nehama 1977: 483), **rolo** (Saporta y Beja 1982: 243).

S. m. Rol, papel, interpretación. “La persona ke tenia un talento syerto para retchitar o tener un **rolo** en una komedyá estava, algunas vezes, sakrifikada al benefisyo del fijo del sinyor” (Saporta y Beja 1982: 243).

ETIM. E HIST. ■ Nehama (1977: 483) no ofrece ningún posible étimo. ■ Es probable que proceda del gr. moderno s. m. *ρόλος* [rolos] con el mismo sentido. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1552) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1185) consideran el *ρόλος* gr. un préstamo del fr. *rôle* ‘manuscrito enrollado’ y, más tarde, ‘guión que debe aprender el actor’ (que tiene su étimo en el latín *rotulus*, diminutivo de *rota*). No puede, sin embargo, descartarse la influencia turca, pues en esta lengua existe el sustantivo *rol*, empleado, por ejemplo, en la colocación *rol yapmak* ‘hacer el papel’.

ADAPT. TERM. Presenta variaciones mínimas respecto al término gr.

⁴²⁷ *afito*, en judeo-español, ‘constipado’ ‘catarro’ (Nehama 1977: 10).

FRASE. “A torno de rólo” (Nehama 1977: 483), ‘cada uno tiene su rol’; “ğugar rólo” (Nehama 1977: 483), ‘interpretar un papel’, calco semántico de la expre. griega “παίζω έναν ρόλο” [pezo enan rolo] ‘interpretar un papel’, que también encontrábamos en turc. y encontramos en fr. “jouer (auc) un rôle”; en cambio, “no ğugar rólo” (Nehama 1977: 483) ‘no tener importancia’ parece un calco de la expre. griega “δεν παiei ρόλο” [den pezi rolo], ‘no tiene importancia’.

S

salep

VAR. **salép** (Nehama 1977: 490), **salep** (Saporta y Beja 1982: 242; Pascual Recuero 1977: 125).

S.m Infusión. “Maurice se atorno en kaza fazyendo el kamino a pye. Era muy temprano en la manyana. El salepdji manyanero ya avia salido, para vender a los ke lavoravan temprano, a la madrugada, su beverage, de **salep** asukarado i kayente, perfumado kon la kanella, ke en estas oras de eskurinya i de freskura ‘kayentava la madre’” (Saporta y Beja 1982: 242).

ETIM. E HIST. Del turc. *salep*, quizá a través del gr. ■ Según Pascual Recuero (1977: 125), el *salep* es una ‘infusión dulce que se ingiere muy caliente en invierno’. Es término tanto gr. como turc. ■ Según Babinotis (2006 [1998]: 1564) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1192), el s. n. gr. *σαλέπι* [*salepi*] es una ‘infusión espesa que se toma en invierno y se realiza con raíces secas de tubérculos y algunos tipos de orquídeas’; proviene del turc. *salep* con el significado primario de ‘testículos del zorro’.

ADAPT. TERM. Sin mayor variación respecto del étimo turc.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. También se documenta en JE. el derivado *salepdji* (Nehama 1977: 490) ‘vendedor de esta infusión’, procedente del derivado turc. *salepçi*, que encontramos también en gr., bajo la forma *σαλεπιτζής* [*salepidzis*] ‘vendedor ambulante de *salep*’.

samsadika

VAR. **samsadika** (Nehama 1977: 495), **samsadika** (Saporta y Beja 1982: 121).

S. f. Bocado dulce. “Fazia rodantchas de kalavasa amariya o **samsadikas** yenas de mues i de myel, para la fin de la komida” (Saporta y Beja 1982: 121).

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 495), *samsadika* es diminutivo de *samsada* ‘tipo de buñuelo relleno de almendras y de nueces machacadas, amasadas en la miel y aromatizadas con canela’, y procede del turc. *samsa*.

ADAPT. TERM. Se registra sólo la formación del diminutivo en *-iko* a partir del derivado *samsada*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

sefté

VAR. **sefté** (Nehama 1977: 501; Bunis 1999: 412), **sefte** (Nar 1985b: 246).

S. m. Primera venta que se realiza en la inauguración de una tienda o la primera venta de la jornada, de la semana, del mes. || 2. El dinero que se extrae de la primera venta. “Pudra me demandan/ mi hija y mi mujer/medio día se hace/sin facer **sefte**” (Nar 1985b: 246). “**Sefté** te vo a trayer novyas i kopetas⁴²⁸?” (Bunis 1999: 412).

ETIM. E HIST. Del turc. *siftab*, probablemente a partir del gr. moderno s. m. *σεφτές* [seftés] ‘primera venta’ y ‘beneficio que se obtiene de ella’, según Babiniotis (2006 [1998]: 1584). ■ Tanto este autor como el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1204), lo hacen derivar del ar. *siftes*. ● En gr. moderno y en JE. la palabra posee el significado de ‘primera venta’; en cambio, en turc. se le añade el matiz de ‘buena venta’.

ADAPT. TERM. Por el parecido que existe entre la forma del gr. moderno y la del JE., consideramos muy probable que el JE. lo haya tomado del gr.

FRASE. Nehama (1977: 501) ha recogido algunas expresiones similares entre el gr. y el JE.: así, ‘realizar la primera venta’ se expresa en JE. como “fazer sefté”, que parece un calco del gr. moderno “κάνω σεφτέ” [kano sefté], ‘hago la primera venta’; “kyen la ve no faze sefté la semana entera”, que se dice cuando no se es afortunado con la primera venta de la semana; “para sefté vale”, maldición para desear mala suerte a alguien; “sefté jayarlisi” es un calco de la expre. turca homónima y sirve de fórmula para acoger al primer cliente.

OBS. En turc. existe un numeroso grupo de compuestos y derivados (*sifhabetmek*, *siftabiolmak*, *sifhablamak* ‘realizar la primera venta con signo positivo’) que no se registran ni en gr. ni en JE.

sfragisear

VAR. No se registran variantes gráficas. **Sfragisear** (Nar 1997: 213).

V. Sellar. “A Baron Hirs nos empessaron/a cargar y las concardas/ a **sfragisear**” (Nar 1997: 213).

ETIM. E HIST. Del gr. *σφραγίζω* [sfragizo] con el significado de ‘sellar’. ■ No se registra en Nehama. ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1723) proviene del v. *σφραγίζω* [sfragiso] del gr. antiguo con el significado inicial de ‘cerrar con sello’ o ‘comprobar la autenticidad de un

⁴²⁸ *kopetas*, tipo de especie de turrón con almendras y nueces consumido por los sefardíes durante las fiestas del Purim. De étimo desconocido.

documento’. Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1309) la forma es un préstamo semántico del francés *séller* con el sentido de ‘cerrar con o sin sello para garantizar la seguridad de un documento’

ADAPT. TERM. No es frecuente en judeo-español encontrar el uso de la s- en posición inicial de palabra. Nar ha adaptado el término griego con la grafía ‘sfragissear’ aunque siguiendo a Nehama consideramos más oportuno incorporar una –e inicial ya que el JE. apoya con este sonido todos los términos tomados como préstamos de otras lenguas con s- inicial (*vid. eskópo*).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

sikleár(se)

VAR. **sikleár(se)** (Nehama 1977: 512; Nar 1985b: 172; Bunis 1999: 523, Saporta y Beja 1982: 319).

V. Apretar, estrechar, abrazar. || 2. Provocar cansancio moral, angustia, decaimiento. “No te **siklees**, tu fizo ya vino borracho perdrido” (Nehama 1977: 512). “No te **siklees** komo ya lo viste de longé, fulaniko krevó!” (Nehama 1977: 512). No te **siklees** de mi hijo/ y no te tomes sehora/si tu a Rachel la quitas/otra mijor vas a tomar” (Nar 1985bb: 172). No te **siklees** por esto. Benuta, tu fazme el kyef de venirte al kal estos días, yo no vo a fazer korbán⁴²⁹ por ti” (Bunis 1999: 523). “Mos estamos **sikleando**/mos vamos ande el Inglés/por tres gruchicos⁴³⁰ al día/y pan para comer” (Saporta y Beja 1982: 319).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 512), del turc. *siklamak* ‘apretar’, ‘oprimir’, ‘aburrir(se)’, ‘hastiar(se)’.

ADAPT. TERM. El término turc. se ha adaptado perdiendo la –ı interconsonántica e incorporando el sufijo –ear para adaptar el verbo a la primera conjugación del JE.

FRASE. En Nehama (1977: 512) se recogen las siguientes expresiones: “sikleár la cintura” ‘estrechar la cintura’; “sikleár las čanikas” ‘apretar las sandalias’; “sikleár čarikas” ‘tomar la decisión de marcharse’; “sikleár vidas”, ‘restringirle a alguien su libertad’, ‘oprimirlo’; “sikleár el alma, el korasón” ‘apenar, entristecer a alguien’; “no te siklées” ‘no te apenes’; “siklearse por uno” ‘preocuparse por uno’.

DERV. Nehama (1977: 512) y Nar (1985: 172) recogen el adjetivo *sikleózo/sikleoso*, respectivamente. “Día de lunes la mañana/muy sikleoso se topava/muy sikleoso se topava

⁴²⁹ *korbán*, del hebreo, ‘sacrificio’.

⁴³⁰ *gruchicos*, diminutivo de *gros*, del turco, ‘moneda turca equivalente a 40 parades’.

[...]” (Nar 1985b: 172).

siklet

VAR. **siklét** (Nehama 1977: 512), **siklet** (Bunis 1999: 498; Saporta y Beja 1982: 86).

S. m. Opresión, agonía, melancolía. “Ni moda mweva ni moda vyeja/ no fagas la fecha de agoranyo. Ke me mweri del **siklet**” (Bunis 1999: 498). “En los tchikos kafes (kavenes) freskos en enverano i kayentes en invyerno, se va los turkos, personas buenas i dulces, descalsados i asentados de rodiyas, servyendo [...] aua kave en fidjanikos, sin darse prisa. Porque para ellos no ava ni **siklet**, no premura ke pueidia enyervarlos” (Saporta y Beja 1982: 86).

ETIM. E HIST. Del turc. *siklet* ‘pesado’, préstamo a su vez del ar. *seklet*.

ADAPT. TERM. Sin variación respecto del étimo.

FRASE. Recogemos algunas expresiones ofrecidas por Nehama (1977: 512): “Estar con siklet”, ‘tener una grave preocupación’; “mwrirse del siklet”, ‘morirse de pena’; “Amán de siklet de nočada” es expre. que se manifiesta una profunda debilidad; “dar patlak del siklet”, “patladearse del siklet”, literalmente ‘reventar de aburrimiento’. También se documenta “amán de siklet” ‘¡qué desgracia!’. A pesar de que no se registra en los diccionarios de gr., en algunas zonas del Epiro se documentan tanto este término (“θα με φαει αυτό το σικλέτ” [tha me fai afto to siklet] ‘me va a comer esta desgracia’) como los verbos *σεκλετίζω* o *σεκλεντίζω* [sekletizo/seklentizo] ‘estar apenado’, ‘estar disgustado’ (“μην του σικλίτεις το πιδί”, [min tou sikletis to pedí] ‘no disgustes al niño’).

siktir

VAR. **siktír** (Nehama 1977: 512), **asiktir** (Bunis 1999: 449), **asiktar** (Bunis 1999: 397), **assiktir** (Saporta y Beja 1982: 160).

Interjección. ¡Vete al diablo! “**Asiktir** ordán, pasará algún maledjí esta ora por akí kwando trokava por una supyera de djingo” (Bunis 1999: 449). “**Asiktar** de sekata de mujer. Algodón en boka de mwerto. En mi kaza estó” (Bunis 1999: 397). “En un punto la sala se vazyo i no fue menester, akeya notche, de djudar “au revoir et merci” para anunsyar la fin del spektakolo, muxika ke los selaniklis yamavan por burla: **assiktir**” (Saporta y Beja 1982: 160).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 512), procede del turc., aunque no ofrece ningún

posible étimo. En varios diccionarios turcos encontramos la forma *siktir* como expre. Malsonante, con el sentido de ‘al diablo’, usándose *ha-siktir* para maldecir a alguien.

ADAPT. TERM. El JE. toma *asiktir* del turc. *ha-siktir*, por lo que sólo notamos la pérdida de la aspiración inicial.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

sinematograf

VAR. No se registran variantes gráficas. **Sinematograf** (Saporta y Beja 1982: 160). En Nehama (1977: 513) sólo encontramos **sinemá**.

S. m. Cine. “El uno era un kafe de djente medyana myentras ke el otro era un kafe chik. ‘El Park’. Ayi avia un ‘Café chantant’. Mas tadre devia de tener tambyen una sala de **sinematograf**” (Saporta y Beja 1982: 126). “I es ansina ke kon la elektritchita la sivilizasyon otchidentala entro en Selanik / kon la lus, el tanvay i el **sinematograf**” (Saporta y Beja 1982: 160).

ETIM. E HIST. Probablemente, al igual que el gr. s. m. *κινηματογράφος* [kinimatografos], del fr. *cinématographe* ‘cine’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 892) y el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 713), *κινηματογράφος* es représtamo del gr. antiguo a través del fr. *cinématographe*.

ADAPT. TERM. No presenta variaciones respecto del étimo fr. De hecho, la forma que documenta Nehama es la abreviación normal en francés (y en gr. moderno).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

sirá

VAR. **sirá** (Nehama 1977: 515; Nar 1997a: 295), **sira** (Saporta y Beja 1982: 91).

S. f. Fila, hilera, turno, cola. “Los obreros en **sira** pasaron delante de ellos” (Saporta y Beja 1982: 91). “Estos desbarasados del riziko de morir de fambre, venian en **sira** todos los dias a desmersar i nosse apozavan de bendezir Allah i los djidyos, ke los avian salvado de la muerte por fambrera” (Saporta y Beja 1982: 256). “En estas kazas la djente uza fazer el lavado en kuedras tendidas en la kaye entre las dos **siras** de kazas” (Saporta y Beja 1982: 282). “Non avia asidorik/no ay mas karvasara/kosas kon musandra/dies vesinas a la **sirá**” (Nar 1997a: 295).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 129), del turc. *sirá* ‘turno’, ‘hilera’, ‘cola’. Nehama (1977: 515) hace remontar la voz judeo-española tanto al turc. *sira* como al gr.

moderno s. f. *σειρά* [sirá]. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1576) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1200), el s. f. *σειρά* [sirá] ‘línea’ proviene del gr. antiguo *σειρά* ‘cuerda’, ‘cadena’, ‘cuerda’ (cf. fr. *serie* y español *serie*).

ADAPT. TERM. Sin variación apreciable respecto de su étimo.

FRASE. Nehama (1977: 515) recoge las siguientes expresiones: “fazer sirá”, ‘hacer cola’; “meterse en sirá”, ‘ponerse en cola’; “favlar en sirá”, ‘hablar sin parar’; “a la sirá”, ‘en fila, en hilera’; “kon sirá”, ‘en orden’; “merkar a la sirá” es lo contrario de “merkar a eskozer”, es decir, ‘comprar sin poder escoger la fruta o la verdura’; “tomar, aferrar sirá”, ‘ponerse en cola’; “asperar sirá, su sirá”, ‘esperar el turno’; “ya le vino la sirá”, ‘le llegó el turno’; “dar la sirá”, ‘ceder el turno’, ‘dar la vez’; “kaða uno a su sirá”, ‘cada uno a su turno’; “no dešar sirá para los otros”, ‘acaparar la atención’; “desfazer la sirá”, ‘romper la fila’, ‘dispersarse’; “una sirá de mentiras”, ‘un cúmulo de mentiras’; “una sirá de bovedades”, ‘un cúmulo de necesidades’.

sírma

VAR. **sírma** (Nehama 1977: 515) **sirma** (Saporta y Beja 1982: 150).

S.f. Hilo de oro. “Yevava la kofya de los días de alegría kon una podya⁴³¹ lavorada de **sirma** i de godras perlas deziguales” (Saporta y Beja 1982: 150).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 515), del gr. moderno s. n. *σίρμα* [sirma], ‘hilo de oro que se usaba para adormar el traje de la novia o, en sentido más amplio, el bordado’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1716) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1302) dan entrada al s. n. *σίρμα* [sirma] con υ, no con ι: *σίρμα* ‘cable metálico’, forma derivada del verbo gr. antiguo *σίρω* ‘arrastrar, tirar de algo’, y que procede del gr. medieval *σίρμα* ‘hilo de oro o plata’, el cual se remonta al término homónimo del gr. helenístico con el sentido de ‘vestido teatral con larga cola (que se arrastra)’, debido quizá a los bordados que llevaba esta prenda.

ADAPT. TERM. No se producen cambios respecto al étimo.

FRASE. Nehama (1977: 515) recoge la expre. “sirma i klavedon”, ‘hilo de oro de pasamanería’, que se dice apreciativamente de un buen bordado, un traje ostentoso o lujosamente adornado.

⁴³¹ *podya*, delantal, del gr. moderno *ποδιά* [podíá].

soaré

VAR. **soaré** (Nehama 1977: 517), **suaré** (Nar 1985b: 276), **shuré** (Bunis 1999: 409), **ashuré** (Bunis 1995: 409).

S. f. Velada o reunión nocturna de amigos en que se charla y baila. “Kada noche en los balos⁴³²/ kada noche en **suare**/ agora en las montañas/ el tufek por demuazel⁴³³” (Nar 1985b: 276). “Mira ver kyen sufre de dolor de sejas i bostezos, véndela i mérkame la **ashuré** para noche de djweves” (Bunis 1995: 409). “Dilas kwando veo para la noche de la **shuré**” (Bunis 1999: 409).

ETIM. E HIST. Del fr. *soirée* ‘velada’, ‘reunión nocturna’, derivado de *soir* ‘tarde’, ‘atardecer’, ‘noche’, que, a su vez, procede de *serée*, evolución del latín vulgar **serāta* y éste del latín *serus* ‘tardío’. Quizá con influencia del gr. moderno. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1624) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1128) recogen, en gr. moderno, el s. n. *συναρέ* [suaré] ‘reunión nocturna de amigos’ como procedente del fr. *soirée*.

ADAPT. TERM. Sin gran variación respecto de su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

soymá

VAR. **soymá** (Nehama 1977: 524), **soyma** (Saporta y Beja 1982: 71).

S. m. Tipo de pescado (denominado *burro*, en español) salado y secado al aire, cuya piel se desprende fácilmente. “Otro peche medyo seko es el **soyma** peche salado i sekado ke se uza mutcho para mezet⁴³⁴ kon el raki” (Saporta y Beja 1982: 71)

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 524), del turc. *soymak* ‘pelar’, ‘despojar’.

ADAPT. TERM. A partir del infinitivo turc. *soymak* ‘pelar’, sólo apreciamos la pérdida de la consonante final *-k*, inexistente en español en tal posición. Por lo demás, se produce un desplazamiento metonímico en el significado desde ‘pelar’ hasta la designación de un pescado del que se desprende fácilmente la piel.

FRASE. Nehama (1975: 524) recoge las expresiones: “fazerse un soymá” y “seko y arresekado kom al soymá” en el sentido de ‘ponerse muy delgado’.

⁴³² *balos*, ‘bailes’, del francés *bal*.

⁴³³ *demuazel*, ‘señorita’, del francés *demoiselle*.

⁴³⁴ *mezet*, del turc. *meze*, ‘entrante’ ‘aperitivo’.

Š

šaká

VAR. **šaká** (Nehama 1977: 531), **sakas** (Nar 1985b: 248).

S. f. Broma, gracia. “El ud⁴³⁵ tomas en la mano/con gilves⁴³⁶ y con **sakas** /dos tus ojos relucientes/ a mí me haces quemar” (Nar 1985b: 248).

ETIM. E HIST. Del turc. *şakas*. En los diccionarios de gr. moderno no se registra, aunque se utiliza el término en algunas zonas de Grecia. Así, en el Epiro, donde la influencia de la dominación turca fue muy profunda, se emplea el s. f. pl. *σακάδες* [sakaðis] ‘bromas’: “άσε τις σακάδες [ase tis sakaðis], ‘déjate de bromas’; “μην κάνεις σακάδες” [min kanis sakadis] ‘no hagas bromas’.

ADAPT. TERM. El término JE. no presenta variación respecto del étimo turc.

FRASE. Nehama (1977: 531) proporciona las siguientes expresiones: “fazer šakás”, ‘bromear’; “kitar las kozas a šakás”, ‘presentar algo como una inocente broma, que luego se convierte en desagradable e inoportuna’; “šakás yelada, šakás pesgada”, ‘broma de mal gusto’; “no pasan šakás, no kaminan šakás”, ‘en circunstancias graves no caben bromas ni gracias’; “šaká makás no kave aká”, ‘cuando se trata de algo serio, no caben bromas’; “no es coza de šakás”, ‘no es cosa de broma’; “desa las šakás aparte”, ‘deja las bromas aparte, no es momento de bromas’; “es šakás” se utiliza como expre. cuando se va a tratar una cuestión a fondo; “gugar de šakás”, ‘pasar el tiempo sin hacer nada serio’; “komer de šakás”, ‘realizar una comida consistente’; “ansima šakás” se dice ante bromas o comentarios poco graciosos u oportunos; “no por šakás vale, ni por šakás lo digas, ni por šakás lo kites de boka” recomienda no ser inoportuno con los comentarios y saber lo que se ha de decir en cada momento; “de šakás lo dise, se fizo de vendrá” alude a comentarios en broma que se hacen realidad; “dotor de šakás” insiste en que no hay mejor medicina que la risa; “no parese šakás?” es expre. para demostrar sorpresa; “šakás šakás ya se fizo medya noche”, ‘entre bromas y risas ha pasado el tiempo y se ha hecho tarde’.

OBS. Del turc. *şakas* surgen numerosos derivados y compuestos turcos (*şakağibi gelmek* ‘algo increíble’, *şakağötürmemek* ‘tener que ser serio’, *şakakaldirmek* o *sakaya gelmek* ‘aguantar las bromas’, etc.) que, a excepción de *şakaçi* ‘bromista’, no se registran para en JE. Para *šakáği* ‘bromista’ (cf. Nehama 1977: 531).

⁴³⁵ *ud*, del turc. ‘instrumento musical, laúd’.

šalvás

VAR. **šalvás** (Nehama 1977: 532), **šalβar** (Crews 1935: 68),

S. m. Pantalón bombacho. “Yeβaban los **šalβares** i y el fereǵé⁴³⁷ enteras tapadas, solo loz ožoz hermosos se βian” (Crews 1935: 68). || 2. Calzón poco agraciado y mal atado a la cintura.

ETIM. E HIST. ■ Lo recoge Nehama (1977: 532) bajo la entrada *šalvás*, con el sentido de ‘pantalón ancho usado por los campesinos’. También aparece en Crews (1935: 208, nota 387) *šalβar* ‘pantalón ancho’, del turc. *šalvar*. ● En turc. se documenta el sustantivo *šalvar* ‘pantalón amplio que se mantiene con un *uǵkur* (cordón)’. Se llevan, sobre todo, en las zonas rurales de Anatolia oriental.

ADAPT. TERM. El étimo turc. se ha adaptado transformando la vibrante final en sibilante en la voz recogida por Nehama. En cambio, la forma recogida por Crews no presenta variación respecto de su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

šelté

VAR. **šelté** (Nehama 1977: 433; Bunis 1977: 3).

S.m. Colchón “No keđo otro ke kaškaz de gwevo em bašo⁴³⁸, kaškaz de sevoya i las **šeltéz** de las kamaz enteraz arazgadaz i el algodón arastando em bašo” (Bunis 1977: 3).

ETIM. E HIST. Del turca *šilte* ‘colchón’. No hemos visto recogida esta etimología en la bibliografía consultada.

ADAPT. TERM. La única variación destacable es la abertura de la primera vocal, de manera que la *i* del turc. ha pasado a *e*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

⁴³⁶ *gilves*, de la forma turca *cilve* ‘encanto’, ‘lleno de gracia’, ‘coqueto’.

⁴³⁷ *feredžé*, del gr. moderno, *φερειτζές* [feredzés].

⁴³⁸ *em bašo*, expresión, ‘por tierra’, ‘en el suelo’ (Nehama 1977: 82).

T

tabaká

VAR. **tabaká** (Nehama 1977: 536), **tabaka** (Pascual Recuero 1977: 133), **tabacade** (Alvar 1986: 188).

S. f. Piso o planta de un edificio. “Kaza de tres **tabakás**” (Nehama 1977: 536). “Porque tiene padre y madre y sus doge hermanos casados, casa de tres **tabacades** y un cortijo enladriado” (Alvar 1986: 188). ||2. Departamento, sección, por ejemplo, de una biblioteca. ||3. Capa de polvo. “Enriva el almaryo se apozento una **tabaká** de tyerra” (Nehama 1977: 536). “Lavarse enriva enriva para kitar una **tabaká** de suzyedañ” (Nehama 1977: 536).

ETIM. E HIST. ■ Pascual Recuero (1977: 133) recoge la forma *tabaka*, con el sentido de ‘tabique’, ‘dependencia’, ‘piso’, ‘nicho’. También Nehama recoge la entrada *tabaka*, diciendo que procede del turc., pero sin proporcionar étimo. En los diccionarios turcos aparece la voz *tabaka*, con los sentidos de ‘hoja’, ‘pliego’, ‘capa’, ‘estrato’. No se registra para el gr. moderno.

ADAPT. TERM. Si tomamos como referente la forma de Nehama (1977: 536), no se ha producido ninguna variación. En cambio, el significado del término sí que ha experimentado un cambio evidente.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. El plu. *tabacades* que ofrece Alvar semeja un plu. gr. (a partir de la forma **ταμπανάς*, por ejemplo).

tajt

VAR. **tajt** (Nehama 1977: 538), **tahta** (Saporta y Beja 1978: 183).

ETIM. E HIST. Según Nehama, del turc. *tabt* ‘trono’. Aparece sólo en esta expre. y no se registra en gr.

ADAPT. TERM. ■ No presenta grandes cambios respecto del étimo *tabt*, si exceptuamos la grafía de *j* por *b* que ofrece Nehama y la adición de la *-a* que presenta Saporta y Beja.

FRASE. Saporta y Beja (1978: 183) recoge la expre.: “Tahta o pahta (del hebreo)”, que también aparece en Nehama como “o tajt o baht”, ‘el trono o la tumba’, con el sentido de

‘fracaso o éxito’: se dice cuando se ha de tomar una decisión rápida, sin poder pensar convenientemente en las consecuencias. En turc. existe la misma expre. con el mismo sentido: “ya taht, ya baht”.

taklá

VAR. **taklá** (Nehama 1977: 538), **takla** (Saporta y Beja 1982: 102).

