[(83) in: Christoph Strosetzki/ Jean-François Botrel/ Manfred Tietz (eds.), *Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas (Mainz 1989)*, Frankfurt/Main: Vervuert 1991, 368-392]

Moriscos y sefardíes: variedades heterodoxas del español

Georg Bossong
Universität Mannheim

1. La estructuración semántica de una lengua histórica refleja, en cierta medida, el conjunto de valores e ideas vigentes en una cultura determinada al interior de la cual la lengua es utilizada. Su desarrollo está en constante interacción con el de los sistemas religiosos y filosóficos de la comunidad lingüística en cuestión. Tales sistemas suelen rebasar el marco de una lengua histórica individual: son compartidos por un número más o menos elevado de lenguas y forman así estructuras más comprensivas, con límites extendidos más allá de los puramente lingüísticos. Por otra parte, una lengua histórica dada puede servir como medio de comunicación para más de una comunidad; puede albergar en su seno varios sistemas filosófico-religiosos, compartidos sólo por una parte más o menos extendida de sus hablantes. La no-coincidencia de los límites semánticos es total, lo que equivale a decir que la estructura semántica puede rebasar el marco de la lengua, pero también la lengua el marco de la estructura semántica. Así tiene sentido lingüístico preciso el elucidar las estructuras semánticas del español, del persa o del japonés, pero también lo tiene el elucidar las estructuras semánticas del cristianismo católico, protestante y ortodoxo, del islam sunítico y ši'ítico, del pensamiento ilustrado europeo o de los valores de la civilización tecnológica moderna.

Un sistema filosófico-religioso no nace por sí mismo; no se forma en la comunicación diaria, espontánea e irreflexiva, de los hablantes. Es el resultado de un esfuerzo consciente de conceptualización. Tal esfuerzo debe realizarse necesariamente dentro de una lengua específica: para revestir una forma comunicable, las nuevas ideas de un sistema filosófico-religioso tienen que expresarse al medio de un sistema histórico preexistente, con estructuras ya dadas. De esta manera, la primera lengua en la cual fue concebido un nuevo sistema le imprime a este último su sello inconfundible y permanente. Su permanencia consiste en que, al transponer el sistema a otras lenguas, son conservadas en cierta medida las estructuraciones semánticas de la lengua primera. El sistema no es neutro y universal, sino que aparece siempre teñido por las propiedades específicas de una lengua histórica particular. Una vez realizado el labor de conceptualización, no se comienza éste de nuevo cada vez que hablantes de otras lenguas adoptan el sistema en cuestión. Mas bien, con el sistema se adoptan, al menos en parte, las formas lingüísticas en las cuales ha sido moldeado por primera vez. De esta manera, entre los sistemas mencionados arriba el cristianismo occidental tiene evidentemente un sello greco-latín; el proceso de islamización siempre conlleva una arabización más o menos profunda; y la ilustración y la civilización tecnológica y científica se expanden hoy por el mundo con un carácter marcadamente francés e inglés.

En este contexto, la situación de base común a todas las lenguas románicas de occidente puede ser descrita de la manera que se expone a continuación. Proceden, claro está, de un latín helenizado primero y cristianizado después. Es evidente que la cristianización de latín también constituía, desde el punto de vista lingüístico, una helenización: helenización segunda (después de la helenización primera realizada desde los comienzos de la literatura hasta la época clásica de la latinidad de oro). Pero las lenguas románicas de occidente tienen esta particularidad que el latín cristianizado no sólo es su fuente inmediata, su lengua-madre, sino que continúa - después de la ruptura del desarrollo común latino-romance y la emergencia de los idiomas vernáculos románicos como lenguas independientes - a ejercer sobre ellas un influjo permanente y estable. Dicho de otra manera: las lenguas románicas tienen la particularidad de que se trata de una lengua genéticamente aparentada la que desempeña el papel de fuente cultural y la que les imprime su sello específico en las esferas semánticas constituídas por la religión, la filosofía y la ideología dominantes. En el caso del latín y las grandes lenguas románicas de occidente, las relaciones genéticas y las culturales se refuerzan mutuamente. El cristianismo latinizado las empapa en todos los niveles y cubre un área central de su estructuración semántica. La influencia del cristianismo latinizado constituye un rasgo característico no sólo de las lenguas románicas, sino también de otras del occidente cristiano tradicional. En tales estructuras semánticas está encerrado y condensado el núcleo de una cosmovisión, la cual, habiendo sido pensada y formulada en latín, ha pasado después a lenguas de procedencia diversa (lenguas germánicas y celtas, vasco etc.). En este contexto, la noción de "alianza lingüística" (en alemán "Sprachbund") es de cierta utilidad: se puede decir que en la medida en que las lenguas mencionadas participan en estas estructuraciones semánticas, ellas pertenecen a una alianza lingüística cultural que podríamos llamar la "alianza cristiana occidental".

Evidentemente, el español normativo es un miembro de esta alianza, como lo son los otros romances de occidente. Sin embargo, el español se distingue fundamentalmente de las demás lenguas de este grupo por el hecho de que hay registros (o variedades) no-cristianas y no-latinas. Mientras que el francés, el italiano etc. pertenecen exclusivamente a la alianza cristiana occidental, ciertas variedades históricas del español participan en mundos lingüísticos distintos: el judaico y el islámico.

El judeoespañol (en el sentido más amplio de la palabra) forma parte de la alianza lingüística de los idiomas judaizados y hebraizados, como el judeoalemán, judeoárabe o el judeopersa, y naturalmente como el arameo babilónico y palestino, lengua "co-sagrada" al lado del hebreo (esta última expresión según el término judeoalemán *mit-hejlikejt*, propuesto por Weinreich 1973: 72; véase Kowallik 1989: 25).

Por otro lado existe un español islamizado que se manifiesta ya en las *ḫarǧas* de los siglos X a XIII y que se desarrolla en la época de los moriscos, es decir en el siglo XVI. Este idioma forma parte de la alianza lingüística de los idiomas islámicos, como el persa, el turco, el urdu y varios más en Asia y África. Por consiguiente, el español se encuentra en la situación, única entre las lenguas románicas, de estar presente (o mejor dicho, de haber estado presente) en las alianzas lingüístico- culturales de las tres grandes religiones monoteístas de la humanidad. Mencionemos de paso que han existido variedades judaizadas del francés y del italiano, pero sólo en forma marginal y efímera; no hubo nunca algo así como un francés o un italiano islamizados. En la lengua hermana y vecina, el portugués, tampoco se desarrollaron variedades islámicas o judaicas fijas y estables.

Un caso parecido al del español, pero de mayor relieve histórico-social, lo constituye el hindustani, lengua escindida en dos dialectos culturales distintos: el hindi, idioma culturalmente hinduizado y lingüísticamente sanscritizado, escrito con escritura *devanāgarī*; y el urdu, idioma culturalmente islamizado y lingüísticamente arabizado (e iranizado), escrito con un alfabeto árabe modificado. También se podría comparar con el caso español el del serbocroata, lengua escrita con caracteres latinos el tradición croata y católica, pero con caracteres cirílicos en la tradición servia y ortodoxa. De todos modos, la participación simultánea del español en tres alianzas lingüísticas distintas, constituídas por las tres religiones emparentadas del judaísmo, del cristianismo y del islam, constituye un rasgo distintivo único de este idioma, y por eso merece un estudio comparativo detallado. A continuación serán expuestas e ilustradas por medio de dos extractos textuales algunas características básicas de las dos variedades no-cristianas del español. La perspectiva es comparativa: por primera vez, que yo sepa, son cotejados directamente el judeoespañol y el español islamizado como variantes heterodoxas del español.

Por razones de brevedad me referiré a las tres variedades mencionadas del español como sigue: el español cristiano, el español islámico y el español judaico. Todas ellas pueden ser clasificadas como dialectos culturales, es decir como variedades que pertenecen al mismo diasistema, pero que se distinguen por la elaboración de su vocabulario cultural, por las normas ortográficas que adoptan y por las tradiciones filosófico-religiosas y literarias dentro de las cuales se inscriben. Todos los tres dialectos culturales del español aquí diferenciados provienen del mismo fondo medieval, pero debido a circunstancias históricas conocidas su desarrollo posterior ha tomado rumbos muy distintos.

