



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardies

Número 6 (2025)



MELDAR

Revista internacional de estudios sefardies

Número 6 (2025)

EQUIPO EDITORIAL

Dirección

Cristóbal José Álvarez López, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

Secretaría

Elisabeth Fernández Martín, Universidad de Almería, España

Comité editorial

David Benhamú Jiménez, Universidad de Haifa, Israel
Vega María García González, Universidad de Salamanca, España
Paola Molina Almarcha, Universidad de Sevilla, España
Sergio Marín Conejo, Universidad de Sevilla, España
José Javier Rodríguez Toro, Universidad de Sevilla, España

Comité científico

Paloma Díaz-Mas, de la Real Academia Española, Madrid, España
María Dolores Gordón Peral, Universidad de Sevilla, España
Carmen Hernández González, Universidad de Valladolid, España
Manuel Herrero Sánchez, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
Ramón Magdalena Nom de Deu, Universidad de Barcelona, España
Moshe Orfali, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel
Hilary Pomeroy, University College London, United Kingdom
Aldina Quintana, Hebrew University of Jerusalem, Israel
Shmuel Rafael, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel
Maria de Fátima Reis, Universidade de Lisboa, Portugal
Antonio Salvador Plans, Universidad de Extremadura, España

ENVÍO DE ORIGINALES Y SUSCRIPCIONES: <https://www.upo.es/revistas/index.php/index>

DIRECCIÓN DE CONTACTO: Universidad Pablo de Olavide, Departamento de Filología y Traducción (Despacho 14-1-25), Carretera de Utrera, km 1, 41013 Sevilla (España), o bien a través del correo electrónico meldar@upo.es

PERIODICIDAD: Se publica un número al año, en el mes de marzo, en formato digital.

EVALUACIÓN DE ORIGINALES: Todos los artículos enviados para evaluación deberán ser originales e inéditos. Se someterán a una revisión científica, en primer lugar, por el Consejo Editorial y, en segundo lugar, por dos revisores externos mediante el sistema «doble ciego» de revisión (*double blind peer review*). Para la valoración de cada manuscrito es preceptivo el informe de dos expertos. En caso de discrepancia, el Director podrá solicitar la revisión de un tercer evaluador.

DISEÑO DE PORTADA: David Benítez Rodríguez.

MAQUETACIÓN: Paola Molina Almarcha.

Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes es una publicación electrónica que tiene por objetivo generar un espacio de difusión e intercambio de investigaciones científicas que, desde cualquier perspectiva o metodología, aborden aquellos temas que se encuadran en el marco de los estudios sefardíes. Está editada por el Servicio de Publicación Digital de la Biblioteca/CRAI de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

 Esta revista se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Artículos

Pragmática lingüística del uso de palabras *negras* como manifestación del sexolecto entre hablantes de ladino en Israel [Linguistic pragmatics of the *dark* words as a manifestation of the genderlect among Ladino speakers in Israel] 11-42

Juan David Hernández Rodríguez

‘Estanpar todo modo de libro en tir[é]s liéngoas’: una muestra de la obra *Coentos de Yerusalayim* (1923) en su versión judeoespañola [‘Estanpar todo modo de libro en tir[é]s liéngoas’: a sample of *Tales of Jerusalem* (1923) in its Judeo-Spanish version] 43-58

Tania María García Arévalo

La estrategia evidencial del ladino en contacto con el turco: un análisis en el sentido restringido [The evidential strategy of ladino in contact with Turkish: An analysis in the restricted sense]..... 59-93

David Icyer

Infinitive Absolute in Hispanic and Ladino Translations of Biblical Motion Verbs [El infinitivo absoluto en las traducciones hispánicas y ladinas de verbos de movimiento bíblicos] 95-122

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

Cacao, diáspora y secreto: los judíos sefardíes y la temprana circulación global del chocolate (siglos XVI-XVIII) [Cacao, Diaspora, and Secrecy: Sephardic Jews and the Early Global Circulation of Chocolate (16th-18th Centuries)] 123-136

Hélène Jawhara Piñer

Reseña

Yebra López, Carlos. (2025). *Ladino on the Internet. Sepharad* 4 139-144

Joël-Esther Verard



Cambio de fecha de publicación

Desde su creación en 2020, *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes* ha publicado un número al año, en concreto, el 15 de diciembre. Así ha sucedido desde el número 1, en 2020, hasta el número 5, en 2024. En cambio, el número 6, planificado para el 15 de diciembre de 2025, no pudo publicarse en la fecha prevista, puesto que, cuando el equipo editorial estaba inmerso en las tareas de evaluación y edición del número, el portal de revistas de la Universidad Pablo de Olavide sufrió un ciberataque que impidió el acceso a la plataforma durante varios meses. Una vez restituida la plataforma, quedaba mucho trabajo por hacer y, en aras de mantener la calidad de nuestra revista, no fue posible publicar el número el 15 de diciembre.

Por otra parte, conviene tener en cuenta que, desde su creación, *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes* publicaba un número a final de año. Sin embargo, de cara a la promoción de la transferencia de conocimiento en el ámbito de los estudios sefardíes y de una mayor agilización de la comunicación científica, es más conveniente publicar el número anual en la primera mitad de cada año natural, y evitar la publicación justo al final del período.

Así pues, como resultado de sumar los dos hechos que se han expuesto, el retraso en la publicación del número 6 y el deseo de adelantar la publicación de cada número a comienzos del año, el equipo editorial ha optado por publicar de manera simultánea los números 6 y 7, correspondientes a los años 2025 y 2026, que coinciden en el tiempo por el retraso en la publicación del número de 2025 y por el adelanto del de 2026. De esta forma, con este cambio, se modifica, a partir ahora, la fecha de aparición del número anual de *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes* y, desde 2026, se publicará un nuevo número cada 31 de marzo.

Finalmente, queremos señalar que la nueva fecha elegida no es baladí. El 31 de marzo de 1492, los Reyes Católicos firmaron en Granada el Edicto de Expulsión que ponía fin a siglos de presencia judía en territorio peninsular, dando paso a la diáspora sefardí. Por tanto, el 31 de marzo siempre ha sido una fecha especialmente significativa en el ámbito de los estudios sefardíes y queremos, pues, que la publicación anual de cada número de *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes* coincida, desde ahora, con esta fecha tan señalada.

El equipo editorial

ARTÍCULOS



Pragmática lingüística del uso de palabras *negras* como manifestación del sexolecto entre hablantes de ladino en Israel

Linguistic pragmatics of the *dark* words as a manifestation of the genderlect among Ladino speakers in Israel

Juan David Hernández Rodríguez

University of Iceland, Islandia

jdh3@hi.is

ORCID: 0000-0002-1455-355X

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Hernández Rodríguez, Juan David. (2026). Pragmática lingüística del uso de palabras *negras* como manifestación del sexolecto entre hablantes de ladino en Israel. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 6, 11-42. <https://doi.org/10.46661/meldar.12428>

Resumen

Este artículo presenta un análisis cualitativo del uso diferencial de palabras tabú, malsonantes o insultantes entre hombres y mujeres hablantes de ladino en diferentes ciudades de Israel. El registro de este tipo de léxico, catalogado como palabras *negras* por los ladinohablantes, y también el registro de la valoración que recibe su uso por parte de los informantes se llevaron a cabo mediante la aplicación de entrevistas sociolingüísticas a una muestra de hablantes nativos seleccionada de forma no aleatoria.

La entrevista fue construida desde las perspectivas de la etnografía de la comunicación y la pragmática, cuya relevancia al estudiar el ladino en contexto se expone en la fundamentación metodológica. Se consideran e integran aspectos *emic* o relativos a la subjetividad de los ladinohablantes en la explicación sobre la variación del uso de palabras *negras* entre hombres y mujeres como manifestación del sexolecto, o la forma de una lengua en función del género de sus hablantes.

Palabras clave: ladino; etnografía de la comunicación; pragmática; sociolingüística; palabras *negras*; estudios sefardíes.

Abstract

This article presents a qualitative analysis of the differential use of taboo, swearwords, or insulting words between male and female Ladino speakers in different cities in Israel. The recording of this type of vocabulary, classified as *dark* words by Ladino speakers, and also the recording of the assessment of their use by informants were conducted by employing sociolinguistic interviews with a sample of native speakers selected in a non-random sampling.

The interview was constructed from the perspectives of ethnography of communication and linguistic pragmatics, which relevance to study the Ladino in context is set out in the methodological foundation. *Emic* aspects or those related to the subjectivity of Ladino speakers are considered and integrated into the explanation of the variation in the use of *dark* words between men and women. The variation of the language according to the gender is called genderlect.

Key words: Ladino; ethnography of communication; linguistic pragmatics; sociolinguistics; *dark* words; Sephardic studies.

Recepción: 23.07.2025

Aceptación: 18.02.2025

Publicación: 15.12.2025



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes como disciplina autónoma y empírica en el siglo XIX, la lingüística se ha enfocado principalmente en la descripción y análisis de las lenguas humanas como sistemas abstractos reductibles a la estructura básica del signo lingüístico. Y, aunque la noción del lenguaje como hecho social está ya presente en la lingüística decimonónica patente en el discurso del propio Saussure (Saussure *et al.*, 2005: 34), no va a ser sino hasta mediados del siglo XX cuando, con raíces en el pensamiento filosófico contemporáneo, la lingüística científica asimile a su descripción y análisis de las lenguas humanas diversos elementos que, siendo propios del contexto sociocultural de los hablantes, dan función y sentido a los signos lingüísticos. Las realidades en las que viven, interactúan y se comunican los usuarios de la lengua dejan de ser un mero accidente extralingüístico para articularse con la producción verbal y marcar una continuidad desde los niveles de análisis lingüísticos tradicionales de la fonética, la fonología, la morfología, la sintaxis y la semántica hasta el uso de la lengua como instrumento de las relaciones sociales, la pragmática de la lengua o pragmática lingüística.

Los objetivos del presente artículo consisten en exponer y analizar bajo la mirada de la pragmática de la lengua el uso de ciertas expresiones y palabras tabú, malsonantes o insultantes, denominadas palabras *negras* por los ladinohablantes, entre una selección de usuarios del judeoespañol o ladino en Israel, quienes emplean dichas palabras bajo un modelo sociolingüístico en el que el género de los hablantes se presenta como una variable social tangible de la lengua. Por otra parte, y al anclarse la pragmática en la intersección entre la lingüística y el estudio de las pautas culturales de interacción social, la etnografía de la comunicación se ha consolidado como uno de los métodos por excelencia en una aproximación completa a las implicaciones sociales de la lengua, por lo que este ha sido el método empleado en esta investigación, tanto para la recolección de datos lingüísticos como para su análisis.

2. LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN COMO MÉTODO DE APROXIMACIÓN A LA PRAGMÁTICA DE LA LENGUA Y SU APLICACIÓN AL CASO DEL LADINO

2.1. Antecedentes

La etnografía en sí es un método de investigación de la cultura cualitativo y descriptivo que nace y se consolida en el contexto de la antropología en su aproximación al estudio de

la diversidad social humana (Guber, 2019: 22-24). La lingüística de la segunda mitad del siglo XX, por su parte, empieza a hacerse preguntas notables sobre las implicaciones sociales de la lengua y el habla más allá de la actualización de la competencia lingüística chomskiana, que se asocia con la noción de un hablante-oyente ideal a través del cual la gramática generativa transformacional actuaría sin verse contaminada o afectada por los elementos circundantes del mundo extralingüístico. Si bien el concepto de actuación lingüística como contraste y continuación de la competencia lingüística está instalado ya en la teoría generativista del lenguaje propuesta por Chomsky, dejando explícita la existencia de una dimensión performativa y situacional en el uso de la lengua (Chomsky, 1969: 4), dicho concepto no maduró teóricamente sino hasta tiempo después. El giro de una parte de la investigación lingüística hacia la dimensión contextual de la lengua marcó un punto de inflexión no solamente teórico, sino epistemológico: surgieron nuevas disciplinas que teorizan y estudian lo comportamental de la lengua, siendo las herederas de la reflexión filosófica contemporánea sobre el papel del contexto en la naturaleza del lenguaje. Las disciplinas de referencia para el presente análisis son la pragmática y la etnografía de la comunicación.

La pragmática hace referencia a lo práctico y su desarrollo en el marco de la lingüística se ha especializado en entender cómo la lengua cumple funciones que no solamente son semánticas, sino que se asocian con las prácticas sociales e intersubjetivas que establecen los hablantes entre sí. Por ello, formalmente, la pragmalingüística establece la distinción funcional entre oración como unidad de significado semántico y entre enunciado como unidad de significado contextual. Austin habló de la necesidad de comprender la comunicación lingüística como una serie de actos que envuelven la producción de proposiciones, pero que van más allá de ellas (Austin, 1975: 47-52). La etnografía de la comunicación se ocupa de estudiar las relaciones entre lengua y cultura superando el contexto pragmático inmediato en el que se producen los actos lingüísticos, analizando las prácticas comunicativas ejercidas dentro de una comunidad de manera global u holística.

2.2. Fundamentación teórica

La lengua como sistema de signos verbales cuyo funcionamiento se basa en una serie de reglas de orden fonético, fonológico, morfológico y sintáctico es una realidad del lenguaje humano que para ser aprehendida requiere de los esfuerzos de la lingüística estructural tradicional. El giro lingüístico hacia el estudio de lo contextual de la lengua no se desarrolla como un cuestionamiento de su dimensión formal; el enfoque pragmático incorpora nuevos elementos y reglas al sistema que explican su articulación con la actuación de los hablantes y relativizan la semántica absoluta o plana de la gramática tradicional (Hymes, 2013: 4).

En general, y siguiendo a Austin, una de las funciones fundamentales del lenguaje es su performatividad o la capacidad que le otorga al hablante de actuar en el mundo mediante la enunciación (Austin, 1975: 5). Por su parte, los enunciados performativos, en principio, presentan características distintivas que los diferencian de los enunciados no performativos, siendo sus rasgos más esenciales que no reportan ni describen la realidad ni tampoco son verdaderos o falsos (Austin, 1975: 5).

Al ser la comunicación un fenómeno esencial y necesariamente social, Austin aclara que la actividad de la enunciación como performatividad no se presenta de manera aislada ni completamente espontánea, sino que surge de un contexto cultural que marca unas pautas comunicativas determinadas (Austin, 1975: 8-9). Y con contexto cultural no hago referencia solamente a los elementos identitarios que proverbialmente se han asociado con la diferenciación étnica de grupos humanos, tales como la religión, las lenguas nacionales o las tradiciones folklóricas; sino que hago referencia a aquellos elementos intersubjetivos que contextualizan las dinámicas de la interacción social cotidiana como las pautas aceptadas de cortesía para un grupo determinado, lo que es tabú, aquello que se legitima en situaciones festivas y lo que se espera de cada individuo de acuerdo con los aspectos propios de su identidad en relación con la comunidad particular en la que se desenvuelve.

Aunque la comunidad dentro de la que se ejerce la comunicación sea un grupo reducido e intermitente de hablantes, esta ejerce un papel central en la configuración de las pautas que debe seguir la enunciación. Siguiendo a Austin, los enunciados performativos pueden evaluarse en términos de satisfacción e insatisfacción (*unhappiness*) o, como se ha extendido más en el mundo hispanohablante, *fortuna* e *infortunio* (Austin, 1975: 14), siendo las condiciones necesarias para que un enunciado sea satisfactorio o afortunado aquellas establecidas por una comunidad o grupo de hablantes. Entre estas condiciones se halla la existencia de una convención o acuerdo compartido sobre una acción y efecto esperados en una interacción comunicativa determinada y un mínimo de participantes que estén dispuestos a llevar a cabo dicha interacción de manera correcta y completa, prestando atención a los roles y exigencias propias de cada circunstancia social en la que se enmarca la enunciación (Austin, 1975: 14-15). Una parte de los infortunios en la comunicación se debe a un incumplimiento o ejecuciones erróneas de los parámetros establecidos por la comunidad, y si bien no puede ignorarse el componente individual y subjetivo que le permite a un hablante ser insincero pese a seguir los parámetros establecidos para la enunciación en una situación determinada (Austin, 1975: 18), este fenómeno es de un orden más psicológico que lingüístico y ameritaría otro tipo de análisis.

Hymes establece la analogía del estudio de la comunicación lingüística con la ecología. Si bien es cierto que el estudio de organismos biológicos es posible abstrayéndolos de su

entorno y analizándolos por separado, es solamente mediante la observación de sus relaciones funcionales con otros organismos de diversos tipos y con su ecosistema como un todo cuando se logra entender de una forma holística el lugar y los roles que cada organismo tiene en su medio ambiente en función ya no solo de su propia estructura, sino de las dinámicas que le exceden (Hymes, 2013: 4). La lengua y su entorno social se interrelacionan de la misma manera.

Siguiendo a Hymes se logra explicar no solamente que la lengua es por constitución la expresión tangible de un conjunto de interacciones interpersonales y que, por ende, es instrumento de las relaciones sociales como dilucidaba Austin, sino también que las funciones del lenguaje y la comunicación lingüística no suelen presentarse en la expresión humana de manera compartimentada o desconectadas entre sí, lejos de ello pueden articularse las unas con las otras y alternarse en un mismo evento comunicativo en función de su complejidad (Hymes, 2013: 6-8). Así, las funciones referencial, expresiva, conativa, metalingüística, poética y fática que Jakobson sintetizó en un modelo teórico ya clásico y altamente productivo (Jakobson, 1960) en general no requieren de una estructura textual o discursiva determinada para expresarse en su singularidad, en tanto que los signos lingüísticos y sus usos hacen parte de un ecosistema comunicacional que es altamente dinámico y legible mediante las reglas establecidas por lo contextual más que por lo meramente estructural, lógico o formalizable.

El enfoque y métodos planteados por la etnografía de la comunicación implican la incorporación de una equidad gnoseológica imprescindible con la cual los distintos elementos existentes en la comunicación lingüística sean susceptibles de ser objetos de análisis. En este caso, lo gnoseológico se toma en el sentido que le atribuye el filósofo Bertrand Russell como aquello que al estar presente en el mundo y en contacto con la experiencia humana puede ser conocido por familiaridad, es decir, por contacto directo (Russell, 2001: 25). Consecuentemente, tanto el mensaje de un evento comunicativo como los participantes, el contexto, la ritualidad, las formas de expresión y los acompañamientos paralingüísticos se toman como elementos existentes que no son solamente abstracciones y de los cuales se deriva el conocimiento de la comunicación lingüística en sí (Hymes, 2013: 8). Para Hymes el estudio de la comunicación lingüística a través de un enfoque etnográfico permite construir un marco orgánico de análisis entre cuyos componentes destaca la sinergia del proceso comunicativo o la noción de la *comunicación lingüística* como un fenómeno con propiedades gestálticas, es decir, como un proceso cuyos efectos como unidad superan a la suma de los efectos de cada una de las partes por separado (Hymes, 2013).

La postura fenomenológica de la etnografía de la comunicación complementa en el plano social la noción chomskiana de que la lengua es inherentemente psicológica y, por ende, su estudio implica adentrarse en la subjetividad del hablante. Es en este punto en donde la etnografía de la comunicación retoma la dicotomía teórico-práctica entre lo *etic* y lo *emic* en el estudio de las prácticas lingüísticas y comunicativas. Si bien dicha distinción cobró especial importancia para la etnografía general durante el siglo XX, su postulación como concepto parte de la teoría lingüística y tiene como referente la distinción entre las dimensiones fonética y fonológica de la lengua: la dimensión fonética es comensurable mediante el uso de herramientas materiales empleadas por el investigador, mientras que la dimensión fonológica se halla en la mente del hablante en directa relación con su subjetividad lingüística. A partir de esta oposición fenomenológica entre lo observado y lo experimentado, Kenneth Pike propuso una extrapolación de la dicotomía lingüística entre lo fonético y lo fonemático al estudio de la cultura humana en general mediante los conceptos análogos de *etic* y *emic* (Pike, 2015). *Etic* corresponde a aquello que el investigador de un fenómeno como la interacción comunicativa observa y registra a partir de su distancia instrumental y epistemológica, mientras que *emic* corresponde al autoanálisis subjetivo de los individuos que interactúan.

2.3. El estudio pragmático y etnocomunicacional del ladino

Al estudiar las diferentes expresiones lingüísticas de los ladinohablantes entrevistados para esta investigación, no fue difícil advertir la prevalencia de elementos *emic* que desafían desde una perspectiva etnocomunicacional algunas convenciones de larga data establecidas en la lingüística judeoespañola. Estos elementos se hallan atravesados por factores extralingüísticos que, no obstante, inciden en el uso de la lengua por parte de los hablantes y se relacionan con componentes de la subjetividad tan variables como la conciencia lingüística que se comparte con el grupo de referencia. Por ejemplo, la conciencia lingüística de los hablantes como poseedores y usuarios del código judeoespañol o ladino no siempre concuerda de manera unívoca con la aproximación académica que entiende al ladino como un sistema lingüístico claramente diferenciado del español actual en sus diferentes variedades. Esto se evidencia ya en trabajos clásicos que estudian el judeoespañol teniendo en cuenta su dimensión sociocultural y en los que se constata una más bien difusa conciencia lingüística por parte de sus hablantes a lo largo de la historia en relación con el particularismo del judeoespañol como lengua (Díaz-Mas, 1993: 100).

La lengua es el instrumento privilegiado para ejecutar aquellos procesos comunicativos que requieren de una complejidad considerable en la que se involucra tanto lo dicho como lo contextual (Hymes, 2013: 16). Y es precisamente la ubicuidad de la lengua en gran parte

de las interacciones comunicativas que se llevan a cabo en los diferentes grupos humanos lo que puede tentar al investigador, como hablante nativo de una o más lenguas, a generalizar o extrapolar nociones relativas a su propia conciencia lingüística a la observación del uso de una lengua distinta por parte del grupo o los grupos investigados (Hymes, 2013: 16), fenómenos que también puede presentarse en el estudio de dialectos o lenguas emparentadas con las del investigador. De esta manera, la investigación desde la etnografía de la comunicación del ladino actual tiene en la reflexión *émica* un enfoque muy útil para minimizar, evitar o poner en perspectiva el influjo de nociones previas sobre la otredad del judeoespañol en la investigación. Esto es posible sin que se pierda el objetivo lingüístico en el proceso investigativo y sin que el estudio de la comunicación se diluya en una etnografía general (Hymes, 2013: 17).

Si bien es una realidad que el sistema comunicativo mediante el cual los hablantes de una lengua interactúan dentro de un grupo determinado excede la mera expresión del código lingüístico en su doble articulación, también lo es que la dimensión pragmática y etnocomunicacional de la interacción lingüística con sus componentes ilocutivos, perlocutivos, contextuales y rituales no está exenta de reglas ni tampoco permite una serie infinita de combinaciones entre los elementos de la enunciación y los elementos del contexto (Hymes, 2013: 17). Un modelo planteado desde la etnografía de la comunicación clásica para estudiar dichas reglas debe conceptualizar y sistematizar aquellos factores no lingüísticos que se articulan con la enunciación para darle sentido a lo que se dice (Hymes, 2013: 17-25), y a la vez intentar contrarrestar el hecho de que ninguna observación que atañe al comportamiento verbal humano es imparcial o totalmente objetiva (Gumperz, 1970: 3).

El estudio sistemático de la interacción comunicativa desde una aproximación etnográfica llevó a teóricos e investigadores como Hymes a proponer modelos concretos como el SPEAKING (Hymes, 2013: 54), que es quizás el más conocido en la aplicación de la etnografía de la comunicación al análisis de eventos comunicativos concretos, tratándose de una sigla que de manera simplificada abarca los siguientes elementos:

- *Setting* y *Scene* (*escenario* y *escena*), o el contexto físico de la interacción comunicativa, así como el contexto discursivo.
- *Participants* (*participantes*), o los hablantes involucrados directamente en la interacción comunicativa como emisores o destinatarios y como individuos con características individuales y sociales concretas que pueden tener influencia en su uso del código lingüístico.
- *Ends* (*finés*), o los propósitos de la comunicación que se conectan con la realización de los actos ilocutivos conceptualizados por Austin, pero ya no enteramente en el plano individual, sino conversacional.

- *Act Sequence (secuencia de la enunciación)*, o coordinación de la enunciación por parte de los participantes, con la cual se organizan los actos locutivos conceptualizados por Austin.
- *Key (claves)*, o los componentes extralingüísticos tales como el tono que permiten matizar aquello que se comunica mediante la enunciación verbal.
- *Instrumentalities (instrumentalidades)*, o aquellos soportes escritos y orales que facilitan la enunciación.
- *Norms (normas)*, o las pautas aceptadas por el grupo de hablantes para regular la interacción comunicativa en términos sociales.
- *Genre (género)*, o los aspectos formales y estilísticos del discurso que se ajustan a las necesidades y deseos de los interlocutores en una interacción determinada.

De esta forma, tomando el SPEAKING como modelo teórico, es posible analizar la interacción de un grupo de ladino hablantes que se reúnen algunas veces al año y de manera programada para llevar a cabo una tertulia en la que, entre otras cosas, haya lugar para el intercambio de *shakás* o chistes.