S. m. Voltereta. Batacazo. “Muchiko los techaba de todas sus fuersas en alto. Suvian en el aire komo una fletcha i después de aver fetcho unas **taklas** se dechavan kayer komo pyedra” (Saporta y Beja 1982: 102).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *takla* ‘salto mortal’. ■ Esta forma la recoge Nehama bajo el lema *taklá*. ■ No se documenta en gr. moderno.

ADAPT. TERM. No se registra variación respecto al étimo.

FRASE. Nehama (1977: 538) recoge las expresiones: “dar taklás”, ‘dar saltos, y “dar la taklá”, ‘tener cambios de actitud muy bruscos’.

DERV. Nehama (1977: 538) recoge *taklağǐ* con el sentido de ‘persona que cambia de opinión de forma imprudente, por interés personal’. Saporta y Beja (1982: 102) registra el adjetivo *takladji* en referencia a aves que realizan acrobacias: “los pitchones takladjis bivian tambyen en el pitchonero”.

taráma

VAR. **taráma** (Nehama 1977: 542) y **tarama** (Saporta y Beja 1982: 91).

S. m. Huevas de pescado de color blanco. || 2. Paté realizado a base de huevas de pescado que se toma como aperitivo y es típico de la Cuaresma. “I kuvyertas de una tela estaban ekspozadas los mezetes: aceitunas pretas, uevos enhamiados, pedasikos de kezo, kezo blanko i kezo de pyesa, revanadikas de pan kon **tarama**, pipino i pimentones en truchi, ets” (Saporta y Beja 1982: 91).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 542), es voz turca y, aunque no facilita ningún posible étimo, es de la forma *tarama*. ■ La recogemos también en gr. moderno como s. m. *ταραμάς* [taramás] con la misma etimología y significado (cf. el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1324) y Babiniotis (2006 [1998]: 1741), quien la define como ‘entrante que se prepara con una masa de huevos de diferentes tipos de pescados de agua dulce, que se conserva en sal y que se consume los días de cuaresma’.

ADAPT. TERM. Sin ninguna variación respecto al étimo turc. *tarama*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

távle

VAR. **távle** (Nehama 1977: 544; Saporta y Beja 1982: 63), **tavlí** (Nar 1985b: 246).

S. m. Juego de mesa, de origen persa: dos jugadores juegan en una tabla de madera con 23 casillas, dados y treinta fichas de diferentes colores para cada uno, con el fin de llegar a lugares concretos y al mismo tiempo intentar obstaculizar al oponente. El ganador es aquel que consigue sacar todas las fichas del tablero. “Otra vezas djugaron al **távle**, en anunsyando, en bos alta, los puntos de los dados en la lingua ke paresia ser el persyano aharrando fuerte los tantos sovre el tablero” (Saporta y Beja 1982: 63). “Jugaremos **tavlí**/ que es muy hermoso/ dominó no quiero/ que es calorioso” (Nar 1985b: 246). || 2. Caja de madera que se abre en dos, en forma de estuche, dando lugar a una tabla, con un diseño de doce triángulos, en la que dos jugadores juegan con fichas.

ETIM. E HIST. Probablemente proceda del gr. moderno s. n. *τάβλι* [tavlí]. ■ Según Andriotis, el étimo de la palabra griega es el latín *tabla* (< tab(u)la), que posee el significado de ‘mesa’ y que, además, desarrolla el sentido de ‘juego de mesa’, por desplazamiento metonímico. ■ Para Babiniotis (2006 [1998]: 1732), la forma proviene del gr. tardío *ταβλίον* [tavlíon], diminutivo de *τάβλα* [tavla], siendo que en aquella época ya la palabra expresaba un juego de azar que se jugaba con dados.

Probablemente de origen persa, se tiene conocimiento de este juego en Grecia desde época bizantina. En la actualidad se ha extendido por muchas zonas de Europa: los franceses lo llaman *jacket* y *tric-trac*, los ingleses *back-gammon*, los alemanes *brettspiel* y los italianos *tavoliere*. El término existe en turc. como *tavle*, ‘juego de mesa oriental’, pero también posee el sentido primario de ‘mesa’. Y, en gr. moderno, *τάβλι* [tavlí] también significa ‘juego de mesa’.

ADAPT. TERM. Es posible que la forma inicial fuera *tavle* pero que pasara a *tavli* por influencia del gr. moderno.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

teftér

VAR. **teftér** (Nehama 1977: 545), **tefter** (Saporta y Beja 1978: 72), **defter** (Pascual Recuero 1977: 134).

S. m. Cuaderno y, por extensión, libro. “Esto no estava escrito en tefter” (Saporta y Beja 1978: 72).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 134), del turc. *tefter* o *defter*, con el significado de ‘cuaderno’, ‘registro’, ‘catálogo’. ■ Se recoge en gr. como s. n. *τεφτέρι* [tefteri] o *δεφτέρι* [defteri]. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1758), considera al turc. *defter* como un répréstamo del gr. medieval *διφθέριον* [difthérimon], diminutivo de la forma clásica *διφθέρα* [difthera]. ■ El *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1335) recoge sólo s. n. *τεφτέρι* [tefteri], como répréstamo del turc. *tefter*, préstamo a su vez del ar. *diftar*, que lo habría tomado del gr. antiguo *διφθέρα* ‘material gráfico’.

ADAPT. TERM. Probablemente de la forma turca *tefter*, sin ninguna variación aparente.

FRASE. Saporta y Beja (1978: 72) recoge la expre. “esto no estava escrito en tefter”, frase de extrañeza que se utiliza para expresar algo que sucede de forma imprevista e impensada; en Nehama (1977: 545) encontramos las siguientes expresiones: “ečar en teftér”, ‘registrar una operación en libros de cuentas’; “fazer teftér”, ‘acumular ventas a crédito’; “tener mučo teftér”, ‘recibir una cantidad importante de un cliente’; “alimpyar el teftér”, ‘recoger el dinero de los créditos’; “el teftér rovina al merkader”, ‘el exceso de ventas a crédito arruina un comercio’; “abašar teftéres vyežos”, ‘desenterrar viejas disputas’; “embarrar a uno del teftér”, ‘borrar algunos datos de un libro de cuentas’; “esto no lo tenia en teftér, no estava en teftér” ‘es algo imprevisto, insólito’; “teftér de bakal”, ‘libro de cuentas del tendero’.

DERV. Recogemos en Nehama (1977: 545) el plu. *los tefterés* para hacer referencia a ‘los libros de contabilidad’. También recoge el diminutivo *tefteríko* en referencia a un ‘cuadernillo de apuntes’ o ‘libreta’.

tenekyé

VAR. **tenekyé** (Nehama 1977: 547), **teneké** (Pascual Recuero 1977: 134), **tenekyel** (Bunis 1999: 385), **tenikyel** (Saporta y Beja 1982: 91).

S. m. Lata. “En un medyo **tenikyel** sovre unas fojas de plantas avian metido el bus ke avian traido de la muntanya” (Saporta y Beja 1982: 91). “Dezvanesido ke te vey a ti i

aneyá ke ya fizítesh dela masavá⁴³⁹ del deskansado de tu si[nyor] padre mas negro de un **tenekyel** de estyerkol, tanto entrar piezas i kavesas de gayina” (Bunis 1999: 385). || 2. Adj. Estar impecune, sin dinero.

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 134), del turc. *teneké* ‘hojalata’. ■ Recogemos la forma para el gr. moderno como el s. m. *τενεκές* [tenekés (o)] y *ντενεκές* [denekés], que, según Babiniotis (2006 [1998]: 1752) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1331), proceden del turc. *teneke*.

ADAPT. TERM. Probablemente del turco, sin más variación respecto a la forma o el sentido que la ocasional diptongación de la *-e* final en *-ie*.

FRASE. Nehama (1977: 547) recoge las expresiones “keðar tenekyé”, ‘quedarse sin dinero’ y “deðar a uno tenekyé”, ‘dejar a alguien sin dinero’.

DERV. También se recoge, como derivado, la forma *tenekyǵí* (Nehama 1977: 547) y la variante *tenikyelero* (Saporta y Beja 1982: 92), con el sentido de ‘hojalatero’. “El tenikyelero se avia abachado del tejado onde estava saldando plakas de tenikyel” (Saporta y Beja 1982: 92). “La majorita de las ke uzavan los selaniklis eran de fabrikasyon lokala i fetchas por algun tenekyelero. Este kortava sovre una plaka de tenekyel un medyo serko. En la parte bacha ke era deretcha (en el diametro) saldava syete tchikos atuendos del mizmo metal” (Saporta y Beja 1982: 210). “Eran estanyadores, tenekyeleros, kaldereros i fabrikantes de atuendos fetchos kon paja komo sestos, fruteras, panaderas i mizmo esteras para meter sovre el tavlado” (Saporta y Beja 1982: 217).

tengéré

VAR. **tengéré** (Nehama 1977: 548), **tengere** (Pascual Recuero 1977: 135).

S. m. Cacerola para cocinar, cazuela. “Kwezer el komer en el tengere”, ‘cocinar en la cacerola’. || 2. Estúpido, imbécil. “Una hija bova tengo- Bar minan/ me la llaman **tengere**/ quando sale a la plaza - Bar minan/ me la fazen kelpase” (Nar 1985b: 240).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 135), del turc. *tencere* ‘cacerola’, ‘cazuela’. En esta lengua es préstamo del persa *tancere* ‘paila’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1752) recoge las variantes s. m. *τέντζερης* [téndzeris], *τέτζερης* [tédzeris], *τζέντζερης* [dzéndzeris] y *τοέντζερης* [tséndzeris], todas adaptaciones del turc. *tencere* y todas con el sentido de ‘cacerola’. En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1331) se registran *τέντζερης* [téndzeris] y *τεντζερές* [tendzerés], con el mismo significado y étimo que propone Babiniotis.

⁴³⁹ *masavá*, del hebreo, ‘tumba’, ‘monumento fúnebre’, ‘epitafio’.

ADAPT. TERM. Sin variación de significante respecto del étimo turc. En turc. y en gr. moderno registramos el sentido de ‘cacerola’, pero no el uso metafórico de ‘persona estúpida’, ‘imbécil’, que se documenta en JE.

FRASE. Nehama (1977: 548) recoge las siguientes variantes de la misma expre. fija: “Para kađa tengĕré ay su kapak”, “kađa tengĕré topa su kapak”, “El tengĕré arrodeo i topo su kapak”, esto es, ‘cada cacerola tiene su tapa’, muy similar a las expresiones españolas “encontrar la horma de su zapato”, o “encontrar su media naranja”.

OBS. Encontramos esta misma expre. en turc., gr. y JE: en JE., “para kada tengere ay su kapak” o “kada tengere topa su kapak”; en gr. moderno, “κόλλησε ο τέντζερης και βρήκε το καπάκι” [kílise o téndzeris ke vrike to kapaki], ‘rodó la cacerola y encontró su tapa’; y, en turc., “tencere yuvarlandı, kapađını buldu”, lo mismo que en gr.

tezyá

VAR. **tezyá** (Nehama 1977: 550), **tezya** (Saporta y Beja 1982: 86).

S. m. Mesa artesanal. “La blanka y buena letche kon telada estava sovre el **tezya** en una tchanaka⁴⁴⁰ de barro kuvyerta de un yenso blanco para protejerla de las mochkas” (Saporta y Beja 1982: 86) || 2. Mostrador.

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del turc. *tezgah* ‘mesa’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1746) recoge el s. n. *τεζάκι* [tezakı], con las variantes *τεζάχι* [tezahı] y *τεζιάκι* [teziaki] ‘mostrador de una tienda’, ‘expositor de productos u objetos decorativos’, ‘escritorio’, y afirma que es préstamo del turc. *tezgâh* ‘taller’, a su vez préstamo del persa *dastagâh* ‘laboratorio’, ‘mostrador’, ‘mesa de trabajo’. ADAPT. TERM. Pérdida de la aspiración final /h/ y palatalización de la /g/ en /y/: tezgah > tezya.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

tofék

VAR. **tofék** (Nehama 1977: 554), **tofek** (Pascual Recuero 1977: 136), **tufek** (Nar 1985b: 272).

S. m. Fusil. Kada noche en los balos/ kada noche en suaré/ agora en las montanias/ el **tufek** por demuazel” (Nar 1985b: 272).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 136), del turc. *tofek* ‘cañón’, ‘bala’. ■ Es voz

⁴⁴⁰ *tchanaka*, ‘recipiente’ del turc. *çanak* (vid. *čanáka*).

que el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1351) y Babiniotis (2006 [1998]: 1782) registran también en gr. moderno como *τουφέκι* [tufeki] y *ντουφέκι* [dufeki] ‘fusil’, con los derivados *τουφεκίζω* [tufekizo] ‘disparar’ y *τουφεκιά* [tufekiá] ‘disparo’, haciéndola proceder del turc. *tüfekte*, con paso natural de /ü/ a /u/. • En turc. de *tüfekte* derivan los verbos *tüfekatmak*, *tüfektepatlamak*, *tüfektelemek*, *tüfekteplamaksızın*, todos ellos con el sentido de ‘disparar’. Y, por supuesto, también existe *tüfekteçi* ‘fabricante de fusiles’.

ADAPT. TERM. El préstamo se adapta sin mayores variaciones, quizá a través del gr. moderno.

FRASE. Nehama (1977: 554) recoge varias expresiones: “travar tofék”, ‘apuntar con el arma a alguien’; “estar kon el tufék yeno”, ‘tener el arma cargada’; “dar kon tofék”, ‘disparar el arma’.

DERV. Nehama (1977: 554) documenta también el sustantivo *tofekada* ‘herida causada por una bala de fusil’.

triandafilli

VAR. No la registra Nehama. **Triandafilli** (Nar 1985b: 190).

S. Rosa. “Tus caras son **triandafillis**/ tus ojos almenaras⁴⁴¹ me dechastes sufriendo/ quemandome en las flamas” (Nar 1985b: 190).

ETIM. E HIST. Del gr. moderno s .n. *τριανδάφυλλο* [triandáfilo] ‘rosa’. ■ Según Babiniotis (2006 [1998]: 1791) es voz compuesta de *τριάντα* [trianda] ‘treinta’ y *φύλλον* [fílon] ‘hoja’, en el sentido de ‘treinta hojas’.

ADAPT. TERM. Desde el punto de vista morfológico, este plu. judeo-español parte de la forma femenina *triandafilli*, a la que añade –s.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

OBS. En gr. moderno tenemos expresiones muy semejantes como “τα χείλια της/ τα μάγουλα της/ είναι σαν κόκκινα τριανδάφυλλα” [ta hili tis/ta mágula tis/ine san kókina triandáfila], ‘sus labios/ y sus mejillas/ son como rosas rojas’.

trígono

VAR. **trígono** (Nehama 1977: 566), **trígano** (Saporta y Beja 1982: 86).

S. m. Dulce de forma triangular, típico del norte de Grecia, que se elabora con hojaldre,

⁴⁴¹ *almenara*, en JE ‘candelero de cristal o de metal’ (Nehama 1977: 31).

crema y canela. “El patron del buyrum⁴⁴² era arnaut⁴⁴³ i vendia pastas yenas de mues, almendra i miel: **triganos**, kadaifes, tulumbras, halvas tchorekes” (Saporta y Beja 1982: 86). ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del gr. *τρίγωνο*. ■ Se recoge en Babiniotis (2006 [1998]: 1793) como el s. n. *τρίγωνο* [trígono] ‘triángulo’, con el mismo sentido del judeo-español en su cuarta acepción. En el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1360) se recoge este sentido en su segunda acepción.

ADAPT. TERM. Sin ninguna variación respecto del étimo, si consideramos la forma documentada por Nehama.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

truší

VAR. **truší** (Nehama 1977: 568), **truxi** (Pascual Recuero 1977: 138), **truchi** (Saporta y Beja 1982: 91).

S.m. Verduras en vinagre. “Aceitunas pretas, uevos enhamiados, pedasikos de kezo: kachahaval, kezo blanco i kezo de pyesa, revanadikas de pan kon tarama, pipino i pimentones en **truchi**, ets” (Saporta y Beja 1982: 91).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 138), del turc. *turxú* ‘condimento vegetal conservado en vinagre, adobo, salmuera, escabeche’. ■ En gr. moderno existe el s. n. *τουρσί* [tursí], que, según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1351) y Babiniotis (2006 [1998]: 1782), posee el sentido de ‘verduras en vinagre’ y procede del turc. *turşu*.

ADAPT. TERM. A partir del étimo turc. percibimos la metátesis de *muta cum liquida*, típica del judeo-español (*tur* > *tru*) y disimilación vocálica (*u - u* > *u - i*), quizá por influencia del gr. *τουρσί* [tursí], que, sin embargo, ha simplificado en silbante la prepalatal fricativa sorda del turc.

FRASE. Nehama (1977: 568) recoge las siguientes expresiones: “meter en truší”, ‘conservar en vinagre un alimento’; “valer para meter en truší”, ‘servir para muy poca cosa’; “fazerse truší”, ‘mojarse’.

tulúmba

VAR. **tulúmba** (Nehama 1977: 569), **tulumba** (Saporta y Beja 1982: 86).

⁴⁴² *buyrum*, ‘cremería’, del turc. *buyurum*.

⁴⁴³ *arnaut*, ‘albanés’, del turc. *arnavud*.

S. f. Manguera de agua. “Antes de gizarla, la kuzinera la lavava kon mutchas aguas ke tratava de la **tulumba** a mano ke avia sovre el lavador” (Saporta y Beja 1982: 121). “Los tulumbadjis avian enkargado sus **tulumbas** sovre maonas, para yudar los marineros a amatar el fuego. Kuando el agua kaiya sovre el, una nube de vapor suvia verso el syelo” (Saporta y Beja 1982: 184). || 2. Dulce oriental a base de miel. “El patron del buyrum era arnaut i vendia pastas yenas de mues, almendra i miel: triganos, kadaifes, **tulumbas**, halva, tchorekes” (Saporta y Beja 1982: 86).

ETIM. E HIST. Del turc. *tulumba* ‘manguera’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 1780) y el *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 1349) registran esta voz como el s. f. *τουλούμπα* [tulumba], dándole dos acepciones: ‘dulce cilíndrico que se prepara con una suave masa de harina y, tras hornearse, se sirve con sirope’ y ‘manguera’. Y ambos citan como étimo al turc. *tulumba*, que procede, a su vez, del it. *tromba*.

ADAPT. TERM. Sin ninguna variación respecto a su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. Recogemos la forma *tulumbağí* (Nehama 1977: 569) y *tulumbadgí* (Saporta y Beja 1982: 310), con el sentido de s. m. ‘bombero’. “La cantiga de los **tulumbadgis**⁴⁴⁴ Issa la mola /barba Nikola/ Suve el agua/ Marigo/abacha l’agua/ Marigo/yalla, yalla yossa / de miranda yossa/ de kaskarika yossa/el yano yalessa”⁴⁴⁵ (Saporta y Beja 1982: 310). “Los **tulumbadgis** avian enkargado sus tulumbas sovre maonas, para yudar los marineros a amatar el fuego. Kuando el agua kaiya sovre el, una nube de vapor suvia verso el syelo” (Saporta y Beja 1982: 184). ■ Del turc. *tulumbaci* ‘constructor o vendedor de bombas y mangueras para los bomberos’, derivado de *tulumba* ‘manguera’, ‘bomba de agua’, quizá a través del gr. moderno s. m. *τουλουμπατζής* [tulumbadzís], que, según Babiniotis (2006 [1998]: 1780), designa tanto al ‘fabricante o vendedor de mangueras’ como al ‘bombero’. En turc. y en gr. moderno encontramos, además, el término *tulumbatatlís* ‘dulce con forma de manguera’. El étimo último es el it. *tromba* ‘manguera’.

tutún

VAR. **tutún** (Nehama 1977: 570; Pascual Recuero 1977: 139; Bunis 1999: 458), **totón** (Pascual Recuero 1977: 137), **tutum** (Nar 1985b: 188).

⁴⁴⁴ *Vid.* la versión de Nar (1985b: 280).

⁴⁴⁵ Saporta y Beja (1982: 310) añade que, si pasaba una mujer, al final de la canción decían: “na ti valo mesa” (la meto dentro).

S. m. Cigarro. Tabaco. “Yo al día no fumava/cigaro de **tutum**/agora paquete entero/por l amor de la biju⁴⁴⁶” (Nar 1985b: 188). “La Fransya tenia la kosesyon de todos los portos, ambares⁴⁴⁷ i del komertcho, kontrolava los **tutunes** (o tabako) diferentes minas i tambyen algunas kompanyias de ‘Chemin de fer’ i en partikular el Jonction Salonique-Constantinople, ke fraguaron en 1892” (Saporta y Beja 1982: 196). ||2. Por extensión, se usa para nombrar el local donde se fuma: “Ah, que hermosa que te veas/ en este vistidiko blu! / pareesses una donzella/ quando sale de **tutun**” (Nar 1985b: 134). “Iyan en un grupo en kaza de uno deyos para savorear un sigaro (para beber **tutun** komo dizian) lo ke no avian puedido fazer durante vente i kuarto oras” (Saporta y Beja 1982: 128). “Benuta: Sí, ama ke savor tyene ke una mujer kazada, tovyendo marido esté kon mil ombres a la fabrika o al **tutún**” (Bunis 1999: 458). ||3. Adjetivo. Muy seco, que ha perdido su humedad. “La ropa, la kolada, el espancido está **tutum**” (Nehama 1977: 570).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 137), que recoge la forma **totón**, del turc. *tütün* ‘tabaco’. ■ No se recoge en gr. moderno.

ADAPT. TERM. No presenta más variación con respecto al étimo turc. que el paso de /ü/ a /u/ (a veces, abierta en /o/).

FRASE. Nehama (1977: 258) documenta la expre. “tutun kačak”, con el significado de ‘tabaco de contrabando’. Pascual Recuero (1977: 137) registra “borno totón”, ‘tabaco para mascar, rapé’. También se utiliza en turc. la expre. “bouroun-otou” (Kerestedjian 1971 [1912]: 147), literalmente, ‘hierba de nariz’ o ‘medicamento para la nariz’, término con el que se designaba al tabaco. Es usado hoy en día sólo por los árabes bajo la forma abreviada *bournotí*, mientras que los turcos utilizan para el mismo objeto el término ar. *ciŷyé*, literalmente, ‘nasal’. De la tradición oral recogemos la expre. “café sin tutun, hamam sin sapún”, ‘café sin cigarrillo es como un baño sin jabón’. Por otra parte, como señalamos más arriba, el turc. y el JE. comparten no solo el término, sino también la misma construcción para expresar la acción de fumar: en JE. se dice *beber la tutun* y en turc. *tütün içmek* ‘beber tabaco’. En gr. moderno se dice también “πίνω τσιγάρο” [pino tsiġaro], ‘beber cigarro’, para expresar la acción de ‘fumar’.

DERV. Recogemos las formas *tutugis* (Nar 1997a: 288) y *tutunġi* (Nehama 1977: 570), con el sentido de ‘vendedor de tabaco’, formación derivada mediante el sufijo *-ci*, que ya conocemos bien: “Agios Vasilis koumartzis/hisieron greve los tutugis/porke avia pina” (Nar 1997a: 288)

⁴⁴⁶ *biju*, ‘joya’, del francés *bijou*. Probablemente con sentido metafórico, haciendo referencia a una mujer.

⁴⁴⁷ *ambar*, ‘granero’, ‘almacén’, ‘depósito’, del turc. *ambar*.

U

ud

VAR. **ud** (Nehama 1977: 572; Nar 1985b: 248).

S. m. Instrumento musical, laúd. “Tu quitas las muestras dertes/que cantas y sonas **ud**” (Nar 1985b: 248). “Primavera en Salonico/ cayí al café Mazlum/ una nina d’ojos pretos/ que canta y sona **ud**” (Nar 1985b: 248). “El **ud** tomas en la mano con jilves y con sakas” (Nar 1985b: 248).

ETIM. E HIST. ■ Del turc. *ut*, a su vez préstamo del ar. *al `ud*, de donde procede también el español *laúd*. ■ El *Lexiko tis kinis neoelinikis* (2003 [1998]: 780) registra en gr. el s. n. *λαούτο* [lauto].

ADAPT. TERM. Si más variación respecto del étimo turc. que la sonorización de la *-t* como ocurre en el *laúd* del español general.

FRASE. Nehama (1977: 572) documenta la colocación “tokar ud”, ‘tocar el laúd’.

udá

VAR. **udá** (Nehama 1977: 572; Nar 1985b: 116; Alvar 1986: 238; Molho 1960: 48), **uda** (Saporta y Beja 1982: 1), **odá** (Pascual Recuero 1977: 104), **oda** (Crews 1935: 78; Nar 1997a: 294).

S. f. Habitación. “Hija mía mi querida ven una noche a mi **udá**/ sentiras cantar hermoso a la sirena de la mar” (Nar 1985b: 116 y Alvar 1986: 238). “Estava a la puerta de la **uda** de etchar ma no tenia ozadia de entrar” (Saporta y Beja 1982: 1). “No llorés la mi señora-no vos toméis ma, que yo so el vuestro marido -se besaron, se abrazaron y se fueron a la **udá** (Alvar 1986: 59). “Esterina se las yevava en su kaza kon cuidado, i las metia en un kopo de agua en su **uda** de kriatura” (Saporta y Beja 1982: 128). “En la havra⁴⁴⁸ la klassa era una **uda** bacha kon dos ventanas tchikas ke davan poka lus. Los ninyos se asentavan en bacho o sovre unas banketas al torno del melamed⁴⁴⁹” (Saporta y Beja 1982: 113). “Elie para no enfumar la **uda** se fue a fumer su puro al balkon, lo ke fizo daniel kon su sigaro, no para fumar, ma para dechar los dos djovenes solos” (Saporta y Beja 1982: 213). “S`empesaba

⁴⁴⁸ *havra*, del hebreo, ‘escuela infantil y primaria’.

⁴⁴⁹ *melamed*, del hebreo, ‘maestro de la escuela infantil y primaria’.

kon palabra i se skapa kon samares⁴⁵⁰, kon siyas endriba la kabesa i kon escobas ke s ecaron d una **oda** al otra” (Crews 1935: 78). “Quiero que me encales la cusina/la cusina y la **oda**” (Nar 1997a: 294).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 104), *odá*, del turc. *odá* ‘cuarto’, ‘habitación’. Crews (1935: 210, nota 611) puntualiza que la variante *uda* es más frecuente en Salónica. La voz no se recoge en los diccionarios de gr.

ADAPT. TERM. Sin más variación respecto al étimo turc. que el cierre ocasional de la primera vocal.

FRASE. M. Molho (1960: 48) recoge el refrán “Quien bekla la udá, se come la chorbá”, ‘quien se cuida de la habitación come la sopa’ (con el sentido de que no se debe desvestirse a un santo para vestir a otro. Nehama (1977: 572) documenta las expresiones: “udá d’ecar”, ‘dormitorio’⁴⁵¹; “udá de mosafir”, ‘habitación de hotel’; “dezir una koza a la udá”, ‘decir algo en privado’.

uzo

VAR. **uzo** (Saporta y Beja 1982: 87).