La situación lingüística medieval en la Península Ibérica puede ser descrita, a mi modo de ver, como un conjunto orgánico de varios sistemas idiomáticos que se entrecruzan e interpenetran. Simplificando mucho se puede decir que en el principio hubo esencialmente dos diasistemas básicos para

el nivel oral y tres lenguas de cultura para el nivel escrito. Los idiomas básicos eran por un lado el haz de los dialectos árabes y por otro lado el haz de los dialectos románicos. (El término "haz de dialectos" es tomado de Corriente 1977 (*dialect bundle*); esta expresión puede ser aplicada no sólo a la situación de los dialectos árabes, sino también a la situación de los dialectos románicos de los primeros tiempos, aún relativamente poco diferenciados entre sí y ligados por un conjunto de hablas de tránsito, formando así un continuo dialectal.) Se puede presumir que la inmensa mayoría de la población hablaba, en su vida diaria, un dialecto hispanoárabe o un dialecto hispanorromance. (Dejo aparte aquí los dialectos bereberes cuya importancia es difícil, si no imposible de evaluar.) Las tres lenguas de cultura eran el latín, el árabe literario y el hebreo. En contraste con el uso de los idiomas hablados, el uso de las lenguas de cultura venía determinado exclusivamente por la filiación religiosa: mientras que los musulmanes de Al-Andalus podían ser hablantes de un dialecto hispanoárabe, de un dialecto mozárabe o de ambos, en su vida cultural y religiosa sólo utilizaban el árabe coránico; los judíos, a pesar de tener un idioma iberorromance o hispanoárabe como lengua primaria, se servían del árabe clásico para sus obras en prosa y del hebreo para su poesía, fuese religiosa o profana; y en los primeros tiempos, los cristianos utilizaban un latín más o menos clásico en la escritura, a pesar de hablar uno de los varios dialectos iberorrománicos.

Un caso como el de las *ḫarǧas* personales de Yehudá Haleví, "primer poeta castellano de nombre conocido", es exactamente la excepción que confirma la regla: en general, las *ḫarǧas* se inscriben en una tradición en la cual el elemento popular, es decir el uso del idioma vernáculo, da un sabor exótico a una poesía escrita esencialmente en un árabe o hebreo de los más clásicos; se citan versos populares, sin que ello signifique que el autor haya comenzado a versificar él mismo en el idioma vernáculo. La excepción la constituyen precisamente personajes como el citado Yehudá Haleví.

La aparición de las *ḫarǧas* todavía no señala el nacimiento de una lengua iberorromance escrita. Por otra parte, la poesía de Ibn Quzmān, escrita en el hispanoárabe cordobés de la primera mitad del siglo XII, representa algo así como el intento de emancipación del árabe hablado en Andalucía y de su establecimiento como lengua literaria. Para Ibn Quzmān, se trataba efectivamente de superar los moldes del árabe coránico y de hacer del idioma vernáculo un instrumento de cultura. Como es bien sabido, este intento no obtuvo los frutos apetecidos. Las reacciones funamentalistas de los almorávides y de los almohadas no permitieron que se formase en España un idioma nacional neoárabe. Fuera de la obra de Ibn Quzmān, prácticamente no hubo intentos de emancipación del hispanoárabe, y este idioma ha conservado su rango inferior de dialecto subordinado a la lengua clásica hasta el fin de la dominación musulmana en España. En este sentido, la evolución en el dominio islámico se distingue profundamente de

lo que se observa en el campo cristiano: los idiomas románicos lograron emanciparse poco a poco de la predominancia lingüística del latín; se establecieron entre 1200 y 1500 como lenguas estandarizadas y normalizadas, aptas para todos los fines comunicativos de una lengua de cultura. Como las otras lenguas románicas, los idiomas iberorromances sustituyeron al latín en su papel como lengua de cultura por excelencia, lo que nunca fue el caso de los idiomas neoárabes hasta hoy, ni en España ni en otras partes del mundo árabe.

Podemos describir la situación lingüística medieval originaria sirviéndonos de la terminología sociolingüística corriente. La comunidad cristiana y la comunidad islámica se encontraban durante varios siglos en una situación *diglósica*; esto quiere decir que al lado de una lengua hablada que se utilizaba en todas las situaciones informales de la vida diaria existía otra lengua cuyo dominio exclusivo (o casi-exlcusivo) era el uso escrito. Una "variedad baja" (*low variety*) coexistía con una "variedad alta" (*high variety*), con sus campos funcionales bien delimitados, en la España cristiana como en la musulmana. Al mismo tiempo, existían dos factores que complicaban esta situación: la comunidad musulmana (y también la judaica) participaba, en una medida difícil de estimar pero seguramente considerable, en la variedad baja de la variedad cristiana, en la forma de los dialecto mozárabes; y la variedad alta de la comunidad islámica, el árabe clásico, servía como lengua de cultura también para otra comunidad, la judaica, por lo menos parcialmente. Así, pues, la variedad baja románica rebasaba el marco de la comunidad cristiana, y la variedad alta árabe rebasaba el marco de la comunidad islámica. Sólo el latín por un lado y el hebreo por otro estaban estrictamente limitados a sus comunidades religiosas respectivas.

Además, hay otro factor que debe ser tomado en cuenta. El latín y el haz dialectal románico por una parte, el árabe coránico y el haz dialectal hispanoárabe por otra constituyen conjuntos diglósicos en el sentido definido por Ferguson: la variedad alta y la variedad baja están emparentadas genéticamente; más precisamente, la segunda desciende directamente de la primera, como sucede con el criollo haitiano con respecto al francés, y también con la *dhimotikí* respecto a la *katharévusa*, basada en el griego clásico (casos discutidos por Ferguson). En cambio, el hebreo era una variedad alta aislada: no le correspondía ninguna variedad baja que tuviese con ella vínculos genéticos estrechos. (El parentesco entre el hebreo y el árabe fue reconocido por los autores judíos, pero es evidente que se trata de una relación bastante lejana, comparable a la que existe entre el griego y el latín.)

Las relaciones mencionadas pueden ser resumidas esquemáticamente como sigue:

	comunidad cristiana	*comunidad islámica*	*comunidad judaica*
idioma escrito	latín	árabe clásico	árabe clásico & hebreo
idioma hablado	iberorromance	hispanoárabe & iberorromance	hispanoárabe & iberorromance

Este cuadro era válido, en sus rasgos esenciales, aproximadamente hasta finales del siglo XII. La situación cambió al fracasar la conversión del hispanoárabe en lengua literaria y al emanciparse además los idiomas iberorromances. A partir de entonces, el iberorromance ganaba terreno mientras que el latín y las lenguas semíticas estaban en franco retroceso. Este desarrollo obedecía a la tendencia general desde abajo hacia arriba: los idiomas vernáculos tienden a asumir un número cada vez mayor de funciones "altas", resultando de ello la substitución gradual de la lengua de cultura. Dado que el hispanoárabe no había podido establecerse como lengua literaria y que su dominio iba restringiéndose cada vez más, los dialectos iberorromances compartidos por todas las comunidades religiosas - aunque en medida desigual - iban a llenar el vacío dejado por la desaparición paulatina de las lenguas de cultura semíticas a partir de la segunda mitad del siglo XIII. La situación diglósica se convertía poco a poco en una situación monolingüe.

Al mismo tiempo, los idiomas iberorromances incorporaban elementos de las lenguas de cultura a las cuales substituían. Nacieron variedades internamente diferenciadas por el influjo de las lenguas de cultura respectivas: al lado de los idiomas iberorromances cristianos, cada vez más latinizados bajo la influencia del humanismo y del renacimiento europeos, se desarrollaban idiomas profundamente arabizados y hebraizados. En el mismo período histórico en que el uso del latín, del árabe coránico y del hebreo estaba desvaneciéndose, la substancia de estas lenguas se infundía en variedades cada vez más diferenciadas del español. Lo latino, lo árabe y lo hebreo se expresaba cada vez menos en las lenguas clásicas mismas, pero aparecía progresivamente integrado en las estructuras lingüísticas del iberorromance vernáculo transformado y diferenciado.

Un signo exterior de esta aculturación lingüística lo constituye el uso de las escrituras semíticas para las variedades no-cristianas del español. Nacieron las *literaturas aljamiadas*, la árabe y la hebrea. Ambas aparicieron en el siglo XIV con obras como el *Poema de Yuçuf*, *Las coplas de Yosef* y los *Proverbios morales* de Sem Tob. El sistema de escritura es el símbolo más palpable de la identidad cultural que se adscribe una comunidad lingüística. Mientras que el uso de la lengua hablada obedece a leyes poco accesibles a la voluntad individual de los hablantes, el sistema

de escritura puede ser elegido libremente. Valga la metáfora: el cuerpo desnudo del lenguaje hablado se desarrolla por sí mismo, con posibilidades de intervención muy limitadas o nulas; pero la selección del traje con el cual la escritura viste al cuerpo está sometida a decisiones conscientes que obedecen al gusto y a las modas del momento. La selección de uno u otro sistema de escritura (o de una u otra ortografía dentro de un sistema de escritura dado) no es efectuada por fuerzas anónimas como una ley de la naturaleza, sino que se realiza por decisiones explícitas, tomadas individual o colectivamente. En consecuencia, tiene sentido decir que el español islámico y el español judaico propiamente dichos empezaron a existir como entidades claramente diferenciadas en el momento histórico en el cual comenzó el uso sistemático de las escrituras árabe y hebrea por el español. Sólo a partir de este momento se afirmó una identidad propia y delimitada con respecto a la lengua común. Esto no quiere decir que ciertas particularidades del español islámico o del español judaico no hubiesen existido ya antes de aquellas fechas; pero para la constitución de un idioma es preciso este acto de toma de conciencia que se manifiesta con toda evidencia en el momento en que se escribe según unas normas propias y específicas.