1. El escenario corresponde al espacio abierto en el que los asistentes se sientan en círculo para verse entre sí y generar una disposición a la interacción, mientras que la escena es la interacción lúdica semidirigida.
2. En conexión con el carácter semidirigido de la escena se halla el presentador como participante activo o líder de la tertulia, quien cuenta con una competencia lingüística y comunicativa sobresaliente en ladino, con cierto estatus entre los demás hablantes por su posición social por fuera del contexto de la tertulia y quien se halla de pie. Los demás participantes del evento están sentados en el círculo, siendo en principio destinatarios de la enunciación, pero de quienes también se espera que en algún momento de la interacción inviertan su rol y ejerzan las veces de emisor.
3. Uno de los finés consiste en entretener a todos los presentes con el intercambio de *shakás*, diferenciándose así de los fines en lo ilocutivo individual propuesto por Austin, en tanto que una *shaká* o chiste en sí puede proceder de la intención individual de un hablante de ironizar sobre una situación. Por otro lado, el acto de entretener como un fin de la interacción comunicativa ampliada en la escena de la tertulia se superpone al acto ilocutivo de cualquiera de las *shakás* por separado.
4. La secuencia de la enunciación se abre con la enunciación inicial del presentador para iniciar la tertulia, seguida de múltiples comentarios y actos locutivos llevados a cabo por este mismo hablante; el animador, después de una larga participación, convoca

a los hasta ahora destinatarios a participar de manera activa en la interacción discursiva mediante la enunciación de sus propias ideas y *shakás*, sin dejar de ser el director de la interacción general por su rol como presentador.

5. Las claves se observan claramente en las manifestaciones de emotividad que tanto el presentador o líder como los demás hablantes expresan en su tono de celebración y expresiones faciales.
6. La instrumentalidad de la interacción comunicativa, al ser totalmente oral, se centra en la voz de los participantes, quienes la potencian mediante el empleo de un micrófono.
7. Las normas consisten en que el presentador, como líder del evento comunicativo y como hablante altamente competente del ladino que posee estatus entre los hablantes, será quien haga la apertura de la tertulia, quien organice la secuencia de la enunciación mediante la asignación de los turnos del habla, quien cuente con la mayor atención y quien use la mayor cantidad de tiempo para su propia enunciación. Se espera que los participantes escuchen atentamente y reaccionen a las enunciaciones humorísticas del presentador y de otros participantes.
8. El género es mixto y combina la producción humorística con el canto y el comentario circunstancial, estando toda la enunciación marcada por la informalidad del ladino actual.

No obstante, el modelo SPEAKING parte de la base de la existencia de lenguas con la envergadura suficiente como para, entre otras cosas, permitirle a sus usuarios identificar registros formales e informales que se hallen en contraste por medio del género y mediante el escenario, por lo que una lengua minoritaria que en la actualidad todavía se usa bajo una condición muy marcada de diglosia presenta retos especiales a la hora de ser analizada usando el modelo propuesto por Hymes, a lo que se une la relativa escasez de vocabulario actual con el que los hablantes pueden comunicarse de manera dinámica en diferentes contextos usando el ladino (Fredholm, 2023: 61). Para el presente estudio se consideran solo algunos de sus componentes.

Al extender los límites de la pragmática lingüística, se puede incorporar una perspectiva más sociológica, la de la sociopragmática, con la que se abarquen realidades como la distribución de roles en un grupo social, el estatus y las diferentes expresiones de la socialización con sus distintos grados de formalidad (Culpeper, 2021: 16-18). En esta configuración, el enfoque de la etnografía de la comunicación se posicionaría en un punto intermedio entre la pragmática de la lengua y la sociopragmática, en tanto que considera los aspectos *emic* con los que los hablantes reproducen e interpretan su propia realidad cultural

y prácticas comunicativas. Estas distinciones conceptuales y metodológicas pueden presentarse de una manera sistemática acudiendo de manera parcial al modelo semiótico tripartito propuesto por Morris (Culpeper, 2021: 17):

1. En el nivel de la sintaxis, existe una relación monádica entre los signos lingüísticos.
2. En el nivel semántico, existe una relación diádica entre los signos lingüísticos y las realidades del mundo que estos representan.
3. En el nivel pragmático, existe una relación triádica entre los signos lingüísticos, las realidades que estos representan y los usuarios o intérpretes de tales signos.

A partir del modelo anterior, planteo que la sociopragmática se constituye como un cuarto nivel en el que inciden valores morales compartidos, ideologías, folclore, pautas relacionales aceptadas por el grupo, valores identitarios y prácticas ritualizadas. Sintetizando el modelo tetrádico mediante una mirada a la comunicación como una producción y recepción de textos propuesta por autores como Halliday y Hassan, en la que hay un texto o estructura lingüística sujeta a un contexto inmediato de situación y a un contexto más amplio de cultura (Culpeper, 2021: 24), los dos primeros niveles de la tetrada corresponden a la dimensión del texto, el tercer nivel corresponde a la dimensión del contexto de situación y el cuarto nivel corresponde al contexto cultural.

En el estudio de las relaciones tetrádicas, la sociopragmática se especializa en las condiciones sociales generales a las que se anclan las interacciones comunicativas entre los hablantes locales de una comunidad o un grupo (Culpeper, 2021: 20), mientras que la etnografía de la comunicación considera tanto los aspectos sociopragmáticos como las subjetividades e intersubjetividades conectadas con los mismos desde el punto de vista de los hablantes.

En algunas lenguas la relación entre el contexto de situación, el contexto cultural y el texto o la estructura lingüística en sí es mucho más explícita que en otras en las que se aprecian pocos marcadores de orden léxico, morfológico o fonético que permiten al lingüista dilucidar con cierta univocidad los matices extralingüísticos y contextuales que puede tener la enunciación (Lakoff, 1972: 907-908), por lo que es enteramente tarea de la pragmática, la sociopragmática y la etnografía de la comunicación observar y sistematizar estos fenómenos cuando no son muy evidentes. El uso de la lengua no es una elección netamente individual, sino que obedece a un conjunto de reglas predeterminadas (Gumperz, 1970: 3) que pueden ser más o menos evidentes dependiendo del caso. Muchas de las ambigüedades que el estudio de la oración gramatical puede arrojar desde su dimensión semántica suelen desvanecerse a la luz de las reglas del sistema sociopragmático que coordina el uso de la enunciación (Lakoff, 1972: 912).

Uno de los mecanismos descubiertos por la sociopragmática en relación con la gramática social de la enunciación y la interacción lingüística en general consiste en la categorización que los hablantes hacen de otros. La categorización implícita de los hablantes parte de posiciones sociales explícitas, como el sexo, el nivel de estatus o el rol de los integrantes de un grupo donde se realiza un proceso comunicativo determinado. Así, la categorización puede hacerse patente en el código lingüístico mediante, por ejemplo, la alternancia entre pronombres personales formales e informales, pero también entre variaciones en el sociolecto por parte de los hablantes en función de las características del o los interlocutores o destinatarios de la enunciación (Gumperz, 1970: 7).

Un estudio completo y sistemático de las interacciones comunicativas entre los hablantes de un grupo o comunidad determinada que comprenda fenómenos intersubjetivos como la categorización, requiere de una dimensión netamente etnográfica que, de cierta forma, profundice en los aspectos extralingüísticos que contextualizan y le dan sentido sociocultural al uso variable del sistema lingüístico por parte de los usuarios (Gumperz, 1970: 9). Es en el punto intermedio entre la indagación etnográfica y el análisis lingüístico de texto y contexto donde se valida el ejercicio de la etnografía de la comunicación (Gumperz, 1970: 10); la aplicación de estas herramientas permite evidenciar en un plano microsociológico, cualitativo y fenomenológico la aparición de contrastes lingüísticos entre grupos pequeños de hablantes que comparten el mismo código lingüístico, pero que lo emplean mediante particularismos que con frecuencia escapan a la mirada macrosocial de la sociolingüística variacionista y cuantitativa (Gumperz, 1970: 21, 25).

La observación participante aplicada al estudio de la interacción comunicativa es una herramienta bastante práctica en la aproximación al uso de la lengua en contexto mediante modelos como SPEAKING. En relación con la entrevista dirigida o semidirigida de corte etnográfico, para el análisis de grupos determinados de la comunicación entre hablantes o de un hablante particular, el proceso de elicitar información sociolingüística, sociopragmática y pragmática debe considerar la necesidad de lograr la mayor cercanía comunicacional posible con el informante (Gumperz, 1970: 13).

Finalmente, este trabajo intenta contrarrestar el sesgo típico de la etnografía de la comunicación hacia el análisis de interacciones lingüísticas en contextos ceremoniales o socialmente trascendentales en una comunidad o grupo de hablantes; en su lugar, se presta mayor atención a la comunicación en situaciones más mundanas (Moreno, 1998: 296), como es el caso del uso de palabras malsonantes, insultantes, tabú o *negras*.

3. METODOLOGÍA DE RECOLECCIÓN DE DATOS LINGÜÍSTICOS Y DE INVESTIGACIÓN DEL CORPUS

Este estudio se desprende de una investigación más amplia sobre el ladino usado en un contexto sociocultural. En la sección de la investigación de la que surge el presente análisis de expresiones tabú, groseras u ofensivas reportadas por informantes que desde la perspectiva *émica* las clasifican como palabras *negras*, se aplicó la entrevista de corte etnocomunicacional. Las entrevistas se llevaron a cabo en la primavera del 2024 y la muestra se compuso de 20 ladinohablantes contemporáneos del ladino que habitan en las ciudades de Tel-Aviv, Jerusalén y Be'er Sheva, siendo las dos primeras los centros urbanos más poblados de Israel y en los que, aunque de forma dispersa, se halla el mayor número de ladinohablantes en el país. Del total de los 20 ladinohablantes entrevistados, 6 fueron hombres y 14 fueron mujeres. La mayoría de estos informantes son de más de 70 años, mientras que los restantes están en la mediana edad. Si bien los entrevistados hablan el ladino gracias a su adquisición como lengua nativa o su aprendizaje temprano, no todos nacieron en Israel. Aun así, aquellos que nacieron en otros lugares han vivido en dicho país durante gran parte de su vida, por lo que están naturalizados.

La desproporción de ambos sexos o géneros en la muestra, 14 mujeres frente a 6 hombres, se debe fundamentalmente a la brecha demográfica general en expectativa de vida que se presenta de forma transcultural entre hombres y mujeres, donde estas últimas viven en promedio más años que los hombres (Zarulli *et al.*, 2020). Por lo anterior, las mujeres tienden a estar sobrerrepresentadas en poblaciones de hablantes donde la mayor parte tiene más de 70 años, como es el caso del ladino actual en Israel. La muestra, después de todo, se ajusta a la realidad demográfica de la población general de la que se extrae.

Estos hablantes fueron seleccionados mediante un muestreo no aleatorio en la modalidad de muestreo por cuotas de género, lo que permitió la participación tanto de hombres como de mujeres en función de la pregunta de investigación por la variación diasistémica asociada con el sexo entre los usuarios del ladino actual. Por otra parte, la ejecución del muestreo se llevó a cabo atendiendo a la técnica de la bola de nieve, o la convocatoria a nuevos informantes por medio de los contactos de aquellos que habían sido ya entrevistados o habían entrado en contacto con el investigador (Moreno, 1998: 312).

Las razones detrás de la selección del muestreo no aleatorio para la realización de las entrevistas consisten fundamentalmente en el enfoque cualitativo de la investigación y en las características de la población ladinohablante de Israel en el presente. Por un lado, los estudios etnográficos de la comunicación son, por definición, cualitativos al centrarse en aspectos del uso de la lengua en situaciones concretas por parte de grupos no muy numerosos de hablantes y en las relaciones que estos establecen con el sistema lingüístico.

Por otro lado, el muestreo no aleatorio garantiza la selección de informantes con el perfil idóneo para la investigación. Esto incluye tanto la competencia lingüística en ladino (ya sea como lengua materna o adquirida) como una distribución equitativa por sexos.

Una vez realizado el muestreo, se procedió con la aplicación de las entrevistas etnocomunicacionales, en las que se combinó el cuestionario simple con la conversación semidirigida con un total de entre 41 y 47 preguntas y temas de conversación presentados en ladino a los informantes seleccionados. Las entrevistas fueron grabadas y anonimizadas con la autorización de los informantes y el material acústico registrado se empleó para la construcción de un corpus lingüístico y etnocomunicacional amplio. Dentro de la entrevista se incluyeron dos puntos relevantes para el presente estudio al ser relativos a la pregunta de investigación. En primer lugar, se hizo un registro del repertorio léxico de cada hablante entrevistado relativo a expresiones o palabras tabú o malsonantes que suelen evitarse en conversaciones ordinarias, es decir, se hizo una indagación de corte metacomunicativo. Posteriormente, se procedió a preguntar de manera directa a informantes de ambos sexos por la frecuencia comparada, adjudicada o percibida, del uso de estas palabras entre hombres y entre mujeres. Como apéndice de esta última pregunta se pidió a los informantes una posible explicación para su respuesta.

Mientras que la búsqueda de palabras malsonantes o tabú específicas pretende crear una colección léxico intentando observar posibles tendencias diferenciales por sexo al presentar terminologías divergentes, la pregunta directa acerca de la frecuencia comparativa con la que los informantes de ambos sexos asumen que hombres y mujeres usan estas palabras, etiquetadas por ellos mismos como palabras *negras*, tiene un doble objetivo. Por un lado, detectar cómo se reporta y fundamenta por parte de los hablantes una diferencia en el uso de la lengua de acuerdo con la variable social del género y, por otro lado, elicitación información acerca del uso contextual de palabras *negras* de acuerdo con los ejemplos situacionales proporcionados en las respuestas de los informantes.

Es importante anotar que no todos los hablantes lograron recordar o acudir a su repertorio léxico en ladino de manera espontánea para responder a la pregunta sobre palabras tabú, malsonantes o groserías en la entrevista; frente a estos casos se logró obtener la información lingüística requerida mediante la técnica de la ejemplificación, que consiste en presentarle al hablante uno o más ejemplos del mismo tipo de palabras mencionadas por otros informantes en entrevistas previas para evaluar si el hablante reconoce el término como parte de su propio repertorio y si lo etiqueta o le da una valoración como palabra *negra*. La pregunta en sí estuvo construida mediante el uso y alternancia por parte del entrevistador-investigador de frases con los siguientes componentes: *biervos* o palabras *negras*, palabras que no se oyen o no se *sienten* bien, palabras malsonantes y palabras

defendidas de decir o prohibidas. Pese a la cualidad etnográfica de las entrevistas, se tiene en cuenta que el ejercicio mismo de entrevistar impone un marco comunicativo particular en el que existen una serie de reglas de interacción que se distancian de los marcos comunicativos que en circunstancias ordinarias tendrían los entrevistados en sus marcos sociales cotidianos (Goffman y Berger, 1986: 496-502).

Con los datos lingüísticos que estos informantes aportaron a la investigación se logró construir un microcorpus lingüístico de modalidad oral y de un total aproximado de 15 horas de duración. Los fragmentos más relevantes de dicho corpus para este estudio se codificaron en forma de transcripciones. Es fundamental anotar que, a diferencia de los corpus lingüísticos tradicionales, un microcorpus cuenta con un volumen de información más reducido y suele enfocarse en aspectos específicos de la lengua y su uso, por ejemplo, las hablas urbanas (Briz, 2005: 10-12), que son el punto de mira de este estudio. De la totalidad del microcorpus, se toman los fragmentos relacionados con lo tabú y la interdicción lingüística para el análisis. En etnolingüística y lexicología, las palabras o expresiones tabú son aquellas que tienen una connotación negativa o un referente semántico que a su vez es considerado problemático, impúdico u obsceno para una comunidad de hablantes, por lo que estas palabras suelen evitarse en interacciones comunicativas socialmente reguladas. Sin embargo, el uso de expresiones tabú es tanto recurrente como transcultural o universal (Sulpizio *et al.*, 2024: 3794-3795). Por su parte, la interdicción lingüística se entiende como las normas sociales que minimizan el uso de expresiones tabú en el discurso.

Es muy importante aclarar que, al establecer generalizaciones o, más bien, patrones de variación, ya sean estructurales, léxico o pragmáticos, en función del género o sexo de los hablantes, siempre se habla de promedios o tendencias, es decir, nunca se asume que cada hombre o cada mujer de una determinada comunidad o de un grupo específico de hablantes se expresa de la misma manera; sino que se hace referencia a inclinaciones o tendencias.

Los diasistemas que emergen de la variación de la lengua en el espacio social incluyen la variación diastrática o el uso de sociolectos típicos de cada nivel de la estratificación social en clases, y la variación diafásica o el uso de registros lingüísticos distintos en función del contexto social de la enunciación o del nivel, ya sea de diferenciación o de distancia simbólica con respecto al interlocutor (Casas y Escoriza, 2009: 1-3). En cuanto a la variación de la lengua en función del sexo o género de los hablantes, en el presente trabajo se nombra como *sexolecto*.

4. ANÁLISIS DEL SEXOLECTO A TRAVÉS DEL LÉXICO REGISTRADO Y DISCUSIÓN

Es conocido que el ladino ha presentado a lo largo de su desarrollo diacrónico variaciones sociolingüísticas importantes en las que la diglosia y el contacto lingüístico, condiciones bajo las cuales la lengua se ha empleado desde tiempos muy tempranos en su historia, han jugado un papel muy importante (Bunis, 2018: 195-197). Durante décadas de estudios sociolingüísticos desde una perspectiva histórica o diacrónica, diferentes investigadores han concluido que el género ha sido una variable social que ha marcado contrastes significativos en el uso del judeoespañol entre hombres y mujeres en interacción o intersección con otras variables tales como el nivel educativo que, entre otras cosas, causó una gran influencia léxica del hebreo bíblico en el habla de los hombres que recibían una educación rabínica (Bunis, 2018; Díaz-Mas, 1993).

Mediante la aplicación de las entrevistas etnocomunicacionales se evidenció la existencia de diferencias cualitativas destacables en relación con el repertorio léxico de palabras *negras* entre hombres y mujeres. Desde una perspectiva *émica* también se observaron contrastes en relación con la utilidad y calificación que se les da a los términos expuestos por los informantes. Es decir, hay un sexolecto vigente que se desarrolla a partir de una base sociocultural, la cual puede ser interpretada desde la perspectiva de los hablantes y su experiencia. Por otra parte, la investigación empírica también apunta al papel del dimorfismo biológico entre hombres y mujeres como base cognitiva en el desarrollo de sexolectos (Parkhurst, 2018: 1), pero determinar el grado de interacción entre cultura y biología en la producción del lenguaje es más tarea de la antropología y la psicología que de la lingüística (Tannen, 1994: 12-13), por lo que el presente trabajo asume una perspectiva descriptiva que se complementa con un análisis funcional y no en un análisis ontológico que explique el origen, causas y desarrollo diacrónico del sexolecto entre ladinohablantes.

A continuación, se expone en una tabla comparativa por género una selección de términos presentados por los informantes ante la pregunta por palabras *negras* que recordaran o que eventualmente usaran en ladino. Estas palabras han sido seleccionadas para este análisis sobre la base de su recurrencia relativa dentro del corpus y se han transcrito de acuerdo con la propuesta ortográfica de la revista *Aki Yerushalayim* (2023):

Palabras <i>negras</i>	
Reportadas por hombres	Reportadas por mujeres
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Kulo</i> • <i>Kagar</i> • <i>Pishar</i> • <i>Tashak</i> • <i>Punchón</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Bobo(a)</i> • <i>Azno</i> • <i>Gameo</i> • <i>Lonso</i> • <i>Holera</i>

En el caso de las palabras *negras* reportadas por los hombres entrevistados, el término *tashak*, que procede del sustantivo turco *taşak*, cuyo significado, ‘testículo’, es el mismo en ambas lenguas, aparece referenciado como palabra *negra* solamente en un contexto fraseológico mediante una expresión con la que se hace alusión a las relaciones sexuales o coito, como se verá más adelante.

Además de los términos léxicos individuales presentados por los informantes, estos también proporcionaron información acerca de diferentes locuciones y unidades fraseológicas en las que tales términos pueden ser empleados. Entre la muestra de hablantes hombres entrevistados se mencionaron las siguientes unidades:

- *Podes avlar kon mi kulo.*
- *No me tuyo el kulo.*
- *Travar tashak.*

Estas tres unidades son, de acuerdo con un informante, formas deliberadamente descorteses de mostrar indiferencia, rechazo o desprecio a una declaración o reclamo presentado por un interlocutor y con el que no se está de acuerdo o al que no se está dispuesto a escuchar. Por otra parte, entre la muestra de hablantes mujeres se mencionó la siguiente expresión:

- *Azno ijo d’otro.*

Esta unidad es, de acuerdo con una de las informantes, empleada como insulto directo a otra persona. Más adelante se procederá con el análisis de estas unidades fraseológicas en más detalle. Primero conviene presentar una traducción al español estándar de cada una de las palabras mencionadas por los informantes, traducción que se elabora a partir de la semántica plana para observar cada término en su forma básica y literal:

- *Kulo*: ‘culo’
- *Kagar*: ‘defecar’

- *Pishar*: 'orinar'
- *Tashak*: 'testículo'
- *Punchón*: 'punzante'
- *Bobo, boba*: 'tonto', 'tonta'
- *Azno*: 'asno' o 'burro'
- *Gameo*: 'camello'
- *Lonso*: 'oso'
- *Holera*: 'peste'

En principio se observa que una parte importante de las palabras, desde su semántica básica o referencial, no son *per se* tabú ni tienen una connotación negativa, por lo que claramente su carácter de palabras *negras* es esencialmente pragmático o contextual. Acudiendo a la teoría pragmática de Austin, no es la semántica plana la que determina la existencia de palabras *negras*, pero tampoco lo es la semántica ampliada en forma de metáforas, sino que es el acto ilocutivo de la enunciación el que determina que estos términos adquieran una categorización específica como palabras malsonantes o prohibidas entre los hablantes de ladino. Dado que el acto ilocutivo es ejecutado por el emisor de la enunciación, para que el destinatario interprete correctamente que una palabra está siendo usada en su sentido *negro* es necesario que, como hablante comunicativamente competente, conozca la implicatura (Grice, 1975: 43-45). Mediante la connotación, los hablantes pueden asimilar la parte del significado de un enunciado que no está explícita en la proposición. Con base en la implicatura, mediada por convenciones sociales, el destinatario o el hablante que recibe un insulto como *lonso* asume automáticamente que lo relevante del enunciado articulado como insulto es el sentido *negro* del término, no el semántico ligado a la representación del animal (Sperber y Wilson, 2002: 249-252).

De hecho, estos fenómenos del contexto pragmático, la implicatura y la relevancia, quedan explícitos en la explicación que uno de los informantes hombres presenta sobre el uso de la palabra *kulo* y su relativización como palabra negra: «*depende de kuálo estás avlando. Si estás avlando de una kosa seriosa ke tiene eksplikasión kon el kulo se avla (...) está bien*». Estas observaciones se suman, para el caso del ladino, al cuestionamiento de la generalidad de la dicotomía teórica entre lo tabú como fenómeno lexicológico y la interdicción como fenómeno pragmático, pues la representación de lo tabú se construye en la actuación lingüística en contexto y no en los signos lingüísticos en sí. Nótese que *bobo/boba* fue reportada como palabra *negra* por sí misma, con lo que su carácter tabú o malsonante parte de su semanticidad y no depende de la ilocución del hablante en un contexto pragmático;

puede afirmarse que la dicotomía lexicológico-pragmático es relativa, pero no por ello pierde toda su vigencia. El contraste expuesto en la construcción del carácter tabú entre palabras como *lonso* o *kulo* y una palabra como *bobo/boba* no es un fenómeno necesariamente predecible, de manera que su registro valida la creación de diferentes corpus y microcorpus del habla coloquial, como el microcorpus aquí analizado. Los corpus orales permiten relativizar, matizar o replantear hechos que se dan por sentado en la teorización sobre una lengua en uso (Briz y Hernández, 2022: 310-311).

En cuanto a la manifestación del sexolecto evidenciada en el léxico expuesto, se observa un contraste muy notorio en relación con el repertorio léxico de palabras *negras* reportadas por hombres y por mujeres en función del campo semántico del que hacen parte. La terminología expuesta por los hombres tiende a basarse en partes del cuerpo y en procesos fisiológicos que pueden tener un carácter tabú, mientras que la terminología expuesta por las mujeres tiende a basarse más en la fauna y en lo relacional. Existen trabajos de base académica que sugieren que transculturalmente los hombres tienden a usar la comunicación en función de marcar y mantener el estatus y la independencia en el grupo, mientras que las mujeres tienden a usar más la comunicación para negociar y reforzar relaciones interpersonales (Tannen, 2013: 74-78). Por otro lado, el uso de la fauna como campo semántico predilecto por las mujeres para la conversión ilocutiva de palabras inocuas en insultos, reproches u otras formas de expresión verbal que envuelvan agresión, indica que se está ejerciendo una atenuación de la fuerza ilocutiva que posibilita el uso de palabras *negras* sin comprometer significativamente el refuerzo de relaciones sociales típicamente asociado con la comunicación femenina.