S. m. Anís dulce. “Los klientes ortodoksos de las tavernas bevian **uzo** o raki konyak, vino, ets...De este avia mutchas kualitas i de diferentes pastos komo el vino blanco i dulce de las izlas” (Saporta y Beja 1982: 87). “Se paso mezetes kon raki (komo de **uzo**) i despues se asentaron a la meza para senar. Maurice estava asentado en frente de Esterina” (Saporta y Beja 1982: 213).

ETIM. E HIST. Del gr. moderno s. n. *ovázo* [uzo] ‘anís’. ■ Es voz que no registra Nehama en su diccionario. ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 986), procede del turc. *üzüm* ‘uva’, aunque quizá sea un re préstamo del gr. medieval *ovázoç* [uzos] ‘pruna’ y, quizá también, ‘bebida de ciruelas’. Babiniotis (2006 [1998]: 1285) considera la voz como de étimo incierto. Una hipótesis la hace provenir de la expre. ‘uso Massalias’, ‘a la manera de Marsella’, con que se aludía a esta bebida.

ADAPT. TERM. Del gr. *ovázo*, sin variación fonética o semántica.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

⁴⁵⁰ *samares*, probablemente de la forma judeo-española *samarrón*, ‘chaqueta’ (vid. *samarrón* Nehama 1977: 495).

⁴⁵¹ Cf. también Saporta y Beja (1982: 164): “en mutchas kazas se metian debago de las kamas de la uda de etchar”.

V

valiža

VAR. **valiža** (Nehama 1977: 578; Bunis 1977: 2), **validja** (Saporta y Beja 1982: 280), **balizas** (Crews 1935: 67).

S. f. Maleta. “Todas las otras ġubas en sakos, en **balizas** i diferentes paketos” (Crews 1935: 67). “I moz gwadré todoz las otras ĵubaz en sakoz, en **valižaz** i diferentes paketos” (Bunis 1977: 2). “Me akompanyo al otel para ke dechara mi **validja** i fizyera un poko de toaleta. Se fue, dizaendome ke vendria a buchkarne mas tadre para ir a komer a su kaza” (Saporta y Beja 1982: 280).

ETIM. E HIST. Probablemente del it. *valigia* ‘maleta’, quizá a través del gr. moderno *βαλίτσα* [valitsa]. ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 257), el s. f. *βαλίτσα* [valitsa] procede de la forma dialectal italiana **valicia* (cf. it. actual *valigia* e it. dialectal *balicia*). Según Babiniotis (2006 [1998]: 343) de la misma forma italiana y ésta probablemente del latín *bilix* con el sentido de ‘paquete’.

ADAPT. TERM. Desde el étimo it. sólo se aprecia la adaptación al sonido judeo-español más cercano: la consonante prepalatal fricativa sonora. Si proviniera del gr., se habría producido una sonorización.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

DERV. LÉXICA Nehama (1977: 578) recoge *valižero* con el sentido de ‘fabricante de maletas’.

vlájo

VAR. **vlájo** (Nehama 1977: 595), **vlaho** (Saporta y Beja 1982: 185).

Adj. Valaco, hablante de rumano. “Ombres i mujeres, babus, **vlahos** [...] salian kargados de esta tyerra sin atrayer la atensyon de la polisia” (Saporta y Beja 1982: 185). “A esto se adjuntava el fato ke el puevlo de la Masedonya era un enmelesko de nasyonalitas: turkos, gregos, burgalos, serbos, **vlahos**, arnautes, montenegrinos, ke no se entendian entre ellos i ke mizmo se odyavan” (Saporta y Beja 1982: 196).

ETIM. E HIST. Del gr. moderno s. m. *βλάχος* [vláhos] ‘valaco’. ■ Según el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 276), la forma procede del eslavo *vlah-os*. Para Babiniotis (2006 [1998]: 370), del alemán antiguo *valah*, préstamo, a su vez, del latín *volcae*, gentilicio de una

rama celta que vivía en territorio romano.

ADAPT. TERM. La forma que toma el judeo-español no presenta variaciones respecto del étimo gr. Parece que, en JE., el etnónimo no se ha cargado de las connotaciones negativas que, a veces, presenta en gr. (*cf.* βλάκας ‘tonto’).

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

Y

yadrán

VAR. **yadrán** (Nehama 1977: 598), **yadrán** (Alvar 1986: 152).

S. m. Collar “Mandó el oro a Franquía/hacer **yadrán** con las manillas/ para la galana” (Alvar 1986: 152).

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama, del turc. *yerdan*. Aunque no hemos hallado este lema, sí hemos encontrado la forma turca *ğerdan* ‘cuello’, ‘garganta’, mientras que, en turc., ‘collar’ se dice *ğerdanlık*.

ADAPT. TERM. El préstamo judeo-español presenta asimilación vocálica y las características metátesis de /rd/ > /dr/ y fricativización de la dental sonora intervocálica: *ğerdan* > *yardan* > *yadrán*. Además, por desplazamiento metonímico, la forma judeo-española *yadrán* pasa de designar el ‘cuello’ a referirse al ‘collar’.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

yagurčí

VAR. **yagurčí** (Nehama 1977: 598), **yagurtchi** (Saporta y Beja 1982: 109).

S. m. Vendedor o fabricante de yogur. “El panadero era grego komo el zarzavatchi i el bakal, mientras ke el letchero i el **yagurtchi** eran turkos” (Saporta y Beja 1982: 109).

ETIM. E HIST. Según Nehama (1977: 598), que recoge *yagúr* y *yagurčí*, estos términos proceden del búlgaro, sin especificar más. De lo que no hay duda es de que el étimo último es el turc. *yogurt* ‘yogur’ y, con sufijo de agente *-çı*, *yogurtçı* ‘vendedor o fabricante de yogur’. ■ Es posible, no obstante, una influencia búlgara en el cambio de la primera vocal en /a/, cosa que también se aprecia en el gr. *γιαούρτι* [yaurtí] (cf. Babiniotis (2006 [1998]: 414) y *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 308, quienes también aluden al étimo turc. *yogurt*).

ADAPT. TERM. Con respecto al étimo turc. *yogurtçı* ‘vendedor o fabricante de yogur’, el judeo-español sólo presenta la abertura de la primera vocal, que de /o/ pasa a ser /a/.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

yaká

VAR. **yaká** (Nehama 1977: 598; Saporta y Beja 1978: 199), **yaka** (Pascual Recuero 1977: 147).

S. m. Cuello de una chaqueta. “I si no era tu nwera ke me aremishkava la kasha esta semana para ke le dyera la samara del kirim⁴⁵² mio ke se kyere fazer **yaká** para el paltó ainda ia estar al fondo de la kasha aí komo la metí” (Bunis 1999: 409).

ETIM. E HIST. ■ Según Pascual Recuero (1977: 147), *yaka* procede del turc. *yaka* ‘cuello’, ‘alzacuello’, ‘escote’. ■ Babiniotis (2006 [1998]: 307) y el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 307) recogen también en gr. moderno el s. m. *γιακάς* [yakás], con el mismo sentido y lo hacen proceder del turc. *yaka*.

ADAPT. TERM. No se produce ninguna variación respecto al étimo turc.

FRASE. Saporta y Beja (1978: 199) recoge la expre. de “No decharlo de la *yaká* a uno”, con el sentido de ‘tener a alguien acogotado’, ‘no soltarlo’, ‘ir siempre detrás de alguien, perseguirlo, controlarlo’.

yalla

VAR. **yálla** (Nehama 1977: 599), **yalla** (Saporta y Beja 1982: 310), **yale** (Nar 1985b: 280).

Interjección. Adelante, deprisa, vamos. “**Yalla, yalla** yossa / de miranda yossa, /de kaskarika yossa / el yano yalessa” (Saporta y Beja 1982: 310). “**Yale, yale** yossa /de miranda tossa” (Nar 1985b: 280).

ETIM. E HIST. De la interjección turca *yallah!*, *yallah!* (de *ya Allah!*) ‘adelante’, ‘vamos’, ‘deprisa’. Aunque no la registran los diccionarios de gr. moderno, es voz que se documenta en canciones populares griegas con este mismo sentido. ●La forma del turc., a su vez, proviene del ar.

ADAPT. TERM. No se presenta ninguna variación respecto al étimo turc.

FRASE. Recogemos la expre. “Cuando yalla, yalla”, que se utiliza para designar una persona inconstante e irregular, que empieza muchas tareas y no acaba ninguna.

OBS. Encontramos *yalla* y *yale* indistintamente usadas en JE. La segunda forma la recoge Nar (1985b: 280) en su selección de canciones: “*Yale, yale* yossa /de miranda yossa”.

⁴⁵² *kirim*, ‘abrigo’ del turc. *kırım*.

yapiġí

VAR. **yapiġí** (Nehama 1977: 599), **yapigi** (Nar 1985b: 168).

S. m. Obrero de la construcción. “Yo so hija de gente grande/tu hijo de un **yapigi**/ni que sea de mil liras/ ya no te tomo a ti” (Nar 1985b: 168).

ETIM. E HIST. Del turc. *yapıcı* ‘obrero’, derivado de *yapı* ‘edificio’. Nehama (1977: 599) también recoge el sustantivo *yapı* ‘obra en construcción’ en JE.

ADAPT. TERM. No se produce ninguna variación con respecto al étimo turc.

yará

VAR. **yará** (Nehama 1977: 599; Crews 1935: 74).

S. f. Herida, llaga. “Pwede ser ban a benir diaz maz buenos. I se hwe desando en el korasón de la niña una **yará** pasaron loz días” (Crews 1935: 74).

ETIM. E HIST. Del turc. *yara*, con el mismo sentido.

ADAPT. TERM. No se produce ninguna variación respecto al étimo turc.

FRASE. Nehama (1977: 599) recoge las siguientes expresiones: “ya s avrió la **yará**”, ‘se abrió la herida’; “avrir la **yará**”, ‘abrir una herida’; “serrar la **yará**”, ‘cerrar una herida’; “kurar la **yará**”, ‘curar una herida’.

yavás, yavás

VAR. **yaváš** (Nehama 1977: 600), **yavash** (Bunis 1999: 395), **yavashí** (Bunis 1999: 433).

Adv. Lentamente, despacio, poco a poco. “I otro un kopiko de vino i aséntate tu alado de mi, kantaremos **yavash, yavash** la de ‘Vekarevenu o Adonáy’ (Bunis 1999: 395). “Berkyat ke ya kayó shevwod dia alhad, salir del meldado, **yavashí yavashí** mos vamos air kon los teilim mwestros a Yol Babá” (Bunis 1999: 433).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *yavaş, yavaş*, con el mismo sentido. Es préstamo que, según Babiniotis (2006 [1998]: 413), ha adoptado también el gr. moderno, bajo la forma *γιαβάς, γιαβάς* [yavás, yavás] ‘despacio’.

ADAPT. TERM. Sin variación a partir del étimo turc.

OBS. Recogemos en Bunis la forma *yavashí*, una variante de *yavash* que no aparece recogida en ningún diccionario de JE.

yazidjî

VAR. **yazidji** (Nehama 1977: 600; Saporta y Beja 1982: 36).

S. m. Contable. Persona instruida, con estudios. “Myentras ke Liau avia topado un empleo de **yazidji** ande sinto karaso” (Saporta y Beja 1982: 36). “Escribe deretcho, de tetcho en tetcho, te faras **yazidji** del komertcho” (Saporta y Beja 1982: 114). “Komo todo el personal era djidy- del **yazidji**, al retirador del komertcho, del maonadji⁴⁵³ al hammal-no se podia desbarkar ropas i pagar la dogana” (Saporta y Beja 1982: 125).

ETIM. E HIST. No hemos registrado esta forma ni en gr. ni en turc., por lo que creemos que se trata de una derivación léxica del turc. *yazî* ‘escritura’ mediante el sufijo agentivo *-dji* que el JE toma del turc. *-ci*.

ADAPT. TERM. Sin cambio respecto a su étimo.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

yelék

VAR. **yelék** (Nehama 1977: 601), **yelek** (Saporta y Beja 1982: 107).

S. m. Chaleco. “Kon su barva blanka i su ermoza luentina, pasando en la botonyera del **yelek**, i onde estava enkolgando una lira de oro” (Saporta y Beja 1982: 29). “El vestido nuevo blu, un **yelek** de fantazia” (Saporta y Beja 1982: 39). “Los ombres (ke tenian kalor kon sus koles enkolados) se kitavan la sultuka, se desbotonavan el **yelek** i bevian raki kon agua i pedasikos de bus. La mujeres aventandose bevian pertukalada, limonada” (Saporta y Beja 1982: 127). “Al torno del maestro asentado en una poltrona, su “bonjour” desbotonado amostrando un **yelek** unflado por su godra tripa” (Saporta y Beja 1982: 107).

ETIM. E HIST. Del turc. *yelek* ‘chaleco’. ■ En gr. moderno registran el s. n. *γλέχο* [yileko], con el mismo sentido de ‘chaleco’, tanto el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 309) como Babiniotis (2006 [1998]: 416), que lo hacen remontar al turc. *yelek*.

ADAPT. TERM. Sin variación a partir del étimo turc.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

yengetch

VAR. No se registran variantes gráficas. **Yengetch** (Saporta y Beja 1982: 87).

⁴⁵³ *moanadji*, del turc., ‘descargador que trabaja en el puerto’.

S. m. Cangrejo. “Tambyen en sus pechkaderias a parte ae los peches, avia midyas⁴⁵⁴ [...], **yengetches** ke no komen los djidyos” (Saporta y Beja 1982: 87).

ETIM. E HIST. ● Del turc. *yengeç* ‘cangrejo’. ■ No aparece recogido en los diccionarios de Nehama o de Pascual Recuero.

ADAPT. TERM. Sin más variación a partir del étimo turc. que la formación del plu. en *-es*.

FRASE. No se documentan expresiones que contengan este término.

⁴⁵⁴*midya*, ‘mejillón’, del gr. moderno *μύδια* [midia].

Z

zarzaváci

VAR. **zarzaváci** (Nehama 1977: 607), **zarzavatchi** (Saporta y Beja 1982: 108), **zarzavachi** (Bunis 1999: 507).

S. m. Vendedor de legumbres, horticultor. “Yani el **zarzavatchi** yamava a su torno de la puerta de la kaye. Los dos grandes sestos ke yevava el azno de una parte i otra de la albadra, estaban yemos de zarzavas” (Saporta y Beja 1982: 121). “El panadero era grego komo el **zarzavatchi** i el bakal, mientras ke el letchero i el yagurtchi eran turkos” (Saporta y Beja 1982: 108). “Así eskrívele, saludes del vezindado, saludes del bakal, del **zarzavachi** ke ya me bevyo la sangre ke kyere parás” (Bunis 1999: 507).

ETIM. E HIST. ■ Derivado léxico de la forma del JE. *zarzavá* ‘legumbre’, que, a su vez, procede del turc. *zebzabat* ‘legumbre’, que no se registra en gr. moderno.

ADAPT. TERM. El término *zebzabat* pasa a *zarzavá* con la lógica pérdida de la /t/ implosiva final y apertura de la /e/ de las dos primeras sílabas en /a/, además del cambio de /b/ implosiva a /r/. Y a *zarzavá* se le añade el sufijo agentivo *-á* para designar al horticultor.

zíngano

VAR. **zíngano** (Nehama 1977: 608), **zingano** (Saporta y Beja 1978: 161).

S.m. Gitano. “Si semos de los pretos, no semos de los **zinganos**” (Saporta y Beja 1978: 161).

ETIM. E HIST. Probablemente del it. *zingaro* ‘gitano’, con influencia del gr. *τσιγγάνος* [tsinganos] ■ Nehama (1977) no hace referencia a ningún posible étimo. ● En turc. recogemos el término bajo la forma *çingene*, más alejada fonéticamente que el it. y el gr. (cf. español *cingaro*). ■ En gr. documentan *τσιγγάνος* [tsinganos] tanto el *Lexiko tis kinis neolinikis* (2003 [1998]: 1374) como Babiniotis (2006 [1998]: 1809), quienes lo hacen proceder del gr. medieval *ατσιγγανος* [atsinganos], que proviene, a su vez, de *’αθιγγανος* ‘no tocado’, que supone una formación a partir de α- privativa + *θιγγάνω* ‘tocar’.

ADAPT. TERM. Probablemente del it. *zingaro*, con /n/ en lugar de /r/, por influencia del gr.

FRASE. “Si semos de los pretos, no semos de los zinganos”: se refiere a que el ser pobre no es razón suficiente para tratar mal a alguien, pues se puede ser pobre y digno a la vez

(Saporta y Beja 1978: 161).

zir

VAR. **zir** (Nehama 1977: 608; Saporta y Beja 1978: 203).

S. m. Veneno. “El zir está kuryendo por la cara” (Nehama 1977: 608) || 2. Adj. Agresivo.

ETIM. E HIST. ■ Según Nehama (1977: 608), del turc. *zebir*. ■ No se registra para el gr. moderno.

ADAPT. TERM. El étimo turc. parece haber perdido la aspirada intervocálica /h/ y reducido /ei/ en /i/: *zebir* > **zeir* > *zir*.

FRASE. Nehama (1977: 608) recoge la expre.: “kara de zir”, ‘individuo enfadado, de carácter agrio’; “fazerse entero un zir”, ‘ponerse muy agresivo’; Saporta y Beja (1978: 203) documenta “zir de tchibuk” para referirse a la ‘nicotina que queda en la boquilla de la pipa después de fumar’ y, en sentido figurado, para caracterizar a una persona de carácter agrio.

CAPÍTULO SEXTO

6. APORTACIONES: LA INTEGRACIÓN DE LOS PRÉSTAMOS EN EL JUDEO-ESPAÑOL

I. Adaptación de términos al judeo-español

Tal y como ha sido señalado por numerosos investigadores, Salónica, que fue hasta el siglo XVIII uno de los principales centros culturales del sefardismo en el Imperio Otomano, presenta un judeo-español con numerosas fusiones y préstamos de otras lenguas balcánicas y en especial del turco. Eso se debe a que, durante el periodo de asentamiento de los judíos sefardíes, esta ciudad se hallaba bajo la dominación del Imperio otomano.

Por otra parte, también otras lenguas van ejerciendo su influencia, como el francés, que se ve acrecentado con la llegada en 1870 de la *Alliance Israélite Universelle*, dando lugar en la lengua a lo que el propio Sephiha (1992a: 91) denominó como ‘judeo-frangol’. El francés, frente al turco, difiere en que aquel, por ser considerado lengua culta, ejerce su influencia en las clases ilustradas de los judíos, que judeizan los términos del francés. La aparición de términos italianos es debido a la existencia de numerosas oleadas de sefardíes que toman Italia como lugar de tránsito hasta llegar al Imperio otomano. Desempeñará también un papel destacable el establecimiento de algunas escuelas italianas en Salónica, así como la antigua preponderancia del italiano en centros comerciales del Levante.

Esta convivencia de lenguas, al igual que el intento de los sefardíes por demostrar su formación occidental hablando en público una lengua diferente a la del ladino, da como resultado que en ese judeo-español suroriental se entremezclen términos pertenecientes al turco, al francés y, en último término, al griego. Como establece Sephiha (1996a: 89), el 15% de los términos pertenece al turco, un 20% al francés y sólo el 1% al griego⁴⁵⁵, porcentaje que a pesar de ser escaso no ha sido estudiado en profundidad. La mayoría de los términos griegos que aparecen se encuentran en escaso número y han sido introducidos en un gran porcentaje a través del turco.

Es cierto que la influencia del griego frente a otras lenguas no ha sido tan marcada debido a que el griego comienza a implantarse como lengua oficial ya tarde, cuando se restablece nuevamente tras la caída del Imperio Otomano. En 1912 los hebreos debían

⁴⁵⁵ Para el judeo-español de Salónica, debemos destacar los estudios de Simeonidis (*vid.* bibliografía).

acostumbrarse a los nuevos cambios lingüísticos, al igual que a los sociales y culturales. Tras la prohibición en 1931 por el gobierno griego de la enseñanza del hebreo y del francés, el uso del griego empieza a aumentar. Comienza a aparecer interés entre los jóvenes judíos por la cultura y la lengua griegas a través de ediciones de historias griegas al judezmo o la aparición al judezmo de canciones populares griegas en la revista de divulgación de la cultura sefardí *Aksyón* (Bunis 1999: 105). La consecuencia inmediata a este fenómeno será un aumento de términos griegos en el judeo-español.

II. Aspectos léxicos

a) Influencias del turco: los préstamos turcos

Préstamos de necesidad

Relacionados con la alimentación, destacan principalmente los nombres de dulces de origen oriental y que actualmente comparten griegos y turcos en su cultura gastronómica: *bogača* del turco *boğaç* ‘láminas de hojaldre con crema, o queso’; *čorbá*, del turco *çorba* ‘sopa’; *jalva*, del turco *halva* ‘postre similar al turrón’; *kadayif*, del turco *kadayif* ‘postre a base de cabello de ángel’; *čurék*, del turco *çörek* ‘tipo de biscocho’; y, entre las bebidas, *kašsané* ‘café’ de la forma turca *kahavé*; *raké* ‘anís’, del turco *raké*; *salep* ‘bebida dulce que se ingiere muy caliente’, del turco *salep*. Entre los objetos, cotidianos destacan los relacionados con los menesteres de la casa: *tenekyé* ‘lata’, *ibrík* ‘pequeña cacerola exclusivamente para el café turco’; y objetos de la vida cotidiana: *nargilé*, del turco *nargüle* ‘objeto de origen oriental para fumar’; *fenél*, del turco *fener* ‘farol’ o entre los órganos de música tradicional el *daúl*, del turco *davul*. Entre los términos relacionados con las tradiciones, destaca el *bayrám*, término con el que se hace referencia a la festividad religiosa, del mundo musulmán, que se celebra el primer día que sigue al mes de Ramadán.

Los términos monetarios eran principalmente el *aspro*, la *pará* y el *groš*. El *áspro* era una moneda bizantina de escaso valor y antiguamente moneda turca de plata; la *pará* era una moneda turca de pequeño tamaño, equivalente a 1/40 de piastra o *groš*; y esta última, el *groš*, era una moneda turca equivalente a 40 *parades*; la unidad de peso era la *óka*, antigua unidad de peso de productos sólidos y líquidos de Oriente.

Entre los términos más destacables, están aquellos relacionados también con los nuevos oficios o trabajos a los que generalmente se les adjudican términos turcos para nombrarlos: *basmağí* ‘vendedor o comerciante de tejidos’, *tutumğí* ‘vendedor de cigarros’, *kavéğí* ‘vendedor de café’, *jalvağí* ‘vendedor de jalvá’, *jammál* ‘cargador’, *meanağí* ‘tabernero’.

Falsos préstamos

Son también numerosos los términos que aparecen en el turco a través de las lenguas como el francés, que se usaba para el comercio o para la educación y formación. Destacados ejemplo: los términos *bisiket*, *bonbon*, *gramofón*, *otomobil*, *restoran*, de procedencia francesa.

b) Influencias del griego: los préstamos griegos

Los principales préstamos que surgen son de carácter léxico y en menor grado los morfológicos y los sintácticos. Los préstamos léxicos del griego aparecen integrados dentro del discurso y han sustituido, si los había, a los términos correspondientes del judeo-español. En numerosas ocasiones, se presentan sin cambios fonéticos del griego al judeo-español y, en otros casos, los términos se adaptan a la fonología del judeo-español.

Las préstamos aparecidos en este apartado han sido recogidos durante el proceso de selección de términos, aunque algunos no han sido objeto de análisis en el estudio léxico por tratarse de formas poco relevantes o por carecer de referencias suficientes para su análisis. Los términos se han englobado bajo los siguientes epígrafes.

Términos para nombrar nuevas realidades

Ante un nuevo objeto o idea, la tendencia general del judeo-español es la de adoptar la forma ya existente en la lengua del país de acogida. Son los que podríamos denominar “préstamos de necesidad”: ante una nueva realidad, no crean un nuevo término para nombrarla, sino que *judaiẓan* la forma-en este caso del griego- ya existente. Los términos adoptados son aquellos que presentan un alto grado de frecuencia de uso y están relacionados con la forma de vida del país y la alimentación: *dracmes*, del griego *δραχμές* [drahmés] ‘dracma’, *rechina* del griego *ρετσίνα* [retsina] ‘vino mezclado con resina’, *pita* de la forma griega *πίτα* [píta] ‘torta’, *tavli* de *τάβλι* [távli] ‘juego de mesa’.

Dracmes	“que tenga muchos dracmes ”
Rechina	“Kyeria botas de rechina para kitar”. “Se beve una oka de rechina ”
Pita	“ Pita y rosca yo vos mandí”
Tavli	“Jugaremos tavli ke es muy hermoso”

Términos que sustituyen términos románicos

Por otra parte, están aquellos términos pertenecientes en su mayoría a elementos de la vida cotidiana que han sustituido a su correspondiente en español, probablemente por su mayor prestigio. Estos términos están integrados en la lengua del judeo-español de Salónica y aparecen, en mayoría de los casos, incorporados a la morfología del judeo-español: *fostani*, ‘falda’ (en griego *φουστάνι* [fustani]) *kakula*, ‘capucha’ (en griego *κουκούλα* [kukula]), *palto*, ‘abrigo’ (en griego *πάλτο* [paltó]), *palamida* ‘atún seco’, (en griego *παλαμίδα* [palamida]), *kukla*, ‘muñeca’ (en griego *κούκλα* [kukla]) *kyria* ‘señora’ (en griego *κυρία* [kuría]), *papu*, ‘abuelo’ (en griego *παπούς* [papús]), *papa*, ‘sacerdote ortodoxo’ (en griego *παπάς* [papás]), *sira* ‘fila’ (en griego *σειρά* [sirá]), *kurdenas* ‘cinta’ (en griego *κορδέλα* [kordela]). Según Sala (1996: 336), pertenecen también al griego en esta categoría todos los nombres de plantas ornamentales y de flores: *paparuna* ‘amapola’ (en griego *παπαρούνα* [paparúna]), *triandafilo* ‘rosa’ (en griego *τριαντάφυλλο* [triandáfilo]).