No es posible trazar aquí la evolución posterior de las dos variedades heterodoxas del español, ni siquiera en sus grandes líneas. Dentro de los límites estrechos de un artículo, me parece más razonable ilustrar las particularidades de ambas variedades por medio de dos extractos textuales significativos, comentados en una perspectiva comparativa. Así se verán, mejor que a través de discusiones puramente teóricas, los caracteres peculiares del español islámico y del español judaico. No pretendo ser exhaustivo en ningún respecto, ni siquiera respecto al vocabulario y la idiomática de los dos extractos textuales comentados aquí. Este vasto campo de investigación queda abierto para toda clase de búsquedas y hallazgos futuros.

2. Como ejemplo de la variedad hebraizada del español he escogido un trozo del célebre *Me'am Lo'ez*, el gan comentario bíblico de los judíos sefardíes, cuya primera parte ha sido redactada y editada por Yaacov Kul'li en Constantinopla en 1730. Esta obra extensa es el modelo clásico de la literatura religiosa sefardí; ha ejercido una influencia profunda sobre el desarrollo posterior de la lengua y la literatura judeoespañolas. Citaré según la edición de Gonzalo Maeso & Pascual Recuero, que comprende, en dos voluminosos tomos, tan sólo el comentario sobre el libre bíblico del *Génesis*. La obra en su integridad queda aún por publicar; no está disponible en una edición modera.

En cuanto a la transcripción del hebreo y del judeoespañol, siempre problemática, emplearé aquí mi propio sistema. En lo que se refiere al hebreo, este sistema está basado en la pronunciación del hebreo hablado moderno (que continúa, a su vez, la pronunciación sefardita tradicional),

pero representa al mismo tiempo todas las distinciones del texto consonántico (así se distinguen, por ejemplo, /ʾ/ y /ʿ/, /t/ y /ṭ/, /s/ y /ś/, /ḥ/ y /x (ḫ)/ etc.); en cambio, la puntuación masorética está reducida a las vocales de base (sin las distinciones cuantitativas del texto masorético de la Biblia) y a la pronunciación moderna de las consonantes (ausencia de distinciones cuantitativas; distinción de /k/ : /x/, de /p/ : /f/ y de /b/ : /v/, pero ni de /d/ : /ḏ/, ni de /t/ : /ṯ/, ni de /g/ : /ġ/. Por lo que se refiere al judeoespañol, el sistema representa todas las distinciones fonéticas de este idioma; en particular, he restituído los valores autóctonos de los sibilantes en texto editado por Gonzalo Maeso y Pascual Recuero, que siguen ediciones del siglo XIX publicadas en Esmirna y Liorno. Contrariamente a la grafía utilizada en la edición de Liorno, fonéticamente castellanizada, los sibilantes del judeoespañol han conservado hasta hoy sus valores medievales (oposiciones /s/ : /z/ : /š/ : /ž/), y esto se respecta en la transcripción utilizada aquí. Todas las palabras judeoespañolas no provistas de acento gráfico deben ser pronunciadas como palabras llanas; las hebreas como palabras agudas.

La variedad arabizada está representada por un extracto de un manuscrito aljamiado del siglo XVI, editado por Antonio Vespertino Rodríguez. Se trata de un ejemplo típico de la literatura de aquella minoría étnica y religiosa en la España de Felipe II.

En la transcripción del árabe sigo las normas internacionales, y no las específicamente españolas. En pasajes árabes, transcribo el texto según las normas de este idioma, sin tener en cuenta las reglas, o la ausencia de reglas, observadas en los textos españoles en aljamía. En cuanto al texto aljamiado mismo, omito aquí muchos pormenores meramente gráficos y trato de ofrecer al lecotr un texto relativamente homogéneo y de fácil lectura, establecido según principios de transcripción parecidos a los del judeoespañol. De todos modos, no pretendo estudiar, o ofrecer materiales para estudiar, los pormenores de la grafía del español islámico, para los cuales remito al lector a la edición original.

Ambos extractos tienen en común su temática: relatan y comenta el sacrificio del hijo de Abraham. La historia de este sacrificio es narrada en el Génesis (22, 2 - 18) y también en el Corán (37, 103 - 111). En ambas religiones monoteístas, este mito tiene una importancia crucial. Para Abraham, primer hombre que haya creído en un Dios único, el sacrificio de propio hijo constituye la prueba suprema de su fe y de su sumisión a la voluntad divina. Admás, hay que tener en cuenta que el hijo destinado para el sacrificio es diferente en ambas tradiciones. En el relato bíblico, este hijo es Isaac, es decir el segundo patriarca y padre de Jacob, futuro padre de las doce tribus de Israel. En cambio, en la tradición islámica el hijo por inmolar es Ismael, el hijo primogénito de Abraham. El Corán mismo no dice nada concreto acerca de la identidad del hijo, pero es evidente en varios otros pasajes textuales que Ismael tiene un rango supe-

rior. En particular, es él quien instituye, junto con su padre, el culto de la *kaaba* en Meca (Corán 2, 126ss). Ismael es, junto con su padre Abraham, el primer *muslim* en el sentido etimológico, es decir "el que se somete": antes del sacrificio, "ambos se sometieron a la voluntad de Dios" (اسلما *ʔaslamā*; Corán 37, 104). Ello quiere decir que, según la mitología tradicional, la unidad originaria de las dos religiones monoteístas se quebrantó ya en la segunda generación. Si los nombres hebreo y árabe de Abraham (אברהם *ʔAvraham* y ابراهيم *ʔIbrāhīm*) todavía representan el mismo personaje, Isaac e Ismael (יצחק *Yiçḥaq* y اسماعيل *ʔIsmāʕīl*) ya son dos personajes distintos.

2.1. Hé aquí una muestra del relato aljamiado. Nótese que este texto, como la mayoría de los textos aljamiados, lleva un sello dialectal marcadamente aragonés.

[Ismael:] - *¡Yā padre!, kuando aurás kunplido el mandamiento d'Allāh, rruega a tu señor ke rrefirme el korazón de mi madre kon sufrençia.*

Kuando akello abía dito, sakó Ibrāhīm, ʕalayhī l-salām, el puñal de su manga. Kuando lo vio Içmāʕil, dišo:

- ¡Yā padre!, a la muert ha amarguras muytas, empero, ¡yā padre!, guárđame kon tu kara la onrrada, prende proviçión de tú ant del sallir mi arrūḥ.

Dišo [Abraham]*: - ¡Yā fillo!, non poría guardarte, ke mi señor sabe lo ke trobó en mi presona đe dolor.*

La ora ploró Ibrāhīm, ʕalayhī l-salām, dakía ke ploraron los almalakes de los çielos por lo ke veyeron de la sufrençia de Ibrāhīm i de Içmāʕil. [Le ató] pïedes i manos, miso el puñal kon su mano dereyta, i dišo Içmāʕil:

- Este é día d'espartimiento.

I dišo [Abraham]*: - Señor, dale sufrençia así komo l'as reprobado.*

Después miso el puñal sobre su garganta, i él dišo:

- Señor, rreçibe de mi i konplégame kon el prometimiento tu poderío.

Kuando miso Ibrāhīm el puñal en la garganta de su fill, i volviéronlo los almalakes: i púsolo ya segunda vegada i terçera ves, i no talló rres. Al-lāhu akbar, al-lāhu akbar, akbaru kabīran wal-ḥamdu lil-lāhi kaṯīran wa-subḥāna l-lāhi bukratan wa-ʔaṣīlan. Kuando vio Içmāʕil ke no tallaba rres el puñal, dišo:

- ¡Yā padre!, ¿kien abía kon tú el día del fuego?

Dišo: - Era con mí mi señor.

Dišo: - Pues léšame i rrogaré a mi señor ke te día arraḥma por el poko de mi tienpo.

I kayó açağadado en tierra. Dišo:

- ¡Yā señor!, aume piadat i t'endoleskas el corazón de tu amigo

Ibrāhīm. Se kerrá Al-lāh de los sufrientes.

Después miso kuarta vez el puñal sobre su kuello i no talló rres. La ora kridóle Ǧibrīl: - ¡Yā Ibrāhīm!, deša lo ke ye deván de tú i pren lo ke es de çaga tú.

I volvióse Ibrāhīm de çaga d'el. Veos un karnero ke abía pasado en l'alǧanna çinkuenta años. La ora priso el karnero i degollólo. Kridóle Ǧibrīl:

- ¡Yā Ibrāhīm!, ya as verdadeçido el sueño, ke así damos gualardón a los buenos. (Vespertino Rodríguez 1983: 146s)

Compárese con esta versión la del *Meʕam Loʕez*. Como ya se ha mencionado, las palabras hebreas que no llevan acento gráfico deben ser acentuadas en la última sílaba.