De manera contrapuesta, la predilección por parte de los hombres por el léxico ligado a procesos fisiológicos de desecho y a la anatomía genital, al ser elementos tabú en muchas sociedades, se constituyen una intensificación de la fuerza ilocutiva en la enunciación a partir de su propia intensidad semántica, lo que indica una inclinación a usar la comunicación verbal como expresión de la individualidad frente a la normalidad social, con lo que se estaría manifestando la marcación de independencia típicamente asociada con la comunicación masculina. Investigaciones de la conversación coloquial realizadas entre hablantes de español revelan que, en el marco de la cortesía-descortesía, la atenuación y la intensificación pragmáticas son usadas generalmente, no de forma absoluta, para mostrar actitudes y comportamientos prosociales e individualistas (Briz y Albelda, 2019; Marco, 2005), patrón que, como se expuso, está presente en el ladino actual. Adicionalmente, la tendencia presente en el sexolecto masculino de los ladinohablantes a emplear términos con referentes escatológicos o considerados impúdicos en el discurso evidencia el vínculo funcional entre la intensidad semántica de una unidad léxica y la intensificación ilocutiva que produce en la enunciación (Mihatsch y Albelda Marco, 2016: 8-10), vínculo también

evidente en la expresión *bobo/boba* reportada por las mujeres, pero que carece de univocidad en el léxico perteneciente al campo semántico de la fauna predilecto por ellas para ser usado como palabras *negras*.

A partir de este patrón, es posible hipotetizar que la inclinación de los ladinohablantes hombres a seleccionar palabras y expresiones ligadas a comportamientos tabú tales como la sexualidad sería una forma de desafiar la norma social para destacar dentro del grupo o marcar límites, mientras que en el caso de las mujeres ladinohablantes la inclinación a usar palabras menos tabú desde su semántica básica o no contextual podría estar ligada a una mitigación de las consecuencias sociales de una confrontación en la que la interacción verbal juega un papel importante. Una expresión como *azno ijo d'otro* registrada en la muestra de mujeres como ejemplificación del uso de *azno* en su sentido de palabra *negra*, revela una evaluación o tipificación del interlocutor virtual a partir de un cuestionamiento a la filiación que este tiene con su progenitor, es decir, es un insulto con un componente relacional marcado. De una forma análoga, la expresión *podes avlar kon mi kulo*, registrada en la muestra de hombres como ejemplificación del uso de *kulo*, presenta una manifestación de arrogancia y desafío, es decir, se relaciona con la marcación y reto al estatus entre el emisor y el destinatario de la enunciación. Así, los casos fraseológicos registrados en relación con el uso de palabras *negras* podrían actuar como evidencia de la hipótesis anteriormente expuesta. No obstante, una hipótesis tal no solamente hace parte de una mirada *etic* al comportamiento lingüístico de los hablantes, sino que se instala parcialmente dentro del terreno de la psicología, alejándose de la materia lingüística y etnográfica de este estudio.

Sin embargo, es relevante anotar que, de manera general, diferentes investigaciones sobre lenguas distintas al ladino son consistentes en mostrar que el sexolecto se manifiesta muy claramente en la selección cotidiana y diferencial de léxico entre hombres y mujeres (Lakoff, 1973: 49). Ello es evidente incluso en estudios enfocados no en el discurso espontáneo y cotidiano, sino en interacciones comunicativas ritualizadas en donde el discurso empleado por los hablantes según su género tiende a ser inflexible, repetitivo y prototípico (Eckert y McConnell-Ginet, 2013: 116-117).

Cuando se indagó entre los informantes mediante la entrevista por el uso diferencial de estas expresiones y palabras *negras* entre hombres y mujeres y por su frecuencia de uso si se comparan los dos sexos, se notó que la mayor parte de los entrevistados no declaró que este tipo de palabras esté explícitamente prohibido para uno u otro género. La variación en uso, de acuerdo con las declaraciones de los hablantes, corresponde fundamentalmente a la frecuencia con la que se emplean estos términos en el discurso ordinario o circunstancial. Es en la frecuencia de uso en donde se observa una tendencia al uso restrictivo de palabras *negras*, pues la mayoría de los informantes declaró que las mujeres las usan menos. Después

de todo, y según se evidencia en investigaciones translingüísticas bastante abarcadoras, hombres y mujeres suelen tener las mismas expresiones consideradas tabú, malsonantes o vulgares en sus respectivos repertorios léxicos (Sulpizio *et al.*, 2024: 3809).

Uno de los ladinohablantes entrevistados afirmó: «*me parece ke ay unas normas sosiales*», en referencia a la frecuencia dispar con la que hombres y mujeres usan palabras o expresiones *negras*, con lo que se evidencia que la perspectiva proporcionada por los hablantes sobre los usos que le dan a la lengua es producto no solo de su propia reflexión metalingüística, sino también de su reflexión metacomunicativa y su conciencia del valor social de la enunciación. Estas reflexiones metalingüística y metacomunicativa que eventualmente los hablantes llevan a cabo les permite no solamente superar los límites del uso automático del código lingüístico, sino que también se constituye una perspectiva de base para un análisis de su realidad sociolingüística. El que las mujeres ladinohablantes empleen menos expresiones y palabras *negras* que sus contrapartes masculinas, especialmente aquellas de carácter más explícito predilectas por los hombres, en conjunto con la interiorización de las normas sociales citadas por uno de los entrevistados, puede sustentarse y explicarse en lo que en el contexto de la pragmática lingüística y la etnografía de la comunicación se conoce como la imagen pública.

Básicamente, cuando los hablantes se relacionan entre sí mediante una interacción lingüística, no solamente ponen en juego aquello que se comunica ni aquello que se ejecuta mediante el acto locutivo como manifestación de un acto ilocutivo; los hablantes también ponen en juego su propia imagen como individuos, la cual es el referente de su estatus social (Brown y Levinson, 1987: 61-62, 65-71; Lakoff, 2008: 23-34, 32). El peso de la imagen pública de los hablantes en la interacción comunicativa revela una vez más que la comunicación verbal es fundamentalmente una forma de socialización (Briz, 2017: 38-40), con la que además se llevan a cabo transacciones intersubjetivas. Así, con su poco frecuente uso de palabras o expresiones explícitamente *negras*, las cuales tienen menor prestigio que aquellas menos explícitas y contenidas en el campo semántico de la fauna, las mujeres ladinohablantes estarían evitando comprometer su imagen pública positiva, la cual consiste en recibir aprobación y valoraciones favorables por parte de los demás. A la vez, los hombres ladinohablantes, empleando como palabras *negras* una terminología menos pudorosa y hacerlo con mayor frecuencia, estarían protegiendo su imagen pública negativa, que consiste en evitar perder autonomía y espacio personal, lo que en la práctica se apoya en la teoría de la divergencia funcional del uso de la lengua entre hombres y mujeres (Tannen, 2013: 74-78). Sin embargo, más allá del rastro léxico de las inclinaciones discursivas diferenciales entre hombres y mujeres presente en la predilección de uno u otro tipo de palabras o expresiones *negras*, sigue abierta la pregunta de qué relaciones tiene este fenómeno del habla individual con el contexto sociolingüístico del que hacen parte los

hablantes. Para responder tal pregunta, Labov planteó medir la preferencia o predisposición que cada sexo muestra en relación con las formas lingüísticas prestigiosas, anotando que de manera general las mujeres se inclinan más a seleccionar o imitar y usar las formas lingüísticas más prestigiosas dentro de una comunidad de hablantes e incluso dentro de una comunidad lingüística más amplia (Labov, 1972: 302-304). Así, evitar el uso de elementos poco prestigiosos, como los seleccionados por los hombres, les permite a las mujeres ladinohablantes construir expresiones *negras* a partir de metáforas o símiles basados en el campo semántico de la fauna. Esta es una estrategia pragmática mediante la cual se puede realizar eventualmente el acto ilocutivo del insultar sin sacrificar la imagen pública positiva al no seleccionar elementos lingüísticos de bajo prestigio. En el caso de los hombres ladinohablantes, una inclinación menor a la persecución del prestigio lingüístico los predispone a usar como palabras *negras* elementos léxicos de bajo prestigio con los que se enfatice su imagen pública negativa en la realización de un acto ilocutivo como insultar.

En este punto, frente a la aparente obviedad para un hispanohablante de estas manifestaciones léxicas del sexolecto entre ladinohablantes y el análisis de sus causas, es fundamental resaltar el papel de la etnografía de la comunicación en la investigación lingüística. La etnografía de la comunicación parte del presupuesto de que existen elementos, fenómenos y prácticas humanas que son transculturales, tales como el uso del lenguaje y la existencia de ritos, incluyendo los ritos lingüísticos y performativos de cortesía que estudia la pragmática lingüística. Por lo tanto, la investigación etnocomunicacional no busca redefinir ni reintroducir la existencia y vigencia empírica y teórica de la realidad transcultural; lo que busca es observar, sistematizar y analizar las particularidades con las que fenómenos que se repiten en diferentes culturas se manifiestan en cada una de ellas. De esta forma, el sexolecto y el contraste que tiende a mostrar en el plano léxico en relación con lo tabú, lo malsonante o lo vulgar es bien conocido en la sociolingüística hispánica, especialmente en la sociolingüística histórica, pero una indagación sobre el mismo fenómeno en el ladino actual aporta la observación y análisis de la manera en que las diferencias de sexolecto se construyen y toman forma entre los ladinohablantes. Por esta razón, una palabra como *gameo*, 'camello' en castellano, funciona como insulto en ladino, pero no en otras variedades hispánicas históricas o actuales, a pesar de que sus hablantes usan sexolecto y un léxico muy adaptado al acto ilocutivo de insultar. Después de todo, la manifestación de la descortesía como contraposición a la cortesía, pero al igual que esta y mediante el uso de palabras malsonantes, vulgares o tabú, se caracteriza por la falta de univocidad total entre las formas y sus funciones (Bravo, 2009: 31); una misma forma léxica puede ser o no transgresora o descortés dependiendo de la lengua o variedad usada por una comunidad de hablantes y de su contexto sociocultural como fuente de significación supralingüística (Bernal y Hernández Flores, 2022).

Retomando la reflexión metacomunicativa de los ladinohablantes entrevistados, la declaración con la que uno de ellos menciona la existencia de normas sociales que marcan el sexolecto en el uso de palabras *negras* permitiría evidenciar, desde la organización del modelo SPEAKING de Hymes, una doble transgresión de la norma. Por un lado, las palabras *negras* suelen ser por su categorización sociocultural palabras tabú, prohibidas o *defendidas* de decir; y por el otro, se espera que estas palabras sean más frecuentemente evitadas por parte de las hablantes mujeres cuando son explícitas, de manera que al usarlas estas incurren en una transgresión agregada y contigua. A partir de este modelo se hipotetiza que para minimizar la doble transgresión y realizar actos ilocutivos tales como insultar, las mujeres se inclinan por emplear como palabras *negras* aquellas que, desde su composición semántica referencial, no son tabú, sino que requieren de un contexto sociopragmático determinado para funcionar como *negras*, siendo este el caso de *azno*, *gameo* y *lonso*, todos ejemplos de palabras *negras* registrados entre las mujeres de la muestra. En referencia a la normalidad, una de las hablantes entrevistadas afirmó en relación con el uso general de palabras *negras* por parte de las mujeres que «una mujer normal no toma estas palabras en la boca». Es decir, que las hablantes no solo procuran proteger su imagen pública positiva, sino que evitan transgredir normas establecidas para la interacción comunicativa en la comunidad de hablantes, lo que a su vez refuerza el mantenimiento de la imagen pública positiva.

Así, la actividad de imagen entendida como los comportamientos comunicativos y sus interacciones con la imagen pública de los hablantes (Hernández Flores, 2013: 176-177, 182-183) no se limita a la interacción interpersonal, sino que se articula con dinámicas sociales más complejas reflejadas en el uso de la lengua. Y, precisamente, es en este punto que, aunque pueda parecer una obviedad, se constata muy claramente que el ladino actual hablado en Israel, pese a su precariedad demográfica y sociolingüística, sigue siendo de una u otra forma una lengua en uso viva, dinámica y rica, ya que les permite a los ladinohablantes adaptar, flexibilizar y actualizar el código lingüístico de acuerdo con las demandas de diferentes situaciones comunicativas, teniendo incluso la posibilidad de transgredir las normas sociales que rigen la interacción verbal mediante el uso de expresiones o palabras *negras*. Esta constante actualización contextual, espontánea y cotidiana a la que todavía se presta el ladino es virtualmente inoperante en el caso de lenguas muertas o sin hablantes nativos, por lo que es evidencia de vitalidad, aunque esta se encuentre bastante reducida. Por otro lado, este tipo de observaciones difícilmente se adaptan a la perspectiva de investigación de la sociolingüística tradicional, de corte estadístico y centrada en el código; la perspectiva de la etnografía de la comunicación, al centrarse en el hablante, permite explorar y entender de manera más cercana la realidad de

la lengua en uso e incluso relativizar diferentes conclusiones establecidas por el enfoque sociolingüístico generalista.

Sin embargo, con el desarrollo de este análisis etnocomunicacional del ladino, el modelo SPEAKING muestra también una de sus debilidades: la escasa o difusa y, con frecuencia, nula consideración de la perspectiva *émica* de los hablantes sobre su propia experiencia comunicativa. No para todos los ladinohablantes informantes el uso menos frecuente de expresiones y palabras *negras* por parte de mujeres obedece a una normativa social externa, sino que se relaciona con aspectos más subjetivos que pueden ser fundamentados desde diferentes puntos de vista, como será expuesto más adelante.

Es universal el uso de elementos lingüísticos determinados para manifestar cortesía o descortesía y respeto e irrespeto, este último como potencial vulneración de la imagen tanto positiva como negativa del destinatario de un acto ilocutivo tal como insultar mediante el uso de palabras *negras*. Pero también es cierto no solamente que estos fenómenos universales adquieren formas y matices distintos que pueden ser identificados desde la perspectiva del investigador de acuerdo con el grupo cultural, la situación comunicativa y el escenario en el que se presenten (Hernández Flores, 2020: 372-380), sino que, además, estos contrastes se hallan también en la intersubjetividad de los hablantes y pueden ser conceptualizados mediante su propia reflexión metacomunicativa.

De esta manera, en lo relativo a los aspectos más *emic* registrados a partir de la aplicación de la entrevista a la muestra de ladinohablantes, es decir, en lo relacionado con la propia subjetividad e intersubjetividad de los usuarios de la lengua ladina y con la valoración que le dan a la existencia y empleo de las palabras *negras*, se evidencian explicaciones divergentes de su frecuencia variable de uso en función del género. Destacan los aspectos estéticos de la enunciación reconocidos por informantes de ambos géneros como elementos importantes en la fundamentación del uso menos frecuente de palabras *negras* por parte de mujeres. Una de las ladinohablantes entrevistadas declaró que los hombres usan más palabras *negras* «*porke es muy negro*» y «*para una mujer es muy feo para avlar esto*»; otra informante declaró mediante una pregunta retórica «*kén avlan no ermoso? los ombres*», y uno de los informantes hombres asoció de manera indirecta la *ermosura* de las mujeres con el uso menos frecuente de palabras *negras* en su forma de hablar. Como se argumentó previamente, esta inclinación al uso poco frecuente de palabras *negras* entre las mujeres ladinohablantes, en especial de aquellas que son explícitas e incorporan procesos fisiológicos tabú o partes íntimas del cuerpo como referentes semánticos, está asociada con la protección de la imagen pública positiva y su reforzamiento mediante la atenuación de las transgresiones a las normas sociales de la comunicación observadas con el modelo de Hymes, pero solamente una exploración en la dimensión *émica* de la comunicación entre

ladinohablantes parece sacar a la luz el componente subjetivo de la belleza o su ausencia en ciertas palabras como la motivación y el criterio tácito en la selección de léxico en función de la imagen pública y las normas sociales de la interacción verbal.

En otro ejemplo, una de las ladinohablantes informó que, desde su percepción, las palabras *negras* son más empleadas por las mujeres ladinohablantes, distanciándose con su respuesta de la tendencia mostrada por los demás informantes de reportar un uso más frecuente de este tipo de palabras entre los hombres ladinohablantes. Para fundamentar su respuesta, la hablante hizo referencia, no obstante, a un uso más instrumental que espontáneo del léxico en cuestión. Para ella, cuando se presenta un *pleto* (conflicto o discusión) entre un hombre y una mujer, la manera que tendrían las mujeres en tal situación de defenderse sería el uso deliberado de expresiones y palabras *negras*; la informante cita escenarios pertenecientes al pasado histórico para ejemplificar su interpretación: «era la sola posibilidad de defenderse». De esta manera, no solo queda en evidencia el uso altamente performativo de las expresiones y palabras *negras*, sino también la naturaleza multívoca con la que desde su posición *émica* diferentes hablantes atribuyen diferentes valores y funciones al uso de un mismo código lingüístico. Es decir, la integración de la perspectiva *émica* en un caso como el del ladino permite observar y analizar la existencia de un polimorfismo pragmático que no es evidente sino hasta que se observa en la actuación lingüística de los hablantes y, sobre todo, en su reflexión comunicativa. Por otra parte, este polimorfismo pragmático en el ladino presenta continuidad y consistencia con respecto al muy evidente y característico polimorfismo estructural del ladino (Quintana, 2006: 77, 84-87), con lo que la etnografía de la comunicación hace un aporte gnoseológico a la interpretación de la variación lingüística del ladino.

Al acudir al modelo SPEAKING de Hymes, se observa que la escena de la interacción comunicativa juega un papel relevante, pues condiciona el uso de expresiones y palabras *negras* en relación con la eventual transgresión de la norma, tal y como se evidencia en estudios sociopragmáticos de diferentes variedades del castellano y otras lenguas, donde el nivel de formalidad, jerarquización, pragmatismo e incluso institucionalidad del proceso comunicativo puede imponer un nivel elevado de respeto y cortesía (Hernández Flores, 2020). Esto queda patente al observar la evitación de palabras *negras* por parte de los informantes en escenas comunicativas colectivas como una tertulia; observación que a su vez también sustenta la vigencia del ladino como lengua en uso y poseedora de dinamismo comunicativo.

Siguiendo la perspectiva hymesiana y atendiendo a las declaraciones ya expuestas de una de las informantes sobre la función que las palabras *negras* pueden tener como mecanismo de defensa, se advierte la existencia de escenas que hacen necesario el empleo

de palabras *negras* como instrumentalidad en aras de lograr el fin de defenderse verbalmente en una situación comunicativa cuyos participantes son de géneros distintos y las claves por sí solas parecen no ser suficientes para dicho fin. No obstante, esta hablante no proporcionó información complementaria acerca de la forma en la que los hombres llevarían a cabo su propia enunciación en una escena tal en contraste con las mujeres, ni detalles sobre los escenarios posibles en los que la interacción comunicativa implicaría el uso instrumental de palabras *negras* como ella lo describió. La hablante tampoco especificó si en el contexto de la instrumentalización de las palabras *negras* como arma discursiva de defensa las mujeres ladinohablantes priorizan el léxico explícito o el metafórico, lo cual se explica desde la teoría a partir de dos ángulos.

Como primer ángulo está la incidencia del escenario en relación con la variable de si la discusión o confrontación verbal se presenta en el ámbito privado o doméstico, o en el ámbito público o social. Esta variable puede incidir de manera determinante en la priorización que los hablantes le dan a la protección de la imagen pública positiva y negativa con consecuencias directas sobre la selección del léxico, ya que la exposición de la imagen positiva es mucho menor en escenarios privados o reducidos, lo que minimizaría el impacto social de las palabras *negras* más explícitas. Con esto puede comprenderse la dificultad que cualquier informante enfrenta para proporcionar de manera espontánea datos sobre la selección de palabras *negras* específicas como recurso verbal de defensa o confrontación, pues dicha selección es relativa al relacionarse con escenas y escenarios distintos y complejos. Como segundo ángulo está el fuerte componente emocional que, más allá de la intensidad semántica, incide de manera contundente en la intensidad pragmática de las expresiones o palabras *negras* utilizadas en la enunciación al margen de su nivel de explicitud y pertenencia a un campo semántico determinado. La expresión emocional o sus indicios están inevitablemente ligados al uso del lenguaje verbal (Lakoff, 2016: 269-271), pero cuando se trata de ciertos actos ilocutivos como insultar o amedrentar en medio de una discusión, los cuales privilegian la selección de palabras *negras*, la carga emocional suele manifestarse con mayor visceralidad (Ilie, 2008: 243), de manera que la articulación lingüística de elementos ilocutivos y locutivos durante la enunciación en relación con la protección de la imagen puede volverse impredecible y, en última instancia, conducir a la transgresión impulsiva de la norma. Así, esta impredecibilidad y eventual transgresión impulsiva de la enunciación en una discusión que, además de privada e íntima, puede ser acalorada, dificulta también una reflexión metacomunicativa mediante la cual la hablante pueda categorizar la selección de palabras *negras* en tales situaciones.

Finalmente, para reflexionar sobre el uso diferencial de palabras *negras* entre hombres y mujeres ladinohablantes uno de los informantes de género masculino acude a la noción general de la diferencia constitutiva entre hombres y mujeres, aceptada socialmente por la

mayoría de los ladinohablantes nativos en Israel según se deduce a partir de la muestra de informantes. Para él, la diferencia ocurre «*porke los ombres son otros de las mujeres*». Más adelante en la entrevista, el mismo informante, ampliando su explicación de esta diferencia, expone que tradicionalmente las mujeres (sefardíes) han pasado la mayor parte de su tiempo en la esfera doméstica, mientras que los hombres lo han hecho de cara a la vida pública, lo que les ha dado a estos últimos un contacto más amplio con realidades y situaciones en las que el uso de expresiones y palabras *negras* resultaba más relevante. En términos de Hymes, los hablantes hombres habrían estado tradicionalmente más presentes en escenarios comunicativos más diversos, dinamizando así su habla con términos instrumentalizados o funcionales en el contexto de tales escenarios, donde han necesitado priorizar la protección de su imagen pública negativa acudiendo a recursos lingüísticos muy aptos para ello.

Es importante resaltar una vez más que los ladinohablantes nativos son en su mayoría personas de mediana y tercera edad, por lo que su experiencia lingüística está mostrando diferencias diagenacionales (variación etaria) con respecto a usuarios más jóvenes del ladino, quienes normalmente lo aprenden como segunda lengua. Esta diferenciación etaria implicaría también una relación diferente de ambos géneros con el uso y significación que se le da a las palabras *negras*. Ciertamente, un informante declaró que percibe que las nuevas generaciones de ladinohablantes (segunda lengua) son más flexibles en relación con el uso de estas palabras por parte de hombres y mujeres, aunque sin presentar ejemplos concretos, fenómeno que puede ser parcialmente el resultado de la interacción lingüística entre las lenguas nativas o previas de los nuevos ladinohablantes, sus comunidades culturales de origen y el ladino y su cultura, lo que abre la puerta a nuevas investigaciones sobre el tema. No obstante, se evidencia que el ladino, en cualquier caso, sigue siendo una lengua cuya reducida vitalidad y situación de diglosia no constriñen su dinamismo sociolingüístico y comunicativo al brindar a sus usuarios los elementos estructurales y pragmáticos necesarios que posibilitan la continuidad de su uso como instrumento de las relaciones sociales en el marco de una comunidad cultural de hablantes. Los ladinohablantes nativos de la actualidad, a pesar de ser menos de 100 000, siguen teniendo en mente y empleando expresiones y palabras *negras* en el contexto de sus interacciones cotidianas, elementos lingüísticos que persisten como parte de un largo y rico proceso de cambio lingüístico (Bunis, 2023: 572). No obstante, se reitera que las limitaciones metodológicas derivadas tanto del enfoque de la etnografía de la comunicación en interacciones verbales que tienen lugar en grupos pequeños, como del tamaño relativamente reducido de la muestra, implican que los hallazgos de esta investigación no necesariamente tienen por qué ser universalizables a todas las comunidades o grupos de ladinohablantes, pero sí abren la puerta para darle un

desarrollo profundo a exploraciones del mismo tipo en otras latitudes que a largo plazo permitan la comparación y síntesis.

Una triangulación sintética de los hallazgos realizados a partir de las declaraciones de los hablantes, la observación participante de varias de sus interacciones comunicativas y la teoría, permite constatar el valor social, más que semántico, de las palabras *negras* como términos tabú. Por lo tanto, su uso y sentido se rige por pautas intersubjetivas de interacción y performatividad lingüística como resultado de una suerte de semántica social que permite la construcción de un acto ilocutivo como insultar, mostrar desprecio o descalificar mediante la selección paradigmática de términos en principio moralmente inofensivos como lo son aquellos pertenecientes a los campos semánticos de la fauna o la fisiología humana. En este sentido, las declaraciones de los hablantes en las entrevistas enfatizan en lo contextual de la enunciación de las palabras *negras*, aportando ejemplos discursivos tales como «eres un lonso!» como forma explícita de descalificar a una persona, es decir, la palabra sola virtualmente no funciona por sí sola para satisfacer el acto ilocutivo de la descalificación o el insulto, sino que se requiere del uso de rasgos suprasegmentales como el tono pragmático o la acentuación, que a su vez obedecen a elementos extralingüísticos típicos de determinadas interacciones comunicativas.