Fostani	“ Fostani kale hazerte i a la kehila echar azeite”
Palto	“Se kiere fazer yaká para el paltó ”
Kakula	“Me yamaran mula, azno kon kukula ”
Kukla	“Paresia una kukla kon sus ojos blus”
Kurdenas	“Vestido blanco de la novya yevava en la kavesa kurdenas coloradas”
Sira	“Estonses metidos en sira , antes de atornar a sus kazerna”
Papa	“Un día un papa y un rabino se toparon en la misma barca”
Triandafilli	“Tus caras son triandafillis ”

Términos de avances tecnológicos

En este apartado entran todos los términos que han ido surgiendo a lo largo de la modernidad y que han debido tomarse como préstamos del griego por no existir ninguna forma en el viejo vocabulario español medieval para denominar estas recientes realidades. Surgen términos como *yoroplan*, *aeroplan*, *aeroplano*, del griego *αεροπλάνο* [aeropláno] ‘avión’, *leoforio* de la forma griega *λεωφορείο* [leoforío] ‘autobús’, *sinema*, en griego *σινεμά* [sinemá] (aunque también se registra la forma *sinematograf* del griego *κινηματογράφος* [kinimatografos]), o de nuevos conceptos *apolitiryo* del griego *απολυτήριο* [apolitirio] ‘título o certificado académico’, *lahyo* del griego *λαχείο* [lahío] ‘lotería’, etc.

Aeroplan	“El primer aeroplan ke vino a Selanik?”
Lahyo	“No me disho nada del lahyo ”
Leoforio	“A la manyana vynieron leoforios de ciudad”
Sinema	“ Sinemá en djudezmo ay?”
Sinematograf	“Ay otomobil, ay yoroplan , ay sinemás ” “Mas tadre devia de tener tambyen una sala de sinemafograf ”

Otros préstamos

Se utilizan, con frecuencia, términos que se usan como intensificadores del discurso: *bre/vre*, ‘chico’ del griego moderno βρέ [vré]; *bros*, ‘adelante’, ‘pase’, del griego μπρος [bros] o εμπρός [embrós]; *anápoda*, ‘al revés’, del griego ανάποδα [anápoda]; *ohyi* ‘no’, del griego όχι [ohi].

Bre	“Ke ay, bre fija?”
Vre	“No te siklees, vre mujer”
Bros	“ Bros , a bre, es zahud, bre mujerika”
Anapoda	“I tomimos la frankedad anapoda ”

III. Aspectos morfológicos

a) Influencias del turco: integración morfológica de los préstamos turcos

Morfología nominal

El género

Género femenino: generalmente son femeninos los préstamos en *-a*: la *udá* (Nehama 1977: 572) del turco *oda*, ‘habitación’; la *yaká* (Nehama 1977: 598) del turco *yaká*, ‘cuello, solapa’; la *baltá* (Nehama 1977: 78) del turco *balta*, ‘hacha’; la *belá* (Nehama 1977: 85) del turco *bela*, ‘infortunio’, ‘calamidad’. Las palabras turcas acabadas en *-e* toman también el género femenino en judeo-español. Se dan casos incluso en los que se modifica la terminación, pasando la *e* a *a*, como ocurre en *meaná*, variante de *meané* (Nehama 1977: 353), del turco *meybane* ‘taberna’.

Género masculino: el género masculino se manifiesta en turco principalmente con las terminaciones en *-i*, *-u*, *-ü*, hecho que se extiende al judeo-español: el *kutí* (Nehama 1977: 314), del turco *kutu* ‘caja’; el *basmadji* (Saporta y Beja 1982: 44), del turco *basmaci* ‘vendedor’, ‘comerciante’. Las palabras acabadas en consonante también adquieren el género masculino

en judeo-español: el *čadır* (Nehama 1977: 105), del turco *çadır* ‘tienda de campaña’; el *konak* (Nehama 1977: 296), del turco *konak* ‘palacio, mansión’.

Marcas de plural

Como sucede también en los términos tomados del griego, para marcar el plural se usa siempre *-(e)s*. En nuestro estudio no hemos registrado plurales con la forma turca del plural *-ler*⁴⁵⁶: *bilibizes*, de la forma *bilibiz* (Nehama 1977: 89) ‘garbanzo’, del turco *leblebi*; *čadires*, de *čadır* (Nehama 1977: 105) ‘tienda de campaña’, del turco *çadır*; *daules*, de la forma *daúl*, (Nehama 1977: 115) del turco *davul* ‘órgano musical tradicional’, ‘laúd’.

Adjudicación de sufijos españoles

De los sufijos que están presentes en judeo-español destacan las formas en *-iko*, ya aparezcan combinadas con términos de origen español: *veziniko* (Bunis 1999: 392), *manseviko* (Bunis 1999: 447), *provetiko* (Saporta y Beja 1982: 177), *βaporiko* (Crews 1935: 69), *vistidiko* (Nar 1985b: 128), como con otros turcos, como *fidjanikos* (Saporta y Beja 1982: 86) ‘tacita’, de la forma turca *filcán*, *tefteriko*, de *teftér* (Nehama 1977: 545) ‘libro de cuentas’ del turco *defter*; *grošiko*⁴⁵⁷ (Saporta y Beja 1978: 57), de la forma *gros* ‘moneda’, del turco *kurus*; *askyeriko* (Nehama 1977: 62) ‘joven soldado’, con la formación del diminutivo en *-iko*, del término *askyer*, del turco ‘soldado’. Es menos frecuente el uso del sufijo en *-ero* debido a que el judeo-español se presta a compartir esta forma con la turca en *-ci* para designar la misma función: así, *basmaléro* (Nehama 1977: 81) coexiste con *basmadji*, que procede directamente del turco *basmaci* ‘comerciante’, ‘vendedor’ (Nar 1985b: 285).

Sufijos turcos en judeo-español

El sufijo *-ci* sirve para formar tanto en turco como en judeo-español voces relacionadas con nombres de profesiones y oficios. Los sufijos usados en turco para la realización de las voces derivadas de los oficios son: *-ci* (y sus variantes combinatorias, debido al contexto fonético: *-cı*, *-cu*, *-cü*, *-çı*, *-çı*, *-çu* y *-çü*): *meanağı* (Nehama 1977: 353), del turco *meyhaneci* ‘tendero’; *tulumbağı* (Nehama 1977: 569), del turco *tulumbacı* ‘bombero’. Se dan casos donde no se trata de un solo préstamo léxico, sino de la aplicación de esta

⁴⁵⁶ La formación del plural para el turco se realiza con las formas *-ler* (si la vocal dominante es e, i, ö, ü) o *-lar* (si la vocal dominante es a, ı o, u).

⁴⁵⁷ “El que da el gruchico, tanie el tchifletico”. Advierte que quien paga es quien se aprovecha. (Saporta y Beja 1978: 57) junto a la variante de Nar (1997: 127) “El que da el gruchico tanie la tchuflet”.

formación de derivación léxica en palabras de origen judeo-español o hebreo. En estos casos conviven o alternan las formas judeo-españolas con las de nueva creación: *kuyumği* (Nehama 1977: 314), del turco *kuyumcu*, junto a *joyero* u *orfebre*. En otros casos se ha desarrollado tanto el uso de este procedimiento que se forman derivados que no se dan en turco, a pesar de existir en esta lengua la raíz y el sufijo: así, por ejemplo, Nehama (1977: 328) documenta *limonatađji* ‘vendedor de limonada’, procedente de *limonata* (que existe en turco, a pesar de ser de étimo italiano) + *-đji* < *ci*.

Por otra parte, numerosos préstamos han visto su sufijo modificado en un intento de hispanización: así, del turco *teneké* ‘hojalata’ + el sufijo *-ci* surge la forma también turca *tenekeci*, que, en judeo-español, da *tenekyđi*, forma que alterna y convive con *tenekyelero* (Saporta y Beja 1982: 92), donde se sustituye el sufijo turco *-ci* por el *-ero* o el *-dor* hispánico⁴⁵⁸. Son numerosos los casos como este: así, por ejemplo, para designar al ‘pintor’ encontramos tanto *boyagđi* o *boyagí* (Pascual Recuero 1977: 29) como *boyadeador*.

Morfología verbal

- Adaptación de las formas turcas a la morfología del español:
- Los verbos turcos sustituyen la terminación de infinitivo *-mak* (o *-mek*, según el principio de armonía vocálica) por *-(d)ear*. Así, por ejemplo, el turco *patlamák* ‘reventar’, ‘romperse’ se adapta en judeo-español como *patladeár* (Nehama 1977: 418) y *beklemék* ‘atender’, ‘guardar’ como *bekleár* (Nehama 1977: 85)⁴⁵⁹.

Otros ejemplos son:

- Turc. *acimak* > JE. *ađdeár* (Nehama 1977: 15) ‘compadecerse’, ‘tener compasión’;
- Turc. *sikilmek* > JE. *sikleár(se)* (Nehama 1977: 512) ‘abrazar’, ‘estrechar’, ‘apretar’; y
- Turc. *bulan dirmak* > JE. *bulandereár* (Nehama 1977: 101) ‘mover agitando’.

⁴⁵⁸ Se usa el sufijo *-ero* para nombrar a la persona que designa una actividad relacionada con lo designado por el elemento nuclear (cf. Morera 2005: 228).

⁴⁵⁹ Cf. el refrán “Quien beklea la la udá, come la chorbá” (M. Molho 1960: 48). Estos términos se recogen en el análisis de vocabulario. Hassán (1967: 179) anota los términos *božear* del turco *božmak* ‘estropear’ o *bulanderear* del turco *bulandirmak* ‘molestar’.

b) Influencias del griego: integración morfológica de los préstamos griegos.

Sufijos en -iko, -oula, -aki

En el caso de los diminutivos, hallamos formas griegas con el diminutivo del judeo-español en -iko: *fostaniko*.

Es posible encontrar préstamos griegos terminados en -iko que no son propiamente diminutivos del judeo-español, sino formas completas del griego. Y, aunque según Bunis (1999: 635), la forma *ekatostariko* procede de *εκατοστάρι* [ekatostari] + diminutivo -iko propio del judeo-español, es probable que no tenga en cuenta la existencia de la forma griega *εκατοστάριχο* [ekatostárikho] o *κατοστάριχο* [katostárikho] ‘billete de cien dracmas’, término que, actualmente, se usa para designar a los billetes de diez euros.

Por otra parte aparecen formaciones de diminutivos en -oula o -aki que son típicamente griegos (M. Molho 1950: 80), sobre todo en nombres propios como *Kostakéyi* o *Bulakéy*⁴⁶⁰. Es posible que estas formas sean préstamos léxicos, pero el uso de estos sufijos aparece registrado con sustantivos del español medieval (*sayo* ‘capa’ + *oula* > *sayoula*) o del turco (*haspa* ‘pícaro’ + *oula* > *haspoula*) y del griego (*modistrula* < *μοδίστρια* [modístria] ‘modista’ + *oula*).

Marcas de plural

En la mayoría de los casos, salvo escasas ocasiones, los sustantivos masculinos griegos, cuando se adaptan al judeo-español, pierden la -s final del nominativo, para no confundirse con la marca de plural en judeo-español: así, *papá*, del griego *μπαμπάς* [bambás] o *papí*, del griego *παπούς* [papús].

Y, para la formación del plural en los préstamos tomados del griego, se aplica la -(e)s de plural típica del español, de manera que el plural de *tavle* es *tavles* y el de *pertukalada*, *pertukaladas*.

Atribución del género

Para la determinación del género masculino o femenino, por lo general, no se atiende al género griego originario, sino que se siguen las normas del judeo-español:

⁴⁶⁰ Formas que no hemos recogido en nuestro estudio por ser nombres propios de personas.

a) De género femenino son en casi su totalidad los préstamos acabados en *-a*, excepto aquellos casos en que claramente se hace referencia a un varón o a un macho como, ocurre con *papa*, del griego *παπάς* [papás]; y

b) Al género masculino pertenecen los neutros griegos como ocurre con *el leoforio* (το λεωφορείο [to leoforio]) o *el labio* (το λαχίο [to lahío]).

Convivencia de formas arcaicas españolas y griegas

A veces, no se produce un desplazamiento total del término español, sino que este coexiste con el préstamo griego: así, por ejemplo, coexisten *sayo* y *palto* (del griego *παλτό* [paltó]) o *naranjada* y *portokalada* (del griego *πορτοκαλάδα* [portokalada]): “Pasaron los dulces, *portukaladas*, limonadas” y “por la manyana beverech raki kon *narandjada*”

Variantes de un mismo término

A veces, los préstamos difieren según los informantes o según la época a que pertenezcan los textos. Así, alternan *kurdena* y *kurdela* (en griego *κορδέλα* [kordéla]), *tavle* y *tavli* (en griego *τάβλι* [távli]), *portukalada* y *portokalada* (en griego *πορτοκαλάδα* [portokalada]), *dracmas* y *dracmes* (en griego *δραχμές* [drahmés]), *fustani* y *fostana* (en griego *φουστάνι* [fustáni]), *fosta* y *fustan* (en griego *φούστα* [fústa]), *vre* y *bre* o *re* (en griego *βρε* [vre], *ρε* [re]).

Creación de términos con raíz griega

Se trata de creaciones léxicas a partir de préstamos griegos a los que se añaden sufijos del judeo-español. De esta manera surgen nuevos términos que poseen nuevos matices en su significado: *fustani* (del griego *φουστάνι* [fustáni]) + *ero* origina *fustanero*.

Formas fosilizadas

Algunos préstamos, principalmente de formas verbales, han sido adoptados sin ningún cambio y se utilizan con el mismo sentido que en griego: por ejemplo, “κοίταξε” [kítakse], ‘mira’.

IV. Aspectos sintácticos

a) Influencias del turco: formas sintácticas

Préstamos sintácticos

El contacto de lenguas ha propiciado que algunas formaciones sintácticas se superpongan o que se adopten por completo. Debido a que la influencia en el judeo-español proviene de diversas lenguas, no es fácil atestiguar el origen de cada una de las construcciones mixtas que presenta. Es cierto que la mayor influencia sintáctica la ejercen el hebreo, debido a las traducciones en ladino, y el turco por el contacto directo y duradero que tuvo con el judeo-español: así, en la variedad de Salónica se dice “tomar la palabra atrás” construcción que no sólo comparte con el turco “sözümü geri almak”, sino que también se registra en griego: “παιρνω το λόγο μου πίσω” [pérno to lógo-mu píso] (cf. Montoliu 1996: 286).

Expresiones y proverbios. Paremiología

Expresiones del judeo-español como “mirar con kwatro ojos”, parecida al español general “estar con cuatro ojos”, se documenta igual en turco “gözünü dört aç” (Montoliu 1996: 286) y en griego, si bien con alguna variante como “τα μάτια σου, δεκατέσσερα” [ta matia-su, dekatéssera] ‘tus ojos, catorce’.

b) Influencias del griego

Formas sintácticas

La construcción presentada en el apartado anterior se repite con frecuencia en el caso del judeo-español: así, se construye el adverbio *atrás* con verbos como *dar* o *mandar*, lo cual constituye un claro calco de las construcciones griegas que combinan, por ejemplo, el verbo *δίνω* [dínno] ‘dar’ o *στέλνω* [stélno] ‘mandar’ con el adverbio *πίσω* [píso] ‘tras’: “atrás me lo mandaste” = “μου το στείλες πίσω” [mu to stiles píso]; “dáselo atrás” = “δώστο πίσω” [dósto píso].

Al griego se debe también la construcción “un otro” o “una otra” que se recoge en griego como “ένας άλλος” [enas alos] ‘otro’, “μία άλλη” [mía ali] ‘otra’: “En una otra butika

un muelinko, aboltado por el tchorro de el agua ke se derritiya de unos kalupikos de bus, fazia sonar unas kampaniyikas ke yamavan la atensyon de los pasantes”.

Proverbios y expresiones

En el discurso hablado aparecen numerosos términos con la finalidad de dar mayor énfasis al discurso. Se recoge, por ejemplo, el uso de *bre* o *vre*, procedente del griego βρε: “ke te estó fazyendo, *bre* ninya?”, “bueno, *bre* fijo”. Asimismo se usa la partícula να [na], que tiene en griego valor enfático: “*na*, toma”, “*na* i u zigariko”.

Los préstamos griegos no se limitan a palabras, sino que se extienden a expresiones y frases completas: “el fecho se fizo halastra” = “μας τα έκανε χαλάστρα” [mas ta ékane halástra]⁴⁶¹, literalmente ‘nos ha hecho un destrozo’. La construcción judeo-española “pera ki pera” reproduce la griega “πέρα και πέρα” [péra ke péra] ‘lo que está más allá’. Y la expre. “esta fushka del presyio” se explica a partir de “είναι φουσκωμένη η τιμή” [íne fuskoméno i timí] ‘el precio está hinchado o inflado’. Se dan casos donde la expre. se encuentra al mismo tiempo en griego y en turco: así la expre. “tengo meraki” tiene su procedencia en la estructura griega “έχω μεράκι” [ého meráki] ‘tengo ganas’, siendo que el término *μεράκι* procede del turco *merak* ‘ganas’, ‘deseo’.

El verbo judeo-español ‘travar’ ‘sufrir’ parece calcado sobre el griego *τραβάω* [travao]⁴⁶² y el turco *çekmek*. Con *τραβάω* se relaciona también “travar estrechura”⁴⁶³ ‘estar expuesto a sufrir un gran peligro’ (Nehama 1977: 199).

También se recoge la expre. para el judeo-español de Salónica “komér pálos”, con el sentido de ‘ser apaleado’, ‘recibir golpes’ (Crews 1979: 221), que según Crews comparte con el turco “dayak yemek” y que hallamos también en griego moderno en la expre. “έφαγε ξύλο” [éfage ksilo], literalmente ‘comió palos’.

En suma, la influencia del léxico griego no es tan fuerte como la del turco o la del francés, pero supone una parte indudablemente importante en el desarrollo y la evolución del judeo-español. No se puede minimizar la importancia del griego, aunque haya influido,

⁴⁶¹ El término *χαλάστρα* [halastra] existe en griego sólo en esta expresión. Deriva del verbo *χαλάω* [halao] ‘estropearse’ (cf. *Lexiko tis kinis neolinikis* 2003 [1998]: 1458).

⁴⁶² El sentido de ‘sufrir’ lo recoge Babinotis (2006 [1998]: 1783) en la penúltima acepción (la 23ª) del verbo *τραβώ* [travó]. Con este sentido anota la expresión “τραβώ χρόνια μ’ αυτή την ιστορία κι ακόμα δεν έχω ξεμπλέξει” [travó xrónia m`afti tin istoría ki akomi ðen ehi ksembleksi] ‘hace años que sufro por esta historia y todavía no he conseguido librarme de ella!’.

⁴⁶³ Esta expresión la recoge Hemi (1995: 199-200) en la canción *Ob, que mueve meses*. Vid. también las versiones de Nar (1985: 214), M. Molho (1950: 77-79) y Saporta y Beja (1978: 31).

en menor medida, en el judeo-español y aunque las estructuras griegas no hayan sustituido por completo a las judeo-españolas, como ocurre con los dobles del tipo *pertukalada / naranjada*. Por otra parte, los préstamos del griego han ido cobrando matices diferentes y en algunos casos han modificado su significado. Sin duda es del plurilingüismo de los hablantes judeo-españoles de donde surge su gran riqueza lingüística.

ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΩΝ ΔΑΝΕΙΩΝ ΣΤΑ ΣΕΦΑΡΔΙΤΙΚΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

1. Γλωσσική κατάσταση

Όπως αναφέραμε στα προηγούμενα κεφάλαια, στη Θεσσαλονίκη, μια από τις πόλεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας η οποία μέχρι το 18^ο αιώνα αποτέλεσε ένα από τα κύρια κέντρα του Σεφαρδίτικου στοιχείου, χρησιμοποιούνταν από τους Ισπανο-εβραίους μια γλώσσα που είχε ως χαρακτηριστικό το δανεισμό και τη συγχώνευση πολλών γλωσσικών όρων από τις υπόλοιπες βαλκανικές γλώσσες και κυρίως από τα τουρκικά. Η σημαντική επιρροή της τουρκικής γλώσσας οφείλεται στο γεγονός ότι η Θεσσαλονίκη βρισκονταν υπό τουρκική κατοχή την εποχή της εγκατάστασης των Ισπανο-εβραίων στην πόλη.

Ωστόσο, σημαντική ήταν η επιρροή και των γαλλικών, ιδίως μετά από την άφιξη και εγκατάσταση το 1870 της *Alliance Israelite Universelle* που οδήγησε, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος ο Sephiha (1994: 91), στο σχηματισμό μιας νέας γλωσσικής μορφής, τα 'εβραίο-γαλλικά'. Τα γαλλικά, σε σύγκριση με τα τουρκικά, διέφεραν στο γεγονός ότι αποτελούσαν γλώσσα της κουλτούρας που ασκούσε επιρροή στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις των Σεφαρδιτών, με αποτέλεσμα τη 'σεφαρδιτοποίηση' όρων από τα γαλλικά. Εκτός των γαλλικών, έχει παρατηρηθεί και η εισαγωγή από την ιταλική γλώσσα. Αιτία είναι το γεγονός ότι τα πολυάριθμα κύματα των Σεφαρδιτών που κατέφυγαν στην Οθωμανική αυτοκρατορία μετά την αναχώρησή τους από την Ισπανία, χρησιμοποίησαν ως χώρα διαμετακόμισης την Ιταλία. Η επιρροή αυτή ενισχύθηκε με την ίδρυση ιταλικών σχολείων στη Θεσσαλονίκη και με την κυριαρχία, από παλιά, της ιταλικής γλώσσας στα εμπορικά κέντρα της Μεσογείου.

Η συνύπαρξη όλων των παραπάνω γλωσσών, καθώς και η προσπάθεια των Σεφαρδιτών να επιδείξουν την δυτική τους εκπαίδευση μιλώντας δημοσίως μια γλώσσα διαφορετική από την ισπανο-εβραϊκή, είχε ως αποτέλεσμα τα ισπανο-εβραϊκά της νοτιοανατολικής Ευρώπης να υιοθετήσουν όρους που ανήκαν στα τουρκικά, τα γαλλικά ακόμα και στα ελληνικά. Όπως αναφέρεται από τον Sephiha (1996), οι όροι που προέρχονται από τα τουρκικά φθάνουν στο 15%, από τα γαλλικά στο 20% και μόλις στο 1% από τα ελληνικά, ποσοστό το οποίο είναι χαμηλό, ωστόσο το είδος αυτών των όρων δεν έχει διερευνηθεί σε βάθος. Η έλλειψη μελετών γύρω από την επίδραση των ελληνικών οφείλεται πιθανότατα στη μεγαλύτερη ποικιλία δανείων σε λεξιλογικό και συντακτικό επίπεδο προερχόμενα από άλλες γλώσσες όπως τα τουρκικά⁴⁶⁴.

Η πλειοψηφία των ελληνικών όρων που φαίνεται να υπάρχουν σε μικρό ποσοστό έχει περάσει στα ισπανο-εβραϊκά κυρίως μέσω της τουρκικής γλώσσας. Είναι αλήθεια ότι η

⁴⁶⁴ Για τα τουρκικά βλέπε Varol-Bornes (1996).

επιρροή της ελληνικής δεν ήταν σημαντική παρά αργότερα, όταν καθιερώθηκε ως επίσημη γλώσσα στη Θεσσαλονίκη, μετά την πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την προσάρτηση των νέων εδαφών από το ελληνικό κράτος. Έτσι, το 1912 οι Ισπανο-εβραίοι έπρεπε να συνηθίσουν τις νέες γλωσσικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές. Με την απαγόρευση το 1931 από την κυβέρνηση της χρήσης των εβραϊκών και των γαλλικών, η χρήση της ελληνικής γλώσσας έγινε μεγαλύτερη. Το αυξημένο ενδιαφέρον για τη γλώσσα αυτή εκδηλώθηκε με την έκδοση ελληνικών μυθιστορημάτων από Ισπανο-εβραίους στα σεφαρδίτικα (Bunis, 1999: 105). Άμεση συνέπεια των παραπάνω ήταν η σημαντική αύξηση των ελληνικών όρων στα ισπανο-εβραϊκά.

II. Παρατηρήσεις σε λεξιλογικό επίπεδο

Επιδράσεις της τουρκικής γλώσσας: τα δάνεια από τα τουρκικά

Δανεισμοί από αναγκαιότητα (όροι ανάγκης)

Όσον αφορά όρους σχετικούς με τη διατροφή ξεχωρίζουν κυρίως τα ονόματα γλυκών ανατολικής προέλευσης και τα οποία σήμερα μοιράζονται Έλληνες και Τούρκοι στη γαστρονομική τους κουλτούρα: *bogača* (μπουγάτσα) από την τουρκική λέξη *boğaç* ‘λεπτό φύλλο ζύμης με κρέμα ή τυρί’, *čorbá* ‘σούπα’ από την τουρκική λέξη *çorba*, *jalva* (χαλβάς) από την τουρκική λέξη *halva* ‘επιδόρπιο παρόμοιο με το ισπανικό *turrón*’, *kadayif* (κανταΐφι) ‘επιδόρπιο με βάση φύλλο κανταΐφι’ το τουρκικό *kadayif*, *čurék* από την τουρκική λέξη *çörek* ‘είδος τσουρεκιού’, *kašbané* ‘τούρκικος καφές’, *rakí* ‘γλυκάνισος’ από την τουρκική λέξη *raki*, *salep* (σαλέπι), ‘γλυκό ποτό που πίνεται πολύ ζεστό’ από την τουρκική λέξη *salep*.

Μεταξύ των καθημερινών αντικειμένων ξεχωρίζουν αυτά που σχετίζονται με τον αναγκαίο εξοπλισμό του σπιτιού: *tenežjé* ‘τενεκές, *ibrik* (μπρίκι) ‘μικρή κατσαρόλα αποκλειστικά για το ψήσιμο του τουρκικού καφέ’. Επίσης αντικείμενα της καθημερινής ζωής όπως *nargilé* (ναργιλές) από την τουρκική λέξη *narguilé*, *fenél* από την τουρκική λέξη *fenér* ‘λάμπα’, ή μεταξύ των παραδοσιακών μουσικών οργάνων το *daúl* από την τουρκική λέξη *davul*.

Μεταξύ των όρων που σχετίζονται με τις παραδόσεις ξεχωρίζει το *bayrám*, όρος που αναφέρεται σε κάθε μία από τις δύο μεγάλες θρησκευτικές γιορτές του Ισλάμ.

Οι χρηματοοικονομικοί όροι ήταν κυρίως οι εξής: *ášpro*, *pará* (ο παράς) και *graš* (το γρόσι). Ο όρος *ášpro* αναφερόταν σε ένα βυζαντινό νόμισμα μικρής αξίας καθώς και σε ένα παλιό τουρκικό ασημένιο νόμισμα. Το *pará* ήταν ένα μικρό τουρκικό νόμισμα, επίσης μικρής αξίας, που ισοδυναμούσε με το 1/40 από ένα *riastra* ή *graš*. Μονάδα του βάρους ήταν η *óka*, παλαιότερη μονάδα βάρους για στερεά και υγρά προϊόντα της Ανατολής.