Toda esta rebuelta fue reẓida por abizarbos la maʕala del ben adam, ke en su mano está de ser cadiq gamur i ser estimado más ke los malʔaxim; i siendo ya bos ize atorgar kon güestra boka ke Abraham es ombre muy grande i kumplido en ḥasidut, agora le abizaré ke no lo degolye, ke yo no estó kontente de ello, solamente lo ize para publikar su ǧudezmo.

El senyor de Abraham tomó el kučilyo kon la mano dereča i enpesó a kortar el kuero de la garganta de Yicḥaq, šiʕur ke le koryó un rəviʕit de sangre; entonses vino el Śaṭan i le dyo un renpusón en la mano de Abraham de modo ke le saltó el kučilyo. I siendo vido Abraham esto, dišo entre sí:

- Parese ke no enbeluntaba el Šy.t [šem yitbarax (=Dios)] *ke lo degolye, i parese ke mi obligo es de afogarlo kon las manos. I kuando kižo Abraham aogarlo, le dišo el malʔax:*

- No tiendas tu mano al moso.

Dišo Abraham: - A lo menos le kitaré algunas gotas de sangre.

Le dišo el malʔax: - I no agas a él ninguna koza.

I esto es abizo grande del gran ǧudezmo de Abraham i de el temor del Dyo ke tenía, ke siendo vido ke se gastó el kučilyo, se tomó caʕar, diziendo:

- Algun pekado ize ke fue kabza de gastarse el kučilyo para ke no se resiba mi qorban. Por esto kería matarlo kon las manos.

Entonses le abizaron de los sielos ke tubiera la mano. I ansí fue el məciʔut: ke lo lyamó un malʔax de los sielos kon munča fortuna, ke asegún es uzansa del mundo ke el yamar dos vezes a su ḥaver es abizo de prisa grande, lo mezmo fue esto, ke gritó el malʔax diziendo:

- ¡Abraham! ¡Abraham! No espandas tu mano sobre el mansebo.

Le respondyó Abraham diziendo:

- ¿Pos en baldes ize tanto apareẓo? I a lo menos le kitaré un poko

de sangre kantidad ke se pueda estilyar sobre el mizbéaḥ. Tornó el mal²ax i le dišo:

- Wə-²al-tá⁹aś lo mə²uma. Kiere dezir: no le agas ninguna koza, ke todo el məxuwan fue por prebarte i publikar tu ğudezmo, ke asta agora se iban kešando el Śaṭan i los ²umot ha-⁹olam ké es el kabzo ke tengo tanta amistad. Ma agora les di a saber ke temerozo del Dyo tú, i esto es lo ke dize: ki ⁹ata yadá⁹ti; i kon esto les tapé las bokas, sindo vieron ke no debedastes a tu iẓo regalado.

(Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 660)

Como se ve, el estilo de los dos textos difiere de manera significativa: mientras que el español arabizado de los moriscos tiene una sintaxis relativamente sencilla, con un número muy reducido de frases subordinadas y con frases breves y secas, el español de Yacov Kul'li muestra una gran fluidez sintáctica; contiene frases más amplias y con un mayor grado de subordinación. Esta diferencia estilística no se limita a los extractos citados, sino que es característica de las obras en general. Refleja, en cierta medida, la diferencia social y política de los grupos en cuestión: mientras que los moriscos eran una minoría pobre y perseguida, en lucha desesperada para sobrevivir étnica y culturalmente contra el aparato opresivo omnipresente instituído por la Inquisición, los judíos sefarditas del Levante gozaron por aquel entonces de una paz, una tranquilidad e incluso un bienestar no perturbados por persecuciones de ninguna clase.

Ambos textos - y ambas variedades del español - contienen un número bastante elevado de préstamos de las lenguas semíticas respectivas, como es de esperar. Sin embargo, hay una diferencia notable en cuanto a la penetración del elemento árabe y del elemento hebreo en la lengua. El español judaico ilustrado en el extracto arriba citado muestra el influjo del hebreo casi exclusivamente en el nivel lexical, mientras que el español islámico es arabizado también en los niveles sintáctico e idiomático. El español judaico tiene un caracter muy particular, pero sus particularidades sintácticas y estilísticas son, en su gran mayoría, de estirpe hispánica; en cambio, el español islámico "huele" el árabe en su estructuración íntima misma. Pienso que este fenómeno es explicable por la dualidad del español judaico por una parte, la uniformidad del español islámico por otra.

2.2. En realidad, el español judaico no constituye una, sino dos formas de lengua; se escinde en dos idiomas muy distintos: el judeoespañol hablado corriente, y el ladino, lengua escrita litúrgica y religiosa que no se ha utilizado nunca en la comunicación diaria. Todo el impacto del hebreo se ha infundido en el ladino, permitiendo así al judeoespañol corriente un desarrollo relativamente poco semitizado. Como ya queda dicho anteriormente, el influjo hebreo se limita práctimante al léxico, y allí puede tomar proporciones impresionantes como se verá a continuación; pero la

sintaxis y el estilo siguen siendo románicas. En cambio, el ladino es una lengua artificial. Servía para acercar a los fieles a los textos sagrados de la Torá y de la liturgia. El ladino no existe sino como lengua de traducción; pero hay que tener en cuenta que se trata de traducciones de un literalismo extremo. Las estructuras no sólo lexicales, sintácticas e idiomáticas, sino incluso las morfológicas están calcadas en esta lengua con una precisión tal que a menudo hay que ser un conocedor del hebreo bastante avanzado para comprender el sentido de una frase o de una expresión. Es algo así como una diglosia interna dentro del judeoespañol: coexisten una variedad "alta", exclusivamente religiosa, reservada para representar los textos sagrados, y una variedad "baja" que sirve para todos los demás fines, incluso los religiosos fuera de la Torá y de la liturgia.

Tal diglosia interna está ausente del español islámico. Que se trate de traducciones o de textos originales, la aljamía morisca presenta siempre los mismos caracteres fundamentales. Esta lengua sigue un camino intermedio, alejado igualmente del literalismo extremo del ladino y de la hispanicidad del judeoespañol corriente: es una lengua profundamente arabizada, pero no una lengua que calque los moldes del árabe con una fidelidad tal que violente las estructuras del español mismo.

Un extracto tomado del mismo relato sobre el sacrificio de Isaac permite mostrar hasta qué punto se distinguen las dos variedades internas del español judaico. Podemos cotejar el mismo párrafo textual, una vez en su versión ladina, calcada del texto original hebreo, y otra vez en una traducción parafraseada más libremente, que representa el lenguaje corriente puramente español. Hé aquí el texto original seguido de la transliteración del mismo con la versión ladina en forma de glosa interlinear, y de la traducción libre.

כי יען אשר עשית את־הרבר הזה ולא חשכת את־בנך את־יחידך:
כי־ברך אברכך והרבה ארבה את־זרעך ככוכבי השמים
וכחול אשר על־שפת הים וירש זרעך את שער איביו: והתברכו
בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקלי (Gén. 22, 16 - 18)

ki	*yáʕan*	*ʔašer*	*ʕaśíta*	*ʔet*	*ha-davar*	*ha-ze*	*wə-loʔ*
ke	*por encuanto*	*ke*	*izistes*	*a*	*la koza*	*la esta*	*i no*

ḥaśáxta	*ʔet-binəxa*	*ʔet-yəḥidəxa*	*ki*	*varex*	
debedastes	*a tu iżo*	*a tu regalado*	*ke sierto*	*bendezir*	

ʔavaréxəxa	*wə-harba*	*ʔarbe*	*ʔet-zarʕaxa*	*kə-xoxəvey*	
te bendeziré	*i mučiguar*	*mučiguaré*	*a tu semen*	*komo estrelyas*	

ha-šamáyim	*wə-xa-ḥol*	*ʕal-śəfat*	*ha-yam*	*wə-yiraš*	
de los sielos	*i komo arena*	*sobre oria*	*de la mar*	*i eredará*	

zarʿaxa ʾet šáʿar ʾoyəvaw wə-hitbarəxu
tu semen a sibdad de sus enemigos i se bendezirán

bə-zarʿaxa kol goyey ha-ʾárec ʿéqev ʾašer
kon tu semen todos los ǧentíos de la tierra por pago ke

šamáʿta bə-qoli
sentistes en mi boz

(Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 643)

Siendo izistes esto de no debedar a tu iẓo regalado, te ǧuro por el Nombre Santo ke bendezir te bendeziré a tí i a tu iẓo Yicḥaq i mučiguaré a tu semen komo las estrelyas de los sielos i komo la arena de la mar, i desterrará tu semen a todos sus enemigos i eredará su tierra i se bendezirán kon tu semen todos los ǧentíos de la tierra por pago de lo ke eskučastes mi palabra.

(Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 664)

Como puede verse, el texto ladino sigue el original hebreo en todos los pormenores sintácticos, y a menuda resulta difícilmente comprensible. Las reglas del español se ven infringidas frecuentemente. Compárese por ejemplo el uso de la preposición *a* que representa la marca del objeto acusativo definido את *ʾet* del hebreo, aunque las reglas en español son bastante distintas de las del hebreo (en español, es sobre todo el caracter animado o humano el que determina el uso de *a*, mientras que en hebreo es su caracter definido, de modo que tenemos aquí *a la koza la esta* en lugar de *esta koza*); o la repetición del artículo o del posesivo en el sintagma nominal compuesto de un substantivo y un adjetivo (*tu iẓo tu regalado* en lugar de *tu iẓo regalado*); o la ausencia del artículo en el substantivo determinado por otro substantivo definido (*estrelyas de los sielos* en lugar de *las estrelyas de los sielos*). Por otra parte, a pesar de mostrar el texto traducido libremente unas pocas influencias del ladino (por ejemplo en la frase *bendezir te bendeziré* que reproduce textualmente el infinitivo paronomástico del hebreo), en general puede ser considerado como texto judeoespañol "normal" que se comprende fácilmente sin conocimientos de la gramática hebrea. Tal duplicidad sintáctica y estilística no existe en el español islámico, el cual representa un grado de semitización intermedio entre los dos extremos que acabo de citar.

2.3.1. Volvamos al análisis detallado de los dos extractos textuales citados más arriba, empezando por el texto morisco.

En este relato, como en otros de carácter parecido, el número de préstamos directos del árabe no es excesivo. Aparte del nombre de Dios (*allāh*) y de fórmulas citadas directamente en árabe se cuentan seis arabis-

mos directos: cuatro substantivos (*arruḥ/ almalake/ arraḥma/ alǧanna*), un verbo (*asaǧ(a)darse*) y una partícula gramatical (*yā*).

- De todos estos arabismos, sólo el último no tiene nada que ver con la religión. El uso de la marca del vocativo يا *yā* es antiguo en el español islámico; la encontramos con gran frecuencia en las las *ḫarǧas*, por ejemplo en la locución *yā mamma* "¡o madre!" en varios poemas compuestos a partir de la segunda mitad del siglo XI (véase Sola-Solé 1973: 84 etc.).

Todos los demás términos encontrados en el texto citado están relacionados de un modo u otro con la religión.

- Como el español judaico, el español islámico también designa el "ángel" por su nombre pan-semítico ملاك *mal?ak* "mensajero", derivado de la raíz لاك *la?aḳa* "enviar". En hebreo, la forma es מלאך *mal?ax*. Característicamente, el arabismo del español islámico lleva el artículo aglutinado, lo que no es el caso del hebraísmo del español judaico; también es característica la asimilación fonética a la estructura silábica del español: el arabismo tiene una vocal paragógica *-e*, mientras que el hebraísmo se termina en la consonante original. Es así como se distinguen el *almalake* islámico y el *mal?ax* judaico.

- Contrariamente al español judaico, el "alma" siempre se designa por medio del arabismo *arruḥ*, del árabe ح و ر *rūḥ* "soplo, exhalación; espíritu, alma". Es interesante notar que la palabra genéticamente emparentada del hebreo רוח *rúaḥ* no existe como hebraísmo en el español judaico. El concepto se expresa normalmente a través de la palabra romance *alma*, algunas raras veces también por el hebraísmo *néfeš*. El hebreo *rúaḥ* se traduce por *espíritu/ esprito* y también por *viento* (esta palabra aparece en la versión ladina del Pentateuco de Constantinopla 1547 para designar el espíritu de Dios sobre las aguas en el primer día de la creación, véase Sephiha 1982: II, 3). De todos modos, llama la atención que en el español islámico se tienda a evitar un término con fuertes connotaciones cristianas, mientras que una tendencia análoga en el español judaico es mucho menos acusada. Un caso parecido es el del concepto de "crear" (hablando de Dios): en el español islámico siempre se usa el arabismo *ḫaleqar* (de خلق *ḫalaqa* "crear", término central en la teología musulmana y en el lenguaje coránico; entre los derivados de este verbo hay que destacar *ḫaleqado* "creatura, hombre", véase Kontzi 1974: 278s). Este concepto es expresado en el español judaico exclusivamente por la palabra romance *crear*, la cual traduce constantemente el verbo hebreo ברא *bara?*.

- La misma observación es válida también para el concepto de la "misericordia divina". Como se sabe, todas las suras del corán (con la única excepción de la novena) - y además todos los libros, las cartas privadas y oficiales etc. - comienzan con las palabras بسم الله الرحمن الرحيم *bi-smi llāhi l-raḥmāni l-raḥīm* "en el nombre de Dios, el clemente, el misericor-

dioso". Estos dos derivados de la raíz pan-semítica *rḥm* "útero, vientre materno; apiadarse" son, por consiguiente, los dos atributos primordiales de Dios, los más frecuentes de los "cien nombres de Alá". Sería imposible, pues, para un *muslim* creyente utilizar para la misericordia divina otra palabra que *arraḥma*, de رحمة *raḥma*, otro derivado de la misma raíz. En cambio, el español judaico emplea las palabras romances *piadad/(a)piadarse*; no se utiliza la palabra hebrea emparentada רחם *réḥem*, y el uso de la forma aramaizada postbíblica רחמנות *raḥamanut* resulta marginal.

- El "paraíso" islámico, con sus jardines, fuentes inagotables y hermosísimas doncellas, sólo puede ser designado con su nombre árabe; el significado propio de جنة *ǧanna* es simplemente "jardín". El arabismo del español islámico lleva el artículo aglutinado, como es de esperar: *alǧanna*. También en el español judaico, el paraíso perdido de Adán y Eva es algo tan específico que es designado contantemente con su nombre hebreo: גן עדן *gan ʕéden*, literalmente "jardín de delicias", pero utilizado como nombre propio. El concepto de "jardín" se expresa por *güerta* o *verǧel*.

- Finalmente, en nuestro texto hay también un verbo. El hecho de que no sólo substantivos, sino también verbos han sido prestados del árabe evidencia la profundidad de la penetración del elemento árabe en el español islámico. *Asaǧdarse* o *asaǧadarse* (véase también Kontzi 1974: 228) proviene del árabe سجد *saǧada* "postrarse". Un derivado de la misma raíz es مسجد *masǧid* "lugar de la prosternación = mezquita", lo que subraya la importancia de este concepto en la religión musulmana. Aquí también observamos lo ya considerado con respecto a los otros arabismos tratados con anterioridad: el español judaico emplea para este concepto una palabra puramente romance. En el hebreo bíblico, la palabra genéticamente emparentada סגד *sagad* es rara; en cambio, es muy frecuente el verbo השתחוה *hištaḥawa* "postrarse, prosternarse". Para traducirlo, el ladino emplea constantemente un verbo puramente hispánico, pero semánticamente especializado y modificado con respecto al español común: *encorbarse* (véase Sephiha 1973: 337). Este verbo se encuentra también en la historia del sacrificio de Isaac: אני והנער נכלה עד־כה ונשתחוה ונשובה אליכם *ʔani wə-ha-náʕar neləxa ʕad-ko wə-ništaḥawe wə-našúva ʔaleyxem* → *yo i el moso andaremos asta akí i mos enkorbaremos i tornaremos a bozotros*, Gén. 22, 5; véase Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 643).

Aparte los préstamos lexicales directos, hay que tomar en cuenta los calcos semánticos y sintácticos. El elemento árabe penetra el lenguaje de los moriscos en profundidad; un texto como el arriba citado está mucho más arabizado de lo que en principio se pueda creer. Salvo en el aparato morfológico de base, toda el andamiaje de la lengua ha sufrido la influencia dominante del árabe, lengua islámica primaria. Analicemos primero algunos ejemplos de modificación semántica de palabras españolas preexis-

tentes, siempre en una perspectiva comparativa. Nótese que en este campo no es posible ser exhaustivo, ni siquiera en un breve texto como el que aquí comentamos; sólo se pueden mencionar algunos ejemplos.

- Una de las virtudes básicas del musulmán creyente es la "constancia/ perseverancia/ firmeza". En árabe, esta virtud se dice صبر *śabr*. En el corán, esta cualidad es frecuentemente ensalzada; a los "constantes" se promete el paraíso (76, 13; 103, 4) y se dice que Alá es con ellos إن الله مع الصابرون (*ʔinna llāha maʕa l-ṣābirūn*, 2, 154; compárese el título de una obra bien conocida del periodista alemán Peter Scholl-Latour: "Allah ist mit den Standhaften"). En el español islámico y arabizado, la traducción de este término es *sufrencia*, palabra española modificada semánticamente. Los صابرون *ṣābirūn*, también frecuentemente mencionados en el corán, son en español los *sufrientes*. Esta traducción es constante ya en los textos del siglo XIII. La encontramos por ejemplo en el *Libro de los buenos proverbios* y en los *Bocados de oro* donde *ṣabr* se traduce por *sofrir* o *sofrimiento* (véase Bossong 1978: 132s). No es de excluir que esta traducción haya sido sugerida por la similitud fonética entre la raíz árabe y la romance (nótese que, por una parte, el carácter enfático de la *ṣ-* inicial provoca una pronunciación "obscurecida" de la *-a-*, resultando en una vocal cerca de /o/, y que, por otra parte, la forma del antiguo español era *sofrir*, como en el ejemplo que acabo de citar).