Por otro lado, en el desarrollo de las peñas y tertulias exploradas mediante la observación participante, se evidenció que, salvo en escasos contextos humorísticos, se evita activamente el uso de palabras *negras* en general o en su sentido tabú para aquellas que se adaptan a diversos actos ilocutivos, como es el caso de los sustantivos que nombran animales. Esto responde con consistencia a la teoría pragmática en tanto que evitar palabras tabú o malsonantes contribuye con la normalidad y armonización de la interacción social comunicativa, lo que se desprende de la práctica cotidiana de la cortesía, que se rompe solamente cuando el hablante se ve o se siente obligado a desafiar la norma para privilegiar comportamientos verbales que son o se perciben como menos prosociales, por ejemplo, proferir un insulto en medio de una confrontación o una pelea.

5. CONCLUSIONES

Con el desarrollo del presente estudio realizado sobre una muestra de ladinohablantes nativos en la actualidad y en diferentes ciudades de Israel se logró probar que, pese a la relativa disgregación de los grupos conformados por ladinohablantes, el ladino sigue siendo lo suficientemente vital y dinámico como para presentar variación diasistémica en forma de sexolecto. En el caso de las expresiones o palabras *negras*, los marcadores léxicos del sexolecto ladino se observan no tanto en el uso mutuamente excluyente de campos

semánticos distintos por parte de hombres y mujeres, sino en un contraste muy marcado en la frecuencia con la que ambos sexos emplean el mismo repertorio. En las entrevistas, los hombres fueron reportados como los usuarios más frecuentes de palabras *negras* explícitas con referentes ligados a lo escatológico y lo genital, mientras que las mujeres fueron reportadas como las usuarias más frecuentes de elementos léxicos asociados al campo semántico de la fauna.

Así, la tendencia diferencial entre hombres y mujeres al uso de campos semánticos distintos para la selección y empleo de palabras *negras* deja claro el carácter puramente pragmático de gran parte de estos términos y expresiones, las cuales no se presentan como *negras* o tabú desde su constitución semántica básica, sino a partir de las condiciones extralingüísticas presentes en el contexto de la enunciación, del acto ilocutivo del emisor y de las implicaturas de los participantes en la interacción comunicativa.

Por otra parte, el empleo de la perspectiva y conceptos que ofrece la etnografía de la comunicación permitieron, a partir de la muestra de veinte ladinohablantes, indagar, observar y analizar la riqueza e incluso el polimorfismo pragmático con los que la existencia de palabras *negras* en ladino se presta para la realización de actos ilocutivos como insultar o amedrentar. Esto se presenta en el contexto de diferentes escenas y escenarios y, por supuesto, en función del sexo de los participantes de la interacción comunicativa y las tendencias de cada uno en relación con la protección de la imagen pública positiva y negativa. En este sentido, los hallazgos que la etnografía de la comunicación presenta en relación con el ladino en uso pueden parecer a primera vista elementales y axiomáticos si se comparan con hechos lingüísticos y comunicativos generales a cualquier lengua. No obstante, este enfoque teórico y metodológico busca y propugna la descripción y sistematización de diferentes fenómenos de la interacción verbal que pueden ser lingüísticamente universales, pero que se manifiestan de forma particular en comunidades culturales y de habla distintas.

Gracias a la aplicación combinada de los modelos pragmático de Austin y etnocomunicacional de Hymes, junto con las aportaciones teóricas de diferentes autores en el campo de la sociolingüística cualitativa, se logró generar una fundamentación heterogénea con la que se integró la perspectiva *émica* de los ladinohablantes con la perspectiva *etic* de la investigación. De esta manera, pudieron explicarse las necesidades comunicativas suplidas por la existencia de las expresiones y palabras *negras* en relación con el marco sociocultural y la experiencia de los hablantes.

Por último, aunque el modelo SPEAKING de Hymes presenta limitaciones conceptuales y prácticas a la hora de abordar la interacción comunicativa desde una perspectiva que no solo se enfoque en el hablante, sino que reconozca e incorpore su dimensión *émica*, su

implementación deja la puerta abierta a investigaciones futuras que puedan complementar los hallazgos del presente estudio y alimentar la discusión considerando las perspectivas tanto *émica* como *etic* al responder preguntas tales como: ¿cómo y hasta qué punto inciden las normas de interacción comunicativa de las diferentes sociedades en las que viven los hablantes del ladino sobre su uso pragmático de esta lengua?, ¿es todavía posible reunir información suficiente en el plano de la etnografía de la comunicación sobre las distintas comunidades o grupos de ladino hablantes que quedan en el mundo como para hallar patrones transnacionales y llegar a una suerte de etnología de la comunicación ladina o sefardí?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aki Yerushalayim. (2023). Grafía del Djudeo-Espanyol. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*. <https://yerushalayimaki.wixsite.com/ladino/grafia-del-djudeo-espanyol>
- Albelda, Marta. (2006). Discordancia entre atenuación/cortesía e intensificación/descortesía en conversaciones coloquiales. En José Blas, Manuela Casanova y Mónica Velando, *Discurso y Sociedad. Contribuciones al estudio de la lengua en contexto social* (pp. 577-586). Castellón de la Plana: Publicaciones Universitat Jaume I.
- Austin, John L. (1975). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001>
- Bernal, María, y Hernández Flores, Nieves. (2022). Sociopragmática y Estudios del discurso (Sociopragmatics and Discourse Studies). En Carmen López Ferrero, Isolda E. Carranza y Teun A. van Dijk (eds.), *Estudios del discurso / The Routledge Handbook of Spanish Language Discourse Studies* (pp. 157-170). Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367810214-14>
- Bravo, Diana. (2009). Pragmática, sociopragmática y pragmática sociocultural del discurso de la cortesía. Una Introducción. En Diana Bravo, Nieves Hernández Flores y Ariel Cordisco (eds.), *Aportes pragmáticos, sociopragmáticos y socioculturales a los estudios de la cortesía en español* (pp. 31-68). Buenos Aires: Dunken.
- Briz, Antonio. (2005). Los corpus de español hablado. Presentación. *Oralia: Análisis Del Discurso Oral*, 8, 7-12. <https://doi.org/10.25115/oralia.v8i1.8324>
- Briz, Antonio. (2017). Otra vez sobre las funciones de la intensificación en la conversación coloquial. *Boletín de Filología*, 52(2), 37-58. <https://doi.org/10.4067/S0718-93032017000200037>
- Briz, Antonio y Albelda, Marta. (2019). La atenuación y la intensificación en la expresión de la (des)cortesía en la conversación coloquial. En María Placencia y Xose Padilla (eds.), *Guía práctica de pragmática del español* (pp. 125-135). Nueva York: Routledge.
- Briz, Antonio, y Hernández Samper, Marta. (2022). Estudio de la variación situacional en corpus orales del español. En Chad Howe, Giovanni Parodi Giovanni y Pascual Cantos-Gómez Pascual (eds.), *Lingüística de corpus en español / The Routledge Handbook of Spanish Corpus Linguistics* (pp. 310-324). Nueva York: Routledge.

- Brown, Penelope, y Levinson, Stephen. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813085>
- Bunis, David. (2018). Judezmo (Ladino/Judeo-Spanish): A Historical and Sociolinguistic Portrait. En Benjamin Hary y Sara Bunin (eds.), *Languages in Jewish Communities, Past and Present* (pp. 185-238). Berlin – Boston: De Gruyter Mouton.
- Bunis, David. (2023). El judeoespañol (djudezmo, ladino): formación, rasgos lingüísticos, estado moderno. En Gloria Clavería Nadal, Steven Dworkin y Álvaro S. Octavio de Toledo y Huerta (eds.), *Lingüística histórica del español / The Routledge Handbook of Spanish Historical Linguistics*. (pp. 565-576). Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003035565-56>
- Casas, Miguel, y Escoriza, Luis. (2009). Los conceptos de diastratía y diafasía. En José Javier Rodríguez Toro, Juana Santana y María Victoria Camacho (eds.), *Estudios de lengua española. Descripción, variación y uso* (pp. 151-178). Madrid Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.
- Chomsky, Noam. (1969). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press. <https://books.google.is/books?id=u0ksbFqagU8C>
- Culpeper, Jonathan. (2021). Sociopragmatics: Roots and Definition. En Michael Haugh, Daniel Kádár y Marina Terkourafi (eds.), *The Cambridge Handbook of Sociopragmatics* (pp. 15-29). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108954105.003>
- Díaz-Mas, Paloma. (1993). *Los Sefardíes Historia Lengua y Cultura* [Segunda Edición]. Barcelona: Riopiedras. <https://www.bibliothecasefarad.com/libros-por-tema/los-sefardies-historia-lengua-y-cultura/>
- Eckert, Penelope y McConnell-Ginet, Sally. (2013). *Language and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139245883>
- Fredholm, Kent. (2023). Desafíos y necesidades en la enseñanza del ladino entre diez activistas de la revitalización de la lengua. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 4, 43-69. <https://doi.org/10.46661/meldar.8525>
- Goffman, Erving, y Berger, Bennett. (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press. <https://books.google.is/books?id=xK2JI4rspBcC>
- Grice, Paul. (1975). Logic and Conversation. *Syntax and Semantics*, 3, 41-58. https://doi.org/10.1163/9789004368811_003
- Guber, Rosana. (2019). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. <https://books.google.is/books?id=Fm7ADwAAQBAJ>
- Gumperz, John. (1970). *Sociolinguistics and Communication in Small Groups*. Berkeley: University of California Language-Behavior Research Laboratory. <https://books.google.is/books?id=rchCAAAIAAJ>
- Hernández Flores, Nieves. (2013). Actividad de imagen: caracterización y tipología en la interacción comunicativa/Facework: characteristics and typology in communicative interaction. *Pragmática Sociocultural/Sociocultural Pragmatics*, 1(2), 175-198. <https://doi.org/10.1515/soprag-2012-0012>
- Hernández Flores, Nieves. (2020). El respeto como valor social. Un estudio de Pragmática sociocultural en encuentros comunicativos de consultas médicas. *Pragmática Sociocultural/Sociocultural Pragmatics*, 7(3), 371-396. <https://doi.org/10.1515/soprag-2019-0027>

- Hymes, Dell (2013). *Foundations in Sociolinguistics: An ethnographic approach*. Londres: Taylor & Francis. <https://books.google.is/books?id=CZRTAQAAQBAJ>
- Ilie, Cornelia. (2008). Unparliamentary language: Insults as cognitive forms of ideological confrontation. En René Dirven, Roslyn Frank y Cornelia Ilie (eds.), *Language and Ideology: Volume 2: descriptive cognitive approaches* (pp. 235–264). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Jakobson, Roman. (1960). Closing statements: Linguistics and Poetics. En Thomas Sebeok (ed.), *Style in Language* (pp. 350-377). Cambridge, MA: The MIT Press
- Labov, William. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- Lakoff, George. (2016). Language and emotion. *Emotion Review*, 8(3), 269–273. <https://doi.org/10.1177/1754073915595097>
- Lakoff, Robin. (1972). Language in Context. *Language*, 48(4), 907-927. <https://doi.org/10.2307/411994>
- Lakoff, Robin. (1973). Language and Woman's Place. *Language in Society*, 2(1), 45-80. <https://doi.org/10.1017/S0047404500000051>
- Lakoff, Robin. (2008). Civility and its discontents: Or, getting in your face. En Robin Lakoff y Sachiko Ide (eds.), *Broadening the horizon of linguistic politeness* (pp. 23-43). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/pbns.139.05lak>
- Mihatsch, Wiltrud, y Albelda Marco, Marta. (2016). Introducción. La atenuación y la intensificación desde una perspectiva semántico-pragmática. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 14(27), 5-18. <https://doi.org/10.31819/rili-2016-142702>
- Moreno, Francisco. (1998). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel Lingüística.
- Parkhurst, Howard. (2018). Conversations in male genderlect in young adult fiction: Their effect on reading motivation. *Theory and Practice in Language Studies*, 8(1), 1-8. <https://doi.org/10.17507/tpis.0801.01>
- Pike, Kenneth. (2015). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. La Haya: Mouton. <https://books.google.is/books?id=I4sbDgAAQBAJ>
- Quintana, Aldina. (2006). Variación diatópica en judeoespañol. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, IV(2), 77-98.
- Russell, Bertrand. (2001). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. <https://books.google.is/books?id=O7wf9VvDEEwC>
- Saussure, Ferdinand; Bally, Charles; Sechehaye, Albert; y Riedlinger, Albert (2005). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. https://books.google.is/books?id=I3_1AAAACAAJ
- Sperber, Dan, y Wilson, Deirdre. (2002). Relevance Theory. En Gregory Ward y Laurence Horn (eds.), *Blackwell's Handbook of Pragmatics* (607-632). Oxford: Blackwell Publishing.
- Sulpizio, Simone; Günther, Fritz; Badan, Linda; Basclain, Benjamin; Brysbaert, Marc; Chan, Yuen Lai; Ciaccio, Laura; Dudschig, Carolin; Duñabeitia, Jon; Fasoli, Fabio; Ferrand, Ludovic; Filipović Đurđević, Dušica; Guerra, Ernesto; Hollis, Geoff; Job, Remo; Jornkokgoud, Khanitin; Kahraman, Hasibe; Kgolo-Lotshwao, Naledi; Kinoshita, Sachiko; y Marelli, Marco. (2024). Taboo language

across the globe: A multi-lab study. *Behavior Research Methods*, 56(4), 3794-3813. <https://doi.org/10.3758/s13428-024-02376-6>

Tannen, Deborah. (1994). *Gender and Discourse*. Oxford: Oxford University Press. https://books.google.is/books?id=_9_YK28xac8C

Tannen, Deborah. (2013). *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. Nueva York: HarperCollins. <https://books.google.is/books?id=evwRw4SkF8MC>

Zarulli, Virginia, Lindahl-Jacobsen, Rune, y Vaupel, James. (2020). The onset of the old-age gender gap in survival. *Demographic Research*, 42, 727-740. <https://doi.org/10.4054/DemRes.2020.42.25>



‘Estanpar todo modo de libro en tir[é]s liéngoas’: una muestra de la obra *Coentos de Yerusaláyim* (1923) en su versión judeoespañola

‘Estanpar todo modo de libro en tir[é]s liéngoas’: a sample of *Tales of Jerusalem* (1923) in its Judeo-Spanish version

Tania María García Arévalo

Universidad de Granada, España

taniagarcia@ugr.es

ORCID: 0000-0002-4100-445X

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

García Arévalo, Tania María. (2025). ‘Estanpar todo modo de libro en tir[é]s liéngoas’: una muestra de la obra *Coentos de Yerusaláyim* (1923) en su versión judeoespañola. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 6, 43-58. <https://doi.org/10.46661/meldar.12142>

Resumen

La obra *Coentos de Yerusaláyim* se caracteriza por ser un ejemplar único. Impresa por Dayid Behar Yehudá en Jerusalén en el año 1923, posee texto judeoespañol aljamiado en letra cuadrada vocalizada. Acompañan a este el mismo contenido en hebreo y judeo-árabe, lo cual hace de ella un trabajo prácticamente inaccesible, muy parcelado en cuanto a su investigación y, sobre todo, acotado por las particularidades de sus lenguas. Junto con ello, guarda un carácter pedagógico para el aprendizaje del hebreo dentro de la estrategia sionista de mediados-finales del s. XIX. El objetivo de estas páginas, por tanto, será el de ofrecer un acercamiento a este trabajo mediante tres aristas: descripción del cuerpo de la obra, transcripción del primero de sus textos mediante la cual sea posible ofrecer una visión general de las características lingüísticas que exhibe en su versión sefardí y rasgos técnicos de la obra para llevar a cabo con éxito la enseñanza de las lenguas que propone a través de ejemplos textuales.

Palabras clave: literatura sefardí; judeoespañol; cuentos; siglo XX; Jerusalén; estrategias didácticas; transcripción.

Abstract

The work *Coentos de Yerusaláyim* is characterised by its uniqueness. Printed by Dayid Behar Yehudá in Jerusalem in 1923, it shows an aljamiado Judeo-Spanish text in vocalised square script. It is accompanied by the same content in Hebrew and Judeo-Arabic, which makes it a practically inaccessible work, very fragmented in terms of its research, and above all, limited by the particularities of its languages. Additionally, it bears a pedagogical character aimed at learning Hebrew within the context of the Zionist strategy from the mid to late 19th century. The objective of this analysis, therefore, is to provide an approach to this work through three perspectives: a description of the body of the work, a transcription of the first of its texts to offer a general overview of the linguistic features exhibited in its Sephardic version, and an examination of the technical aspects of the work to facilitate the successful teaching of the languages it proposes, supported by textual examples.

Key words: Sephardic literature; Judeo-Spanish; folktales; 20th century; Jerusalem; didactic strategies; transcription.

Recepción: 04.06.2025

Aceptación: 18.12.2025

Publicación: 15.12.2025



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN¹

La obra *Coentos de Yerusaláyim*² es uno de esos trabajos abrumadores para cualquier investigador. Podríamos incluso apuntar que es una rareza dentro de la vasta literatura sefardí, no tanto por su contenido de naturaleza moralizante, tan frecuente dentro de la tradición hebrea, sino por el catálogo de lenguas que exhibe. Estas –hebreo, judeo-árabe y judeoespañol, especificadas en su cubierta– las encontramos en aljamía hebrea moderna cuadrada vocalizada con abundante ausencia de tildes y sin puntuación, en una edición sinóptica vertical. Concebida como el primer volumen de una nueva asociación, de la que no se especifica el nombre, consta de un total de 204 páginas (Cohen, 2021: entrada 1075). Sobre su editor, ינשיירלי [David Beñar Yehudá ben Yehudá Nissim Yeniširli³], no es posible aventurar si cumplía alguna función dentro de aquella o si únicamente se ocupó de las tareas editoriales de este trabajo, ya que no ha sido posible hallar otras obras bajo su autoría en ninguna de las fuentes o catálogos consultados. Publicada en el mes de *adar* del año 1923 por Moria, su tratamiento se ha llevado a cabo mediante un ejemplar digitalizado⁴, en cuya portada podemos leer que lo constituyen una serie de relatos que han sido impresos para que lean todas las comunidades de Israel:

[Hebreo]

מעשיות מירושלם שנדפסו לשונות
למקרא לכל עדות ישראל

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto concedido por la Agencia Estatal de Investigación «Sefarad 2.0: edición, estudio y aprovechamiento digital de textos sefardíes» (ref. núm. PID2021-123221NB-I00, MCIN/AEI/10.13039/501100011033), adscrito al Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC).

² A partir de ahora, *CdY*.

³ A falta de una vocalización más precisa, se plantea esta propuesta de lectura sobre el nombre del editor. Este tipo de problemáticas no es infrecuente, tal y como refiere Salvador Plans (2000: 416) recogido en Kacprzak (2020: 108).

⁴ Se encuentra en Bibliotheca Sefarad ([<https://www.bibliothecasefarad.com/digitalizados/>]), pese a que el año que se indica (1883) es erróneo. Por otra parte, presenta entradas en la National Library of Israel ([https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990017902040205171/NLI]); y entre los recursos de CORHIJE (García y Pueyo, 2013-, recurso en línea [fecha de consulta 2 de mayo de 2025]), bajo la entrada ‘Coentos’, junto con una descripción de la obra (ficha técnica) y una muestra parcial de su contenido.

[Judeoespañol]

קואינטוס די ירושלים
איסטנפאדוס אין טריס לינגואס
קי מילדין טודוס לוס גידיוס

[Judeo-árabe]

חפאית מן ירושלים
לגימיע לכול ישראל
מטבועין בתלאתה לגיאוי

Seguidamente, contiene un exlibris que antecede al cuerpo de cuentos que conforman la obra y en el que se indica lo siguiente:

מספרי
הרב משה בן שמעון פסח ז"ל
רבה של קהילת וולו אשר ביוון
נולד בלאריסה בשנת תרכ"ט
נפטר בוולו בכ"ח במרחשון תשט"ו
גמסרו ע"י יורשיו
לספריה התורנית המרכזית לישראל בירושלים

[Trad.] De los libros
del Rab Mošé ben Šimón Pesaj, de bendita memoria,
rabino de la comunidad de Volos en Grecia.
Nacido en Larisa en el año 1869.
Fallecido en Volos el 28 de Marješván de 1955.
Fue entregado por sus herederos
a la Biblioteca de la Torá Central de Israel en Jerusalén.

El objetivo de estas páginas, por tanto, será el de ofrecer una aproximación a ella y a sus rasgos lingüísticos más sobresalientes, sobre los que hasta la fecha no se encuentran otros análisis ni acercamientos, incluyendo la transcripción de extractos seleccionados, así como algunas estrategias didácticas que muestra la obra para el aprendizaje del hebreo en el primer cuarto del siglo XX, y el propósito ético-moral de sus textos.

2. CUERPO DE LA OBRA

Formalmente, es posible dividir el texto en una introducción y un total de nueve cuentos, a los que habrá que sumar un añadido.

2.1. Información y añadido

La información contenida en este primer apartado hará referencia a tres ejes fundamentales: desventaja de la comunidad sefardí con respecto a la educación recibida por los askenazíes; creación de una asociación para imprimir libros con el objetivo de paliar tal desigualdad y razones de tipo social, conteniendo lo que sigue⁵:

/Hermanos queridos:

/Siendo que mośotros estamos mirando que nuestros /hermanos los aškenažim están siempre más adelantados, /si en muestra Ley y si en lašón ĥacodeš, por razón /que de mucho tiempo ellos si acavidaron de haċer todo modo de libro en lašón ĥacodeš y en sus elgoengas (jargón), y /ande mośotros los sefaradim no hubo pircuradores s[i]⁶mijantes, /por esta razón es que mos topamos atr[a]śados en este /hecho, ma de hoy y endelantre hiċimos entre mośotros una /ĥebrá, que cada yahid que meta un groš a_la semana por /ayuda de estanpar todo modo de libro en tir[é]s liengoas /como lo_que veréš, y el que quere dar nedabá más grande, bendicho que seya y va tomar recebida de_el enporto que dio y la suma que asobrará despoés de estanpar ditos libros si /va meter en la banca anglo-p[a][e]stina, y en cada Pésah y /Sukot si va a_echar goral, y las hijas de los yeħidim /de moestra ĥebrá van a_tener zéjut en estas parás que /les aprovecharán por ayuda de sus ajugares, tamién los /yahidim recibirán libros debaldes. Con esto rogamos a_todos /muestros hermanos los sefaradim ande se topan, de no retirarsen de esta ĥunta de aħadut que tirae mucho provecho [...]

⁶(1) Con detos libros se anyežan el lašón ĥacodeš y ‘arabí.

⁶(2) Tamién alcanzan ayud[a]r por c[a]šar hijas de Yisrael de la /Tierra Santa que son grande yugo para sus padres, estonces se /afirma el pasuc («y será toda la tierra una habla⁷») /y dita mišyá se conta como meter séfer en el caħal. Con este zéjut mos va a_escapar el Šy”t de riħmirnos por entero, kyr”a⁸.

⁶Y t[a]mién todo yahid que quere s[a]b[e]r ĥešbón de /[e]sta ĥebrá en su día se le_va mostrar /por que [e]stén seguros.

La misma información, repetida casi a manera de justificación, aparece en el añadido – compuesto por una única página al final de la obra–, en la que puede leerse lo siguiente:

⁵ El sistema de transcripción seguido es el especificado en [<http://recursos.esefardic.es/corhije>], fundamentado en la forma gráfica hispana, y capaz tanto de mantener las peculiaridades fonéticas del judeoespañol como de permitir la aljamía del texto original. Este, así como la totalidad de extractos seleccionados, han sido analizados juntamente con el Dr. Aitor García Moreno (ILC, CSIC).

⁶ En este tratamiento textual se indican entre corchetes las *matres lectionis* ausentes en el original. Por otra parte, se marcan los saltos de página con el signo [/] así como el número de página en el original con sobrevolado, por ejemplo, /p. 1. La ausencia de puntuación se ha suplido en la edición presentada sin indicación alguna expresa.

⁷ Cf. Gn 11, 1.

⁸ Abreviatura de כִּן יְהִי רַצוֹן מִלְּפָנֶיךָ / *ken yeħí rašón, amén*; lit. ‘Si Dios quiere, así sea’.

Estos ma‘asiyot que escrebimos es para que haga kaḇod el /hijo al padre y a_la madre; y también se tiene que escrebir /moestra Ley entera en terés lengoas como tienen moestros /hermanos aškenažim en jargón⁹. Todo el que quere tener parte /en esta ḥeḇrá si en Yerušaláim y ḥuṣ laareš que meta medio /groš cada semana y, en escapando el libro de es/tamparse, le viene fin su mano aun-que sea al caḇo del /mundo. Y si algún yaḥid tiene gusto de dar alguna nedabá, se le /escribe el nombre en el libro junto el emporto y /le queda membración. Del Dio rogamos que se compla moestra /veluntad. Y todo el que quere saber de esta ḥeḇrá que /se adrese al adreso siguiente del libro.