Μεταξύ των όρων που ξεχωρίζουν συγκαταλέγονται εκείνοι που σχετίζονται και με τα καινούρια επαγγέλματα της εποχής, στα οποία γενικά απονέμονται τούρκικοι όροι για να τα ονοματίσουν: *basmağǐ* ‘πωλητής ή έμπορος υφασμάτων’, *tutungǐs* ‘πωλητής τσιγάρων’, *kavéğǐ* ‘πωλητής καφέ’, *jahvağǐ* ‘πωλητής χαλβά’, *jammál* ‘αχθοφόρος’, *meanağǐ* ‘ταβερνιάρης’.

Μη αυθεντικά δάνεια

Είναι πολυάριθμοι επίσης οι όροι που εμφανίζονται στην τούρκικη γλώσσα μέσω γλωσσών, όπως η γαλλική, η οποία χρησιμοποιούνταν για το εμπόριο ή για την εκπαίδευση. Παραδείγματα που ξεχωρίζουν αποτελούν οι όροι *bisiket*, *bonbon*, *gramofón*, *otomobil*, *restoran*, οι οποίοι είναι γαλλικής προέλευσης.

Επιδράσεις της ελληνικής γλώσσας: τα δάνεια από τα ελληνικά

Τα περισσότερα ελληνικά δάνεια που εμφανίζονται στα ισπανο-εβραϊκά είναι λεξικολογικής φύσεως και σε μικρότερο βαθμό μορφολογικής ή συντακτικής. Εμφανίζονται ενσωματωμένα στην ομιλία και σε πολλές από τις περιπτώσεις υιοθετούνται χωρίς φωνητικές αλλαγές στα ισπανο-εβραϊκά. Σε άλλες περιπτώσεις υπάρχει σημαντικός αριθμός όρων που έχουν υιοθετήσει την ισπανο-εβραϊκή φωνολογία. Στην περίπτωση των συγκεκριμένων δάνειων λέξεων η χρησιμοποίησή τους είναι πλήρης και έχουν αντικαταστήσει τους αντίστοιχους ισπανο-εβραϊκούς όρους, εφόσον υπήρχαν.

Λεξικοί τύποι

Οι λεξικοί τύποι που εμφανίζονται στο σημείο αυτό έχουν συλλεχθεί από τις πηγές που αναφέρθηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια και έχουν οργανωθεί σε επιμέρους κατηγορίες οι οποίες περιγράφονται στη συνέχεια.

Όροι για την ονομασία νέων πραγματικότητων

Δεν πρόκειται για νέους όρους που δημιουργήθηκαν με σκοπό την ονομασία ενός νέου αντικειμένου ή μιας νέας ιδέας, αλλά για την υιοθέτηση του κατάλληλου όρου που υπήρχε ήδη στο λεξιλόγιο ιθαγενών κατοίκων, στην περίπτωση αυτή των Ελλήνων. Είναι οι λεγόμενοι ‘όροι ανάγκης’ καθώς για μια νέα πραγματικότητα είναι αναγκαίο να βρεθεί ένας όρος για την ονομασία της. Στις περιπτώσεις αυτές, το πιο απλό είναι η ‘σεφραδιτοποίηση’ του ελληνικού όρου. Εκείνοι που εμφανίζονται με τη μεγαλύτερη συχνότητα είναι όσοι έχουν σχέση με τον

τρόπο ζωής και τη διατροφή: *drachmes*, δραχμές (οι), *rechina*, ρετσίνα (η), *pita*, πίτα (η), *tavli*, τάβλι (το)⁴⁶⁵.

Dracmes	‘que tenga muchos dracmes ’
Rechina	‘Se beve una oka de rechina ’
Pita	‘ Pita y rosca yo vos mandí’
Tavli	‘Jugaremos tavli ke es muy hermoso’
Tavle	‘Todos los de los kafés desharon los tavles ’

Όροι που αντικατέστησαν τους αντίστοιχους ισπανικούς

Οι όροι αυτοί ενσωματώθηκαν στην ισπανο-εβραϊκή γλώσσα της Θεσσαλονίκης αντικαθιστώντας τους αντίστοιχους στα ισπανικά, πιθανότατα λόγω του μεγαλύτερου κύρους που είχαν τα Ελληνικά. Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων ενσωματώνονται –όπως είδαμε νωρίτερα– στη μορφολογία των ισπανο-εβραϊκών και αποτελούν όρους που σχετίζονται με την καθημερινή ζωή: *fostani*, *kukula*, *palto*, *pantufilas*, *palamida*, *nono*, *kukla*, *kyria*, *papu*, *papa*, *sira*, *zigariko*, *kurdenas*. Σύμφωνα με το Marius Sala (1996: 336) δάνεια από τα ελληνικά αποτελούν ακόμα και ονόματα καλλωπιστικών φυτών και λουλουδιών: *paparouna*, *triandafilo*.

Fostani	‘ Fostani kale hazerte i a la kehila echar azeite’
Palto	‘Se kiere fazer yaká para el paltó ’
Kukula	‘Me yamaran mula, azno kon kukula ’
Kukla	‘Paresia una kukla kon sus ojos blus’
Kurdenas	‘Vestido blanco de la novya yevava en la kavesa kurdenas coloradas’
Sira	‘Estonses metidos en sira , antes de atornar a sus kazerna’
Papa	‘Un día un papa y una rabino se toparon en la misma barca ‘
Triandafillis	‘Tus caras son triandafillis ’
Zigariko	‘Na, i un zigariko ’

Τεχνικοί-τεχνολογικοί Όροι

Στην κατηγορία αυτή υπάγονται όροι που έχουν προκύψει από τη γενικότερη εξέλιξη της κοινωνίας και αποτελούν δανεισμό από τα ελληνικά καθώς δεν υπήρχε κατάλληλος όρος στο λεξιλόγιο των ισπανικών της μεσαιωνικής περιόδου για την περιγραφή των νέων πραγματικοτήτων. Παράδειγμα αποτελούν οι όροι *yoroplan*, *aeroplan*, *aeroplano*, *leoforio*, *sinema*,

⁴⁶⁵ Σε αυτό το τμήμα του κειμένου έχουν ενσωματωθεί μερικά παραδείγματα που δεν έτυχαν μελέτης στα προηγούμενα κεφάλαια επειδή δεν παρουσιάζονται με υψηλή συχνότητα χρήσης ή επειδή δεν υπάρχουν ξεκάθαρα παραδείγματα για τη χρήση και την εφαρμογή τους.

sinematograf. Επίσης εμφανίζεται λεξιλόγιο που αναφέρεται σε καινούριες έννοιες *lahyo*, *apolitiryo*.

Aeroplan	‘El primer aeroplan ke vino a Selanik’
Lahyo	‘No me disho nada del lahyo ’
Leoforio	‘A la manyana vynieron leoforios de ciudad’
Sinema Sinematograf	‘ Sinemá en djudezmo ay?’ ‘Ay otomobil, ay yoroplan , ay sinemás ’ Mas tadre devia de tener tambyen una sala de sinematograf ’

Άλλοι όροι

Στην κατηγορία αυτή ανήκουν όλοι οι όροι που χρησιμοποιούνται για να δώσουν έμφαση στην ομιλία.

Bre	‘Ke ay, bre fija?’
Vre	‘No te siklees, vre mujer’
Bros	‘ Bros , a bre, es zahud, bre mujerika’
Anapoda	‘I tomimos la frankedad anapoda ’

III. Παρατηρήσεις σε μορφολογικό επίπεδο

Επιδράσεις από την τουρκική γλώσσα: μορφολογική ενσωμάτωση των δανείων λέξεων από τα τουρκικά

Μορφολογία του ουσιαστικού

Το γένος

Θηλυκό γένος: Γενικά είναι θηλυκού γένους οι δανεισμοί σε –a: udá (Nehama 1977: 572) από την τουρκική λέξη *oda* ‘το δωμάτιο’, yaká (Nehama 1977: 598) από την τουρκική λέξη *yaká* ‘το πέτο’, baltá (Nehama 1977: 78) από την τουρκική λέξη *balta* ‘το τσεκούρι’, belá (Nehama 1977: 85) από την τουρκική λέξη *bela* ‘η κακοτυχία’, αν και λογικά οι όροι που αποδίδονται ως αρσενικοί διατηρούν το αρσενικό γένος.

Οι τούρκικες λέξεις που τελειώνουν σε –e παίρνουν, επίσης, ως γένος το θηλυκό στα ισπανο-εβραϊκά. Εμφανίζονται ακόμα και περιπτώσεις όπου τροποποιείται η κατάληξη –e σε –a: θηλυκό γένος *meaná* ή *meané* (Nehama 1977: 353) από την τουρκική λέξη *meyhane* ‘ταβέρνα’.

Αρσενικό γένος: Το αρσενικό γένος εμφανίζεται στα τούρκικα κυρίως με τις καταλήξεις *i*, *í*, *u*, *ü*, γεγονός που επεκτείνεται και στα ισπανο-εβραϊκά: *kutí* (Nehama 1977: 314) από την τουρκική λέξη *kutu* ‘κουτί’, *basmadji* (Saporta y Beja 1982: 44) από την

τουρκική λέξη *basmaci* ‘πωλητής’, ‘έμπορος’. Οι λέξεις που τελειώνουν σε σύμφωνο υιοθετούν επίσης το αρσενικό γένος στα ισπανο-εβραϊκά: *čadır* (Nehama 1977: 105), *čardir* ‘σκηνή κάμπινγκ’, *konak* (Nehama 1977: 296) *konak* ‘κονάκι, πανδοχείο’.

Σχηματισμός πληθυντικού

Όπως συμβαίνει και στους όρους που προέρχονται από τα ελληνικά, η μορφή του πληθυντικού που χρησιμοποιείται είναι αυτή σε –es. Σε αυτή την εργασία δεν καταγράψαμε μορφές πληθυντικού με την τουρκική μορφή –ler⁴⁶⁶: *bilibizes* της λέξης *bilibiz* (Nehama 1977: 89) ‘το ρεβύθι’ από την τουρκική λέξη *leblebi*, *čadires* (Nehama 1977: 105) της λέξης *čadır* ‘σκηνή κάμπινγκ’ από την τουρκική λέξη *čardir*, *daules* της λέξης *daúl* (Nehama 1977: 115) από την τουρκική λέξη *davul-i* ‘παραδοσιακό μουσικό όργανο’.

Κατηγοριοποίηση ισπανικών επιθημάτων

Από τα ισπανικά επιθήματα που είναι παρόντα στα ισπανο-εβραϊκά, οι μορφές σε –iko, εμφανίζονται ήδη σε συνδυασμό με όρους που προέρχονται από τα ισπανικά: *veziniko* (Bunis 1999: 392), *manseviko* (Bunis 1999: 447), *provetiko* (Saporta y Beja 1982: 177), *βaporiko* (Crews 1935: 69), *vistidiko* (Nar1985b: 128), καθώς και σε συνδυασμό με τουρκικούς όρους όπως *fidjanikos* (Saporta y Beja 1982: 86) από την τουρκική λέξη *filcán*, ‘το υπονοούμενο’, *tefteriko* της λέξης *teftér* (Nehama 1977: 545) ‘βιβλιαράκι λογαριασμών’ από την τουρκική λέξη *defter*, *grošiko*⁴⁶⁷ της λέξης *gros* από την τουρκική *kuruz*, *askyeriko* (Nehama 1977: 62) της λέξης *askyer* ‘στρατιώτης’, *fostan(-ico)* (Nar1985b: 285), από την ελληνική λέξη φουστάνι.

Είναι λιγότερο συχνή η χρήση του επιθήματος –ero εξαιτίας του ότι τα ισπανο-εβραϊκά μοιράζονται αυτόν τον τύπο με τον τουρκικό σε –cı για να ονομάσουν την ίδια λέξη: ο όρος *basmaléro* (Nehama 1977: 81) εμφανίζεται μαζί με τον όρο *basmadji* από την τουρκική λέξη *basmaci* (Nar1985b: 285) ‘πωλητής’, ‘έμπορος’.

Τουρκικά επιθήματα στα ισπανο-εβραϊκά

Το επίθημα χρησιμοποιείται στα τουρκικά, όπως και στα ισπανο-εβραϊκά, στην περίπτωση παραγωγής λέξεων που σχετίζονται με επαγγέλματα. Τα επιθήματα που

⁴⁶⁶ Ο σχηματισμός του πληθυντικού για τα τουρκικά πραγματοποιείται με τα μορφήματα –ler (εάν το κυρίαρχο φωνήεν είναι e, i, ö, ü) ή –lar (εάν το κυρίαρχο φωνήεν είναι a, i, o, u).

⁴⁶⁷ “El que da el gruchico, tanie el tchifletico”: προειδοποιεί ότι “όποιος πληρώνει, αποφασίζει” (Saporta y Beja 1978: 57), με την παραλλαγή του Nar (1997: 127) “El que da el gruchico tanie la tchuflet”.

χρησιμοποιούνται στα τουρκικά για τη δημιουργία λέξεων που σχετίζονται με τα επαγγέλματα είναι: -ci, -ci, -cu, -cü, -cı, -cı, -cu, -cü, όπως *meanaği* (Nehama 1977: 353) από την τουρκική λέξη *meyhaneçi* (Nehama 1977: 569) ‘καταστηματάρχης’ και *tulumbaği* από την τουρκική λέξη *tulumbacı* ‘πυροσβέστης’. Εμφανίζονται περιπτώσεις όπου δεν παρατηρείται απλά δανεισμός ενός λεξικού τύπου αλλά η εφαρμογή μιας παραγωγικής διαδικασίας που συνίσταται στην προσθήκη τουρκικών παραγωγικών μορφημάτων σε λέξεις που προέρχονται από τα ισπανο-εβραϊκά. Οι νέοι αυτοί τύποι συνυπάρχουν με τους αντίστοιχους ισπανο-εβραϊκούς τύπους ή παραλλάσσουν τους τελευταίους με νέους: *keymuği* (Nehama 1977: 314) από την τουρκική λέξη *keymucu* μαζί με τη λέξη ‘joyero’ ή ‘orfebre’. Η χρήση αυτής της παραγωγικής κατάληξης επεκτείνεται τόσο που εμφανίζονται δείγματα της ισπανο-εβραϊκής που δεν έχουν υπάρξει ποτέ στα τουρκικά, ακόμη κι αν ο όρος και το παραγωγικό μόρφημα ανήκουν στην τελευταία: *limonata + dji > limonata dji* ‘πωλητής λεμονάδας’.

Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με πολλούς όρους των οποίων η κατάληξη έχει αλλάξει σε μια προσπάθεια ισπανοποίησης της τουρκικής γλώσσας. Έτσι από την τουρκική λέξη *teneke* ‘τενεκές’ προκύπτει η επίσης τουρκική λέξη *tenekeci* – που στα ισπανοεβραϊκά παίρνουμε ως *tenekeçi* – και η οποία εναλλάσσεται και συνυπάρχει με τη λέξη *tenekeyelero* (Saporta y Beja 1982: 92) με πρόθεμα –ero⁴⁶⁸. Όπως αυτή, υπάρχουν και πολλές άλλες περιπτώσεις. Παραδείγματος χάρη, από την τουρκική λέξη *boyaği*, *boyağı* (Pascual Recuero 1977: 29) ‘βαφέας’ προκύπτει η λέξη *boyadeador*.

Ρηματική μορφολογία

Προσαρμογή τουρκικών μορφημάτων στη μορφολογία των ισπανικών:

- Τουρκική λέξη • *patlamák* > ισπανο-εβραϊκά. *patladeár* (Nehama 1977: 418) ‘σπάω’, με αντικατάσταση της κατάληξης –mák με (e)ar και ενσωμάτωση του – d – σαν συλλαβικό στήριγμα.
- Τουρκική λέξη • *beklemék* > ισπανο-εβραϊκά *bekleár* (Nehama 1977: 85) ‘προσέχω’, ‘φυλάω’, ‘κρύβω’, ‘ψάχνω’ με αντικατάσταση της κατάληξης –mék από (e)ar, όπως στην παροιμία ‘Quien beklea la la udá, come la chorbá’ (Molho 1960: 48).
- Τουρκική λέξη • *acimak* > ισπανο-εβραϊκά *agideár* (Nehama 1977: 15) ‘σμπάσχω’, από το **acimear* > προσαρμογή στη γραφή > *agidear* και απαλοιφή του τελικού k με ενσωμάτωση του επιθήματος –ear.

⁴⁶⁸ Χρησιμοποιείται το επίθημα –ero για να ορίσει το πρόσωπο που δηλώνει μια δραστηριότητα σχετική με αυτό που εκφράζει η λέξη-πυρήνας (Morera 2005: 228).

- Τουρκική λέξη • sikilmek > ισπανο-εβραϊκά sikleár (se) (Nehama 1977: 512) ‘αγκυλιάζω’, ‘σφίγγω’ με απαλοιφή του –i- που βρίσκεται μεταξύ συμφώνων και αντικατάσταση του μορφήματος –mak από –ear.
- Τουρκική λέξη • bulan dirmak > ισπανο-εβραϊκά bulandereár (Nehama 1977: 101) ‘κουνώ σείοντας’ με απαλοιφή της τελικής συλλαβής -mak στα τουρκικά για να ενσωματωθεί η κατάληξη –ear: Bulan dir-mak < bulan dir-ear < bulander ear⁴⁶⁹.

Μορφολογική ενσωμάτωση των ελληνικών δανείων

Επιθema–iko, -oula, -aki

Στο σχηματισμό των υποκοριστικών στα ισπανο-εβραϊκά συναντάμε ελληνικά παραγωγικά μορφήματα όπως το *iko*, για παράδειγμα *fastaniko*, *zigariko*.

Είναι δυνατόν να βρούμε ελληνικές λέξεις που λήγουν σε –ιο –iko που δεν είναι αυθεντικά υποκοριστικά της ισπανο-εβραϊκής αλλά ολοκληρωμένες λέξεις στα ελληνικά. Σύμφωνα με τον Bunis (1999: 635)⁴⁷⁰ ο όρος *ekatostariko* προέρχεται από *ekatostar(i)+ iko* εκατοστάρι+ iko, με το μόρφημα υποκορισμού της ισπανο-εβραϊκής γλώσσας –iko.

Σε άλλες περιπτώσεις εμφανίζονται τύποι υποκοριστικών σε –ula ή –aki, χαρακτηριστικές της ελληνικής (M. Molho 1950: 80) π.χ. *Kostakgi*, *Bulakgi*. Είναι πιθανό ότι αυτοί οι τύποι αποτελούν δάνεια, παρόλα αυτά η χρήση των συγκεκριμένων επιθημάτων έχει καταγραφεί και σε όρους της ισπανικής γλώσσας του μεσαίωνα: *Sayo* ‘παλτό’ + *ula* > *sayula* ή σε όρους της τουρκικής γλώσσας *haspa* ‘απατεώνας’ + *ula* > *haspula haspula* ή σε όρους της ελληνικής γλώσσας *modistria* (η) *modistria + ula* > *modistrula*.

Σχηματισμός πληθυντικού

Στην πλειονότητα των περιπτώσεων, το ουσιαστικό αρσενικού γένους στα ελληνικά κατά το δανεισμό του στα ισπανο-εβραϊκά χάνει το –s που υπάρχει στο τέλος καθώς στη συγκεκριμένη γλώσσα η παρουσία του τελικού –s υποδηλώνει πληθυντικό: *nono* *nonós* [nonós-a], *para* ‘μπαμπάς’ [mpampás], *paru* ‘παπούς’ [parús].

⁴⁶⁹ Αυτοί οι όροι συγκεντρώνονται στην ανάλυση του λεξιλογίου. Ο Hassán (1967: 179) σημειώνει αντίστοιχα τους όρους *bozear* από την τουρκική λέξη *bozmak* ‘χαλάω’ ή *bulanderear* από την τουρκική λέξη *bulandirmak* ‘ενοχλώ’. Αναφέρει επίσης ότι μπορεί να συναντήσει κανείς την αντίθετη περίπτωση, ισπανικοί όροι με τουρκικά επιθήματα όπως *otelgi* ‘ξενοδόχος’, *gazetagi* ‘δημοσιογράφος’.

⁴⁷⁰ Είναι πιθανό ο Bunis (1999) να μη λαμβάνει υπόψη την ύπαρξη της ελληνικής λέξης *εκατοστάρικο* [*ekatostárikiko*] ή *κατοστάρικο* [*katostárikiko*], χαρτονόμισμα ή κέρμα αξίας 100 δραχμών.

Για το σχηματισμό του πληθυντικού, σε λέξεις που έχουν υιοθετηθεί από την ελληνική γλώσσα, εφαρμόζονται οι κανόνες της ισπανο-εβραϊκής, δηλαδή χρησιμοποιούνται τα μορφήματα -s, -es: *tavle* > *tavles*, *pertukalada* > *pertulaladas*.

Το γένος

Για τον καθορισμό του αρσενικού ή θηλυκού στα ισπανο-εβραϊκά γενικότερα δεν διατηρείται το γένος που είχαν οι όροι στα ελληνικά αλλά ακολουθούνται οι καθιερωμένοι κανόνες των ισπανο-εβραϊκών.

- Θηλυκό γένος. Το θηλυκό γένος σχεδόν σε κάθε περίπτωση χαρακτηρίζεται από την κατάληξη –a. Εξαιρέση αποτελούν περιπτώσεις που αναφέρονται καθαρά σε κάτι αρσενικό: *rafa* ‘παπάς’.
- Αρσενικό γένος: Τα ουδέτερα ουσιαστικά των ελληνικών μετατρέπονται κατευθείαν σε αρσενικά στα ισπανο-εβραϊκά. Π.χ. *el leoforio* ‘το λεωφορείο’ *el laxbio* ‘το λαχείο’.

Συνύπαρξη αραβικών και ελληνικών μορφών

Δεν παρατηρείται συνολική μεταφορά όρων αλλά υπάρχει συνύπαρξη των δυο τύπων: του αραβικού, που ανήκει στα ισπανικά και του δάνειου από τα ελληνικά: *sayo vs. palto/ naranjada vs. pertukalada*.

π.χ. ‘Pasaron los dulces, *pertukaladas*, limonadas’

‘Por la manyana beverech raki kon *naranjada*’

Παραλλαγές του ίδιου όρου

Υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες ο όρος που έχει υιοθετηθεί εμφανίζει παραλλαγές κυρίως σε κείμενα που έχουν γραφτεί σε διαφορετικές εποχές. *kurdena, kurdela* ‘κορδέλα’, *tavle, tavli* ‘τάβλι’, *pertukalada, portokalada* ‘πορτοκαλάδα’, *dracmas, dracmes* ‘δραχμές’, *fustani, fostana* ‘φουστάνι’, *fosta, fustan* ‘φούστα’, *vre, bre* ‘βρε’.

Δημιουργία όρων με ελληνική ρίζα

Μια άλλη κατηγορία δανείων περιλαμβάνει όρους από τα ελληνικά στους οποίους έχει προσαρτηθεί κάποιο επίθημα από τα ισπανο-εβραϊκά. Με τον τρόπο αυτό προκύπτουν νέοι όροι που έχουν διαφορετικό νόημα: *fustani* ‘φουστάνι’ + *ero* > *fustanero*.

Παγιωμένοι όροι

Είναι συγκεκριμένοι δάνειοι τύποι –συνήθως ρηματικοί- που έχουν υιοθετηθεί χωρίς κάποια αλλαγή και χρησιμοποιούνται με το ίδιο νόημα. Π.χ. *Kitase* ‘κοίταξε’.

IV. Παρατηρήσεις σε συντακτικό επίπεδο

Επιδράσεις από τα τουρκικά

Δάνεια σε επίπεδο σύνταξης

Η επαφή των γλωσσών ευνόησε το γεγονός ότι οι συντακτικές μορφές είτε επιβάλλονται από τη μια γλώσσα στην άλλη, είτε αφομοιώνονται ολοκληρωτικά. Εξαιτίας του ότι τα ισπανο-εβραϊκά δέχθηκαν επιδράσεις από διαφορετικές γλώσσες, δεν είναι εύκολο να εγγραφεί η προέλευση καθεμιάς από αυτές τις δομές. Στην περίπτωση των ισπανο-εβραϊκών, η μεγαλύτερη επίδραση σε συντακτικό επίπεδο προέρχεται από τα εβραϊκά, λόγω των μεταφράσεων από αυτή τη γλώσσα, ή από τα τουρκικά, λόγω της στενής επαφής. Στα ισπανο-εβραϊκά της Θεσσαλονίκης λέγεται για παράδειγμα το *‘tomar la palabra atrás’* που μοιράζεται την ίδια συντακτική δομή όχι μόνο με τα τουρκικά, αλλά και με τα ελληνικά: *‘παίρνω το λόγο μου πίσω’*.

Έκφρασεις και παροιμίες.

Η ισπανο-εβραϊκή έκφραση *‘mirar con kwatro ojos’*, όπως συναντάται και στα ισπανικά *‘mirar con cuatro ojos’*, εμφανίζεται με την ίδια σημασία στα τουρκικά *‘gözünü dört aç’* (Montoliu 1996: 286), καθώς και στα ελληνικά με μια μικρή παραλλαγή *‘τα μάτια σου δεκατέσσερα’* *‘tus ojos catorce’*. Αντίθετη πορεία ακολούθησε η έκφραση *‘komer nada por kendil* (ή *kindí kendí*) με τη σημασία του *‘δοκιμάζω’*, που προέρχεται, σύμφωνα με την Crews (1939: 210), από τα τουρκικά.

Επιδράσεις από τα ελληνικά. Συντακτικές μορφές

Καθώς οι επιρροές που έχουν δεχθεί τα ισπανο-εβραϊκά προέρχονται από πολλές γλώσσες, δεν είναι εύκολο να γνωρίζουμε την προέλευση των συντακτικών δανεισμών. Έτσι, στην παρούσα εργασία περιοριζόμαστε στην περίπτωση του *atrás* *‘πίσω’* με ρήματα όπως *mandar* *‘στέλνω’*, *dar* *‘δίνω’*, που η σύνταξη γίνεται όπως και στα ελληνικά: *‘atrás me lo mandaste’*, *‘μου το γύρισες πίσω’* / *‘dáselo atrás’*, *‘δώστο πίσω’*.

Η δομή *“un otro”* ο *“una otra”* επίσης προέρχεται από την ελληνική γλώσσα: *“έννας άλλος”* (*otro*), *“μία άλλη”* (*otra*): *“En una otra butika un muelinko, aboltado por el tchorro de el agua ke se derritiya de unos kalupikos de bus, fazia sonar unas kampaniyikas ke yamavan la atensyon de los pasantes”*.

Εκφράσεις και παροιμίες

Στο προφορικό λόγο περιλαμβάνονται και εκφράσεις με σκοπό να δοθεί έμφαση. Έτσι, έχει καταγραφεί η χρήση του *bre- vre* ‘βρε’: ‘ke te estó fazyendo, bre ninya?’, ‘Bueno, bre fiyo’, ομοίως και αυτή του *na* ‘να’: ‘na, toma’, ‘na i u zigariko’.