- La "tentación" es un medio utilizado por Dios para poner a prueba la fe, la obediencia y la sumisión del hombre a su voluntad. En este sentido, el sacrificio del hijo amado ordenado a Abraham es el modelo originario de todas las "tentaciones" posteriores. En ambas variedades no-cristianas del español se emplea para este concepto un derivado del verbo *probar*, modificado formalmente con respecto al español común. El español islámico utiliza *reprobar*, cuyo sentido es, por consiguiente, totalmente distinto del verbo homófono del español común. *Reprobar* representa en estos textos el verbo árabe فتن *fatana* "tentar, meter a prueba"; la reprobación (véase Kontzi 1974: 323) corresponde al árabe فتنة *fitna* "tentación". Para expresar este mismo concepto, el hebreo utiliza la raíz verbal נסה *nisa*, con el derivado nominal מסה *masa*. En el español judaico, se emplea el verbo *preba*, con el derivado nominal *preba*; nótese que el diptongo ha sido simplificado (*-ue-* → *-e-*) y generalizado (se usa también en las formas acentuadas en la desinencia). Es interesante notar que el uso de estas formas específicamente judaicas es constante en el ladino de la versión del Pentateuco de Constantinopla (1547), impresa en caracteres hebraicos, mientras que la Biblia de Ferrara (1553), impresa en el occidente cristiano y en caracteres latinos, emplea las formas del español común (*prebó/ preba* contra *prouó/ prueua*, véase Sephiha 1973: 501). En obras posteriores, como el *Meʕam Loʕez*, las formas con *-e-* invariable son constantes. La modificación formal es utilizada conscientemente como un signo exterior de la hebraización semántica. El ejemplo originario y clásico de la equivalencia *nasa* → *preba* lo encontramos en el principio de la

historia del sacrificio de Isaac: האלהים נסה את־אברהם *ha-ʔelohim nisa ʔet-ʔAvraham → el Dio prebó a Abraham* (Gén. 22, 1; Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 642).

- La "recompensa" divina por los buenos actos del hombre es frecuentemente mencionada en el corán (por ejemplo 84, 26: الا اللذين آمنروا وعملوا الصالحات لهم اجر غير ممنون *illā lladīna ʔāmanū wa-ʕamilū l-ṣālihāti lahum ʔağrun ġayru mamnūnin* "Pero los que creen y hacen las buenas obras tendrán una recompensa sin fin"). En el español islámico, la palabra árabe اجر *ʔağr* se traduce por el hoy anticuado *gualardón.*

- "Recibir de" en el sentido de "aceptar (Dios las buenas obras/ el arrepentimiento etc.)" también una traducción del árabe, en este caso del verbo اقبل من *ʔaqbala min.* El mismo verbo ocurre con cierta frecuencia en los textos aljamiados (por ejemplo Vespertino Rodríguez 1983: 219: *no le rreçebiré su rrepintençia*; Kontzi 1974: 385: *no me an rresebido ninguna de mis buenas obras).*

En algunos casos, el influjo del árabe se manifiesta en la forma morfológica y en el régimen sintáctico de las palabras. En nuestro texto encontramos entre otros los ejemplos siguientes:

- *Endoleserse* con complemento de objeto directo o indirecto reproduce el árabe توجّع *tawağğaʕa (li-),* derivado en la llamada quinta forma del verbo وجع *wağaʕa* "doler a uno". La quinta forma corresponde, en regla general, a verbos reflexivos en lenguas románicas; la reflexividad de *endoleserse* reproduce, pues, esta forma gramatical del árabe. El significado también es arabizado; como *tawağğaʕa, endoleserse* también se emplea en el sentido de "apiadarse de, tener piedad de".

- Un caso análogo es el de *kererse.* En este verbo, la reflexividad, absolutamente desconocida en el español común, representa la quinta forma de la raíz ودّ *wadda* "querer, amar". تودّد *tawddada* es otra expresión para el concepto de "amar, mostrarse amable hacia alguien", expresión empleada preferentemente hablando del amor de Dios hacia los hombres. Uno de los atributos de Alá es justamente *al-wadūd* "el amable, el amistoso".

- *Verdadeçer* es claramente un calco morfológico y semántico del árabe حقّق *ḥaqqaqa,* segunda forma del verbo حقّ *ḥaqqa* "ser verdadero, ser real" que a su vez está relacionado con el substantivo حق *ḥaqq* "verdad, realidad". La segunda forma tiene, en la gran mayoría de los casos, un valor factitivo o causativo; *ḥaqqaqa* significa, pues, "realizar (=hacer que una cosa sea verdad)". Es exactamente en este sentido que el verbo *verdadeçer* es empleado en nuestro texto. En otros textos aljamiados, este mismo verbo se emplea con otros sentidos, también calcados del árabe,

pero de otra raíz: صدّق *ṣaddaqa* "confirmar, declarar por verdadero; creer", segunda forma del verbo صدق *ṣadaqa* "decir la verdad, ser verdadero". En la mayoría de los casos, sin embargo, el verbo adopta la forma ligeramente distinta *averdadeçer*. No he podido averiguar si a la presencia o ausencia del prefijo *a-* le corresponde una diferencia sistemática en cuanto al significado, o en cuanto al verbo árabe calcado (compárese Kontzi 1974: 188 y Vespertino Rodríguez 1983: 360s).

- El uso específico de *volver* que encontramos en nuestro texto (*i volvieronlo los almalakes*) podría ser un calco semántico y sintáctico del árabe; el verbo رجع *raǧaʿa*, cuyo significado de base es "volver (intr.)", puede significar también "dejar de hacer una cosa". De este verbo puede formarse fácilmente una cuarta forma ارجع *ʾarǧaʿa*, con sentido causativo. Si mi interpretación es exacta, volver representaría el árabe *ʾarǧaʿa* y la frase entera debería traducirse por algo como "los ángeles lo hicieron desistir".

Finalmente, es evidente que la sintaxis de este texto, como la de los textos aljamiados en general, está profundamente teñida de arabismos. Aparte el orden de base, que es Verbo-Sujeto-Objeto como en árabe, quisiera mencionar aquí tan sólo dos fenómenos:

- La construcción *lo ke...de*, que ocurre dos veces en nuestro texto, está calcada de la construcción árabe ما ... من *mā...min*, extremamente frecuente en el lenguaje clásico. Las frases en cuestión reproducen modelos árabes que se pueden reconstruir fácilmente. A la frase *lo ke trobó en mi presona de dolor* le correspondría en árabe *mā waǧada bi-šaḫṣī mina-l-waǧaʿi*; y la frase *lo ke veyeron de la sufrençia de Ibrahim* sería en esta última lengua *mā rāʾū min ṣabri ʾIbrāhīm*. Tales construcciones abundan en la literatura aljamiada.

- En la expresión *guárdame kon tu kara la onrrada*, no sólo la locución idiomática *kon tu kara* es de origen árabe, sino también el uso del artículo definido con el adjetivo pospuesto al substantivo. *Kon tu kara la onrrada* reproduce textualmente el árabe بوجهك الكريم *bi-waǧhika l-karīmi*. Si el substantivo es "determinado" de un modo u otro (aquí lo es por el posesivo *-ka* "tu"), el adjetivo, siempre pospuesto en las lenguas semíticas, debe ser precedido del artículo definido. Recuérdese que tales construcciones abundan en ladino (ejemplos como el ya citado *la koza la esta* según el hebreo הדבר הזה *ha-davar ha-ze*), pero no se encuentran en el español judaico general.

2.3.2. Las influencias lexicales en el español judaico son también muy significativas. El lenguaje tradicional religioso, empleado por ejemplo en el *Meʿam Loʿez*, abunda en hebraísmos de toda índole, sobre todo, como es de esperar, en los diversos campos semánticos relacionados con la re-

ligión, pero también en varios dominios del vocabulario abstracto en general. En cuanto a este elemento lexical hebreo, hay que tomar en consideración el hecho de que esta lengua tiene detrás de sí, en el momento de la redacción del *Meʔam Loʔez*, una evolución más de dos veces milenaria. En el transcurso de su historia, el hebreo se ha cargado y enriquecido de un enorme caudal de contribuciones de fuentes muy variadas. El léxico bíblico, relativamente poco extendido aún, constituye sólo el núcleo de base de un caudal lexical formado en épocas posteriores por crecimientos internos, por neologismos de toda clase, por modificaciones semánticas (que van a menudo en la dirección de un mayor grado de abstracción) y por préstamos o calcos de otras lenguas. Por esto, no todos los elementos léxicales característicos de la cultura judaica provienen del lenguaje bíblico; muchos de ellos pertenecen a estratos posteriores de la evolución lexical del hebreo.