En este contexto, el de la Jerusalén del primer cuarto del siglo XX, es necesario tener en cuenta las particularidades de sus comunidades judías para entender los factores sociohistóricos y culturales que dan lugar a la redacción de esta obra, más allá de los elementos de carácter solidario. Para ello, debemos prestar atención a las oleadas de inmigración que habían llegado a la zona desde 1882, en lo que se denominaría «el nuevo yishuv»¹⁰, una sociedad que estará compuesta, en cuestiones lingüísticas, por miembros askenazíes y sefardíes. Esta difería de lo que se conocía como «el viejo yishuv», con oleadas de inmigración más intensas entre 1904 y 1914, y conformada por askenazíes y sefardíes que se habían asentado antes de esa fecha. La comunidad sefardí era la dominante en el viejo yishuv, y estaba mucho más cohesionada que la askenazí, incluyendo judíos que habían llegado desde tierras del islam, los Balcanes, Anatolia, entre otros¹¹. Junto con ello, vivían de forma más estrecha con los árabes en la ciudad y esta proximidad, tanto geográfica como cultural, venía ya desde sus mismos países de origen (Jacobson, 2001: 24, citando a Kaniel, 2000: 17-30). Este hecho puede observarse en las memorias de Jacob Yehoshua, *Jerusalem in Day of Old* (Jerusalén en los días de antaño), publicadas en 1977, en las que describe su vida en la comunidad sefardí en Jerusalén antes de la Primera Guerra Mundial¹². En ella refiere que una gran mayoría de los judíos sefardíes hablaba y escribía de modo fluido el árabe y, de acuerdo con él, muchos incluso seguían la prensa árabe muy de cerca o leían periódicos publicados en Siria o en el Líbano (Jacobson, 2003: 124). Por otra parte, hay numerosas menciones en el periódico sefardí *ha-Herut* sobre esta habilidad que tenían los sefardíes para comunicarse en árabe, particularmente en relación con las iniciativas de publicar de forma conjunta en hebreo y en árabe o escribir en publicaciones árabes ya existentes (Jacobson, 2003: 114, 119, 120). Sobre este respecto, podemos hablar de dos figuras fundamentales como fueron Nissim Malul y Shimon Moyal, ambos de la comunidad sefardí en Jerusalén. Con

⁹ La forma זַרְגוֹן / jargón de la versión judeoespañola, aparece como זִרְגוֹן en la hebrea y זִרְגוֹן en la judeo-árabe. Sobre esta denominación, pueden verse Bunis (1993: 414-437) y Wagner (1990, tomo III: 122), citados en Šmid (2002: 115).

¹⁰ Sobre el término ‘yishuv’, pueden consultarse los trabajos de Eliav (1981), Herzog (1984) y Kuzar (2015).

¹¹ Véanse los estudios de Hayim (2000), Lehmann (2008), Campos (2010) y Lissak (1984; 2000).

¹² Véanse las páginas 44, 89-90, 131-132 y 135-138 (Yehoshua, 1977).

Moyal y la esposa de este, Esther Azhari Moyal, Malul fundó *Ha-Magen* (el Escudo), una organización de mizrajíes y sefardíes cuyo objetivo era responder a los argumentos antisionistas de la prensa árabe y traducirlos al hebreo (Jacobson, 2003: 124).

En cuanto a la justificación de cada una de las lenguas de las que hace uso *CdY*, estaríamos hablando, entonces, del hebreo, que se convierte en el idioma de instrucción de todas las materias en las escuelas de Jerusalén, la primera de ellas en 1913¹³. Por otra parte, del judeoespañol, que funcionaba de la misma manera en las instituciones educativas judías tradicionales, así como lenguaje del discurso público en las sinagogas, literatura de creación y publicaciones periódicas; y del judeo-árabe, siendo el árabe introducido en el plan de estudios de la mayoría de las escuelas judías de la zona, en particular, las subvencionadas por la Alianza Israelita Universal¹⁴. Así se conformaría el panorama lingüístico de las comunidades sefardíes en el momento de la publicación de *CdY*.

Sin embargo, también, de entre todos los factores sociales, históricos y educativos que conforman el trasfondo de esta obra, trasciende la cuestión de la autopercepción de inferioridad identitaria de los sefardíes –y mizrajíes– con respecto a los askenazíes, y que justificaría el enunciado con el que se abre *CdY*, esto es: «/Siendo que mośotros estamos mirando que nuestros /hermanos los aškenažim están siempre más adelantados». De hecho, los mismos líderes de la Federación Sefardí en este contexto hicieron énfasis en la superioridad de los askenazíes, al tiempo que identificaban la educación como «la otra esfera en la que hay que brindar mucha ayuda a nuestros hermanos sefardíes», siendo el modelo askenazí el deseable en niveles educativos y de progreso cultural en el yishuv (Sharim, 2013: 190). Por tanto, la publicación de esta obra vendría a ser un intento y esfuerzo por parte de la comunidad sefardí por acercarse a ese nivel cultural del grupo askenazí.

2.2. Nómina de cuentos

En cuanto a la relación de textos que exhibe la obra, estos son nueve. De todos, únicamente se especifica el título –en hebreo– en cinco de ellos (números cuatro, «Cuento del piadoso y el carnicero»; cinco, «Cuento del sabio que criaba piadosos con Yihyá Ilacrá´»; seis, «Cuento de Abraham, nuestro padre, con él sea la paz»; siete, «Cuento de la mujer cuya mitad superior tiene forma de bestia»; y nueve, «Cuento de la bendición de los alimentos»), estando todos ellos vocalizados, a excepción de uno (número cuatro). La correlación de

¹³ Véase Reshef y Dror (1999).

¹⁴ Véase Jacobson (2002; 2003; 2009); Jacobson y Naor (2016); Spolsky y Cooper (1991), en especial los capítulos 4 («The Socio-Linguistics of Old Jerusalem: Jewish Languages in the Late Nineteenth Century», 49-56), 5 («The Revitalization and Spread of Hebrew», 57-73), y 10 («The Spread of Hebrew among Arabic Speakers», 139-146); Winther (1990).

relatos, por tanto, sería la siguiente, especificando que en aquellos textos en los que no consta el título, se ha optado por incluir el comienzo del relato en las tres lenguas:

[Cuento 1] Sin título (pp. 1-10), sobre el rey Salomón.

Comienzo en hebreo: שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ הָיָה מֶלֶךְ גָּדוֹל שֶׁמֶלֶךְ אוֹתוֹ הַקֶּבֶ"ה מִסוּף הָעוֹלָם

Comienzo en judeo-árabe: סוֹלִימֹן אֶלְמֶלֶךְ כְּאֵן מֶלֶךְ כְּבִיר אֶלְזִי סֶלְטָבָהוּ אֶלְלָה מִן אֹיָאֵל אֶלְדְּנִיָה

Comienzo en judeoespañol: אֵיל רֵי שְׁלֹמֹה אִירָה גְרָאנְדִי קִי לֹ אִינְרִינֹ אֵל דִּי קָאבֹ דִּיִל מִוִּנְדֹ

[Cuento 2] Sin título (pp. 10-20), sobre rabí Meír.

Comienzo en hebreo: מַעֲשֵׂה בְרִי מֵאִיר שֶׁהָיָה עוֹלָה לִירוּשָׁלַם בְּכָל רֶגֶל

Comienzo en judeo-árabe: מַעֲשֵׂה פִי רַבִּי מֵאִיר אֶלְזִי כְּאֵן טָאֵלֶע לְלֶקְדָס מֵאֲשִׁי פִי כּוֹל עֵיד

Comienzo en judeoespañol: מַעֲשֵׂה אִיו רִי מֵאִיר קִי סוֹבִיָה אֶה יְרוּשָׁלַם אִין קְאָדָה פִּיִסְטָטָה

[Cuento 3] Sin título (pp. 21-28), sobre rabí 'Aquiḇa.

Comienzo en hebreo: מַעֲשֵׂה בְרַבִּי עֲקִיבָא

Comienzo en judeo-árabe: מַעֲשֵׂה פִי רַבִּי עֲקִיבָא

Comienzo en judeoespañol: מַעֲשֵׂה אִין רַבִּי עֲקִיבָא

[Cuento 4] Título: מעשה החסיד והקצב («Cuento del piadoso y el carnicero», pp. 29-60, sin vocalizar).

[Cuento 5] Título: מעשה בַּחֲכָם גּוֹמֵל חֲסִידִים עִם יְהִיא לֵאקָרַע («Cuento del sabio que criaba piadosos con Yihyá Ilacrá», pp. 61-124).

[Cuento 6] Título: מעשה שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלֵיו הַשְּׁלוֹם («Cuento de Abraham, nuestro padre, con él sea la paz», pp. 125-153).

[Cuento 7] Título: מעשה הָאִשָּׁה שֶׁחֲצִיָהָ הָעֶלְיוֹן כְּצוֹרֵת בְּהֵמָה («Cuento de la mujer cuya mitad superior tiene forma de bestia», pp. 154-188).

[Cuento 8] Sin título (189-200), sobre un piadoso.

Comienzo en hebreo: מַעֲשֵׂה בַחֲסִיד א' שֶׁלֹא נִשְׁבַּע מִימֵי לְשָׁקֶר

Comienzo en judeo-árabe: מַעֲשֵׂה פִי וַחַד חֲסִיד אֶלְזִי עֵמְרוּ מֵא חֲלָף עֵלֵא אֶלְכֹזֵב

Comienzo en judeoespañol: מַעֲשֵׂה אִין אִיו חֲסִיד קִי נו ג' וֹרוּ דִי סוֹס דִּינָאס

[Cuento 9] Título: מעשה בְּרַכַּת הַמִּזוֹן («Cuento de la bendición de los alimentos», pp. 201-204).

Es necesario apuntar, por otra parte, que la mayor parte de estos textos es posible observarlos en la colección *Osé Fele* «El hacedor de milagros» (Livorno, 1845-1869) de Yosef Šabbetai Farḥí, publicada en hebreo y que consta de un total de 94 cuentos. Todas las historias están escritas en estilo bíblico (en ocasiones, en prosa rimada), ilustran normas y valores tradicionales del judaísmo y terminan con una extensa moraleja que explica el significado y la función de la historia según el autor. El objetivo de Farḥí es atraer a los jóvenes lectores hacia la literatura de tradición judía en un contexto marcado por una crisis cultural de la comunidad relacionada con la secularización y la Ilustración europeas del

siglo XIX (Fernández, 2022: 15, citando a Romero, 1992: 397, y Patai, 2013: 398). El género de *CdY*, por tanto, seguiría la tradición hebrea de historias con intención moralizante y ética, englobado bajo la categoría de *musar*.

A tenor de esto, es interesante mostrar cómo algunos de estos cuentos asimismo pasaron a formar parte del caudal cuentístico de la literatura judeo-árabe moderna, aunque no de forma semejante. De esta manera, si tomamos el cuento de esta colección dedicado a Rabí ‘Aqiba (cuento 3), también localizable en otras fuentes, podremos ver el modo en que se inserta en recopilaciones de textos similares de la literatura tunecina publicados en la primera mitad del siglo XX. Las versiones son prácticamente idénticas, y la redacción, nombres y localizaciones no difieren; sin embargo, la que muestra *CdY* es más extensa que aquella y le suma ciertos añadidos que no se encuentran en la de Túnez. Para mayor claridad se toma el ejemplo de la versión judeoespañola y sus diferencias con respecto a aquella.

[Añadido *Coentos*, páginas 25-28 del original]:

Respondió R. ‘Aqiba y dijo: « H šimej leolam, H zijrej ledor yador. //p. 26 Seya engrandido y santificado su nombre el grande /en el mundo que crió como su v[e]luntad y enreina su reinado /y hace crecer su salvación y cerca su Untado en /voestras vidas y en voestros diyas y en vidas de /toda compañía di Yisrael presto y en cerca tiempo. Y dirán /amén (seya vidrad), seya su nombre grande bendicho para /sienpre y sienpre, y alabado y afirmosiguado y /enaltecido y enšalzado y honorado y alvantageado /y loado su nombre el santo Él arriba //p. 27 de toda bendición con cante y alab[a]ción. Y conhorto que se /diga en el mundo y dirá amén (seya vidrad) /sobre Yisrael, y sobre los rašanim, y sobre sus elevos, /y sobre elevos de sus elevos que se asentan y se /entremeten en la Ley santa en este mundo. Y en cada /lugar y lugar que seya a mošotros y a_ellos y a_vosotros /paz, gracia y merced y vidas largas y mantinición con /anchura y piadades delante el Dio, Patrón de los cielos /y la tierra. Y dirán amén (será vidrad) //p. 28 que seya paz muncha de los cielos, vidas y hartura y /salvación y conhorto y salvación y milicina y rišmición /y enpreŕenta y pedronar y anchura y escapamiento /a_mošotros y a_todo poeblu di Yisrael. Y dirán amén (seya /vidrad), hacién paz en sus cielos Él con sus piadades que /haga paz sobre mošotros y sobre todo su poeblu Yisrael y /dirán amén (seya vidrad)».

[Final del texto en *CdY*, final más breve, página 28 del original]:

/De este ma‘asé moš_anyićimos cómo de náhat_rúaḥ tiene el /padre y el moerto cuando le dice el hijo sobre él cadíš.

[Versión JaT, «Rabí Aqiba con el muerto»]:

«De aquí aprendemos que debemos tratar a nuestros hermanos honorablemente para que deseen enseñar la Torá a sus hijos y no sean parcos en enseñarles a recitar el *qaddish* en sus vidas, para que, después de su muerte, sepan recitarlo, sean puros sus hijos en la vida del mundo futuro y se aleje de ellos todo castigo, trayendo el niño a su padre todo bien y toda dicha en la vida del otro mundo»¹⁵.

2.3. Transcripción de la muestra

Como ejemplo parcial del contenido de *CdY*, se ha escogido llevar a cabo la transcripción del primero de sus relatos con la intención de exponer el comportamiento de la lengua en sus páginas mediante nota al pie, así como la gran cantidad de referencias bíblicas que expone. Ha de puntualizarse que la relevancia de la vocalización del texto, sin embargo, posee una dificultad: la plancha de la vocalización se ha movido con respecto a la del cuerpo, por tanto, en la mayoría de las ocasiones las vocales no coinciden con la letra a la que corresponden o, por otra parte, les falta una gran parte de tinta. Aun así, los textos son legibles, pese a que se debe ser cuidadoso en su tratamiento:

«El rey Šelomó era rey grande que lo enreinó el Dio»

//p.¹El rey Šelomó era rey grande, que lo enreinó el Dio /di cabo del mundo fina¹⁶ el otro. Y lo escojó¹⁷ antes de /su nacemiento, y_di tripa de su madre lo amó, y li discrobíó /secretos y encubiertas hondas, y li dio sañer y cencia /y entendimiento en su corazón de su precipio. Él paraña /mientes en los patrones de juzgos coando venían por juzgar //p.²delante de él, y ellos no pudían hablar mentiras, porqu[e] /ya coneciya y apartaba intre josto¹⁸ y negro. Claridad y /honra si viya en él, y corona di reinado fue dado en /su cabeza. Gracia y merced v[e]stía como Dayid su padre. Toda /su vida la pasó como edad¹⁹ de²⁰ tirecê y como p[i]rimer diya que /enreinó. 5 nombres tenía y estos son: Yedidiá, Šelomó, Nun, /Iti'el, Yacá. Se llamó Yedidiá porque era querido y amado /a_el Patrón de_el mundo, Dio di los fonsados, como dicho por /mano de Natán la profeta «y lo llamó Yedidiá»²¹. //p.³Lo llaman Šelomó, porque hubo šalom en su tienpo, como está /dicho «Yeñudá y Yisrael estuvieron reposados»²². Lo llaman Nun porque /fragoó santovario del Dio de los fonsados, como está /dicho «ti_fragoí²³

¹⁵ García Arévalo (2016: 286).

¹⁶ En el original, escrito con *pe* sin tilde פִּינָה / *pina*.

¹⁷ En el original, escrito con *zayin* sin tilde זָיִן / *escojó*.

¹⁸ Se suple la tilde que falta sobre la *guímal* del original גֹּסְטוֹ / *gosto*.

¹⁹ Se corrige el original אֵדָר / *edar*.

²⁰ Se corrige el original רֵ / *re*.

²¹ Cf. 2Sam 12, 25.

²² Cf. 1Cro 22, 9.

²³ En el original, escrito con *pe* sin tilde פִּיפְרָגוֹי / *ti_pragoí*.

caśa de morar para ti»²⁴. Lo llaman Iti'el porqu[e] /el comando del Dio fue en su ayuda, como está dicho²⁵ «y /foe²⁶ sabio más de todo hombre»²⁷. Lo llaman Yacá porque era /grande y podestador sobre todos reyes de la tierra, de mizrah /fin ma'araḅ, como está dicho «y Šelomó se asentó en la silla /de David su padre y su reinado fue conpuesto mucho»²⁸. Todos /los reyes se //p.⁴espantaban de él, y todos los poeblos y lengoajes se /arreb[a]] [a]ban²⁹ a_él, y todos los šedim, encuentros y espíritos /malos foeron entregados en su mano, y de todos recibía /pecha. Y todos peçes di la mar y aves de³⁰ los cielos y /behemot y hayot de³¹ la tierra vinían de suyo ala cucina para /que degollen y tomen todo lo demenest[e]r para el rey Šelomó. /Y si enrequeció y_si enfort[e]ció mucho, y mercó haciendas /muchas, y oro y plata le pujó mucho. Y decl[a]raḅa /en] [e]mplos y decía //p.⁵cośas tapad[a]s y encubiertas sin caḅo. Sus enemigos y /sus aborrecient[e]s eran sus amigos, y todos los reyes lo /oían a_él, y se alvantaban todos por ver su cara, y deseaban oyer p[a]labras de su cencia, y lo alvantaba /y lo enalteciya³² el Dio por jatir de David su padre. Su /fama fue ande todos los reyes, y su barraganiya ande /todos los sabios y si³³ tiraba de lo negro y sabiya /secretos de los cielos y coniciya lo del Dio. Y se enr[e]ció /su reinado más de todos los reinados y su cencia más /de todos hijos maḅol. Y coando oían su //p.⁶fama y su cencia, vinían endona demandar por su salud. /Lo amaban todos los reyes, y tod[a]s las potentas si /tresalían de_él y_le allegaban a_él sus hijos y sus hijas /por esclavos y esclavas por servir delante de él, /y deseaban por estar con él y cobdiciab[a]n oyir su /cencia y sabor de sus yerḅos. Coando abría la boca por /hablar sus yerḅos y se abocaban y se encorvaban /dilantre de el antes que arrogaran lo que queren, y aborrecían /y menospreciaban sus³⁴ cevdades, //p.⁷sus moradas y dejaban todos sus vicios y venían a_oyir³⁵ /dichas de su cencia y dolzura de sus labios. Y coando alababa y formoséaba y daḅa gracias a_el Santo, /bendicho Él, su voz era como la trompeta que enšalžaḅa /a_el Dio de los fonsados. Y lo enalteció el Dio y li dio /una llave grande por abrir end'una las puertas de cencia /y entendimiento, y sabía y entendía la habla de las /aves y behemot y alimañas de el campo, y corces y /ciervos corrían delantire de él, y leones y lonsos si callaban //p.⁸delántire de él. Y conecía todas las lingoas de cada /pueblo y lengoaje, y entendía todas las juntas. Y se tenblaban de él todos los reyes y los reinados, y tenbla /grande t[i]rababa a_todas las podestaniyas delante de su /podestaniya. Y se le_dio a_él corona de vencedor y sojeftó³⁶ /a_toda la gente; y era el grande de todos los reyes y /dingún reinado podía armarse delántire de él, que todos los /reyes se espantaban de él y

²⁴ Cf. 1Re 8, 27.

²⁵ En el original, escrito con *guímal* sin tilde ויג / *digo*.

²⁶ En el original, escrito con *pe* sin tilde פוּע / *poe*. A lo largo de la obra se muestra la inconsistencia continua entre o/u y e/i.

²⁷ Cf. 1Re 4, 30.

²⁸ Cf. 1Cro 29, 23.

²⁹ Falta de soporte de vocalización, repetido en *t[a]mién; s[a]b[e]r; tir[é]s*.

³⁰ Se corrige el original יד / *da*.

³¹ Se corrige el original יד / *da*.

³² Se corrige el original אֵיבַלְטִיָּה / *ebalteciya*.

³³ No vocalizado en el original.

³⁴ Se corrige el original וּ / *su*, en pro de la concordancia del texto.

³⁵ La inclusión de una doble yod (*oyir*) convive con la aparición de una sola.

³⁶ La primera *vav* no está vocalizada en el original.

todas las³⁷ tierras le descubrían /a_él³⁸ sus secretos. Y sabía todos los secretos de la //p.⁹ gente porque hacía şedacá y guemilut ḥasadim de su piricipio³⁹, y /él tuvo zéjut de enreinar en este mundo, y tamién ternera /zéjut de enreinar en ‘olam ḥabá. Él es Šelomó ḥamélej, que si /hizo a_él silla de reinado grande que_la arresentó Ḥiram, re de /Şur, hijo de una mujer yivda, con cencia grande, y la tapó /con oro de Ofir y fixó en ella piédiras de Šiḥam, y /asentadas con piedras de mármol, y apegado en ella odem /pité y baréquet y piedras de deamante y todo modo de piedras buenas y perlas. //p.¹⁰ A_ningún rey no se hizo como ella, y ningún rey no pudo arresentar /silla semejante a_ella.

3. ESTRATEGIAS DIDÁCTICAS Y ÉTICO-MORALIZANTES

Pese a que la intención primordial de *CdY* en cuanto a la enseñanza de lenguas estuviera justificada por la situación sociolingüística de la Jerusalén del primer cuarto del siglo XX, la publicación de la obra no significaba la materialización efectiva de esta enseñanza. De esta manera, para facilitar lo máximo posible que así fuera, el texto está provisto de ciertas estrategias didácticas. En primer lugar, como se comentó previamente, los textos de las tres versiones exhiben vocalización. Este reflejo no es casual, ya que responde al propósito de que los lectores puedan enfrentarse al contenido desde el conocimiento de la vocalización del texto bíblico y se pueda asegurar la correcta lectura y entendimiento del hebreo y el judeo-árabe.

En otro lugar, los textos no se versionan los unos a los otros, sino que muestran el volcado de una lengua en la otra de forma literal, no omitiendo en ningún caso información. Si observamos con detenimiento sus páginas, debemos tener presente que estamos ante una edición sinóptica vertical y visualmente es muy asequible seguir los textos y trazar la correspondencia entre los términos en las tres lenguas. De hecho, pese a que la obra sea extensa, cada una de las páginas que la componen, dividida en tres secciones, comienza y acaba por la misma palabra. Ejemplo:

[Cuento 1, página 1: versión hebrea, edición y traducción]

שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ הָיָה מֶלֶךְ גָּדוֹל שֶׁמָלַךְ אוֹתוֹ הַקֶּבֶ"ה מִסוּף הָעוֹלָם /וְעַד סוּפוֹ. וּבָחַר בּוֹ קוֹדֵם לְיַדְתּוֹ. וּמִמַּעַי אָמוֹ
אָהַב אוֹתוֹ. /וְגִיְלָהּ לוֹ רִזִּים וּכְתָרִים עֲמוּקִים. וְנָתַן לוֹ דַּעַת וְחֻכְמָה וּתְבוּנָה /בְּלִבּוֹ מִתְחַלְתּוֹ. הוּא הָיָה מִסְתַּכֵּל
בְּבַעֲלֵי דִינִים כְּשֶׁהָיוּ בָּאִים לְדוֹן

//p.¹ El rey Salomón era un gran rey que lo ungió Dios desde un confín del mundo/ al otro.
Lo escogió antes de su nacimiento, y desde el vientre de su madre lo amó'. Le descubrió

³⁷ Se corrige el original לֹס / los, en pro de la concordancia del texto.

³⁸ En el original, escrito אָאֵיל.