Ο δανεισμός από τα ελληνικά δεν περιορίζεται μόνο σε λέξεις, αλλά και σε εκφράσεις ή ολόκληρες προτάσεις: ‘el fecho se fizo halastra’⁴⁷¹, ‘μας τα έκανε χαλάστρα’, ‘pera ki pera’, ‘πέρα για πέρα’, ‘esta fushka del presyio’, ‘είναι φουσκωμένη η τιμή’. Υπάρχουν και περιπτώσεις εκφράσεων που προέρχονται από τα ελληνικά όσον αφορά τη δομή τους ενώ ταυτόχρονα συμπεριλαμβάνουν και κάποιο τουρκικό δάνειο. Έτσι η έκφραση ‘tiengo meraki’ υιοθετεί τη δομή της ελληνικής έκφρασης ‘έχω μεράκι’, ‘έχω όρεξη’, ενώ ο όρος ‘μεράκι’ προέρχεται από την τουρκική λέξη ‘merak’ (‘όρεξη, επιθυμία’).

Το ρήμα ‘travar’ στα ισπανο-εβραϊκά έχει την έννοια του ‘υποφέρω’, όπως και στα ελληνικά ‘τραβιάω’ και στα τουρκικά ‘cekmeke’. Έτσι υπάρχουν εκφράσεις όπως ‘travar estrechura’⁴⁷², ‘υπόκειμαι σε μεγάλο κίνδυνο’.

Συμπεράσματα

Η επίδραση της ελληνικής γλώσσας στα σεφαρδίτικα όπως αναφέραμε δεν είναι τόσο μεγάλη όσο εκείνη της τουρκικής ή της γαλλικής γλώσσας. Παρόλα αυτά, όπως φάνηκε και από τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν ενδεικτικά, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις όπου όροι της καθημερινής ζωής, τεχνικοί κ.ά. είναι ελληνικής προέλευσης. Ακόμα, λοιπόν, και σε αυτό το βαθμό επιρροής, η ελληνική γλώσσα έχει συνεισφέρει στην ανάπτυξη και εξέλιξη των ισπανο-εβραϊκών και πρέπει μελλοντικά να ενισχυθεί η έρευνα προς αυτή την κατεύθυνση.

⁴⁷¹ Ο όρος χαλάστρα υπάρχει στα ελληνικά μόνο σε αυτή την έκφραση. Προέρχεται από τη λέξη ‘χαλάω’ με την έννοια ‘παθαίνω ζημιά’ (Λεξικό της Κοινής Ελληνικής 2003 [1998]: 1458).

⁴⁷² Με την έννοια του υποφέρω στα ελληνικά απαντάται στο Μπαμπινιώτη (2006 [1998]: 1783) στην προτελευταία αναφορά (23) του λήμματος ‘τραβιάω’. Με αυτή την έννοια καταγράφεται η έκφραση ‘τραβιάω χρόνια μ’ αυτή την ιστορία κι ακόμα δεν έχω ξεμπλέξει’. Αυτή η έκφραση εμφανίζεται στο τραγούδι ‘Oh, que mueve meses’ του Hemsí (1995: 199-200) και καταγράφεται επίσης σε παραλλαγές από τους Nar (1985: 214), M. Molho (1950: 77-79) και Saporta & Beja (1978: 31).

EPÍLOGO



En verdad os digo que aún al español menos sensible se le parte el corazón al encontrar estas provincias hispánicas esparcidas por el mundo que, si de religión distinta, hablan el mismo idioma y conservan amorosamente las costumbres viejas, todas las tradiciones de su patria antigua, que es la nuestra.

Y si vais a Salónica...pero mejor será que no vayais, que sigáis ignorando tanta desolación, tanto dolor. Salónica podría considerarse la metrópoli cultural del mundo sefardita, una ciudad casi enteramente habitada y vivida por judíos españoles. Las bibliotecas, los archivos famosos de esta raza de sabios, todo ha sido destruido y arrasado por la cruenta furia racista de la comisión Rosemberg.

Correa Calderón (1960)

CAPÍTULO SÉPTIMO

7. EPÍLOGO

I. El judeo-español en la actualidad

En 1945 el investigador Benichóu Bénichou (1945: 7-15) afirmaba lo siguiente del judeo-español de Marruecos:

No creo que sea fácil hoy tal estudio, porque el dialecto, o gran parte de él, ya no es más que un recuerdo, que sólo permanece vivo entre personas de la generación pasada. El estudio del judeo-español de Marruecos es además difícil en nuestros tiempos porque el dialecto ha estado sometido, desde hace varias generaciones, al influjo del castellano moderno, que lo ha invadido, destruyendo en él varios caracteres esenciales.

Esta afirmación podría extenderse al judeo-español de Salónica, que vio como el número de hablantes descendía y su población fue perdiendo los rasgos que la caracterizaban. Del judeo-español de Salónica sólo quedan vestigios o restos de una cultura, como afirma Saporta y Beja (1978: 8 y ss.):

Desde hace unas decenas de años, empero, el “ladino” va perdiendo sus fuerzas. Porque, al tiempo que la instrucción se desarrollaba en las ciudades de Oriente (gracias a las escuelas de l’Alliance Israelite Universelle, La Misión Laïque Française, la Regia Scuola Italiana, etc.) los sefardíes adoptaron cada vez más, ante el público, la costumbre de hablar un idioma distinto al “ladino” a fin de evidenciar su cultura y su formación occidentales. El “ladino” puro, el semejante y más inmediato al castellano peninsular, pasó a ser patrimonio exclusivo de las personas incultas [...]. El “ladino” se vio limitado entonces a las reuniones familiares, a las fiestas, a algún acto social. Para los descendientes de éstos [...] el idioma de los padres dejó de ser una lengua materna.

Es difícil, por no decir casi imposible, cuantificar la comunidad sefardita en el presente. Lo que sí es posible afirmar es que los hablantes de hoy son considerablemente menos que los de hace unas décadas.

A lo largo de este trabajo se ha estado viendo la evolución de la lengua, las diferencias tan marcadas que se presentan de una modalidad a otra, la riqueza lingüística a través del estudio detallado de su léxico. Sin embargo, a pesar de la riqueza de la lengua, en

la otra cara está presente el aislamiento de las comunidades, el uso restringido de la lengua, que en la actualidad no sobrepasa el ámbito familiar y la escasa iniciativa para que se impartan clases y se proceda a la enseñanza de esta lengua. Estos factores han sido los desencadenantes de que esta lengua se debilite, de que disminuya el número de hablantes, incluso antes de que se produjeran las mutilaciones y exterminios de los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. A pesar de esto, existen razones para mantener y conservar esta lengua y su cultura, entre otras, la enorme herencia literaria, el gran número de textos y obras, teatrales o narrativas, de temática variada, tanto oral como escrita, que nos han permitido a muchos investigadores de la lengua sefardí su estudio y el análisis.

Sin embargo son muchos, como Santa Puche (1998: 164), los que apuestan por un futuro más alentador para el judeo español:

Por lo tanto, a la pregunta de ¿tiene futuro lo sefardí?, debemos contestar con un rotundo sí, porque mientras haya movimientos como “Vidas Lagas” y “Sefarad” y personas que recojan el legado que estas organizaciones están dejando, lo sefardí continuará perpetuándose. [...] Una de las buenas noticias que atañen al futuro de esta cultura es la reciente creación en Israel de la “Autoridad Nacional de la cultura Djudeo-espanyola”, organismo que fija sus objetivos en promover y difundir la lengua sefardí, entre otros muchos proyectos. El futuro, y ya el presente, se encargará de decirnos si esta cultura seguirá desafiando el paso del tiempo y logrará reponerse al intento de exterminio sufrido en la última gran guerra mundial, al igual que en su día los judíos españoles que vivieron en Sefarad hasta 1492 supieron salvar lo más valioso que tenían, su ancestral tradición y su cultura hispánica.

A hilo de los cambios históricos y sociales hemos observado el retroceso de la lengua hasta casi su desaparición. Una lengua que, en su momento de plenitud, contaba con un amplio número de hablantes, podemos afirmar que en la actualidad ha caído en un proceso de descomposición.

Cierto es que no podemos dejar a un lado el largo camino recorrido por esta lengua, desde sus inicios en la Península Ibérica, cuando el judeo-español apenas presentaba rasgos diferenciales con el español, hasta la heterogeneidad de la actualidad, donde encontramos diferentes modalidades del judeo-español, todas ellas con características que permiten diferenciarlas con claridad. Sin embargo, la dispersión por diferentes zonas geográficas de estos hablantes de judeo-español nos hace pensar en su futuro y evolución: por una parte, el posible declive y final descomposición de la lengua y por otra, una opinión más idealista, el regreso a cierta unidad y homogeneidad, influenciadas

por el español actual, que la conducirá a su ‘rehispanización’. Pero antes de seguir prediciendo el futuro de esta lengua, veamos cuál es la situación actual a la que han llegado los sefardíes como básicamente, esencialmente, del holocausto y de la correspondiente diáspora.

II. Zonas de emigración

La llamada *Sefarad 3* surge tras los movimientos migratorios que se inician en el siglo XIX y tienen su auge después de la Segunda Guerra Mundial. Este proceso se caracterizó por la paulatina migración de la población, en un principio, hacia EE.UU., principalmente Atlanta y Nueva York⁴⁷³, y después hacia países de habla hispana, como Venezuela, México y Argentina. En Europa destacan Francia, Bélgica, España entre las zonas elegidas para la emigración. Israel ocupa el lugar más destacado de entre los países, ya que actualmente posee unos 100.000 sefardíes.

III. Restos en Grecia y otras comunidades

Salónica es un caso aparte. Una lengua deja de hablarse y por tanto de existir cuando desaparece su población, y parece ser que éste es el caso del judeo-español de Salónica. La ciudad vio descender la población de forma paulatina debido a los numerosos movimientos migratorios llevados a cabo a lo largo del siglo XX, a lo que hay que añadir el hecho más grave, el casi exterminio de la población. También los factores culturales habían dejado al sefardí en un segundo plano en esta ciudad: el prestigio del francés o del italiano se impuso y la lengua sefardí empezó a dejar de utilizarse de forma habitual entre las clases sociales más elevadas, que la reservaban para el ámbito familiar. Estas fueron las circunstancias que propiciaron el descenso de esta lengua.

En el caso de Grecia, la población ascendía a 80.000 personas. Al final sobrevivieron un total de 11.000. En los años siguientes continuó el descenso de la población y, tras las migraciones a Israel o EEUU⁴⁷⁴, la población no superaba las 5.000 almas.

⁴⁷³ Destacamos en este punto el trabajo de Harris (1994) sobre las comunidades establecidas en estas zonas.

⁴⁷⁴ Antes de la guerra la ciudad de Salónica era el centro cultural y social de los judíos y en ella se albergaba a las tres cuartas partes de la población hebrea total del país. Después de 1945, sin embargo, sólo un cuarto de la población alrededor de 11.000 judíos había sobrevivido a la guerra por lo que el centro cultural y social de la sociedad judía se trasladó a la capital de Grecia, Atenas (Mazower 2006: 535).

En los años sucesivos se sigue esta tendencia, y según las estimaciones de Barnai (1992: 408), en 1992 había en Salónica 1.300 sefardíes. No podemos hacer una estimación del número de judíos que viven actualmente en Salónica debido a que no hemos tenido acceso al censo de la población aunque se estima que no sobrepasa el total de 500.

IV.El futuro del judeo-español

Como es ya sabido, la desaparición de las comunidades sefardíes en el mundo ha provocado que el judeo-español entre en decadencia. La reducción progresiva de su uso ha provocado que la lengua deje de ser un medio de comunicación habitual y pase a tener un uso reducido, básicamente en el ámbito familiar. Por otra parte, esta lengua, que se venía caracterizando por su estado arcaizante, debido principalmente a su aislamiento con el español actual, ha visto la influencia que ha ejercido la actual globalización y los cambios que ha ejercido en ella el español actual.

Basándonos en estas premisas, parece que el futuro de la lengua no se vislumbra con gran optimismo, aunque tampoco deja de ser cierto que no se puede certificar la trayectoria ni el devenir de una lengua porque los cambios son siempre impredecibles. Un ejemplo claro lo constituye el mismo sefardí en sí, pues es probable que pocos hubieran vaticinado que esta variedad del español acabaría manteniéndose a lo largo de 500 años fuera de las fronteras españolas⁴⁷⁵.

Sin embargo, y a pesar de que la lengua se muestra en una fase de decaimiento, los progresos en el campo de la investigación no han cesado y cada vez es más el número de estudios de este campo. A esto habría que añadir el interés de la población sefardí por formalizar la enseñanza de la lengua judeo-española en las zonas de población sefardí.

Se han de establecer futuras metas que permitan el acercamiento y conocimiento de la lengua a generaciones posteriores. Este sería el camino hacia un intento de ‘salvar la lengua’. Gini de Barnatán (1996: 635) afirma al respecto:

⁴⁷⁵ Sobre el futuro del judeo español, *vid.* Shaul. (1995).

La lengua judeo-española en nuestros días exige soportes didácticos para su enseñanza. Pues si es verdad que una lengua siempre se expresa en función de vehículo cultural, ese vehículo en el mundo sefardí está relacionado con unas condiciones estéticas, étnicas y espirituales. Pues junto al perfil de conversación, herencia y continuidad en las múltiples diásporas que hemos señalado aquel había sido un universo hermético, bastante cerrado y poco abierto al exterior, la lengua se hablaba en casa y en familia a pesar de que muchas veces trascendía a su entorno.





BIBLIOGRAFÍA



I. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA. VV. (1970), *Simposio de estudios sefardíes 1*. Madrid: CSIC.
- ALARCOS LLORACH, E. (1991), *Fonología española* (4ª ed.). Madrid: Gredos.
- ALCALÁ, A. (1995), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito.
- ALONSO GARCÍA, D. (1970), *Literatura oral del ladino entre los sefardíes de oriente a través del romancero*. Madrid: Federación Mundial Sefardí.
- ALVAR, M. (2000), *El ladino, judeo-español calco*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- _____ (1996), *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona: Ariel.
- _____ (1986), *Poesía tradicional de los judíos españoles*. México: Porrúa.
- _____ (1971), *Cantos de boda judeoespañoles*. Madrid: CSIC.
- _____ (1953), *Endechas judeoespañolas*. Madrid: CSIC, Instituto Arias Montano.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984 [1875]), *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Turner.
- ANGEL MARC, D. (1993), “Los sefardíes de Rodas”, Henry Méchoulan (ed.) *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*. Madrid: Trotta: 394- 402.
- ARIZA, M. (1996), “El judeoespañol”, *Homenaje á Haiim Vidal Sephiha*. Berlín: Peter Lang: 155-174.
- ARGENTI P. Y H. J. ROSE (1949), *The Folklore of Chios* (2 tomos). Inglaterra: Cambridge.
- ARMISTEAD, S. Y J. H. SILVERMAN (1986), “Influencias griegas en la poesía tradicional sefardí”, *Aki Yerushalayim* 31: 1-2.
- _____ (1982), *En torno al romancero sefardí*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal.
- _____ (1981), *Seis Romancerillos de Cordel Sefardíes*. Madrid: Castalia.
- _____ (1980), “Sobre las coplas sefardíes de Alberto Hemsí”, *Sefarad* 11: 423-447.
- _____ (1979), *Tres Calas en el romancero sefardí*. Madrid: Castalia.
- _____ (1968), “La coplas de las flores y la poesía popular de los balcanes”, *Sefarad* 28: 395-438.
- ATTIAS, M. (1972), *Cancionero Judeo-español*. Jerusalem.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (2002), “Los judíos de Grecia: Luces y sombras de una relación intercomunal”, *Judaísmo hispano. Estudios en Memoria de J. Luis Lacare Riaño*, Madrid: 827-847.

- BAER, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena. [versión original (1961) *A history of the Jews in Christian Spain* (2 vols). Philadelphia: Jewish Publication Society.]
- BARNAÍ, J. (1993), “La comunidad judía de Salónica (1430-1943)”, Henry Méchoulan (ed.) *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*. Madrid: Trotta: 382-393.
- BARUCH, K. (1930), “El judeo-español de Bosnia”, *RFE* 17: 113-154.
- BATISTA RODRIGUEZ J. J. (2005), “Música rembélica y tradición clásica”, *Fortunatae* 16: 29-40.
- BEINART, H. (1993), *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre.
- BEL BRAVO, M^a. A. (1997), “The expulsion of Spanish Jews as seen by Christian and Jewish Chroniclers”, *The Jewish communities of southeastern Europe from the fifteenth century to the end of World War II*, Institute for Balkan Studies, n° 259, Salónica: 55-79.
- BEL BRAVO, M^a. A. (1992), *Diáspora Sefardí*. Madrid: Mapfre.
- BENBASSA E. y A. RODRIGUE (2002), *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. París: Seuil.
- _____ (ed.) (2000), *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries (Jewish Communities in the Modern World)*. Berkeley: University of California Press.
- BÉNICHOU, P. (1945), “Observaciones sobre el español de Marruecos”, *RFH* 7: 209-258.
- BENOLIEL, J. (1926-28), “Dialecto judeo-hispano marroquí o hakitía”, *Boletín RAE*, XIII XV: 13-15; 209-233, 342-363; 507-538 y 47-61; 188-233.
- BERNARD, V. (1992), *1492 El año admirable*. Barcelona: Crítica.
- BESSO, HENRY V. (1983), “Los Sefardíes y el Idioma Castellano”. *Escudo* 47: 10-27.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. (2005), “Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492”. *Kalakorikos*, 10. Disponible en dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=1356206&orden=65950
- BORGES J. L. (1969), *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé
- BUNIS, D. M. (2000), “Turkish element in Pre modern judezmo”, *The Sixth International Congress of Misgav Yerushalayim languages and literatures of Sephardi and oriental Jews*, Jerusalén.
- _____ (1999), *Voices from Jewish Salonika*. Jerusalén: Magnes Press-Hebrew University- Misgav.
- _____ (1993), “El idioma de los sefardíes: un panorama histórico”, *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Jerusalén: Editorial Universitaria Magnes, vol II, 414-437.

- _____ (1992), "The language of the Sephardim. A historical overview", H. Beinart (ed.) *Moresbet Sepharad: The Sephardi Legacy*. Jerusalem: Magnes press Hebrew University- Misgav Yereshulayim: 399-422.
- _____ (1991), "Una introducción a la lengua de los sefardíes a través de los refranes en Judezmo", *Neue Romania* 12, -In Memoriam Max Leopold Wagner (1880-1962): 7-36.
- _____ (1985), "Types of non regional variation in early modern eastern spoken judezmo", *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo I*, La Laguna: 161-189.
- _____ (1983) "Saloniko en flamas: el fuego del 18-19 agosto de 1917", *Aki Yerushalayim* 17: 3-7.
- _____ (1975), *A guide to reading and writing Judezmo*. Nueva York: Judezmo Society.
- _____ (1973), *Problems in judezmo linguistics*. Colombia: Yivo.
- BUNIS, D. y S. LEVY (1977), "Salonika in flames: The fire of August 18-19, 1917", *Ke xaber, Adelantre* n° 5-6: 2-12.
- CARRACEDO, L. (inédito 1975), *Refranero sefardí: Colecciones aljamiadas*. Tesina inédita de la Universidad Complutense de Madrid.
- CASTRO, A. (1984), *España en su época, cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Crítica.
- CONDE, R. (1991), *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón, Documentos para el estudio*. Institución Fernando el Católico: Zaragoza., Apéndice 1, 197-199.
- CONTRERAS, J. (1992), "La expulsión de los judíos", *Historia* 16, año XVI- n° 194: 35-38.
- CREWS, C. M y J. P. VINAY (1939), "Quelques observations supplémentaires sur le parler judéo-espagnol de Salonique", *Bulletin Hispanique* 41: 209-235.
- CREWS, C. M. (1979), "Textos judeo-españoles de Salónica y Sarajevo con comentarios lingüísticos y glosario", *Estudios sefardíes* 2: 90-258.
- _____ (1962), "The vulgar pronunciation of Hebrew in the Judeo-Spanish of Salonica", *The journal of Jewish studies* 13: 83-95.
- _____ (1935), *Recherches sur le judeo-espagnol dans les pays balkaniques*. París: Librairie E. Droz.
- CORREA CALDERÓN, E. (1960), *Literatura sefardita de Oriente*. Madrid: Instituto Arias Montado.
- CURELL AGUILA, C. (2004), *Presencia del francés en el español peninsular contemporáneo*. presentada en la Universidad de La Laguna. Disponible en:
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=1060&orden=102129&info=link>

- DANON, A. (1922), "Les éléments grecs dans le judéo-espagnol", *Revue des Études Juives*, 74-75: 211-216.
- _____ (1913), "Le turc dans le judéo-espagnol", *Revue Hispanique* 29: 1-28. (reimp. 1963).
- _____ (1903), "Proverbes judéo-espagnols de Turquie", *Zeitschrift für romanische philologie* 27: 72-96.
- _____ (1900-01), "La Communauté juive de Salonique au XVI siècle", *Revue des Études Juives* 40: 206-230; 41: 98-117, 250-265.
- DEN BOER, H. (2006), *Curso Literatura y Religión en la España del Siglo de Oro*. Institut für Iberoromanistik, WiSem 2006.
- DÍAZ MAS, P. (1986), *Los sefardíes, historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras.
- ESTRUGO, J. M. (2002), *Los sefardíes*. Sevilla: Renacimiento.
- _____ (1954), "Tradiciones españolas en las juderías del próximo oriente (reminiscencias y apuntes)", *Sefarad*, 14: 128-147.
- FARHI, G. (1937), "La situation linguistique du séphardite á Istanbul", *Hispanic Review* 5: 151-158.
- FILIPPIS, D. (1997), "An introduction to the Sephardic Language and literature of the Spanish-speaking Jews of Thessaloniki", *The Jewish communities of southeastern Europe from the fifteenth century to the end of World War II*. Salónica: Institute for Balkan Studies, 259: 123-145.
- _____ (1988), "Il Giudeo-spagnolo d'oriente e la sua variante du Salonicco". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia* XXV, nueva serie XI: 207-224).
- GINI DE BARNATÁN, M. (1996), "En defensa de la lengua judeo-española", *Hommenage á Haïm Vidal Sepbiha*. Berlín: Peter Lang: 629-640.
- GOLD, D. (1988a), "Where Have All the Sephardic Jews Gone", P. Díaz-Mas (ed.) *Los sefardíes Cultura y literatura*. San Sebastián: Universidad del País Vasco: 143-170.
- _____ (1988b), "An introduction to Judezmo", P. Díaz-Mas (ed.) *Los sefardíes Cultura y literatura*. San Sebastián: Universidad del País Vasco: 61-86.
- HARRIS TRACY, K. (1994), *Death of language. The History of Judeo-Spanish*. Newark: Universidad de Delaware.
- HASSÁN, I. M. (1967), "Estructura del léxico sefardí", *Problemas y principios del estructuralismo*. Madrid: CSIC: 170-185.
- _____ (1995), "El español sefardí (judeo-español, ladino)", *La lengua española, hoy*. Madrid: Fundación Juan March: 117-140.

- _____ (1987), “Sistemas gráficos del español sefardí”, *Actas del I congreso internacional de historia de la lengua española*, Cáceres: Arco Libros.
- _____ (1986), “Los sefardíes como tópicos”, *Raíces* 1: 32-38
- _____ (1981), “Hacia una visión de la literatura sefardí”, *Actas de las Jornadas de los estudios sefardíes*, Universidad de Extremadura: 51-68.
- _____ (1978), “Trascripción normalizada de textos judeoespañoles”, *Estudios sefardíes* 1: 147-150.
- _____ (1970), “Introducción de las Actas”, *Actas del I Simposio de estudios sefardíes*. Madrid: CSIC.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ C., (2001) “Un viaje por *Sefarad*: la fortuna del judeoespañol”, *Centro virtual Cervantes*
- HEMSI, A. (1995), *Cancionero sefardí*. Jerusalem.
- _____ (1939), *Coplas sefardíes*. Egipto.
- KEDOURIE, E. (1992), *Los Judíos de España*. Barcelona: Crítica Drakontos.
- KEREM, Y. (2000), “Greek influences on Judeo-Spanish”, *The Sixth International Congress of Misgav Yerushalayim languages and literatures of Sephardi and oriental Jews*. Jerusalem.
- _____ (1996a), “The influence of European modernizing forces on the development of the Judeo-Spanish Press in the 19th century in Salonika”, *Hommenage á Haïm Vidal Sephiba*. Berlín: Peter Lang: 581-593.
- _____ (1996b), “The Greek–Jewish Theatre in Judeo-Spanish 1880-1940”, *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 14: 31-45.
- LÁZARO CARRETER, F. (1971), *Lengua española: historia, teoría y práctica*. Salamanca: Anaya.
- LEVY, I. (1959), *Chats Judeo-espagnol*. Londres.
- LJUBLJANA KATJA, S. (2002), *Los problemas del estudio de la lengua sefardí*, *Verba Hispanica* x: 113-124. Disponible en <http://hispanismo.cervantes.es/documentos/smidX.pdf>
- LLEAL, C. (1992), *El judezmo, el dialecto sefardí y su historia*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- LÓPEZ- IBOR, M. (1990), *Los judíos en España*. Madrid: Anaya.
- MANTCHEVA, D. (2000), “La muerte de la lengua ‘de mala muerte’. Notas a propósito de *Death of a Language, de Trancy Harris*”, *Sefarad* 60: 417-435.
- MATTIAHU, M. (1996a), “Lengua i kreasion judeo-espaniol en la comunidad de los judíos expulsados de Espania en Saloniki (1860-1940)”, *Hommenage á Haïm Vidal Sephiba*, Berlín: Peter Lang: 603-615.