En lo que sigue analizaremos brevemente los hebraísmos encontrados en nuestro pequeño extracto textual.

- מעלה *maʔala* en el lenguaje bíblico es la "subida" o el "escalón, peldaño"; más tarde, la palabra ha tomado un sentido más abstracto. Como hebraísmo en el español judaico, ella significa "grado, rango; preeminencia, dignidad". Se trata de un derivado nominal regular de la raíz עלה *ʔala* "subir".

- La expresión בן אדם *ben ʔadam* "hijo de hombre" es característica del hebreo bíblico, pero también ocurre en otras lenguas semíticas, por ejemplo en árabe (ابن آدم *ʔibn ʔādam*). Dado que *ʔadam* era originariamente más bien una expresión colectiva ("el género humano"), esta expresión servía para singularizar al hombre individual; más tarde, se ha convertido en una expresión normal y corriente para "hombre (=Mensch)" en todas las acepciones. Todavía en el judeoespañol hablado moderno, *benadám* es la expresión usual para "hombre, ser humano". Naturalmente, la asociación con el relato bíblico de la creación (la expresión puede ser traducida también por "hijo de Adán") está siempre presente. En el español islámico, la noción de "hombre" se expresa de preferencia por حلقادو o خلقادو *ḥaleqado* o *ẖaleqado* "creado". (véase más arriba). En ambas expresiones el hombre es concebido en su esencia misma como el ser creado por Dios.

- El צדיק גמור *cadiq gamur* es el "justo complido y acabado". Es bien sabido el papel que desempeñan los justos en el judaísmo. Según las tradiciones judaicas, el mundo entero se mantiene por existencia de diez justos. La base de esta creencia es naturalmente el relato sobre la destrucción de Sodoma donde se cuenta que la presencia de diez justos habría sido suficiente para salvar la ciudad. Esta noción tan importante, y también la noción contraria, es expresada siempre por la palabra hebrea, como lo muestra el ejemplo de la paráfrasis bíblica siguiente (¡que no es

una traducción al ladino!): האף תספה את־הצדיק עם הרשע *ha-ʔaf tispe ʔet-ha-cadiq ʕim ha-rašaʕ* ("¿Así pues matarás al justo con el injusto?") → *¿ké kulpan los cadiqim de morir kon los rəšaʕim?* (Gén. 18, 23; Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 555). En el islam, los "justos" no tienen el rango preponderante que ocupan en la teología judaica, dado que en esta religión el hombre depende mucho más de la gracia divina que de sus buenas obras. La palabra emparentada صديق *ṣadīq* significa "amigo" (originariamente "verdadero, sincero"), y un arabismo que correspondiese al hebraísmo *cadiq* no existe en el español islámico.

- Los מלאכים *malʔaxim* son los "ángeles", como ya hemos visto en un párrafo anterior. Nótese que los hebraísmos no están asimilados a las leyes fonéticas del español; en particular. no obedecen a las reglas de la formación de sílabas de la lengua románica: las palabras terminan en toda clase de consonantes, incluso el fricativo velar /x/. En cambio, los arabismos están integrados en el sistema fonético español. Así, al *malʔax* del español judaico le corresponde el *almalake* del español islámico.

- חסידות es un derivado de חסיד *ḥasid* "piadoso, devoto, santo" (¡lo que no equivale a "justo"!). El sufijo *-ut* sirve para formar substantivos abstractos, a la manera del español (y pan-románico) *-dad*. Se trata de un elemento posbíblico de origen arameo; en el hebreo medieval y moderno es de una extrema productividad. Es bien conocido el papel importante de la figura del *ḥasid* en la cultura judaica, sobre todo entre los judíos *aškenazim* de Europa Oriental. En el islam, la figura correspondiente es el صالح *ṣāliḥ*, palabra igualmente adoptada por el español islámico en la forma *ṣāliḥ* o *saliḥ*, plural *ṣāliḥes*. La integración de este arabismo es menos completa que en la mayoría de los casos: se ha mantenido la consonante final *-ḥ* (por lo menos en la escritura; ¡tal vez no se pronunciaba!) y falta el artículo aglutinado.

- שׁעור *šiʕur* significa "cantidad"; aquí se emplea en la misma función adverbial como la palabra española *kantidad* unas líneas más abajo. Este lexema pertenece al campo de los substantivos abstractos en el cual abundan los hebraísmos. Se trata de una típica formación substantival posbíblica: en la Biblia, el verbo de base es un *hapax legomenon*, y no existe ningún derivado, mientras que en el hebreo más reciente toda la familia lexical es muy usual y productiva.

- El significado original de רביעית *rəviʕit* es "llovizna"; aquí siginifica claramente "chorro". Es uno de los casos numerosos en los cuales no se sabe porque el autor emplea una palabra hebrea en lugar de la palabra española familiar y corriente.

- El שׂטן *Śaṭan* es designado, claro está, por su nombre hebreo. El nombre de Dios no se debe pronunciar nunca, como es bien sabido. En el *Meʕam Loʕez*, la fórmula corriente para nombrarlo es la que aparece en

el texto citado: השם יתברך *ha-šem yitbarax* "el nombre, ¡que sea bendito!". Nótese que esta fórmula va precedida por el árticulo español, y no por el artículo hebreo.

- צער *cáʕar* significa "dolor, aflicción, contrariedad". Es una palabra desconocida en el hebreo bíblico; se trata de un préstamo del arameo. En el español judaico, es muy usual hasta hoy. La locución verbal *tomarse cáʕar* se emplea con gran frecuencia en el judeoespañol moderno de Salónica donde el substantivo se pronuncia y escribe *sar* (véase Nehama 1977: 497).

- קרבן *qorban* es un derivado de la raíz קרב *qarav* "acercarse". Literalmente, el siginificado es "lo que se acerca", es decir "sacrificio, ofrenda". En la expresión de este concepto observamos una diferencia interesante entre el ladino y el español judaico general, diferencia que refleja una evolución semántica al interior del hebreo. En el lenguaje bíblico, el "sacrificio" de Isaac es designado por el término עלה *ʕola* "holocausto", derivado nominal de la raíz *ʕala* "subir" (lo esencial en el holocausto es el humo que sube al cielo). Este término, muy frecuente y usual, se traduce en el ladino literalmente por *alsasyón*, el verbo factitivo correspondiente העלה *heʕela* "hacer subir = sacrificar" por alsar. Encontramos el verbo con su objeto paronomástico en el principio de la historia del sacrificio de Isaac: קח־נא את־בנך...העלהו שם לעלה *qaḥ-na ʔet binəxa ... haʕaléhu šam lə-ʕola → toma agora a tu iżo ... álsalo alyí por alsasión* (Gén. 22, 2; Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 642; compárese también Sephiha 1973: 254). Por otra parte, el substantivo קרבן y el verbo correspondiente הקריב *hiqriv* "hacer acercarse = sacrificar" son raros en la Biblia. En el hebreo posbíblico, la situación es exactamente opuesta: mientras que *ʕola* es un término arcaico, *qorban* se ha convertido en la expresión normal del concepto de "sacrificio, víctima". El español judaico se corresponde a esta repartición de palabras: el uso de *alsar/ alsasión* se limita al ladino, mientras que *qorban/ fazer qorban* es la expresión corriente del lenguaje general. Esta última palabra es todavía usual en la lengua moderna (véase Nehama 1977: 304). En el español islámico, la situación es comparable a la del español judaico. En el relato morisco no se emplea un derivado de la palabra coránica ذبح *ḏabḥ* sino la forma hispanizada del árabe قربان *qurbān*, derivado de la misma raíz semítica y expresión usual del concepto hasta hoy. Como casi siempre, la palabra hispanizada tiene el artículo aglutinado: *alqurbán*. En nuestro relato también encontramos la construcción paronomástica tan típica de las lenguas semíticas: frases como *açerka a mi alqurbán* o *ya é çerkado alqurbán* (Vespertino Rodríguez 1983: 142s) dejan traslucir fácilmente su modelo árabe, que sería algo como قرّب لى قربانًا *qarrib lī qurbānan* y قد قرّبت قربانًا *qad qarrabtu qurbānan*, respectivamente.

- La palabra מציאות *məciʔut* pertenece al lenguaje escolástico medieval. El origen de esta expresión, como el de tantas otras, es griego: la *ousía*

o "esencia" de Aristóteles causaba problemas a los traductores árabes, dado que el uso y la funcionalidad del verbo *ser* en griego y en árabe son muy distintos. La traducción más usual ha sido وجود *wuǧūd*, derivado del verbo وجد *waǧada* "hallar, encontrar"; literalmente, *wuǧūd* podría traducirse por "encontrarse" al español o por "Befindlichkeit" al alemán. Los autores hebreos han imitado este uso y han formado el neologismo *məci?ut*, derivado del verbo מצא *maca?* "hallar, encontrar" por medio del sufijo abstractivo *-ut* que ya hemos discutido más arriba. En el *Me?am Lo?ez*, este termino se emplea en el sentido de "esencia, realidad". Es uno de los numerosos hebraísmos pertenecientes al vocabulario abstracto de origen filosófico.