³⁹ Se observa la inclusión de vocales extra.

secretos profundos, y le dio saber y sabiduría y razón/ en su corazón desde el principio.
Miraba a los jueces cuando pasaban para juzgar

[Cuento 1, página 1: versión judeo-árabe, edición y traducción]

סוליימון אלמלך כאן מלך כביר אלזי סלטבהו אללה מן /אויאל אלדגיה והתה אכרהא, ואסתכר פיהי קבל מה
כלקהו, ומן /בטן אמו חבהו, וכשף להו אסראר וכפאיה גמאק ועטה להו /מערפה ועלם ופהם פי קלבהו מן
אולתו, הוא כאן מתאמל פי אצחב /אלדגאנה אלזי כאנו יגו ליתשארעו

//p.¹Sulaimán, el rey, fue un gran rey al que lo había ungido Dios desde/ un mundo hasta el otro. Lo había escogido antes de que naciera, y desde /el vientre de su madre lo quiso. Le mostró secretos profundos y le dio/ conocimiento, y ciencia y comprensión en su corazón desde su principio. Se ponía a mirar a los jueces /que estaban yendo a juzgar

[Cuento 1, página 1: versión judeoespañola, transliteración]

//p.¹El rey Šelomó era rey grande, que lo enreinó el Dio /di cabo del mundo fina el otro. Y lo escojó antes de /su nacimiento, y di tripa de su madre lo amó, y li discrobíó /secretos y encubiertas hondas, y li dio saber y cencia /y entendimiento en su corazón de su precipio. Él paraña /mientes en los patrones de júzgos coando venían por júzgar

Todos ellos, además, guardan una intención ético-moralizante, reflejada en multitud de trabajos de la literatura sefardí. Pese a que este hecho merecería un estudio mucho más profundo, como ejemplo de esta, es interesante el cuento 4 («Cuento del piadoso y el carnicero»), de una considerable extensión de más de treinta páginas (pp. 29- 60), en las que sus últimas doce (desde la 48 hasta la 60) ofrecen todo un compendio de máximas morales y éticas. No debemos sorprendernos, pues en muchas ocasiones el cuerpo de la historia es prácticamente de la misma longitud al del cuerpo de la moral que presenta. Así, entre sus máximas ético-moralizantes, encontraremos cuestiones como las siguientes:

Relativas al valor de no menospreciar a nadie (página 49 del original):

'Se afitó que aquel 'aní o ború o oficial son jidiós kešerim y /timientes del Dio, no debe de menospreciarlos y que los conte en /sus ojos por bajos [...].

O (página 49 del original):

Por esto, tú, ben_adam de esprito /negro, tripa llena como cántaro unflado, no lo menosprecies /y lo arrebañes más de su bajeza por no darle šalom [...].

Acerca de no juzgar (página 50 del original):

Tamién, que no se puede saber las hichas di /la presona y su escalón en ‘olam_ħaḇá, que puede ser su /estado en ‘olam ħaḇá es mijor del ħajam grande por razón de /alguna mišv́a grande que hizo [...]

La importancia de seguir un comportamiento recto según la Ley (páginas 51-52):

Y no dentiene /si es oficial de algùn oficio bajo como car necero, /vendedor de áceite, carbón, rimendón y semijante a_estos /oficios bajos, si conta bajo delante del patrón /dil mundo, ħas vešalom; siendo con sus oficios y sus /laḇores no hacen ningún robo y ninguna falta, sino /hacen sus hechos con direchidad y emuná como encomindó /el Šy”t en moestra Ley la Santa, y sienpre /se acavidan de dicir tefilá, minhá y ‘arbit juntos //p. 52 con minyán; y coando acerra su butica y se_va en_caśa, toma /il libro en la mano y melda lo_que sabe –será mišnayot, Žóħar, Teħilím–, cado uno lo_que le anyizo el Dio.

Ser generoso sin distinción (páginas 52-53 del original):

Como topamos en este /ma‘asé, que tuvo zéjut el car necero de tiner parte en /‘olam_ħaḇá juntos con el estado de aquel ħasid y rico /que era lleno de mišvot, Ley y ħasidut. Dito çašaḇ era /direcho, no robaḇa di ningunos, //p. 53 si apiadaḇa de los proḇes, les daḇa carne buena como /los ricos y no como vemos ba‘ayonot en moestro dor, que a_el /rico le dan primero lo mijor y a_el proḇe lo deĵan dirritir [...]

La relevancia de la limosna (página 54 del original):

Tamién daḇa muncha šedacá, que daḇa mitad de su ganancia /para šedacá y no si ayideyaḇa por su bien de acerrar su mano /de dar, y la šedacá que daḇa era con_ojo_adto de alma y /de cor[a]zón lešem šamáyim daycá [...]. Y como /topimos coantos ma‘asim que escaparon de moerte y de /sétenciyas malas por la mišv́a de la šedacá.

Como el anterior, podemos encontrar otros como los que se detallan a continuación:

[Cuento 2, páginas 19-20 del original]

Fueron, se lo⁴⁰ diĵeron /a_el ħajam; diĵo: «Trayém[e]l do aquí». Les diĵo: «Siendo que cumió un /león di él un kezáyit, como que lo comiera entero».

Pišín /truĵeron delante el ħajam y encomendó //p. 20 a_los médecos qui lo milicinen. Cuando tornó R. Meír en caśa, /salió un bat_col y diĵo: «R. Meír debe de estar pronto /a_vidas de ‘olam_ħaḇá; por eso, que se acavide el ben adam /de no tocar mujer de otro hombre».

⁴⁰ No vocalizado en el original.

[Cuento 3, página 28 del original]

/De este ma'asé moś_ anyicimos cómo de náhat_rúaḥ tiene el /padre y el moerto cuando le dice el hijo sobre él caḏiš.

[Cuento 7, páginas 187-188 del original]

/Salió a mośotros di esta ma'asé cuánto gr[a]nde la fu[e]/rza⁴¹ di la tefilá, que por ella ḥCb"Ḥ dimuda el teba' /di la crianza y hace cośa di _maravilla, como vimos y oyimos /en esta mojer, que ḥŠy"t vido en su afriación y oyó su tefilá /cun su l[á]grima, y l[a]_vóltó di forma di beḥemá a muj[e]r h[e]rmośa [...] //p.¹⁸⁸Y tamién anyicimos di esto cuánto grande es el šalom, /en-dimás entre hombre con su mujer, y la grandeza [de] mišvat /di kiḅud aḅ vaem: que en_veyendo el Santo bendicho el grande /śá'ar di su hijo y su oración y su l[á]grima para acerc[a]r /la paz entre su padre y su madre, el Šy"t oyó su /escl[a]mación y enyiyó a Eliyaḥu ḥanabí en su esfueño⁴² y /l[e]_dio a él milicina di su madre, por-que vido Ḥ' grande śá'ar /di su corazón, que por ella se metió por l[a]_mar su camino /entremientes di su chiquez [...] ḥCb"Ḥ estuvo en su ayuda y /conplió su demanda; así que seya el Dio en moestra /ayuda y que oiga moestra oración y que haga moestra /dimanda por ser siempre a_s[e]rvimiento di nuestro criador, aky"r.

[Cuento 9, página 204 del original]

/Anyecimos que la meśa es en lugar del miźbéaḥ delante el Šy"t y es obligado c[a]da presona de asentarse en la /meśa con timor y honra.

Como puede verse, *CdY* no solamente se emplea en que las comunidades a las que se destina adquieran conocimientos, sobre todo, del hebreo y del judeo-árabe, sino que este hecho sirve como pretexto para inculcar valores éticos universales y relacionados con la observancia de la religión.

4. CONCLUSIONES

El estudio de la obra *CdY*, aunque todavía en su fase de análisis, muestra un trabajo que, desde el punto de vista sociolingüístico, presenta unas características particulares. En primer lugar, su contenido puede ser abordado desde las tres lenguas que exhibe, de forma parcial o total, por lo que son muy interesantes las aproximaciones desde la gramática comparada. En relación con esta, y teniendo en cuenta la falta de textos con vocalización, sirve para reconstruir un panorama lingüístico del registro oral del judeo-árabe y el judeoespañol en la nueva comunidad sefardí del primer cuarto del siglo XX en Jerusalén, ya

⁴¹ En el original, escrito con *pe* sin tilde פּוּאַרְצָה / pu[e]rza.

⁴² En el original, escrito con *pe* sin tilde אַיִסְפוּאַיִנְי / espueño.

que son muy inusuales los casos en los que se puede encontrar este tipo de información, y, en cualquier caso, mucho menos con tanta precisión como en esta obra. Estudios literarios serían, a su vez, propicios, puesto que hasta la fecha es inédita, dejando abiertas perspectivas de estudio y un sinnúmero de aproximaciones a su texto que es conveniente abordar como, por ejemplo, verificar si la versión hebrea sería la base para las otras dos, fuentes y recepción de *CdY* entre las comunidades, posible trasvase a la literatura judeo-árabe, entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bunis, David M. (1993). El idioma de los sefardíes: un panorama histórico. En Haim Beinart (ed.), *Moreshet Sefarad: El legado de Sefarad* (vol. II, pp. 41-37). Jerusalem: Magness Press.
- Campos, Michelle. (2010). *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford, CA: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804776783>
- Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of The Ladino Book 1490-1960: An Annotated Bibliography*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute – Misgav Yerushalayim.
- Eliav, Mordechai. (1981). The Jewish Yishuv in Jerusalem in the Late Ottoman Period 1815–1914. En Eli Shaltiel (ed.), *Jerusalem in the Modern Period* (pp. 132-173). Jerusalem – Tel Aviv: Yad Ben Zvi – Misrad Habitahon.
- Fernández García, Irene. (2022). Se ayoltará tu maázal. Fortuna y diablo en tres versiones sefardíes de un cuento moralizante. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 71, 9-37. <https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v71.24950>
- García Arévalo, Tania M. (2016). *La tradición lingüística y literaria judeo-árabe de la Edad Media a la Edad Moderna a través de la colección Ma’āseh Šadiqīm*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García Moreno, Aitor y Pueyo Mena, Francisco J. (2013-). *Corpus Histórico Judeoespañol – CORHIJE*. Madrid: CSIC.
- Hayim, Abraham. (2000). *Particularity and Integration: Sephardi Leadership in Jerusalem During the British Mandate, 1917-1948*. Jerusalem: Karmel.
- Herzog, Hanna. (1984). The Terms ‘Old Yishuv’ and ‘New Yishuv, a Sociological Approach. *Kathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv*, 32, 99-108.
- Jacobson, Abigail y Naor, Moshe. (2016). *Oriental Neighbours: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*. Waltham: Brandeis University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv102bfkz>
- Jacobson, Abigail. (2009). A City Living through Crisis: Jerusalem during World War I. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36 (1), 73-92. <https://doi.org/10.1080/13530190902749598>
- Jacobson, Abigail. (2003). Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in Pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers. *Middle Eastern Studies*, 39(2), 105-130. <https://doi.org/10.1080/714004509>
- Jacobson, Abigail. (2001). The Sephardi Jewish Community in Pre-World War I Jerusalem: Debates in the Hebrew Press. *Jerusalem Quarterly*, 14, 23-35.

- Kacprzak, Marta. (2020). Los desafíos en la lectura e interpretación de textos judeoespañoles. En Gerardo Beltrán *et al.* (eds.), *La traducción literaria en el contexto de las lenguas ibéricas* (pp. 102-118). Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323542766.pp.102-120>
- Kaniel, Yehoshua. (2000). *In Transition. The Jews of Eretz Israel in the Nineteenth Century between Old and New, and between Settlement on the Holy Land and Zionism*. Jerusalem: Yad Ben Zvi.
- Kuzar, Ron. (2015). The Neologisms Yishev, Yishuv and Moshava in Early Modern Hebrew. En Yehudah Shenhav (ed.), *Zionism and Empires* (pp. 27-57). Jerusalem: Van Leer.
- Lehmann, Matthias B. (2008). Rethinking Sephardi Identity: Jews and Other Jews in Ottoman Palestine. *Jewish Social Studies*, 15(1), 81-109.
- Lissak, Moshe (ed.). (2000). *The Sephardic Jews in Eretz Israel in Changing Times*. Jerusalem: The Dinur Center.
- Lissak, Moshe. (1984). The Ethnic Problem and Ethnic Organizations in the Yishuv. *Megamot*, 28(2-3), 295-315.
- Patai, Raphael. (2013). *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. New York: Routledge.
- Reshef, Shimon, y Dror, Yuval. (1999). *Hebrew Education in the years of the National Homeland (1919-1948)*. Jerusalem: Mossad Bialik.
- Romero, Elena. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- Salvador Plans, Antonio. (2000). La grafía romance del judeoespañol. *Revista de Investigación Lingüística*, 2(3), 413-434.
- Sharim, Yehuda. (2013). *The Struggle for Sephardic-Mizrahi Autonomy: Racial Identities in Palestine-Israel, 1918-1948*. Tesis doctoral. California: University of California.
- Šmid, Katja. (2002). Los problemas del estudio de la lengua sefardí. *Verba hispánica*, 10, 113-124. <https://doi.org/10.4312/vh.10.1.113-124>
- Spolsky, Bernardt, y Cooper, Robert L. (1991). *The Languages of Jerusalem*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198239086.001.0001>
- Wagner, Max Leopold. (1990). *Judenspanisch 1, 11. Sondersprachen der Romania III, IV*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Winther, Judith. (1990). The Hebrew revolution and the revolution of the Hebrew language between the 1880s and the 1930s. *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies*, 11(1-2), 73-80. <https://doi.org/10.30752/nj.69451>
- Yehoshua, Jacob. (1977). *Jerusalem in the Day of Old*. Jerusalem: Rubin Mass.



La estrategia evidencial del ladino en contacto con el turco: un análisis en el sentido restringido

The evidential strategy of ladino in contact with Turkish: An analysis in the
restricted sense

David Icyer

Universidad de Duisburgo-Essen, Alemania

david.icyer@uni-due.de

ORCID: 000-0002-6525-1201

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Icyer, David. (2025). La estrategia evidencial del ladino en contacto con el turco: un análisis en el sentido restringido. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 6, 59-93. <https://doi.org/10.46661/meldar.11342>

Resumen

Este estudio analiza la evidencialidad en el ladino (judeoespañol) de Turquía y su interacción con el turco, destacando las influencias derivadas del contacto lingüístico prolongado entre ambas lenguas. Mediante un corpus de 30 encuestas dirigidas a hablantes nativos bilingües, se examinan las estrategias empleadas para expresar evidencialidad y se contrastan con los sistemas morfológicos del turco y las estructuras léxicas del ladino. Los resultados muestran que, aunque el ladino conserva predominantemente sus formas originales, el uso del pluscuamperfecto refleja un posible calco semántico del sufijo turco [-mİş], aunque de forma limitada. No se confirma una gramaticalización del sistema evidencial en ladino, pues las respuestas indican un paralelismo con las normas del español estándar. Se concluye que el ladino adapta estructuras funcionales del turco sin alterar significativamente su gramática, lo que evidencia una convergencia semántica más que morfológica entre estas lenguas en contacto.

Palabras clave: evidencialidad; ladino; influencia del turco; calco semántico; contacto lingüístico.

Abstract

This study examines evidentiality in Ladino (Judeo-Spanish) spoken in Turkey and its interaction with Turkish, highlighting the influences derived from prolonged linguistic contact between the two languages. Using a corpus of 30 surveys conducted with bilingual native speakers, the research explores the strategies used to express evidentiality and contrasts them with Turkish morphological systems and Ladino lexical structures. The findings reveal that while Ladino largely retains its original forms, the use of the pluperfect suggests a possible semantic calque of the Turkish suffix [-mİş], albeit in a limited manner. The study does not confirm the grammaticalization of an evidential system in Ladino, since the responses indicate parallels with the norms of standard Spanish. It is concluded that Ladino adapts functional structures from Turkish without significantly altering its grammar, reflecting semantic rather than morphological convergence between these contact languages.

Key words: Evidentiality; Ladino; Turkish influence; semantic calque; language contact.

Recepción: 04.12.2024

Aceptación: 24.02.2026

Publicación: 15.12.2025



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo examinar la evidencialidad en el ladino (judeoespañol) hablado en Turquía y su interacción con el turco, poniendo de relieve las influencias resultantes del contacto lingüístico prolongado entre ambas lenguas. Optamos por la denominación de *ladino* en el título en lugar de *judeoespañol*, debido a su arraigo entre los hablantes y su uso en contextos contemporáneos, como se señala en el portal Sefardiweb de estudios sefardíes del CSIC¹. Para la escritura alfabética del ladino, hemos escogido el sistema ortográfico de *Aki Yerushalayim*, ya que es el más accesible para los informantes actuales, quienes están familiarizados con esta norma. Esto contrasta con la aljamía o el sistema de transcripción promovido por la escuela sefardista del CSIC, siguiendo la línea de Hassán (1978), que optó por una aproximación filológica más tradicional.

La evidencialidad carece de estatus de categoría gramatical en muchas lenguas europeas donde, al no estar gramaticalizada, sino únicamente lexicalizada, se desplaza de la gramática nuclear hacia la periférica o discursiva. En otras lenguas, en cambio, la evidencialidad se marca con estructuras gramaticales y rasgos morfológicos, esto es, está gramaticalizada; en particular, en las lenguas uralo-altáicas y en las amerindias se inserta un morfema evidencial en la base verbal. En general, se considera que en español también se expresa la evidencialidad, pero por medios léxicos, es decir, a través del uso de palabras y expresiones. Lingüistas como De Haan (2005), Cornillie (2007 y 2009), Rodríguez Ramalle (2008), Escandell (2010) y González Vázquez (2016) comparten esta teoría y especifican que no existen estrategias gramaticales obligatorias para expresar esta categoría lingüística.

La presente investigación se organiza en cinco partes. En la primera sección se examina el estado actual de los estudios sobre la evidencialidad, con énfasis en las características específicas del turco y del ladino. Se aborda el fenómeno de la evidencialidad desde una perspectiva lingüística, describiendo sus aspectos morfológicos y léxicos en ambas lenguas. El segundo apartado se dedica a definir y analizar las estrategias empleadas para expresar evidencialidad, destacando las diferencias y similitudes entre las estructuras gramaticales del turco y el ladino. Se enfatiza el papel del sufijo turco [-*mIş*] y su posible influencia en el uso del pluscuamperfecto en ladino. En la tercera sección se detalla el diseño y los resultados preliminares del corpus basado en 30 encuestas realizadas a hablantes nativos bilingües de turco y ladino. Se describe la metodología empleada, los criterios de selección de los participantes y el análisis de los datos recopilados. En el apartado de resultados se presentan y analizan los hallazgos derivados del estudio empírico, con especial atención a si el uso del

¹ <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>

pluscuamperfecto en ladino puede considerarse un calco semántico del sufijo turco [-mIş]. Se evalúa hasta qué punto esta estructura puede estar gramaticalizada² como marcador de evidencialidad. La última sección resume las principales conclusiones del estudio, discute sus implicaciones para la comprensión de la influencia lingüística entre el turco y el ladino, y propone posibles líneas de investigación futuras en el ámbito de la evidencialidad y el contacto lingüístico.

2. MARCO TEÓRICO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

La evidencialidad es una categoría lingüística que codifica la fuente del conocimiento en una expresión verbal o escrita. El hablante utiliza marcas específicas para señalar de manera explícita la procedencia de su conocimiento, permitiendo que el oyente identifique con claridad cómo se obtuvo la información comunicada. En otras palabras, la evidencialidad es un sistema que transmite al oyente el método o las circunstancias a través de las cuales el hablante accedió a la información, ya sea de forma directa, indirecta, inferida, reportada o percibida a través de los sentidos.

Uno de los estudios más destacados sobre la evidencialidad en su sentido restringido es *Evidentiality* (2004), de Alexandra Aikhenvald. En esta obra, Aikhenvald compila información fundamental sobre la evidencialidad y ofrece una clasificación detallada de los sistemas evidenciales, organizándolos según las formas utilizadas para marcar información de primera mano, evidencia visual, auditiva, inferencias y reportes provenientes de terceros, entre otras categorías.

La clasificación propuesta por Aikhenvald (2004) constituye una de las investigaciones translingüísticas más exhaustivas sobre sistemas evidenciales gramaticalizados, abarcando más de quinientas lenguas del mundo. Hemos elegido este modelo por ser el más preciso y, también, el más en boga en la actualidad. Además, al haber suficiente bibliografía disponible para el análisis de otras lenguas que pueden servir de modelo para el análisis, la comparación interlingüística con otros casos es más factible.

Aikhenvald organiza los sistemas evidenciales en distintos modelos: cuatro modelos con dos elecciones, cinco tipos con tres elecciones, tres categorías con cuatro elecciones y un único sistema con cinco elecciones. Los parámetros semánticos que fundamentan esta

² La gramaticalización es un proceso que ocurre con el tiempo, en el cual una palabra que antes era independiente se convierte en un elemento dependiente de otra palabra. Durante este proceso, la palabra pierde su significado original y pasa a cumplir una función gramatical. Esto sucede cuando una palabra pierde su contenido significativo y se transforma en un elemento puramente gramatical. En otras palabras, la gramaticalización es un cambio en el que una palabra deja de ser autónoma y pasa a formar parte de la estructura gramatical del idioma (Heine y Kuteva, 2003: 2).

clasificación se basan en los sentidos físicos, los diferentes tipos de inferencia y las citas verbales o discurso referido.

En el caso del judeoespañol, Aikhenvald (2018: 3-4) observa una relación estrecha con la lengua turca debido al contacto histórico y cultural entre ambas. Sobre esta base, la autora propone una reinterpretación del uso del pluscuamperfecto en el judeoespañol como un marcador de evidencialidad indirecta. No obstante, este planteamiento sigue siendo objeto de debate y requiere investigaciones empíricas adicionales para determinar con mayor precisión la naturaleza de esta conexión y la existencia de posibles influencias estructurales entre ambas lenguas.

2.1. La evidencialidad

Aikhenvald (2004: 15) divide los sistemas evidenciales en dos categorías principales. En el primer grupo, las lenguas marcan la existencia de una fuente de información transmitida, pero no especifican con precisión cuál es dicha fuente. En este caso, el oyente puede determinar únicamente si la información fue atestiguada directamente por el hablante o si proviene de una fuente indirecta. Sin embargo, no es posible distinguir si la información transmitida corresponde a una inferencia, un rumor, una percepción sensorial o cualquier otro tipo de evidencia. En otras palabras, los sistemas evidenciales de este tipo no proporcionan detalles explícitos sobre el origen exacto de la información, limitándose a marcar si esta fue obtenida de forma directa o indirecta. Esto implica una menor especificidad en la categorización de las fuentes de conocimiento.

	Tipo	I. Visual	II. Sensorial	III. Inferencia	IV. Supuesta	V. Transmitida	VI. Cita
2 valores	A2	primera mano	no primera mano				

Tabla 1: *Distribución de los marcadores evidenciales con dos valores del grupo A2.*

Como se observa en la Tabla 1, según la teoría de Aikhenvald (2004: 65), un hablante puede marcar sus enunciados utilizando únicamente dos unidades morfológicas, que indican si la información fue adquirida de manera directa o indirecta. Este sistema, característico de las lenguas del primer tipo, proporciona una distinción básica entre información atestiguada por el hablante y aquella transmitida a partir de fuentes externas.

En contraste, las lenguas del segundo tipo ofrecen una mayor especificidad al señalar la fuente de información. Estas lenguas son capaces de diferenciar entre varios tipos de evidencia, tales como información transmitida, inferencial, supuesta o basada en la percepción sensorial, permitiendo así un grado de precisión mayor en la transmisión de conocimiento.

2.2. La evidencialidad en turco

El turco destaca, en particular, por su riqueza y complejidad en la expresión de la evidencialidad. Sus hablantes emplean terminaciones morfológicas específicas que no solo marcan la fuente de la información, sino que también permiten distinguir si esta fue obtenida mediante experiencia directa o a través de medios indirectos. Esto se conoce como evidencialidad directa e indirecta.

	Tipo	I. Visual	II. Sensorial	III. Inferencia	IV. Supuesta	V. Transmitida	VI. Cita
2 valores	A2	[-DI]	[-mIş]	[-mIş]	[-mIş] [-mIş-tIr] [-DIr]	[-mIş]	[-mIş]

Tabla 2: La categoría evidencial del turco (Icyer, 2023: 403).

Como se muestra en la Tabla 2, el turco se clasifica dentro del primer tipo de sistemas evidenciales, específicamente en la clase A2 según Aikhenvald (2004: 38-40). Este sistema se caracteriza por el uso de un único sufijo, [-mIş], que abarca todos los significados relacionados con evidencias indirectas. El afijo evidencial indirecto [-mIş] también varía según las últimas vocales de la raíz del verbo, con su propia armonía vocálica. En la siguiente Tabla 3 se encuentran los distintos alomorfos del marcador [-mIş].

Vocales anteriores			Vocales posteriores		
Última vocal	Sufijo		Última vocal	Sufijo	
	Con. Sonoras	Con. Sordas		Con. Sonoras	Con. Sordas
	e, i	-miş		a, ı	-muş
ö, ü	-müş		o, u	-muş	

Tabla 3: Los alomorfos del marcador [-mIş] (Icyer, 2023: 266).

Esto implica que, aunque el sistema evidencial turco permite marcar la información como no atestiguada, no diferencia explícitamente entre las distintas categorías de evidencialidad, como inferencias, rumores, información transmitida o percepciones sensoriales. En lugar de eso, el significado preciso del sufijo depende del contexto en el que se utiliza, mostrando una economía morfológica que contrasta con sistemas evidenciales más específicos en otras lenguas.

La interpretación exacta del sufijo [-*mIş*] en turco está profundamente vinculada al contexto en el que se utiliza y a las bases léxicas a las que se adhiere. Esto significa que el significado específico de este marcador evidencial no está predeterminado, sino que se configura en función de la situación comunicativa en la que aparece.