- MÉCHOULAN H. (1993), (ed.) *Los judíos de España*. Fundación de amigos de Sefardad -quinto centenario, Madrid: Trotta.
- _____ (1987), *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*. Salamanca: Universidad.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1982), *Flor nueva de romances viejos* (5ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1973), *Estudios sobre el Romancero*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1907), *Catálogo del romancero judío-español*. Madrid: Imprenta Ibérica.
- MINERVINI, L. (1992), *Testi Giudeospagnoli Medievali* 1-2. Napoli: Liguori.
- MOLHO, R. (2002), “The Judeospanish, a Mediterranean Language in daily use in 20th Century Salonica”, *Cultural Formun of the Jewish Coomunity of Thessaloniki*. Salónica: Ets Ahaim Foundation: 13-23.
- _____ (1997), “La destrucción de los judíos de Salónica”, *Raíces* 33: 23-29.
- _____ (1992), “Salonique après 1912: propagandes étrangères et communauté juive”, *Revue Historique* 287: 64-78.
- MOLHO, M. (1960), *Literatura sefardita de Oriente*. Madrid: Arias Montano.
- _____ (1953), “Tumbas de Marranos en Salónica”, *Sefarad* 13: 325-334.
- _____ (1950), *Usos y Costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid: CSIC, Instituto Arias Montado.
- _____ (1949), “El cementerio judío de Salónica, verdadero museo epigráfico, histórico y arqueológico”, *Sefarad* 11: 107-130.
- MONTOLIU C. (1996), “Griego, turco y judeo-español, tres lenguas en contacto”, *Erytheia* 17: 279-286.
- MORCILLO ROSILLO, M. (1999), “España y los sefardíes de Salónica durante el incendio de 1917”, *Sefarad* 59: 353-369.
- MORERA, M. (2005), *La complementación morfológica en español*. Frankfurt: Peter Lang.
- NAR, A. (1997b), “Una pastora yo amí. An oriental Sephardic Folksong and its origins”, *The Jewish communities of southeastern Europe from the fifteenth century to the end of World War II*. Salónica: Institute for Balkan Studies, 259: 365-374.
- NEHAMA, J. (1959), *Histoire des Israélites de Salonique* (VII tomos). Salónica.
- PETROPOULOS, E. (1980), *Salonique l'incendie de 1917*, Salónica: Barbounakis.
- QUINTANA, A. (2006), *Geografía lingüística del Judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*. Berlín: Peter Lang.
- _____ (2002), “Geografía lingüística del judeo-español de acuerdo con el léxico”, *RFE* 82: 105-138.

- _____ (1997), “Diatopische variation des Judenspanischen in den Balkanländern in der Türkei”, *Nene Romania* 19: 47-65.
- RENARD, R. (1965), “Le système phonique du judéo-espagnol”, *Revue de phonétique appliquée* 1: 23-33.
- REVAH, I. S. (1961), “Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans”, *Ibérica* III 6: 173-196.
- RIAÑO, A. (1993), “La lengua sefardí y su evolución”, *Actas de Simposio internacional sobre cultura sefardita*, Barcelona: 83-105.
- ROMERO, E. (2006), “Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes”, *Sefarad* 66: 183-218.
- _____ (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- _____ (1979), *El teatro de los sefardíes orientales* (3 vols). Madrid: CSIC.
- _____ (1969), “El teatro entre los sefardíes orientales”, *Sefarad* 29: 187-212 y 429-440.
- _____ (1968), “Teatro judeo-español aljamiado: adiciones bibliográficas”, *Sefarad* 28: 401-408.
- ROTH, C. (1974), *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena.
- ROTH, J. (1987 [1927]), *Los judíos errantes*. Barcelona: Muchnik.
- SALA, M. (1996), “El judeo-español balcánico”, *Manual de dialectología hispánica. El español de España*. Barcelona: Ariel: 360-377.
- _____ (1976), “Innovaciones del fonetismo judeoespañol”, *Revista de dialectología y tradiciones populares* 32: 537-549. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclng/91304842998350384188868/019949_0001.pdf
- _____ (1972), “Los fonemas /Ǧ/, /Ǫ/ en el judeo-español”, *In honorem a Rafael Lapesa*. Madrid: vol. 1: 521-524.
- _____ (1965), “La organización de una norma española en el judeo-español”, *Anuario de Letras* V, México: 174-182. Disponible en http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/02/aih_02_1_054.pdf
- SALEM, S. (2003), “Thessaloniki centre of the sephardic communities of the Balkans”, *Actas de 1st International Conference Jewish Culture in the Balkans*, Salónica: 1-12.
- SANTA PUCHE, S. (1998), *Introducción a la literatura de los judíos sefardíes*. Valencia: Ensayo.
- SAPORTA Y BEJA, E. (1982), *En torno de la Torre Blanca*. París: Vidas Largas.
- _____ (1978), *Refranes de los judíos sefardíes*. Barcelona: Ameller.

- _____ (1966), “Le parler judeo-espagnol de Salonique”, *Tesoro de los judíos sefardíes* 9: 82-89.
- SCHMID, B. (2006), “La transcripción de datos judeoespañoles de fuentes aljamiadas”, *Transcribir la lengua. De la filología al análisis conversacional*. Berlín: Peter Lang: 63-83.
- _____ (2004), “A propósito de “Hanuká y Noel” y otros textos publicados en la prensa judeoespañola de Salónica con ocasión de una fiesta”, *Actas del 3rd International Conference on Judeo-Spanish Studies: The social and cultural life in Salonika through Judeo-Spanish texts*. Salónica.
- SEYMOUR, A. (1993), “Los sefaditas de Corfú y de las demás islas jónicas”, Henry Méchoulan (ed.) *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*. Madrid: Trotta: 332: 337.
- SEPHIHA, H. V. (1996a), “Le judéo-espagnol de l'ex-Empire ottoman: musée de cinq cents ans d'histoire. Problématique et programmation”, *Elinikí dialektología* (en griego) [Ελληνική διαλεκτολογία] 5: 82-112.
- _____ (1992a), “Ladino e judezmo”, *Salonique, 1850-1918: la “Ville des Juifs” et le réveil des Balkans*, París: Autrement: 79-95.
- _____ (1992b), “La langue judeo-espagnole des juifs de Salonique”, *Actas del 14º Congreso de Filología Griega*, Salónica: 1-11.
- _____ (1991a), “La Langue judeo-espagnole des Juifs de Salonique”, *Actas del 12th Annual Meeting of the Department of Linguistics*, Salónica: Universidad Aristóteles de Salónica.
- _____ (1986), *Le judéo-espagnol*. París: Entente.
- _____ (1981), “El ladino verdadero o judeo-español calco, lengua litúrgica”, *Actas de las Jornadas de estudios sefardíes*. Cáceres: Universidad de Extremadura: 15-29.
- _____ (1978b), “L'Espagne des trois religions dans les bibles en ladino (judéo-espagnol calque)”, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* LXXII: XXXIV-XXXVII.
- _____ (1976), “Le judéo-fragno, dernier-ne du djudezmo”, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* LXI, fasc. 1: XXXI-XXXVI.
- _____ (1974), “Problématique du judéo-espagnol”, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* LXIX, fasc. 1: 159-189.
- SHAUL, M. (1996), “La ensenyansa del djudeo-espanyol en nuestros días”, *Hommenage á Haïm Vidal Sephiha*. Berlín: Peter Lang: 617-628.
- _____ (1995), “Stratejia para el futuro del djudeo-espanyol”, *Aki Yerushalayim* 52: 48-52.

- SHMUEL, R. (1999), “Los cantos del incendio judeo-spanish popular poetry on the great fire of 1917”, *Actas del Judeo espaniol International Conference. The evolution of a Culture*: Salónica: 11-117.
- SIMEONIDIS H. (2002), *Das judenspanische von Thessaloniki*. Frankfurt/Viena: Peter Lang.
- _____ (2000), “The influence of the Greek language on the Jewish-Spanish of Thessaloniki: the use of subjunctive in Jewish-Spanish from Thessaloniki”, *Actas del 2nd International Judeoespaniol Conference*, Salónica: 119-128.
- _____ (1999), “El judeoespañol de Tesalónica en contacto con la lengua griega. Investigación sobre ejemplos fonéticos seleccionados”, *Jewish studies at the turn of the twentieth century*, Boston: Brill: 658-666.
- SIMON, W. (1920), “Charakteristik des judenspanischen dialekts von Salonika”, *Zeitschrift für romanische philologie* 40: 655-689.
- STAVRULAKIS, N. (1992), *Jewish sites and synagogues of Greece*. Atenas: Talos Press.
- _____ (1990), *The Jews of Greece*. Atenas: Talos Press.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1993), “La población judía en vísperas de 1492. Causas y Mecanismos de la expulsión”, Henry Méchoulan (ed.) *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*. Madrid: Editorial Trotta: 48-59.
- _____ (1991), *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Colección Mapfre 1492.
- SZNOL, S. (2005), “Comparative Lexical Study of Greek and Latin Words in Late Midrashim and Judeo-Greek. Vocabularies from Biblical Translations and Glossaries”, *Erytheia Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 26: 87-103.
- VAROL-BORNES, M. C. (1996), “Influencia del turco en el judeoespañol de Turquía”, *Homenaje a Haiim Vidal Sephiha*. Berlín: Peter Lang,; 231-237.
- VEINSTEIN G. (1994), *Salonique 1850-1918: la ville des Juifs et le réveil des Balkans*. París: Autrement, Série Mémoires.
- WAGNER, M. L. (1990), “Judenspanisch I, II”, *Sondersprachen der Romania* III, IV. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- _____ (1950), “Espiguelo judeo-español”, *RFE* 34: 9-106.
- _____ (1930), “Características generales del judeo español de Oriente”, *RFE*, Anejo 12.
- _____ (1925), “Los dialectos judeo-españoles de Karaferia, Kastoria y Brusa”, *Homenaje a Menéndez Pidal*, (tomo II). Madrid: 193-203.
- _____ (1923), “Algunas observaciones generales sobre el judeo-español de Oriente”, *RFE* 10: 225-244.

- _____ (1909), “Los judíos españoles de Oriente y su lengua”, *Bulletin de dialectologie romance* 2: 53-63.
- WEXLER, P. (1989), “CR von Sephiha. Le judéo-espagnol”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 105: 395-398.
- WEINREICH, M. (1980), “Yiddish in the framework of other Jewish languages”, *History of the Yiddish language*. Chicago: University of Chicago Press: 124-153.
- WEINREICH, U. (1974), *Lenguas en contacto. Descubrimientos y problemas*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central.
- WERNER, K. (1969), *Historia del pueblo judío*. Barcelona: Omega.
- WEXLER, P. (1989), *Judeo-Romance Linguistics: A Bibliography*. Routledge.
- YAARI, A. (1934), *Catalogue of Judeo-Spanish Books in the Jewish Nacional and University Library Jerusalem*, Jerusalem.
- YAHUDA, A. S. (1915), “Contribución al estudio del judeo-español”, *RFE* 2: 339-370.
- ZAMORA VICENTE, A. (1979), *Dialectología española*. Madrid: Gredos.

II. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁴⁷⁶

- ARMISTEAD, S. (1995), “Language in society”, *Language in society* 24, 4: 604-607.
- _____ (1992), “Judeo-Spanish Traditional Poetry: Some Linguistic Problems”, *Zeitschrift für romanische philologie* 108: 62-71.
- ARMISTEAD, S. y J. H. SILVERMAN (1987), “An early 20th century characterization of Moroccan Judeo-Spanish: Ricardo Ruiz Orsatti (1905)”, *Mediterranean Language Review* 3: 55-70.
- ATTAL, R. (1984), *Les Juifs de Grèce de l'expulsion d'Espagne á nos jours. Bibliographie*. Jerusalén: Instituto Ben Zvi –Universidad Hebrea de Jerusalén.
- AA.VV. (1997), “El holocausto de los sefardíes levantinos”, *Raíces* 33: 22-29.
- AYOUN, R. (2001), “Les juifs sèfardes à Salonique: un second âge d'or de 1850 á 1917”, *Neue Romania* 24: 37-53.
- BENMAYOR, R. (1978), “A Greek tragoudi in the repertoire of a Judeo-Spanish ballad singer”, *Hispanic Review* 46: 475-479.

⁴⁷⁶ Bajo el título “Referencias bibliográficas” se presentan materiales que han sido consultados y me parece oportuno reflejar sobre el judeo-español, a pesar de que no los utilizo en mi Tesis.

- BESSO, HENRY V. (1970), "Decadencia del judeoespañol. Perspectivas para el futuro", Hassán, Jacob; Rubiato, M^a Teresa y Romero, Elena (eds.), *Actas del I Simposio de Estudios Sefardíes*. Madrid: CSIC: 161-249.
- BROMELL, N. (2003), "A language of language", *Tikkun* 3: 91-92.
- BUSSE, W. (1996), "Le judeo-espagnol-un jargon?" *Hommenage á Haïm Vidal Sephiha*. Berlín: Peter Lang: 239-245.
- CARO BAROJA (1962), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arion.
- COHEN-RAK, N. (1989), "Salonique en 1911 á travers la solidarité ovradera", *Revue des Études Juives* CXLVIII: 477-485.
- COPSIDAS, C. (1992), *Les Juifs de Thessalonique: à travers les cartes postales 1886-1917*. Salónica.
- CORREA CALDERÓN. E. (1968), "Sobre algunos metaplasmos en judeo-español", *Sefarad* 28: 220-230.
- DÍAZ MAS, P. (1987), *El cancionero popular sefardí*. San Sebastián: Universidad del País Vasco.
Disponibile en <http://digital.csic.es/handle/10261/3606>
- DOMINGUEZ ORTIZ A. y S. ARMISTEAD (1980), "Los judeo-conversos en la vida española del renacimiento", *Actas de las Jornadas de estudios sefardíes*, Universidad de Extremadura: 189-199.
- EMMANUEL, I. (1935), *Historie l'industrie des Israélites de Salonique*. París: Lausanne.
- FURSTENBURGER, N. (1988), "Proverbes judéo-espagnols de Joseph Nehama", *Vidas Largas* 7: 74-80.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1993), *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Ripald.
- GARCÍA PADRÓN, D., (2002), "Lo idiomático y lo correcto en el tratamiento del lenguaje", *Revista de Filología de la ULL* vol. 20: 107-119.
- GONZALO MAESO, D. (1959), *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Gredos.
- HASSÁN, I. M. (1966), "El estudio del periodismo sefardí", *Sefarad* 1, 229-235.
- HASSIOTIS, I. K. (ed.) (1997), *The Jewish communities of southeastern Europe from the fifteenth century to the end of World War II*, Salónica: Institute for Balkan Studies, n° 259.
- HILL, P. (1978), "A dictionary of the Ottoman Turkish elements in the language of southeastern Europe: Its significance for the Study of Balkan Spanish", *Estudios sefardíes* 1: 342-345.
- IVANOVICI, V. (1997), "Migrant Sepharad and Federico García Lorca", *The Jewish communities of southeastern Europe from the fifteenth century to the end of World War II*. Salónica: Institute for Balkan Studies, 259: 185-211.

- _____ (1999), “Sem 'Tob de Carrión: un poète 'sépharade' en Espagne médiévale”, *Actas del 2nd International Judeo espaniol Conference: A Jewish Language in search of its people*, Salónica: 101-117.
- KAHANE, H. y S. SAPORTA (1953), “The verbal categories of Judeo-Spanish”, *Hispanic Review*, 21: 193-214.
- _____ (1953), “The verbal categories of Judeo-Spanish (II)”, *Hispanic Review*, 21: 322-336.
- KAPLAN, Y. (1996), *Judíos nuevos en Ámsterdam*. Barcelona: Gedisa.
- KEREM, Y. (1993), “An analysis of Judeo-Greek and its Historical Significance”, *Studies in Greek Linguistic of the 14th annual meeting of the Linguistics*. Salónica: 444-458.
- KOEN SARANO, M. (1995), “En el refran djudeo-espanyol”, *Aki Yerushalayim* 52: 58-59.
- _____ (1991), “Los refranes de Djoha”, *Aki Yerushalayim*, 12, nº 43.
- KUNCHEV I. (1976), “Archais and innovations in the Phonetic System of the Spanish-Jewish Speech in Bulgaria”, *Annual* 11: 141-171.
- LADO, R. (1957), *Lingüística contrastiva, lenguas y culturas*. Madrid: Romania.
- LAMOUCHE, L. (1907), “Quelques mots sur le dialecte espagnol parlé par les Israélites de Salonique”, *Romanische Forschungen* XXIII: 969-991.
- LANGE, N. (1989), *El pueblo judío a través de la historia*. Barcelona: Folio D.L.
- LAREDO A. I. Y D. GONZALO MAESO (1944), “El nombre de Sefarad”, *Sefarad* 4: 349-363
- LÓPEZ ÁLVAREZ A. M. Y S. PALOMERO PLAZA (1995), “Museo Sefardi”, *Revista de Arqueología*, XVI, 169: 44-55.
- MATTIAHU, M. (1996b), “La prensa judaica en Saloniki”, *Los Muestras* 24: 12-14.
- MILLÁS, V. (1968), *Literatura Hebraico –Española*. Barcelona: Labor.
- MILLAR, R. C. (1969), “The Biblical ballads of the Sephardic Jews”, *Hispanic Review*, 37: 352-361.
- MOLHO, M. (1973), *In Memoriam- Hommage aux victimes juives des nazis en Grèce*. Salónica. Comunidad Israelita de Salónica.
- _____ (1964), “In memoriam”, *Sefarad* 24: 473-475.
- _____ (1945), *Le Mean-Loez Encyclopédie populaire du sephardisme levanti*. Salónica.
- MOLHO, R. (1993), “Education in the Jewish Community of Thessaloniki in the beginning of the Twentieth Century”, *Balkan Studies* 34: 259-269.
- _____ (1988a), “The Jewish Community of Saloniki and its Incorporation into the Greek State 1912-19”, *Middle Eastern Studies* 24: 391-403.

- _____ (1988b), “Popular Antisemitism and State Policy in Salonica during the City’s Annexation to Greece après 1912”, *Jewish Social Studies*, vol. I, n° 3-4: 253-264.
- _____ (1986), “Venizelos and the Jewish Community of Salonika, 1912-1919”, *Journal of the Hellenic Diaspora*, 13: 113-123.
- MOSKONA, I. (1976), “Influences on Judezmo-The language of the Balkan Jews”, *Annual* 12: 173-193.
- PALOMERO PLAZA, S. (2002), “Historia de los judíos de España”, *Judaísmo Hispano. Estudios en Memoria de José Luis Lacare Riaño*, vol. II. Madrid: 819-826.
- PANDO SOLÍS, E. (1998), “Factores que contribuyeron a la conservación del judeo-español en los sefardíes de oriente”, *Raíces* 35: 55-59.
- PARRA GUTIÉRREZ, (1998), “Salónica, cuna del socialismo sefardí”, *Raíces* 35: 60-61.
- PASCUAL RECUERO, P. (1988), *Ortografía del Ladino*. Granada: Estudios Semitas
- PEDROSA, J. M. (1995), *Las dos sirenas y otros estudios de la literatura tradicional*. Madrid: Siglo XXI de España.
- PIERRON, B. (1998), “Les judéo-Espagnols de Salonique: installation- prospérité- holocauste”, *Los Muestras* 33.
- Disponible en <http://sefarad.org/publication/lm/033/4.html>
- POMEROY, H. (1999), “The judeo-spanish ballad tradition of Salonica”, *1st International Conference Judeo espaniol: The evolution of a Culture*, Salónica: 37-47.
- RAHMANI, M. (1996), “Les Juifs de Rhodes”, *Hommenage á Haïm Vidal Sephiha*. Berlín: Peter Lang: 399-404.
- REVAH, I. S. (1938), “Notes en marge du livre de Mrs. Crews”, *Bulletin Hispanique* 40: 78-95.
- ROMERO, E. (1996), “Escuchad, señores, oíd lo que digo; lectura comentada de coplas sefardíes”, *Actas de Jornadas Extremeñas de estudios judaicos. Del candelabro a la encina: raíces hebreas en Extremadura*. Fernando Cortés Cortés, Lucía Castellano Barríos, Antonio José Escudero Ríos, Isabel Escudero Ríos(ed.), Junta de Extremadura: 125-160
- _____ (1992) *Biografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid: CSIC.
- _____ (1981), “Las coplas sefardíes: categoría y estado de la cuestión”, *Actas de las Jornadas de estudios sefardíes*, Cáceres.
- _____ (1977), “Poesía judeoespañola admonitiva”, *Sefarad*, 37: 429-451.
- ROTH, C. (1963), *Historie du peuple Juif: des origines à 1962*. París: Terre Retrouvée.

- ROZEN, M. (1993), "The corvée of operating the mines in Siderokapisi and its effects on the Jewish community of Thessaloniki in the 16th century" *Balkan Studies*, vol. 34, n° 1, Salónica: 29-47.
- _____ (1988), "Contest and rivalry in Mediterranean maritime commerce in first half of the eighteenth century: The Jews of Salonika and the European presence", *Revue des Études Juives* CXLVII, 3-4: 309-352.
- SANTA PUCHE, S. (2003), "Una lengua en el infierno: el judeo-español en los campos de concentración", *Tono Digital* 5. Murcia: Universidad de Murcia. Disponible en <http://www.umu.es/tonodigital/>
- _____ (1997), "Aspectos lingüísticos para el estudio del judeo español", *Los Muestras* 29. Disponible en <http://sefarad.org/publication/lm/029/index.html>
- _____ (1997), "La periodización literaria de la cultura sefardí", *Los Muestras* 27: 22.
- SCHRIRE, T. (1970), "Notas sobre los amuletos sefardíes de Salónica", *Sefarad* 30: 195-197.
- SEPHIHA, H. V. (1996b), "Que sont devenues les Juifs d'Espagne?", *Los Muestras* 24: 40-41.
- _____ (1995), "Los refranes djudeo-espanyoles: la parte por la totalidad. Una memoria selectiva", *Aki Yerushalayim* 52: 54-57.
- _____ (1991b), "L'argent et biens dans les proverbes judeo-espagnols (premiere approche)", *Neue Romania* 12, In Memoriam Max Leopold Wagner (1880-1962): 241-248.
- _____ (1991c), "Methatesis en Judéo-espagnol. Reponse a Monsieur Paul Wexler", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 107: 167-172.
- _____ (1979), "Recension de Le judéo-espagnol de M. Sala", *Revue des Études Juives* CXXXVIII: 413-417.
- _____ (1978a), "Le presse judeo-espagnole", *Revue des Études Juives* CXXXVII, 3-4 : 373- 376.
- _____ (1978c), "Las versiones judeo-españolas del libro de Jeremías impresas en Ferrara y Salónica en el siglo XVI: Influencia de los comentaristas", *Sefarad* 31: 179-184.
- SHAUL, M. (1997), "La autoridad Nasionala del ladino i su kultura", *Aki Yerushalayim* 56: 5-7.
- SPITZER, L. (1921), "Judeo-espagnol: Meldar", *RFE* 8: 288-291.
- SUBAK, J. (1906), "Zum Judenspanischen", *Zeitschrift für romanische philologie* 30: 129-185.

- TABARES PLASENCIA, E. HERNÁNDEZ y C. SINER (en prensa), “El Trajumán de M. Papo (1884)”, Congreso Internacional *Los Sefardíes de Turquía y los Balcanes. Identidad y mentalidades en textos de los siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC.
- TREVES ALCADAY, L. (1992), *Sefarad*. Firenze: La Giuntina.
- VACALOPULOS, A. (1972), *A history of Thessaloniki*. Institute for Balkan Studies, Salónica.
- VARNASO, S. (1992), “Ebrei di Salonicco immigrati a Napoli (1917-1940)”, *Storia Contemporanea*, 23: 119-126.
- VAROL-BORNES, M. C. (2000), “Some calques of Turkish in Modern Eastern Judeo-Spanish, Mechanisms and limits”, Actas del *Sixth International Congress of Misgav Yerushalayim languages and literatures of Sephardi and oriental Jews*. Jerusalem.
- WAGNER, M. L. (1920), “Judenspanischem-Arabisches”, *Zeitschrift für romanische philology* 40: 543-549.
- WARREN H. A. (1993), “Romancero y Tradición: Los Romances bíblicos entre los sefardíes”, *Hispanic Review* 61: 201-212.
- YÓSSIFOVA AVRÁMOVA, R. (2000), “Treinta canticas líricas de los sefardíes de Bulgaria”, *Raíces* 45: 35-38.

III. BIBLIOGRAFIA EN GRIEGO

- BOGKA, E. (1951), “Ta eis tis turkikin, persikin ke arabikin dania tis elinikis” Revista *Athina*, nº 55 (en griego) [ΜΠΟΓΚΑ, Ε. (1951), “Τα εις της Τουρκικῆν, περσικῆν και αραβικῆν δάνεια της ελληνικῆς”, *Αθήνα*, n 55].
- BOGKA, E. (1958), “Turkikes leksis se paliotera elinika kimena”, Athina: *Thessalika Xronika*, nº 7-8 (en griego) [ΜΠΟΓΚΑ, Ε. (1958), “Τουρκικῆς λέξεις σε παλιότερα ελληνικά κείμενα”, Αθήνα: *Θεσσαλικὰ Χρονικά*, n 7-8].
- DIMITRIADIS, B. (1983), *Topografia tis Thessalonikis kata tin epoхи Turkokratias 1430-1912*. Thessaloniki: Eteria Makedonikon spudon (en griego) [ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗΣ, Β. (1983), *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή Τουρκοκρατίας 1430-1912*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν].
- FRESÍS, A. (1997), *Israelitiki kinitota Volu. Sintoma istoriki diadromi*. Volos: Comunidad Israelita de Volos, (original en griego) [Φρέζης Ραφαήλ, Α. (1997), *Η Ισραηλιτική κοινότητα Βόλου. Σύντομη ιστορική αναδρομή*, Βόλος: Ισραηλιτική κοινότητα Βόλου].
- KAPSALIS, D. G. (1998), *I parimies tou thesproto logiou*. Atenas: Gutenberg (en griego) [ΚΑΨΑΛΗΣ, Δ. Γ. (1998), *Οι παροιμίες του θεσπρωτού λόγιου*. Αθήνα: Gutenberg].