- El חבר *ḥaver* es el "camarada, amigo". Es palabra muy usual en el judeoespañol moderno donde incluso encontramos formas derivadas como el diminutivo *haveriko* (véase Nehama 1977: 253).

- מזבח *mizbéaḥ* es un derivado nominal de la raíz זבח *zavaḥ* "degollar, sacrificar", genéticamente emparentado con el árabe ذبح *ḏabaḥa* que acabamos de mencionar. Literalmente significa "lugar de matanza"; se emplea para designar el "altar". La palabra es común al ladino y al español judaico general.

- מכון *məxuwan* es un participio pasivo de una forma factitiva de la raíz *kwn* "estar en pie, estar erguido". Su significado originario es, pues, "enderezado, derecho, erguido". Es un derivado que sólo se formó en el lenguaje postbíblico. Se emplea en el sentido de "dirigido sobre, intencionado". Este participio también funciona como sinónimo del substantivo verbal correspondiente כונה *kawana* "intención, finalidad", y es exactamente en este sentido que es empleado aquí. La palabra pertenece al vocabulario abstracto, caracterizado por hebraísmos postbíblicos.

- Los אמות העלם *?umot ha-?olam*, literalmente "los pueblos de la tierra", son las naciones y los pueblos no-judíos, los "gentiles". Para los que pertenecen al pueblo "elegido", esta expresión tiene, pues, una conotación más bien negativa. Nótese que la palabra hebrea אמה *?uma* es muy raro en el lenguaje bíblico. Su uso se ha generalizado más tarde. En la Biblia misma, la expresión corriente por "gentiles" es הגוים *ha-goyim*, traducido por *los gentíos* en la versión ladina. *?uma*, palabra de origen sumérico, se encuentra también en las otras lenguas semíticas. En árabe, representa un concepto teológico de suma importancia: el de la comunidad islámica universal. La امة محمد *?ummatu Muḥammad* es el conjunto de todos los musulmanes de la tierra. Contrariamente al hebreo, las conotaciones de la palabra son extremamente positivas en árabe. Así no es de extrañar que esta noción también se emplee como arabismo en el español islámico. En los textos aljamiados, *alumma* o *aluma* es palabra frecuente e importante (véase Kontzi 1974: 217; Vespertino Rodríguez 1983: 381 etc.).

- La cita hebrea ואל־תעשׂ לו מאומה *wə-ʔal táʕaś lo məʔuma* es traducida en el texto mismo. La otra cita es el comienzo de la frase siguiente: כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה *ki ʕata yadáʕti ki yəreʔ ʔelohim ʔata* (Gén. 22, 12). Una vez más podemos cotejar en este caso la traducción ladina, que es la que se cita en nuestro extracto, y una versión en lengua corriente que se encuentra unas pocas líneas más abajo. En ladino falta la cópula *ser*, según las reglas sintácticas del hebreo: *ki agora di a saber ke temiente del Dyo tú* (Gonzalo Maeso & Pascual Recuero 1964: 643). En la versión libre, la construcción de la frase es auténticamente española: *agora supe ke eres temiente del Dyo.*

Como ya dije, los calcos semánticos y sintácticos del hebreo en el español judaico son menos numerosos que los calcos del árabe en el español islámico. El español judaico corriente es menos profundamente semitizado que el español de los moriscos, lo que es debido probablemente a su coexistencia con el ladino, lengua hebraizada a un grado insuperable. El español judaico se distingue del español común por numerosos elementos específicos, pero no necesariamente hebaicos; en muchos casos se trata de evoluciones internas dentro de la lengua romance:

- Así, por ejemplo, el uso frecuente de *abizar* (español común *avisar*) en el sentido de "mostrar" no se explica por un influjo del hebreo, sino que es simplemente una particularidad lexical de este dialecto hispánico.

- Del mismo modo, el uso de *siendo* como conjunción subordinativa en el sentido de "porque, como, cuando", uso muy frecuente y usual hasta en el lenguage hablado de hoy, no tiene nada que ver con un modelo semítico, sino que representa el resultado de un desarrollo interno autóctono.

- Incluso un verbo como *enbeluntar* no es explicable a partir del hebreo, dado que en el ladino de las versiones bíblicas este verbo traduce a varios verbos hebreos (הואיל/ חפץ/ רצה *hoʔil/ ḥafac/ raca*, véase Sephiha 1973: 345) y que ninguno de estos verbos es denominal; al contrario, en las lenguas semíticas el significado básico de las raíces es casi siempre verbal y no nominal, de modo que el verbo denominal *enbeluntar* (derivado del substantivo *veluntad* que corresponde al español común *voluntad*) no puede ser considerado como un semitismo. Pienso que este verbo debe su existencia al deseo de expresar el concepto "vouloir/ wollen" sin la ambigüidad del verbo *querer* (judeoespañol *kyerer*) que significa a la vez "vouloir/ wollen" y "aimer/ lieben".

- En cuanto a la expresión *publikar el gudezmo* no me ha sido posible averiguar si se trata de un hebraísmo semántico o de una formación dentro del español judaico. El *gudezmo*, conjunto de todas las virtudes y propiedades del buen judío, corresponde al hebreo יהדות *yahadut*, pero morfológicamente este substantivo no representa un tipo de formación semítico. El uso de *publikar* en el sentido de "hacer público, hacer mani-

fiesto, difundir la noticia de" podría ser un calco del hebreo posbíblico פרסם *pirsem*, posible derivado del bíblico פרשׂ *paraś* - ortografiado más tarde פרס *paras* - "difundir (en el sentido concreto), desplegar". Pero semánticamente esta hipótesis es menos concluyente que la emitida a propósito de este mismo verbo en el español islámico: según Kontzi 1974: 89, *publikar* representa en los textos moriscos el contenido semántico del árabe نشر *našara* que siginifica al mismo tiempo "difundir" y "publicar"; *publikar el alislam* quiere decir, pues, "propagar" o "difundir el islam". (¡Nótese que en el español judaico *publikar el ǧudezmo* no quiere decir *"propagar el judaismo", sino "hacer manifiesto que uno es un buen judío"!)

3. En lugar de una conclusión general quisiera simplemente añadir que el estudio profundizado de estas dos variedades no-cristianas del español está aún por hacer. En este artículo sólo he podido mostrar los problemas generales e ilustrarlos con unos pocos ejemplos concretos. Social y políticamente, las variedades heterodoxas del español han sido marginalizadas y, por lo menos en el caso de la variedad islámica, activamente oprimidas. Su estudio tiene el interés general de mostrar alternativas al desarrollo general de nuestras lenguas europeo-occidentales. Se ve lo que hubiera sido posible si la evolución histórica hubiese tomado un rumbo diferente. Estudiar pormenorizadamente los resultados de estas dos hibridizaciones lingüísticas semítico-románicas es una tarea importante para la investigación futura.

Fuentes citadas

Bossong, Georg. 1978.
Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Weisen. Tübingen: Niemeyer.

Corriente, Francisco. 1977.
A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

Corriente, Francisco. 1980.
Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

Corriente, Francisco. 1984.
Ibn Quzmān. El cancionero hispanoárabe. Madrid: Editora Nacional.

Ferguson, Charles A. 1959.
"Diglossia". In: *Word* 15, 325 - 340.

García Gómez, Emilio. 1972.
Todo Ben Quzmān. Madrid: Gredos.

Gonzalo Maeso, David & Pascual Recuero, Pascual. 1964 [1969].
Meʿam Loʿez. El gran comentario bíblico sefardí. Madrid: Gredos.

Kontzi, Reinhold. 1974.
Aljamiadotexte. Ausgabe mit einer Einleitung und Glossar. Wiesbaden: Steiner.

Kowallik, Sabine. 1989.
Beiträge zum Ladino und seiner Orthographiegeschichte. Hamburg: Buske.

Nehama, Joseph. 1977.
Dictionnaire du judéo-espagnol. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Sephiha, Haim Vidal. 1973.
Le ladino, judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Édition, étude linguistique et lexique. Paris: Centre de Recherches Hispaniques.

Sephiha, Haim Vidal. 1979.
Le ladino (judéo-espagnol calque). Structure et évolution d'une langue liturgique. Paris: Université de la Sorbonne-Nouvelle (Paris III).

Sola-Solé, José María. 1973.
Corpus de poesía mozárabe (las ḫarǧas andalusíes). Barcelona: Hispam.

Vespertino Rodríguez, Antonio. 1983.
Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos. Madrid: Gredos.

Weinreich, Max. 1973.
Gešixte fun der yidiser šprax. New York: Yivo Institute for Jewish Research.