A través de este único marcador, el turco logra expresar todos los valores evidenciales establecidos por Aikhenvald (2004), lo que pone de manifiesto la flexibilidad y economía de su sistema evidencial. La presencia de [-*mIş*] indica que el hablante comunica información basada en lo que sabe o ha llegado a conocer, enfatizando la naturaleza inferencial o reportada de los datos, según lo exija el contexto. Este enfoque adaptable permite al sufijo [-*mIş*] desempeñar un papel central en la marcación de la procedencia de la información en turco.

2.3. La evidencialidad en el judeoespañol de Turquía

A partir de 1996, comenzaron a publicarse los primeros estudios sobre la marcación de la modalidad epistémica en el judeoespañol de Turquía (Varol, 1996, 2001, 2006; Friedman, 2003; Aikhenvald, 2004). En este contexto, Varol (2006: 108) identifica en el judeoespañol de Turquía un calco semántico del morfema [-*mIş*] del turco, que se emplea habitualmente para expresar acontecimientos adquiridos indirectamente. Al utilizar este afijo en turco, el hablante no garantiza la veracidad del enunciado, marcándolo como asertivo, mediativo o testimonial.

En el judeoespañol, esta función se corresponde con el uso del pluscuamperfecto, una forma verbal que también existe en el español estándar, aunque con un uso más limitado. Como se explicó en el capítulo anterior, el pluscuamperfecto en ladino puede emplearse, aunque infrecuentemente, con un valor evidencial similar al del marcador [-*mIş*] en turco.

Varol (2009: 1) sostiene que la influencia del sistema evidencial turco es perceptible en el sistema verbal del judeoespañol de Turquía, particularmente en la aplicación del valor evidencial indirecto del marcador [-*mIş*] al pluscuamperfecto. Según esta autora, los sefardíes utilizan esta forma gramatical del ladino para expresar un modo semántico

prestado del turco, especialmente cuando desean evitar asumir responsabilidad por la información transmitida a otros. Este fenómeno demuestra cómo el contacto lingüístico puede llevar a una reinterpretación funcional de formas gramaticales existentes en una lengua bajo la influencia de otra.

De manera similar, Aikhenvald (2018: 3) sostiene también que el uso del pluscuamperfecto en el ladino hablado en Turquía cumple funciones semánticas muy similares a las asociadas con el marcador de evidencia indirecta [-mIş] del turco. Según la teoría de esta autora (2004: 114), el judeoespañol se clasifica dentro del grupo A2, al igual que el turco, ya que su sistema lingüístico parece ofrecer dos valores evidenciales básicos que permiten distinguir entre enunciados obtenidos de manera directa e indirecta. Según esta autora, la lengua sefardí ha mantenido un contacto estrecho y prolongado con el turco, a pesar de las diferencias estructurales significativas entre ambas lenguas en todos los niveles lingüísticos. No obstante, los sefardíes de Turquía son hablantes nativos tanto de turco como de ladino y tienen la capacidad de comunicarse fluidamente en ambos idiomas (Bunis, 2008: 183).

Según Friedman (2011: 284), el ladino emplea estrategias evidenciales y marcas morfológicas que guardan similitudes con las del sistema turco para señalar la fuente de la información. El hecho de que en ladino se encuentren estrategias similares podría reflejar la influencia del contacto lingüístico entre ambas lenguas, especialmente en contextos bilingües como el de los sefardíes de Turquía, en los que los hablantes dominan ambos idiomas y tienden a transferir características estructurales y funcionales entre ellos. Sin embargo, es necesario un análisis más detallado para determinar hasta qué punto estas similitudes son resultado de convergencias tipológicas o de interferencias específicas.

Este paralelismo entre ambas lenguas refleja la influencia del contacto lingüístico prolongado y la convergencia funcional en contextos multilingües. Sin embargo, el alcance y las especificidades de esta semejanza requieren un análisis empírico más detallado para confirmar hasta qué punto el ladino ha adoptado características evidenciales propias del sistema turco.

El modo citativo en judeoespañol se construye utilizando el verbo auxiliar *aver* conjugado en tiempo imperfecto, combinado con el participio pasado de los verbos predicativos. Esta estructura permite al hablante referirse a un evento del cual no dispone de información de primera mano, indicando así que la fuente del enunciado es indirecta o reportada (Friedmann, 2011: 284). Este recurso gramatical subraya la capacidad del judeoespañol para marcar evidencialidad indirecta, adaptando formas propias de su sistema verbal para expresar la procedencia mediada de la información.

(1) *Evidencialidad indirecta con «aver (IMPT) + PAR»*

«Dos ermanos eran. Uno salyó doktor dichtchi, el otro salió daíliye.
 hacerse-PRET-3SG dentista hacerse-PRET-3SG internista
 Duspués s'aviya etcho doktor de bebés».
 después haber-IMPT-3SG hacer-PAR pediaira

[‘Eran dos hermanos. Uno se hizo dentista, el otro se hizo internista. Después se hizo pediaira’].

«İki kardeş-ti-ler, birisi diş doktoru diğeri dahiliyeci ol-du-Ø,
 dos hermano-EVD DIR-PLR uno dentista otro internista ser-EVD DIR
 daha sonra birisi bebek doktoru ol-muş-Ø».
 luego uno pediaira ser-EVD INDIR

El ejemplo (1) (Varol, 2006: 109) permite visualizar cómo funciona la evidencialidad en el judeoespañol. En esta oración, entendemos que el hablante conoce personalmente a los dos hermanos y ha atestiguado cómo se convertían en doctores al principio de todo. Más tarde, el segundo hermano se hizo pediaira pero el hablante no fue testigo de este hecho. Por ello, utiliza el pluscuamperfecto para señalar que obtuvo la información por rumores o por inferencia y no procede de este hablante directamente. Aparte de los valores del modo mediativo, el pluscuamperfecto del judeoespañol *aviya*³ + *PAR* conserva el valor regular de antepasado fuertemente perfectivo en distintos contextos. Cuando traducimos la oración (1) en turco, debemos usar también el morfema de evidencialidad indirecta [-*mİş*] para poder indicar que la información no es de primera mano.

Según Aikhenvald (2018: 4), el pluscuamperfecto en ladino se usa también en los casos en los que el hablante no presenció el evento ocurrido y, por lo tanto, no tiene acceso directo a la información. En (2) (en Friedman, 2003: 191) las personas mencionadas estuvieron ausentes y no vieron al ladrón. Por eso se utiliza el «pluscuamperfecto» en este caso, señalando la fuente indirecta no de primera mano. En la traducción turca de esta locución, vemos también el marcador indirecto [-*mİş*] que sustituye a *aviya* + *PAR* en judeoespañol. Cuando el verbo auxiliar *aviya* se combina con el modo participio de cualquier verbo se obtiene un sentido evidencial en la lengua sefardí.

(2) *Evidencialidad indirecta con «aver (IMPT) + PAR»*

«Quando estaban en l@América, les aviya entrado ladrón».
 estar haber-3SG entrar-PAR

[‘Cuando estaban en América, un ladrón **entró** en su casa’].

³ La forma imperfecta del verbo *aver*, cuya conjugación es regular «aviya, aviyas, aviya, aviyamos, avoyash, aviyan» (Varol, 2008: 150).

«Amerika'da iken ev-ler-i-n-e h̄ars̄ gir-miṣ-Ø».
 américa-LOC cuando casa-PLR-POS-DAT ladrón entrar-EVD-3SG

Según Varol (2001), Friedmann (2003) y Aikhenvald (2004), aunque el turco cuenta con una forma gramaticalizada y sistematizada para expresar el valor mediativo en su sistema lingüístico, su influencia en el judeoespañol se ha limitado al nivel semántico. Esto implica que los sefardíes adoptaron el sentido evidencial del turco sin necesidad de desarrollar una nueva forma gramatical.

En cambio, este calco semántico conceptual en el judeoespañol se manifiesta a través de la adaptación de construcciones ya existentes en el sefardí para expresar enunciados indirectos. De este modo, los hablantes integraron el valor evidencial del turco al utilizar estructuras propias del ladino, manteniendo la gramática original de su lengua, pero enriqueciendo su funcionalidad semántica.

Finalmente, los lingüistas Aikhenvald (2008), Friedmann (2003 y 2011) y Varol (2001) identifican la influencia del sufijo [-mIṣ] del turco en el judeoespañol de Turquía a través de dos dimensiones principales. Como resultado de la interacción interlingüística constante con la lengua turca, el sistema original del judeoespañol ha experimentado una modificación a nivel semántico.

Por un lado, se observa la incorporación de la categoría evidencial vinculada al modo de adquisición del conocimiento. Por otro lado, en la formulación del aspecto verbal también se identifican rastros de la lengua turca en el sefardí. En ambos casos, esta influencia se manifiesta como un calco semántico, donde el sistema lingüístico turco es reinterpretado y adaptado según la estructura y las posibilidades del sistema judeoespañol, manteniendo la gramática sefardí, pero enriqueciendo su semántica con elementos funcionales del turco.

Finalmente, ha sido necesario llevar a cabo un estudio empírico, dado que en la bibliografía lingüística sobre la evidencialidad en el judeoespañol existen únicamente estos dos ejemplos que abordan y ejemplifican este fenómeno. No obstante, desde nuestra perspectiva, esta evidencia resulta insuficiente para afirmar de manera concluyente que el ladino haya incorporado un rasgo morfosintáctico procedente de la lengua turca o para sostener que dispone de una forma plenamente gramaticalizada destinada a expresar la fuente de la información en los enunciados transmitidos.

3. ESTUDIO EMPÍRICO SOBRE LA EVIDENCIALIDAD EN EL LADINO

Tal como hemos explicado, el contacto entre lenguas que coexisten en una misma localidad es un fenómeno natural; sin embargo, no todos los niveles lingüísticos se ven afectados de igual manera por dicha interacción. Por ejemplo, mientras que el préstamo léxico es común, la adopción de marcas morfológicas de otra lengua es mucho menos frecuente. El desafío radica en investigar este proceso de manera adecuada y consultar a los hablantes nativos para determinar si la influencia de una lengua sobre otra es consciente o si se trata de una interferencia inconsciente por parte de los hablantes bilingües debido al desconocimiento de las reglas exactas de su segunda lengua (L2).

Desde nuestra perspectiva, no basta con establecer una simple correlación entre el turco y el ladino en cuanto a la expresión de la evidencialidad. Es imprescindible recopilar información de primera mano, obtenida directamente de los hablantes, para comprender cómo perciben y manejan estas influencias en sus prácticas lingüísticas cotidianas. Este enfoque nos permite avanzar más allá de las generalizaciones teóricas y abordar el tema desde una perspectiva empírica y contextualizada.

Con este propósito, realizamos una encuesta entre hablantes nativos de ladino en Turquía a través del foro Ladinokomunita⁴ con el fin de observar la interacción entre el ladino y el turco en el ámbito de la evidencialidad. Publicamos la encuesta en esta comunidad virtual, de la cual somos miembros, lo que nos permitió acceder directamente a hablantes competentes de judeoespañol. Esta parte empírica es especialmente relevante, ya que la bibliografía ofrece únicamente dos ejemplos sobre la evidencialidad en judeoespañol, los cuales hemos presentado anteriormente. Por ello, los datos recopilados contribuyen a ampliar la base empírica y a comprender mejor la posible influencia del turco en la expresión de la evidencialidad en ladino.

3.1. Muestra

La muestra de este estudio está compuesta por 30 encuestas aplicadas a hablantes sefardíes bilingües, cuyas lenguas maternas son el ladino y el turco. Se trata de un estudio piloto, realizado en 2020, entre el 18.07.2020 y el 24.07.2020, mediante el uso de una

⁴ Ladinokomunita es una comunidad virtual internacional dedicada al uso, preservación y promoción del judeoespañol, fundada en el año 2000 por Rachel Amado Bortnick. Funciona principalmente como una lista de correo electrónico en la que participan hablantes nativos, investigadores y miembros de la diáspora sefardí de diversos países. Actualmente, cuenta con aproximadamente 1400-1500 miembros procedentes de alrededor de 40 países. Este foro constituye uno de los principales espacios contemporáneos de comunicación escrita en judeoespañol y representa una valiosa fuente de datos lingüísticos naturales para el estudio de fenómenos como la variación lingüística, el contacto de lenguas y los procesos de revitalización lingüística.

plataforma en línea⁵. Dado que resulta difícil encontrar informantes para este tipo de investigaciones, los participantes fueron reclutados a través de plataformas virtuales dedicadas a la comunidad sefardí, en las que los usuarios se comunican y responden por escrito en judeoespañol. Cabe destacar que no se incluyeron participantes que no poseyeran competencia en ambas lenguas objeto de estudio.

Las preguntas de la encuesta, formuladas en lengua turca, no solicitaban a los informantes información personal, como género, edad, clase social, etc., ya que el objetivo principal era analizar exclusivamente aspectos gramaticales relacionados con la hipótesis de investigación: determinar si el uso del pluscuamperfecto en ladino está gramaticalizado como una estrategia para expresar evidencialidad.

3.2. Encuesta

Para este estudio se diseñó un cuestionario dirigido a hablantes de ladino, compuesto por un total de 18 preguntas de formato abierto. El procedimiento requería que los informantes leyeran primero el contexto de cada pregunta, con el objetivo de delimitar el foco de la respuesta y elicitara una respuesta válida, y, posteriormente, tradujeran la oración estímulo del turco al ladino. La decisión de utilizar un formato de respuesta abierta se fundamenta en la intención de no condicionar ni limitar las respuestas de los informantes, evitando así influir en sus elecciones lingüísticas naturales. El cuestionario cubre exhaustivamente todas las categorías evidenciales de la lengua turca, explicadas en detalle al inicio de este capítulo, y presenta varias preguntas diseñadas para explorar cada categoría de sentido epistémico.

3.3. Objetivos

El principal objetivo de esta encuesta fue examinar la influencia morfológica del turco sobre la lengua judeoespañola en la transmisión de enunciados indirectos. El segundo propósito consistió en analizar los resultados obtenidos con el fin de profundizar en la marcación del modo evidencial en el ladino. El tercer objetivo se centró en explorar las causas lingüísticas de la interacción morfológica entre el turco y el ladino, a partir de las respuestas proporcionadas en la encuesta. En este sentido, adoptamos un enfoque interlingüístico, contrastando la organización de los sistemas evidenciales en español, turco y ladino, con el propósito de identificar similitudes y diferencias en cada lengua. Se seleccionarán algunos ejemplos representativos de la encuesta para proceder a un análisis detallado de las respuestas relacionadas con la marcación de evidencialidad en ladino. Al

⁵ <https://www.soscisurvey.de/>

final de cada ejemplo se incluye una cifra entre paréntesis que indica la frecuencia de aparición de la forma correspondiente, es decir, el número de hablantes de ladino que optaron por dicha variante en la traducción del enunciado.

3.4. Resultados

3.4.1. Evidencias directas

3.4.1.1. Evidencia directa de primera mano

Pregunta 1: Hoy has hecho un examen en la universidad. Cuando llegas a casa tus padres te preguntan cómo te ha salido el examen y tú les respondes: «Mi examen ha ido muy bien». ¿Cómo podrías decir *Sınavım çok iyi geçti* en ladino?

En esta pregunta queríamos saber cómo se expresa en ladino una situación directa en la que participa el hablante personalmente. Para este propósito, formulamos una frase con el sufijo [-DI], para que los informantes contestaran con una vivencia propia, experimentada directamente.

(P1) *Sınav-ım çok iyi geç-ti-Ø.*
 examen-POS-1SG muy bien pasar-EVD DIR-3SG
 ['Mi examen ha ido muy bien'].

- I. «El egzamen pasó muy bien». (7)⁶
- II. «El egzamen me pasó muy bueno». (18)
- III. «Ize muy bueno el egzamen». (1)
- IV. «El egzamen era muy bien». (2)
- V. «Reushi muy bien el egzamen». (2)

En las respuestas correspondientes a la segunda pregunta, el tema abordado es la transmisión de un enunciado directo, es decir, de una evidencia directa visual. En turco, cuando un hablante observa una acción directamente con sus propios ojos, suele emplear el marcador [-DI] para indicar que ha sido testigo del acontecimiento y que la información proporcionada se basa en dicha observación directa.

Lo mismo se observa también en ladino y en español. En ambos idiomas, la transmisión de un enunciado directo basado en evidencia visual se realiza mediante estructuras que no requieren un marcador morfológico específico como en turco, pero que igualmente transmiten la percepción directa del hablante. Tanto en ladino como en español, la observación visual del acontecimiento se expresa a través de formas verbales estándar, que

⁶ Esta cifra refleja el número de hablantes de ladino que tradujeron el enunciado utilizando dicha variante.

reflejan la experiencia directa del hablante sin necesidad de una marcación adicional. Esto sugiere que, en este caso, el ladino conserva una estructura similar a la del español, sin incorporar influencias morfológicas provenientes del turco.

3.4.1.2. Evidencia directa (visual)

Pregunta 2: Eres un policía secreto y estás siguiendo por la calle a un ladrón para detenerlo por robo. El ladrón entra a Migros⁷ y te preparas para detenerlo. Llamas a tus compañeros y les dices: «Ahora ha entrado en Migros». ¿Cómo podrías decir *Hırsız şimdi Migros'a girdi* en ladino?

En las respuestas correspondientes a la segunda pregunta, se observa la transmisión de un enunciado directo, es decir, de una evidencia visual directa. Tal como se explicó detalladamente en el capítulo anterior, en turco, cuando un hablante presencia una acción directamente con sus propios ojos, emplea mayoritariamente el marcador [-DI] para indicar que ha sido testigo del acontecimiento que comunica a los demás. El ejemplo presentado a continuación ilustra cómo se formula una oración en ladino conforme a estos criterios recientemente establecidos.

(P2) *Hırsız şimdi Migros'a gir-di-Ø.*
ladrón ahora Migros-DAT entrar-EVD DIR-3SG
[‘El ladrón ha entrado ahora en Migros’].

- I. «Agora entro ladron a Migros». (2)
- II. «El ladron entro agora a Migros». (26)
- III. «Endagora el ladron entro al Migros». (1)
- IV. «Aze un punto el ladrón entro en el Migros». (1)

Al analizar las respuestas correspondientes a (P2) se observa claramente que ningún informante empleó formas interferidas ni calcos semánticos. Todos los ladinohablantes que participaron en la encuesta muestran conocimiento de que, en turco, el marcador [-DI] se utiliza para declarar eventos atestiguados directamente en el momento de su ocurrencia. Por otro lado, para expresar esta información completada o terminada, los informantes optaron por el tiempo indefinido, tal como se emplea en el español estándar. Esto evidencia una coincidencia en el uso de la marcación modal entre el ladino y el castellano, sin que se perciba influencia ni un calco semántico derivado del turco en la formulación de este tipo de enunciados.

⁷ Migros es una cadena de empresas en Turquía como El Corte Inglés.

3.4.1.3. Evidencia experimentada

Pregunta 3: *Dün beraber sinemaya gittik.* ¿Cómo podrías traducir la frase «ayer fuimos juntos al cine» al ladino?

(P3) *Dün beraber sinema-y-a git-ti-k!*
 Ayer juntos cine-CEI-DAT ir-EVD DIR-1PL
 ['Ayer fuimos juntos al cine'].

- I. «Ayer moshimoz al cinema en cuntoz». (2)
- II. «Ayer mos huimos al sinema endjuntos». (6)
- III. «Ayer mos fuimos al sinema endjuntosya». (16)
- IV. «Ayer moz huimos en djuntos al sinema». (4)
- V. «Ayer fuimos al sinema djuntos». (4)

En el ejemplo (P3) se trata de nuevo de un evento acabado en el pasado al igual que en el ejemplo anterior. La diferencia entre las dos oraciones se basa en la experimentación pasada de lo que cuenta el hablante en el momento de la manifestación. En el (P2) se tratan observaciones actuales en el momento del habla en el tiempo perfectivo. Como se ve en la frase (P3), en turco se expresa también con el sufijo [-DI] como un evento atestiguado en su momento de ocurrencia. Generalmente, no vemos una forma distinta entre las tres lenguas (turco, español estándar, ladino) en cuanto se declara un evento que atestigua el hablante desde su principio hasta su fin.

3.4.2. Evidencias sensoriales

3.4.2.1. Evidencia sensorial (sentido interior)

Pregunta 4: Mañana tienes un examen muy importante. Has estado todo el día en la biblioteca estudiando y no has tenido tiempo para comer. Ahora te suena el estómago, por lo que piensas en que tienes hambre. ¿Cómo podrías decir *Çok acıkmişım* en ladino?

La cuarta pregunta (P4) aborda la categoría de evidencia indirecta sensorial en turco. En este caso, al oír los gruñidos del estómago, un hablante nativo de turco utiliza el marcador [-mIş] para indicar que no se percató de que tenía hambre hasta que escuchó dicho sonido. A través de la traducción de la expresión turca *Çok acık-mış-ım* ('Tengo mucha hambre'), nuestro objetivo era investigar cómo los hablantes de ladino expresan este tipo de estado sensorial y si existe una tendencia a emplear una formulación diferente al español estándar. Antes de proceder con el análisis de los resultados, examinaremos algunas de las respuestas obtenidas para identificar patrones iniciales.

(P4) *Acık-mış-im*.
 tener hambre-EVD DIR-1SG
 ['Tengo hambre'].

- I. «Tengo mucha hambre». (18)
- II. «Parese ke tengo mucha hambre». (3)
- III. «Me ambreyi mucho». (5)
- IV. «Esto muy ambiyerto». (4)

En español, este estado sensorial se expresa mediante diversas construcciones lingüísticas, como *tener + hambre*, *estar + hambriento* o *hambrear*. Estas mismas formas fueron observadas entre los ejemplos de la lengua judeoespañola, donde se emplearon como enunciados directos, sin evidencia de influencia de la forma turca. Sin embargo, algunos informantes intentaron reflejar el sentido indirecto de la cláusula turca utilizando el verbo parecer para indicar que la información expresada representaba algo nuevo para el hablante. Cabe señalar que este tipo de expresión lexicalizada también es aceptable en el español estándar, por lo tanto, en este caso no se observa una influencia significativa del turco en el ladino. Este último mantiene su estructura hispánica original y no se diferencia del español, salvo por los cambios fonéticos característicos del judeoespañol.

3.4.2.2. Evidencia visual en la forma indirecta

Pregunta 5: Tú y tu jefe estáis realizando entrevistas en el trabajo para emplear un trabajador nuevo en la empresa. El candidato ya está en el salón de reuniones. Abres la puerta y ves al candidato sentado en la silla. ¿Cómo podrías decir *Aday içerde, masaya oturmuş*, en ladino?

En cuanto a la evidencia visual en la forma indirecta, destacamos las estrategias comunes entre el ladino y el español. En el siguiente ejemplo (P5) observamos un caso parcialmente atestiguado por el hablante, que se transmite en turco mediante el afijo [-mİş].

(P5) *Aday içerde, masa-y-a otur-muş-Ø*.
 candidato estar dentro mesa⁸-CEI-DAT sentarse-EVD INDIR-3SG
 ['El candidato está dentro y se ha sentado en la mesa'].

- I. «El kandidate esta arientro, a sentado en la meza». (19)
- II. «El candidato esta aryento y se asento en la meza». (2)
- III. «La candidada esta aryento i esta asentada en la meza». (3)

⁸ En turco «sentarse a la mesa» significa tomar una silla delante de una mesa y no significa sentarse encima de la mesa.

En la primera parte de la oración, que describe una observación de una situación, no se detecta una diferencia significativa en la forma de expresar la información obtenida entre las tres lenguas analizadas: español, ladino y turco. Sin embargo, en la segunda parte de la misma oración, la expresión evidencial difiere notablemente. En turco, el hablante no fue testigo directo del momento en que el candidato se sentó, sino que percibió a la persona ya sentada. Esto lleva a que el evento se exprese desde una perspectiva distinta en turco, en comparación con el español y el ladino, al manifestarse el resultado de una acción.

En el caso del turco, esta formulación refleja un esfuerzo por destacar que el hablante no presencié directamente el acto de sentarse, subrayando la naturaleza parcialmente atestiguada de la situación. Por el contrario, los resultados de la encuesta muestran que el ladino no adopta un rasgo similar al turco en la expresión de situaciones parcialmente observadas. Tanto los hablantes de ladino como los de español consideran este tipo de acción como completamente atestiguada y la expresan utilizando el tiempo indefinido, sin marcar explícitamente la distinción entre una acción observada directamente y su resultado posterior.

Este contraste pone de manifiesto una diferencia conceptual significativa entre los sistemas evidenciales del turco y las lenguas románicas, como el ladino y el español, en la representación de eventos parcialmente presenciados

3.4.2.3. Evidencia indirecta sensorial (del oído)

Pregunta 6: Estás escuchando música en voz alta y no te das cuenta de que ha empezado a llover. Cuando apagas el equipo de música oyes el sonido de la lluvia y dices: «Ha empezado a llover». ¿Cómo podrías decir *Yağmur yağmaya başlamış* en ladino?