- KARADIMU GEPOLIMPU, A. (1986), “Sxediasmos tis neolinikis Thessalonikis meta to 1917”, *Actas del congreso Salónica después de 1912* (1-3 noviembre 1985): 495-518 (en griego) [ΚΑΡΑΔΗΜΟΥ-ΓΕΠΟΛΥΜΠΟΥ, Α. (1986), “Σχεδιασμός της νεοελληνικής Θεσσαλονίκης μετά το 1917”, Πρακτικά του συνεδρίου *Η Θεσσαλονίκη μετά το 1912*, Δήμος Θεσσαλονίκης (1-3 Νοεμβρίου 1985): 495-518].
- KIRIAZOPULOS, B. (1985), *Megali fotia tis Thessalonikis. Augustos 1917, 2300 Xronia Thessalonikis*. Sfakianakis: Thessaloniki, (en griego) [ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, Β. (1985), “Μεγάλη φωτιά της Θεσσαλονίκης Άγουστος 1917”. *2300 Χρόνια*, Θεσσαλονίκη: Σφακιαννάκης].
- KOKOLIS, KS. A. *Aniksi stin Thessaloniki. Sabina Giannatou*. (Lira 4765 Disco y Libro) (en griego) [ΚΟΚΟΛΗΣ Κ. Α. *Άνοιξη στην Θεσσαλονίκη. Σαβίνα Γιαννάτου* (LYRA 4765)].
- MAZOWER, M. (2006), *Θεσσαλονίκη, η πόλη των φαντασμάτων: Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι, 1430-1950*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, (original en inglés) [MAZOWER M. (2004), *Salonica, City Of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*. Londres: HarperCollins Publishers].
- MESSIAS, B. H. (1997), *I sinagoges tis Thessalonikis ke tis Verias*. Atenas: Gavriilidis (en griego) [ΜΕΣΣΙΑΣ, Β. Η. (1997), *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας*. Αθήνα: Εκδόσεις Γαβριηλίδης].
- MEGAS, Y. (1993), *Souvenir. Images of the Jewish Community. Salonika 1897-1917*. Atenas: Kapon.
- MOLHO, R. (2001), *I evrei tis Thessalonikis 1856-1919, mia idieteri kinótita*. Thessaloniki: Themelio (en griego) [ΜΟΛΧΟ, Ρ. (2001), *Η Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856-1919, μια ιδιαίτερη κοινότητα*. Θεσσαλονίκη: Θεμέλιο].
- _____ (1994a), “I evraiki parusiasi stin Thessaloniki”, *Paratiritis* 26-27: 13-51 (en griego) [ΜΟΛΧΟ, Ρ. (1994a), “Η εβραϊκή παρουσία στην Θεσσαλονίκη”, *Παρατηρητής*, 26-27: 13-51].
- _____ (1994b), “I anagennisi” *Thessaloniki (1850-1918), i poli ton evreon ke i afipnisi ton valkanion, Ekati*: 69-85 (en griego) [ΜΟΛΧΟ, Ρ. (1994b), “Η αναγέννηση” *Θεσσαλονίκη (1850-1918), η πόλη των Εβραίων και η αφύπνιση των Βαλκανίων*, *Εκάτη*, 69-85].
- _____ (1986), “I evraiki kinotita tis Thessalonikis ke i entaksi tis sto eliniko kratos (1912-1919)”, *Actas del congreso Salónica después de 1912* (1-3 noviembre 1985): 285-299, (en griego) [ΜΟΛΧΟ, Ρ. (1986), “Η εβραϊκή κοινότητα της Θεσσαλονίκης και η ένταξη της στο ελληνικό κράτος (1912-1919)”, Πρακτικά του συνεδρίου *Η Θεσσαλονίκη μετά το 1912* (1-3 Νοεμβρίου 1985), Δήμος Θεσσαλονίκης: 285-299].

- MOUSI, E. I (2000), *Enraiki kinotita tis Larisas prin kai meta to Olokaustoma*. Lárisa: Comunidad Israelita de Lárisa, (en griego) [ΜΟΥΣΗ, Ε. (2000) *Η εβραϊκή κοινότητα της Λάρισας πριν και μετά το Ολοκαύτωμα*. Λάρισα: Ισραηλιτική Κοινότητα Λάρισας].
- NAR, A. (1999), “Ebrei ke rembetiko”, *Judeo espaniol International Conference. The evolution of a Culture*, Salónica (en griego) [Ναο, Α. (1999), “Εβραίοι και Ρεμπέτικο”, *Judeo espaniol International Conference. The evolution of a Culture*, Θεσσαλονίκη].
- NAR, A. (1997a), *Kimeni epi aktis thalassiss*. Thessaloniki: University Studio Press (en griego) [Ναο, Α. (1997a), *Κεμένη επί ακτής θαλάσσης*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press].
- _____ (1985a), *I ebrei tis Thessalonikis mesa apo tis parimies tus*. Thessaloniki: Israelitiki Kinotita, (en griego) [Ναο, Α. (1985a), *Οι εβραίοι της Θεσσαλονίκης μέσα από τις παρουσίες τους*. Θεσσαλονίκη: Ισραηλιτική Κοινότητα].
- _____ (1985b), *Oi sinagoges ths Thessalonikis*. Thessaloniki: Israelitiki Kinotita tis Thessalonikis, (en griego) [Ναο, Α. (1985b), *Οι συναγωγές της Θεσσαλονίκης*. Θεσσαλονίκη: Ισραηλιτικής Κοινότητας].
- NEHAMA, J. (2000), *Istoria ton Israeliton tis Salonikis* I, II, III. Thessaloniki: University Studio Press (en griego) [ΝΕΧΑΜΑ, Γ. (2000), *Ιστορία των Ισραηλιτών της Σαλονίκης* I, II, III. Θεσσαλονίκη: University Studio Press].
- PAPAZOGLU, A. (1994), *Stin Thessaloniki tis Turkokatrias, Enraiki Kinotiki thesmi stin Thessaloniki*. Thessaloniki: Megatype, (en griego) [ΠΑΠΑΖΟΓΛΟΥ, Α. (1994) *Στη Θεσσαλονίκη της Τουρκοκρατίας, Εβραϊκοί Κοινοτικοί θεσμοί στην Θεσσαλονίκη*. Θεσσαλονίκη: Megatype].
- PETROPULOS, E. (1991), *Ta Rembetica*. Atenas: Kedros (en griego) [ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Η. (1991), *Τα Ρεμπέτικα*. Αθήνα: Κέδρος].
- _____ (ed) (1994), *Thessaloniki (1850-1918) “h poli ton Enraion” ke i afirnisii ton Balkanion*. Atenas: Ekati (en griego) Ηλίας Πετρόπουλος [(1994) *Θεσσαλονίκη (1850-1918), η “πόλη των Εβραίων” και η αφύπνιση των Βαλκανίων*. Αθήνα: Εκάτη].
- STANELOS, L (1991), *I ebraiki sinikia tis Kerkiras, istorika-polemika*. Atenas: Kentrikú Israilitikú Simbúlio Eládos, (en griego) [ΣΤΑΝΕΛΛΟΣ, Λ. (1991), *Η εβραϊκή συνοικία της Κέρκυρας, ιστορικά-πολεμικά*. Αθήνα: Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβούλιου Ελλάδος].
- XAZIKIRIAKOU, G. (1910), *Odigos Thessalonikis*. Atenas. (en griego) [ΧΑΖΗΚΥΡΙΑΚΟΥ, Γ. (1910) *Οδηγός Θεσσαλονίκης*. Αθήνα].
- ZOGRAFAKI, G. (1981), *Parimies ton Enraion Sefadi tis Ellados*. Thessaloniki (en griego) [ΖΩΓΡΑΦΑΚΗ, Γ. (1981) *Παρουσίες των Εβραίων Σεφαραδί της Ελλάδος*. Θεσσαλονίκη].

IV. DICCIONARIOS

- ANDRIOTIS, N. (1967), *Etimologiko lexiko tis kinis neolinikis*. (en griego) [Ανδριώτης (1967), *Ετυμολογικό Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*. Αθήνα].
- AZCOTTA A. V. y A. MAGKRIDIS (A. ΜΑΓΚΡΙΑΔΗΣ), (1993) *Diccionario español-griego*. Atenas: Medusa.
- BABINIOTIS, G. (2006 [1998]), *Lexiko tis neas Neolinikis Glossas*. (en griego) [Μπαμπινιώτης (2006 [1998]), *Λεξικό της νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών].
- BUNIS, D. (1993), *Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*. Jerusalem: Magnes y Mísgav Yerushalayim.
- CERDÁ MASSÓ, R. ([Coord.] 1986), *Diccionario de lingüística*. Madrid: Anaya.
- COROMINES J.y J. A. PASCUAL (1980), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano* (6 tomos). Madrid: Gredos.
- DIMITRIADU, M. (1984), *Sözlük yunancadan-türkçeye, türkçeden- yunancaya*. Atenas: Kakulidi.
- DRAE, *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*. Vigésima segunda edición. Disponible en <http://www.rae.es/rae.html>.
- INCI KUT-GÖNGÜR KUT (1991), *Ispanyolca türkçe sözlük- Gran diccionario de turco español*. Estambul: Inkalâp Kitabevi.
- INSTITUTO MANOLIS TIRANDAFILIDIS (2003 [1998]), *Lexiko tis kinis neolinikis*. (en griego) [Ίδρυμα Μανόλης Τριανταφυλλίδη (2003 [1998]), *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη].
- ISMET ZEKI EYUBOGLU (1988), *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. Estambul: Sosyal Yayınlar.
- KERWSTEDJIAN, B. (1971 [1912]), *Dictionnaire étymologique de langue turque*. Amsterdam: Philopress.
- KRIARAS, E. (1985), *Neo eliniko lexiko tis sinxronis elinikis dimotikis glossas*. (en griego) [Κριαράς, Ε. (1985), *Νέο Ελληνικό Λεξικό της Σύγχρονης Ελληνικής Δημοτικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας].
- Le trésor de la langue française*. Disponible en <http://atilf.atilf.fr/>
- NEHAMA, J. (1977), *Dictionnaire du judeo-espagnol*. Madrid: CSIC, Instituto Arias Montado.
- PASCUAL PASCUAL, R. (1977), *Diccionario básico ladino español*. Barcelona: Ameller Ediciones.
- POKORNY, J. (1969), *Indogermanisches etymologisches wörterbuch*. Berna-München: Francke Verlag
- REY, A. (1998), *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert.





ANEXO

LÁMINAS



V. LÁMINAS

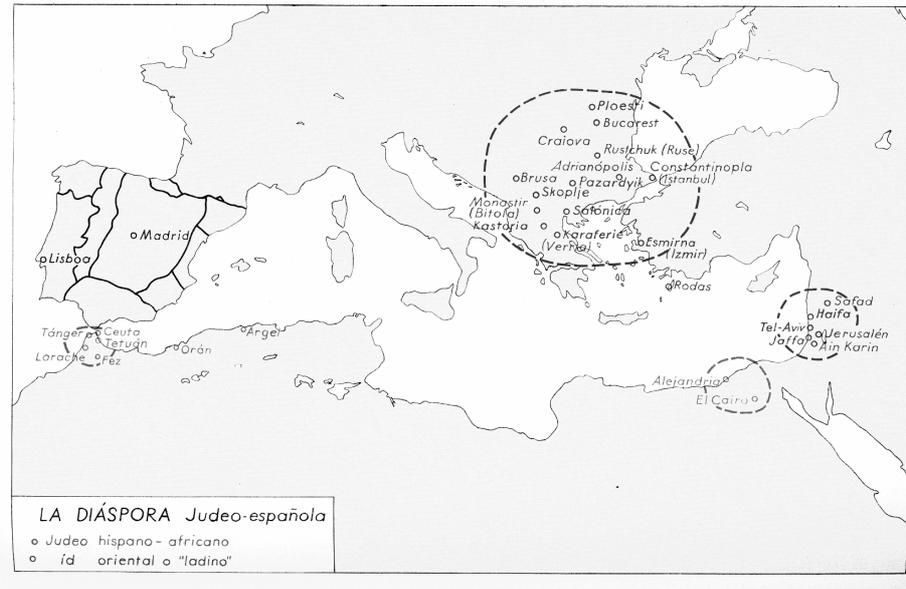


LÁMINA I: MAPA DE LAS ZONAS DE ASENTAMIENTO

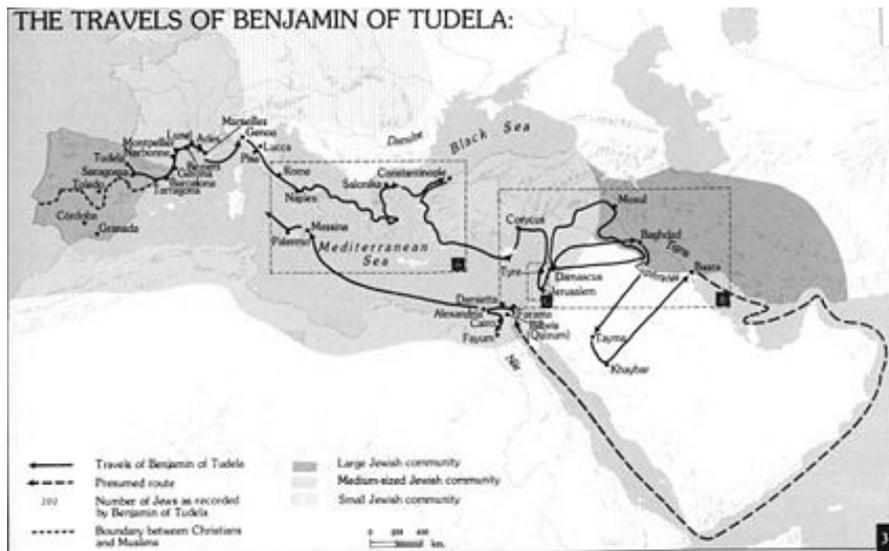


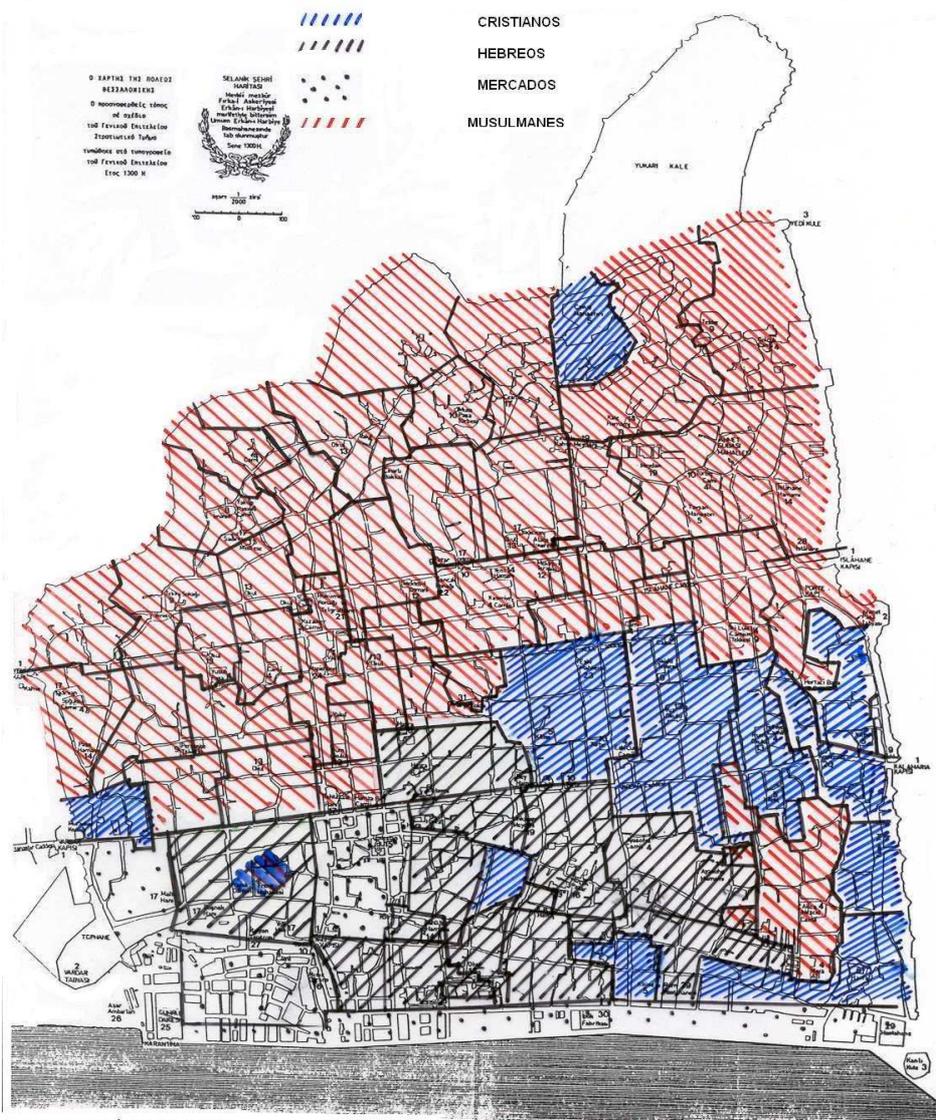
LÁMINA II: VIAJE DE BEMJAMIN DE TUDELA



LÁMINA III: EDICTO DE EXPULSIÓN

۱۱ جمادى الآخرة ۱۲۶۱ ۱۱ شيرازان ۱۲۶۱	
<h1>۲۰۱۴</h1>	
۳۱ کون روزنفر ۱۸۱	۳۰ کون روزنفر ۱۸۱
۱۷۱۷ وقت ظهر	جعنة
6 47 Nov. (1896) Midí 6.58 Jr. 30 2014-11-17	5856 14 14
Октябрь-Пятник Οκτωβριου-Παρασκευη	Novem.-Vendredi TOUSSAINT
<h1>20 1</h1>	
20 Αρταμιου Μεγαλο- μαρτυρος	1 31

LÁMINA IV: CALENDARIO SEFARDÍ



MAPA DE SALÓNICA DE 1882-83

LÁMINA V: MAPA DE SALÓNICA. DISTRIBUCIÓN DE LOS BARRIOS



LÁMINA VI: *CAMARA* MONUMENTO EMBLEMÁTICO DE SALÓNICA



LÁMINA VII: *LEUKOS PIRGOS* (TORRE BLANCA) MONUMENTO SIMBÓLICO DE SALÓNICA



LÁMINA VIII: LA PRENSA JUDÍA EN SALÓNICA



LÁMINA IX: IMAGEN DEL PUERTO DE SALÓNICA



LÁMINA X: IMAGEN ACTUAL DEL *LEUKOS PIRGOS* (TORRE BLANCA)



LÁMINA XI: IMAGEN ACTUAL DEL CENTRO DE SALÓNICA



LÁMINA XII: MUJERES SEFARDÍES DE SALÓNICA



LÁMINA XIII: VESTIMENTA TÍPICA DE LA MUJER SEFARDÍ EN SALÓNICA



LÁMINA XIV: IMAGEN DE LA VIDA COTIDIANA SALONICENSE DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

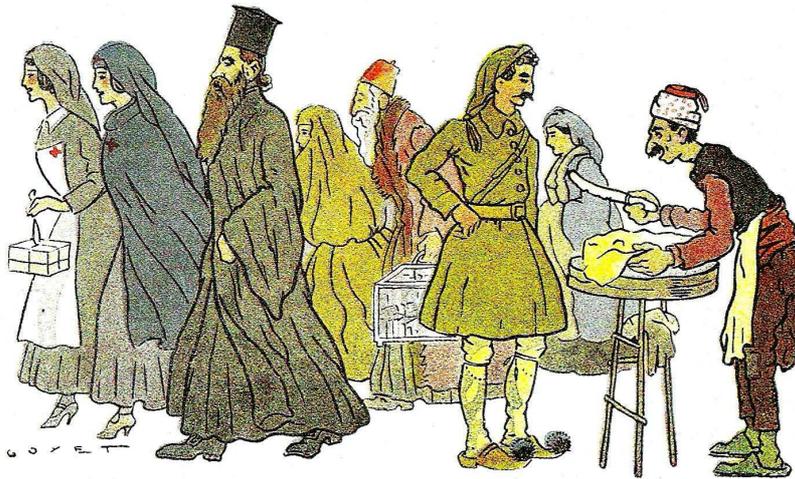


LÁMINA XV: IMAGEN DE LA VIDA COTIDIANA SALONICENSE DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX



LÁMINA XVI: CANTANTES SEFARDÍES DE SALÓNICA



LÁMINA XVII: FAMILIA SEFARDÍ A PRINCIPIOS DEL XX



LÁMINA XVIII: IMAGEN DE LOS EMPLEADOS DE UN 'KAFETZI' (CAFETERÍA)



LÁMINA XIX: VESTIMENTA DE LAS MUJERES SEFARDÍES A PRINCIPIOS DEL XX

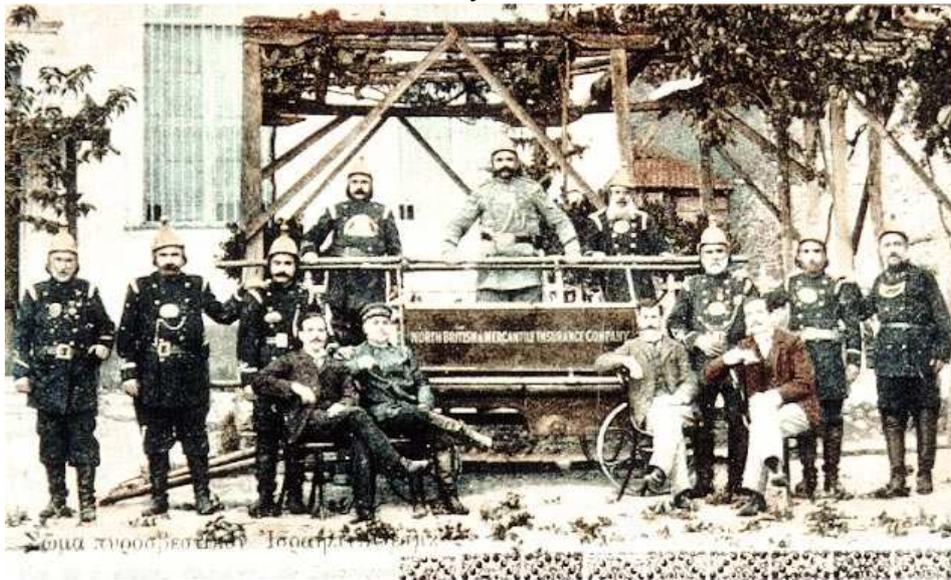


LÁMINA XX: FOTOGRAFÍA DE LOS 'TULUMBAĞIS' (BOMBEROS) DE SALÓNICA

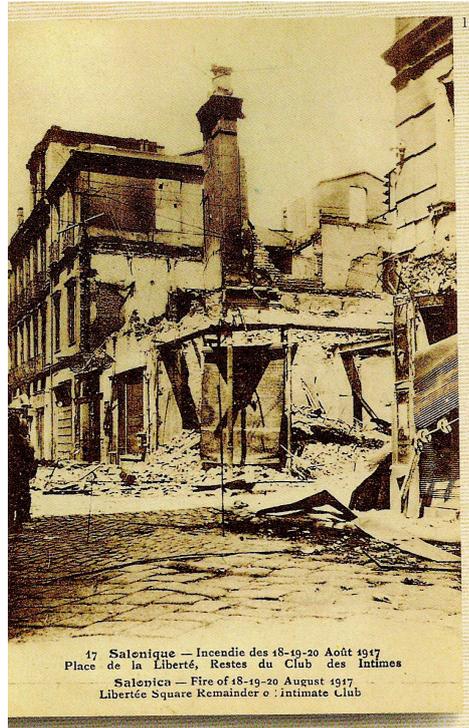


LÁMINA XXI: IMAGEN DEL INCENDIO DE SALÓNICA DE 1917



LÁMINA XXII: IMAGEN DEL INCENDIO DE SALÓNICA DE 1917



LÁMINA XXIII: ANTIGUO CEMENTERIO JUDÍO DE SALÓNICA

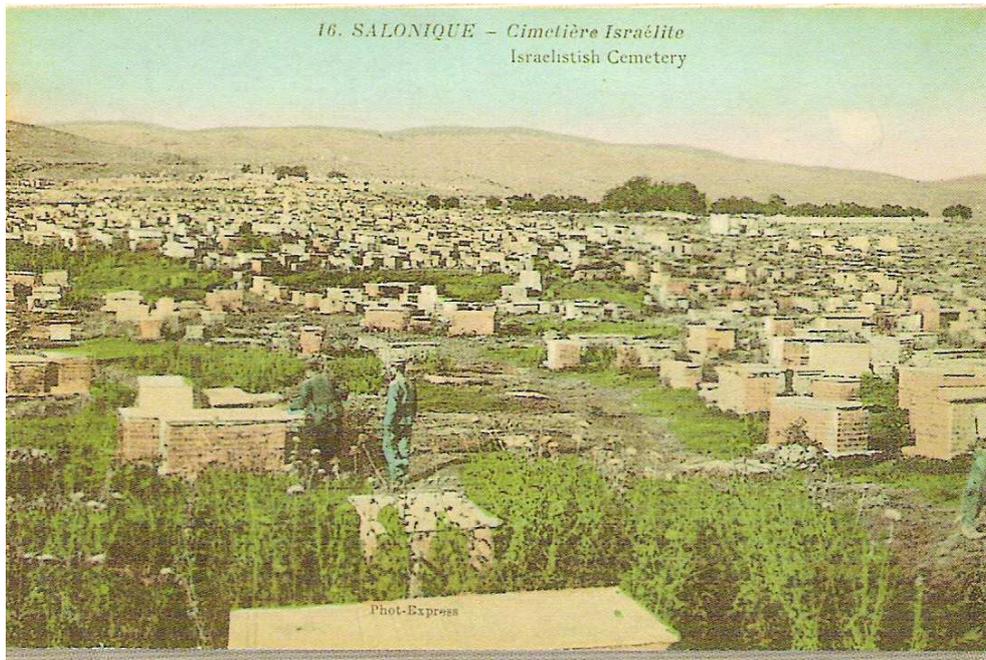


LÁMINA XXIV: RESTOS DEL CEMENTERIO JUDÍO DE SALÓNICA

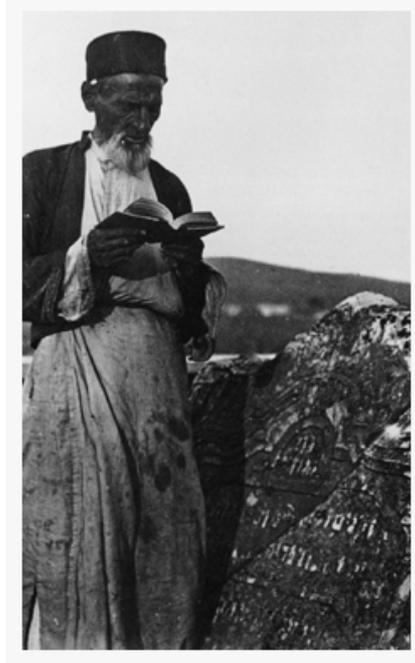


LÁMINA XXV: IMAGEN DE UN JUDÍO EN EL ANTIGUO CEMENTERIO DE SALÓNICA



LÁMINA XXVI: IMAGEN DE UN 'JAMMÁL' (CARGADOR)



LÁMINA XXVII: ESCENAS DE JUDÍOS BAJO EL DOMINIO ALEMÁN



LÁMINA XXVIII: IMAGEN DEL HOLOCASTO NAZI



Το Νέο Εβραϊκό Νεκροταφείο - Μνημείο των θυμάτων του ολοκαυτώματος
New Jewish cemetery - Monument for the victims of the Holocaust

LÁMINA XXIX: MONUMENTO EN MEMORIA DE LOS SEFARDIES EN EL NUEVO CEMENTERIO JUDÍO DE SALÓNICA



LÁMINA XXX: MUSEO HEBREO DE SALÓNICA



LÁMINA XXXI: MUSEO HEBREO DE SALÓNICA**LÁMINA XXXII: MUSEO HEBREO DE SALÓNICA**