En turco se aplica el sufijo [-mIş] cuando se oye el sonido de algún acontecimiento después de su inicio. En el ejemplo (P6) el hablante está escuchando música en voz alta y no se da cuenta de que ha empezado a llover. Cuando apaga el equipo de música oye el sonido de la lluvia y dice: «Ha empezado a llover». Según el contexto es una acción en curso, pero el hablante no pudo atestiguar el inicio de la lluvia, sino que se enteró después de su inicio. Este valor inferencial obliga a usar el marcador [-mIş] a un hablante para indicar que no fue testigo de la lluvia, sino que la oyó desde una habitación cerrada.

(P6) *Yağmur yağ-ma-y-a* *başla-mış-Ø*.
 lluvia llover-PAR-CEI-DAT empezar-EVD INF-3SG
 ['¡Ha empezado a llover!'].

- I. «Ya empeso a azer luvia». (22)
- II. «No me rendi kuento ke aviya empesido a azer luvya». (1)
- III. «Parese ke empeso la luvya». (2)

Si observamos las respuestas en ladino, vemos que las expresiones son, al igual que en español, *parese que* y *no me rendi kuento*, etc. Solo un informante prefirió expresar esta situación mediante el uso del pluscuamperfecto. Sin embargo, la mayoría de los informantes eligieron la respuesta con el tiempo «indefinido» para reflejar este contexto. En este caso, tampoco observamos en ladino una influencia morfosintáctica por parte de la lengua turca.

3.4.2.4. Evidencia indirecta sensorial (del gusto)

Al igual que en el valor evidencial del ejemplo (P6), también se observa la expresión del sentido del gusto en el siguiente caso, el ejemplo (P7).

Pregunta 7: Estás en una reunión para almorzar a la que te han invitado. Te ofrecen sopa y al probarla dices: «La comida está rica». ¿Cómo podrías decir *Çorba lezzetli olmuş* en ladino?

(P7) *Çorba çok lezzetli ol-muş-Ø.*

sopa muy rico estar-EVD SEN-3SG
[‘La sopa está muy rica’].

I. «La supa esta muy savroza». (13)

II. «La supa se izo muy savroza». (10)

III. «Muy savroza es la şorva!». (3)

Para analizar la manera de expresar el sentido del gusto, seleccionamos la pregunta del ejemplo (P7) y solicitamos a los informantes sefardíes que la tradujeran del turco al ladino. El objetivo era determinar si se podía observar algún calco morfosintáctico de la lengua local, el turco, en su lengua de herencia, o si el ladino conserva su estructura originaria para manifestar este tipo de acontecimientos.

En turco, el hablante está obligado a emplear el sufijo evidencial [-*mİş*] para expresar este sentido ya que se refiere a un evento que no fue directamente observado en el momento de su ocurrencia, como ocurre con el proceso de preparación de la sopa. En este contexto, un hablante nativo de turco nunca utilizaría el sufijo [-*DI*], reservado para experiencias directas. Por tanto, el uso del sufijo evidencial en turco está intrínsecamente ligado a la naturaleza de la información indirecta.

Al revisar las respuestas proporcionadas por los informantes sefardíes, se observa claramente que estas no presentan diferencias significativas respecto al español estándar, más allá de los cambios fonéticos característicos del ladino. Esto sugiere que el ladino conserva su estructura gramatical originaria en este ámbito y no incorpora el sistema morfosintáctico del turco para expresar eventos relacionados con el sentido del gusto.

3.4.3. Evidencias inferenciales

3.4.3.1. Evidencia indirecta inferencial (générica)

Pregunta 8: Te levantas por la mañana a las 8 horas, abres las cortinas y ves que el suelo del balcón está mojado. Piensas que ha estado lloviendo toda la noche. ¿Cómo podrías decir *Dün gece yağmur yağmış* en ladino?

Continuamos con la categoría de *inferencia* en ladino, donde el hablante formula una inferencia basada en ciertos indicios sobre la posible ocurrencia del evento mencionado. En el contexto de la pregunta (P8), se proporcionó una explicación detallada de la situación para evitar que los informantes se confundieran al transmitir la información sobre la lluvia de anoche, la cual no presenciaron directamente.

Este tipo de evidencia se basa en deducciones fundadas en señales indirectas, como podría ser la observación de suelos mojados, charcos o el sonido de la lluvia percibido desde el interior de una vivienda. La intención era analizar cómo los hablantes de ladino expresan este tipo de información inferencial, comparándola con las estructuras correspondientes en turco y español.

(P8) *Dün gece yağmur yağ-mış*.
ayer noche lluvia llover-EVD INF-3SG
[‘Aparentemente llovió anoche’].

- I. «Parese ke anoche izo luvya». (5)
- II. «Ayer la noche uvo luvya». (18)
- III. «Al pareser ke izo luvia anoche». (1)
- IV. «Izo luvya anoche, el balkon esta mojado». (1)
- V. «Deve ser ke anoche izo luvya». (1)

Al analizar las respuestas de los informantes, observamos ciertas similitudes con el ejemplo anterior (P7), en el cual los informantes tradujeron únicamente la frase literal sin incluir expresiones adicionales como *parese ke*, *al pareser* o *deve ser ke*, entre otras. No obstante, siete informantes respondieron atendiendo al contexto requerido y lograron transmitir un sentido aproximado al esperado en turco.

Las respuestas agrupadas en II no solo son gramaticalmente correctas y aceptables en ladino, sino también en español europeo. Sin embargo, entre todas las respuestas solo se encontró una que incluyera explícitamente la fuente exacta de la inferencia. En esta, el informante (IV) detalla cómo llegó a la conclusión de que llovió anoche, mencionando el indicio del suelo mojado. Aunque esta información adicional, «el suelo está mojado», no está presente en la cláusula original, su inclusión en la oración puede ser útil para clarificar

el origen del enunciado y disipar posibles dudas entre los oyentes sobre la base de la inferencia. Estos resultados reflejan la diversidad de estrategias empleadas por los hablantes para transmitir información inferencial en ladino, evidenciando tanto similitudes como diferencias en comparación con las estructuras en turco y español.

3.4.3.2. Evidencia indirecta inferencial (sincrónica)

En el ejemplo (P9) se observa un tipo de evidencia basada en una inferencia sincrónica, en la cual el hablante llega a una conclusión a partir de signos observados en el momento presente.

Pregunta 9: No has visto a tu sobrino menor durante algunos meses. Un día viene a tu casa y al verle dices: «Qué mayor está él». ¿Cómo podrías decir *Bebek ne kadar büyümüş* en ladino?

En este caso, el hablante percibe que el bebé ya no es tan pequeño como lo recordaba y deduce que ha crecido considerablemente durante el tiempo en que no lo vio. Este darse cuenta del cambio físico del bebé y la manifestación de dicha información ocurren simultáneamente, es decir, se producen en el mismo tiempo de manera sincrónica. Esta forma de evidencialidad refleja cómo el hablante conecta la observación inmediata con una conclusión lógica, destacando el vínculo entre la percepción directa y la inferencia en el momento de la comunicación.

(P9) *Bebek ne kadar büyü-müş-Ø*.
 bebe- que crecer-EVD INF-3S
 ['Vaya, cómo ha crecido el bebé ya!'].

- I. «Ke bueno ke se engrandesyo el bebe». (1)
- II. «El bebe tanto se engrandesyo». (4)
- III. «Komo se engrandesyo el bebe». (5)
- IV. «Ke kadar⁹ se engrandesio el bebe». (8)
- V. «El bebe se engrandesyo». (5)
- VI. «Mashalla¹⁰ lo ke se engrandesyo el bebe!». (1)

Observando las respuestas anteriores, se nota primero que todos los informantes han usado el tiempo indefinido al traducir la frase turca al ladino para demostrar que la acción ya está finalizada en el pasado. En segundo lugar, se ve que algunos informantes intentaron reflejar el enunciado junto con algunas expresiones hechas como *ke bueno*, *tanto*, *komo ke*, *ke kadar*, *mashalla*, etc. para poder mostrarla como un enunciado repentino y mirativo. Sin embargo, en general, la manera de expresar esta proposición en ladino no se distingue del

⁹ Turco *kadar* 'tanto, cuanto'.

¹⁰ Turco *mashalla*: es una interjección contra el mal de ojo que significa '¡que Dios (lo/la) guarde!'.

español actual y conserva sus formas originarias al enunciar alguna información de tipo inferencial.

3.4.4. Evidencias supuestas

3.4.4.1. Evidencia indirecta supuesta (retrospectiva)

Seguimos analizando otras respuestas de la encuesta para comprobar las ocasiones exactas en que un ladino hablante emplea el pluscuamperfecto en los enunciados con una fuente desconocida.

Pregunta 10: Estando de vacaciones entran a robar en tu casa y se llevan algunas joyas. Quieres saber cómo entraron en la casa por lo que das una vuelta alrededor y descubres que la ventana del sótano está rota. Entonces dices: «El ladrón entró por aquí». ¿Cómo dices *Hırsız buradan girmiş* en ladino?

El ejemplo (P10) exhibe una situación en la que su fuente se respalda en algunos indicios que se observan en el lugar del acontecimiento. El hablante reporta a alguien sobre el robo y le muestra el sitio por donde entró el ladrón a la casa. A partir de indicios presentes se infiere que un ladrón entró en la casa e intentó robar las joyas. En español se utiliza la forma directa cuando se informa de este tipo de declaraciones, mientras que en turco el marcador [-*mİş*] es imprescindible porque aplicar el marcador [-*DI*] indica una observación directa. Aparte de esto, en castellano se pueden utilizar expresiones léxicas como *al parecer*, *parece que*, *aparentemente*, *por lo visto*, etc., para describir la situación de una manera clara. Lo mismo se observa también en ladino mediante *al pareser* o *parese ke*, como observamos en las siguientes respuestas en (P10). Entre las contestaciones dadas vemos solo una reacción con el pluscuamperfecto.

(P10) *Hırsız buradan gir-miş-Ø*.
ladrón por aquí entrar-EVD INF-3SG
[‘El ladrón entró por aquí’].

- I. «El ladron entro de/por aki». (20)
- II. «Al pareser el ladron entro de aki». (1)
- III. «El ladron aviya entrado por aki». (1)
- IV. «El ladron entrariya de aki». (1)
- V. «El ladron paso de aki». (1)
- VI. «Deve de ser ke entro de aki». (1)

Según la teoría de Aikhenvald (2004: 2), la tercera categoría evidencial se trata de la suposición, en la que un hablante basa la fuente de su asunción en el conocimiento general o en el razonamiento, es decir, el enunciado está relacionado con las suposiciones y no

dispone de una evidencia material. Al observar las respuestas en el ejemplo (P10), nos damos cuenta de que todos los encuestados usaron alguna expresión lexical como *parese ke*, *puede ser ke*, *kreo ke*, *al pareser*, etc., para poder reflejar el sentido exacto de la locución turca en el ladino. Si quitamos el adverbio de suposición de la frase, el significado sería totalmente distinto y no obtendríamos el sentido de supuesto. Lo mismo se observa en las cláusulas en ladino: si se borran las expresiones de *parese ke*, *puede ser ke*, *kreo ke*, *al pareser*, etc., la locución pierde la evidencia supuesta, así que aporta un significado distinto.

3.4.4.2. Evidencia indirecta supuesta (hipótesis)

Pregunta 11: Sales de casa por la mañana. Cuando vuelves a casa por la noche te das cuenta de que el lavavajillas está todavía en funcionamiento. Piensas que a lo mejor han cortado el agua todo el día y dices: «Probablemente hayan cortado el agua». ¿Cómo dices *Herhalde sular kesilmış* en ladino?

En el ejemplo (P11) también se observan algunas respuestas en las que el pluscuamperfecto está presente, acompañado en esta ocasión por la expresión léxica *puede ser ke*. Sin embargo, la mayoría de las respuestas se tradujeron utilizando el tiempo indefinido, lo cual es igualmente aceptable en el español estándar.

(P11) *Herhalde su-lar kesil-mış-Ø*.
posiblemente agua-PLR cortar-EVD INDIR-3SG
[‘Posiblemente han cortado el agua’].

- I. «Parese ke se kortaron las aguas». (16)
- II. «Puede ser ke la agua se **aviya kortado**». (2)
- III. «Puede ser las aguas se korto». (1)
- IV. «Puede ser ke las awuas se serraron». (1)
- V. «Al pareser ke las aguas se kortaron». (3)

En este contexto evidencial no se aprecia un uso que difiera significativamente de las normas lingüísticas del castellano. Esto sugiere que, aunque algunas respuestas incorporan elementos que refuerzan el carácter evidencial, como el pluscuamperfecto y expresiones modales, estas construcciones permanecen dentro del marco gramatical y estilístico del español, sin mostrar influencias evidentes de sistemas externos como el turco.

3.4.4.3. Evidencia indirecta supuesta (razonamiento)

El otro modo de obtener el sentido supuesto en turco, aparte de los adverbios de suposición, es unir el sufijo [-*mİş*] con la cópula [-*Dir*].

Pregunta 12: *Yüksek yerlere şimdi kar yağmıştır.* Supuestamente nevó en los lugares altos. ¿Cómo lo dices en ladino?

En el ejemplo (P12) encontramos un enunciado supuesto de este tipo con *herhalde* ‘supuestamente’ junto con el marcador [-*mIş*]. Sin embargo, en turco se puede suponer algo juntando el sufijo evidencial [-*mIş*] y la cópula [-*Dir*].

(P12) *Yüksek yer-ler-e şimdi kar yağ-muş-tır.*
 alto lugar-PLR-DAT ahora nieve nevar-EVD INDIR-COP
 [‘Supuestamente ha nevado en los lugares altos’].

- I. «Agora ya azeriya inyeve en las alturas». (6)
- II. «Agora parese ke izo inyeve a las alturas». (1)
- III. «Kreygo ke agora izo inyeve en lugares altos». (1)
- IV. «Por siguro ke uvo inyeve en las alturas». (1)
- V. «La inyeve karyo a luguares altos». (5)
- VI. «A los lugares altos aviya kayido inyeve». (1)
- VII. «A los lugares altos ya kayeriya inyeve». (3)
- VIII. «Deve de ser ke izo inyeve en laz alturas». (1)
- IX. «Ennevariya en las alturas». (1)
- X. «Por siguro ke uvo inyeve en las alturas». (1)

En el ejemplo (P12), el objetivo fue investigar si existe un calco sintáctico del turco al ladino al expresar una información supuesta. Cabe destacar que esta pregunta generó respuestas considerablemente diversas entre los informantes. Entre las respuestas recopiladas, solo en la opción VI se observa el uso del pluscuamperfecto (*aviya kayido*), mientras que las demás emplean diferentes estrategias para marcar la información como supuesta. Sin embargo, estas respuestas siguen respetando los modos habituales de expresión del castellano y se encuentran dentro de las normas lingüísticas del español estándar.

La única respuesta (VI) que utiliza el pluscuamperfecto no es suficiente para afirmar que esta categoría esté gramaticalizada en ladino. En su lugar, este caso podría interpretarse como una estrategia puntual empleada por un hablante individual más que como una característica generalizada del sistema lingüístico del ladino. Esto refuerza la idea de que, aunque puede haber influencias del turco, el ladino sigue operando mayoritariamente dentro de los parámetros del español estándar en cuanto a la expresión de información supuesta.

3.4.6. Evidencias transmitidas

3.4.6.1. Evidencia indirecta transmitida (segunda mano)

Pregunta 13: Enciendes la televisión y empiezas a ver las noticias. La moderadora dice: «Meksika'da deprem oldu». Tú quieres notificarles a tus amigos turcos por WhatsApp. ¿Cómo será la frase *Meksika'da deprem olmuş* en ladino para transmitir la información?

Esta pregunta (P13) de la encuesta tiene como objetivo explorar cómo los ladinohablantes expresan información recibida recientemente a través de los medios de comunicación y cómo la transmiten de manera precisa a otras personas sin omitir la fuente aproximada del enunciado. Por fuente aproximada nos referimos a una fuente externa al hablante, es decir, una situación en la que el hablante no tuvo la oportunidad de presenciar el evento de manera directa, sino que accedió a la información a través de medios como la televisión, el periódico o la radio.

(P13) *Meksika'da deprem ol-muş*.

Mexico-LOC terremoto ocurrir-EVD REP-3SG

[‘Ha ocurrido un terremoto en México’] (Según las noticias).

- I. «Uvo un rash¹¹ en Meksiko». (17)
- II. «Sinti¹² ke uvo un rash en Meksiko». (2)
- III. «Parese ke uvo un zelzele¹³ en Mexico». (1)
- IV. «Hizo rash en Mexico». (1)
- V. «Uvo zelzele/deprem/terremoto en Meksiko». (3)
- VI. «En Meksiko avía un terramoto». (1)
- VII. «Oyi ke uvo un rash en Mexico». (2)
- VIII. «Afito rash en Meksiko». (3)

En las respuestas dadas en ladino, se observaron dos maneras distintas de transmitir un enunciado recibido a través de los medios de comunicación. En turco es obligatorio emplear el afijo evidencial indirecto [-*mIş*] para indicar que la información no procede directamente del hablante. Este marcador asegura que la fuente del enunciado quede clara para los oyentes, evitando posibles confusiones al no utilizar el afijo [-*DI*], que se reserva para información presenciada directamente. Así, en turco, el hablante selecciona entre ambos afijos para transmitir correctamente la procedencia de la información.

¹¹ *Rash* significa ‘terremoto’ en ladino.

¹² *Sintir* significa ‘oír’ en ladino.

¹³ *Zelzele-Deprem* significa ‘terremoto’ en ladino. Es una palabra turca.

En contraste, en ladino, los enunciados de este tipo se expresan mediante formas lexicalizadas¹⁴, al igual que en el español estándar, utilizando expresiones como *oigo que*, *parece que*, *leí que*, *al parecer*, entre otras. Siguiendo esta regla comunicativa, las respuestas I y IV no reflejan adecuadamente el sentido de la oración original en turco, ya que sugieren que el hablante experimentó personalmente el terremoto en México. Sin embargo, este significado no está presente en la oración turca de estímulo. Por el contrario, las respuestas II, III y V son equivalentes más precisas, ya que indican una fuente ajena al enunciado mediante locuciones como *oir ke*, *sintir ke* y *pareser ke*.

Por otro lado, la mayoría de los informantes (frecuencia: 19) optaron por una forma directa, sin emplear expresiones adicionales que especificaran la fuente de la información. Esto resulta semánticamente aceptable, dado que en ladino, al igual que en español, no existe una forma obligatoria para transmitir enunciados de tercera mano.

Aunque esperábamos que los informantes emplearan una construcción en pluscuamperfecto (*aviya* + participio) para reforzar las ideas propuestas por Aikhenvald (2018), Friedmann (2003 y 2011) y Varol (2001), ninguno de ellos utilizó esta forma al transmitir el enunciado dado. Esto evidencia que, en ladino, el uso del pluscuamperfecto no es generalizado para expresar eventos no atestiguados, sino que se aplica únicamente en contextos específicos. Este hallazgo pone de manifiesto que, aunque existen similitudes estructurales entre el ladino y el español, también se observan variaciones en el uso de las formas verbales en función del contexto comunicativo y la tradición lingüística de los hablantes.

3.4.6.2. Evidencia indirecta transmitida (rumor-con contexto)

Pregunta 14: Te llama tu tío por teléfono y dice que su padre está muy enfermo. Tú se lo quieres decir a tu hermana. ¿Cómo podrías decir *Dedem hastaymış* en ladino?

En las respuestas correspondientes a la pregunta (P14), se aborda un enunciado indirecto en el que el hablante transmite información de segunda mano utilizando el sufijo [-*mİş*] en turco para marcar la procedencia de la información. Según el contexto presentado en la

¹⁴ La lexicalización es un paradigma lingüístico contrario a la gramaticalización. En la definición de dicho proceso de gramaticalización hemos visto dos rasgos importantes: primero, la pérdida del contenido léxico original y segundo, la adquisición de una función gramatical. Sin embargo, en el procedimiento de la lexicalización hablamos de la incorporación de una palabra o de un grupo de palabras al léxico que se considera como una unidad lexical independiente con un significado nuevo. Entonces, aquí se trata de un conjunto de palabras que funcionan como una nueva con distintos sentidos, es decir, en el proceso de la lexicalización los elementos gramaticales se convierten en elementos léxicos dejando de ser morfemas dependientes (Lehmann, 2002: 1).

encuesta, el hablante no presenci6 directamente que su abuelo estaba enfermo, sino que obtuvo esta informaci6n a trav6s de su tío, quien constituye la fuente primaria del enunciado al haber sido testigo directo del acontecimiento.

(P14) *Dede-m hasta-y-miř.*
abuelo-POS-1SG enfermo-CEI-EVD INDIR-3SG
[‘Mi abuelo est6 enfermo’].

- I. «El papu/granpapa/mi nono esta hazino». (119)
- II. «Oyi ke mi papu estava hazino». (1)
- III. «Disheron ke el papu esta hazino». (1)
- IV. «Mi onkle disho ke mi papu esta malo/hazino». (2)
- V. «Sinti ke mi papu esta malo». (1)
- VI. «Al parecer/Parese ke el granpapa esta hazino». (5)
- VII. «El nono estava hazino». (1)

Al analizar las respuestas de los ladinohablantes, se observa que la mayoría transmiten esta informaci6n de segunda mano sin emplear una expresi6n evidencial específica para indicar que el enunciado no procede directamente de ellos mismos. Por lo tanto, la traducci6n literal m6s común fue «Mi abuelo est6 enfermo». Sin embargo, algunos informantes optaron por expresiones lexicalizadas como *oir ke*, *dezir ke*, *sintir ke* o *pareser ke* para seńalar que se trata de una informaci6n indirecta.

Al comparar estas respuestas con el uso correspondiente en turco, no se evidencia ning6n calco morfosint6ctico ni sem6ntico del sistema turco en las producciones de los hablantes de ladino. Por el contrario, se observa un uso típico del espańol en todas las respuestas, lo que confirma que el ladino conserva estructuras propias del castellano en este tipo de construcciones, sin incorporar influencias evidenciales de la lengua turca.

3.4.6.3. Evidencia indirecta transmitida (rumor-sin contexto)

Pregunta 15: ¿C6mo dices la frase *O gelmiř* en ladino?

(P15) *O gel-miř.*
él/ella venir-EVD INDIR-3SG
[‘Él ha venido’].

- I. «El, (ya) vino». (15)
- II. «Al pareser el ya vino». (1)
- III. «El vino parese». (1)
- IV. «Parese ke [eya/el] ya vino». (1)
- V. «Disheron ke el vino». (1)
- VI. «El ya aviya vinido». (1)

En la pregunta (P15), se presenta un ejemplo de evidencia indirecta basada en habladoría, ya que la pregunta no incluía un contexto que limitara el sentido de la frase. Esto permitió a los informantes traducirla de diversas maneras, incluida una interpretación literal. Como resultado, la mayoría de los participantes optaron por traducirla en tiempo indefinido, considerando que se trataba de un evento completamente concluido. El enunciado describe una acción pasada –*vino, volvió o llegó*– y lo que se deduce claramente es que la fuente de esta información es anónima, es decir, un rumor o comentario entre la gente.

Las traducciones que incluyeron expresiones como *al pareser, parese ke* o simplemente *parese* son también aceptables, dado que reflejan el carácter indirecto y no atestiguado del enunciado. La opción V resulta particularmente adecuada, ya que transmite el sentido de rumor utilizando el verbo *dezir*, que refuerza la procedencia anónima de la información. Sin embargo, la más relevante es la opción VI, en la que se emplea el pluscuamperfecto, ya que, según los trabajos de Aikhenvald (2018), Friedmann (2003 y 2011) y Varol (2001), este uso podría interpretarse como un calco morfosintáctico del sistema evidencial turco. Esto sugiere que el hablante podría haber traducido el enunciado en un sentido próximo al pluscuamperfecto en turco, especialmente considerando que en respuestas de preguntas posteriores se observa que algunos ladinohablantes tienden a intercambiar los sufijos [-*mIštI*] y [-*mIš*]. En este caso, únicamente un informante optó por expresar esta situación mediante el uso del pluscuamperfecto. Cabe señalar que se trata del mismo informante que también utilizó esta forma en la pregunta 10.

La formulación de esta pregunta sin contexto tenía como objetivo principal analizar las reacciones de los ladinohablantes ante una información sin una fuente específica. Según la teoría de los lingüistas mencionados, los hablantes de judeoespañol deberían haber recurrido mayoritariamente al pluscuamperfecto, ya que la pregunta admite múltiples interpretaciones. Sin embargo, los resultados muestran que los sefardíes tienden a emplear el tiempo indefinido al traducir esta frase, sin incluir expresiones adicionales que identifiquen la fuente.

Finalmente, la traducción ladina no difiere significativamente de la versión en español estándar. Por lo tanto, no se observa claramente un calco morfosintáctico del turco en ladino en la transmisión de enunciados no atestiguados, ya que el uso del pluscuamperfecto no es predominante y las traducciones reflejan patrones propios del castellano.

3.4.7. Evidencias citadas

3.4.7.1. Evidencia citada

Pregunta 16: *Onlar köyde tatildeyken, evlerinin kapısı kırılmış, ¿cómo puedes decirlo en ladino?*

(P16) *Onlar köy-de tatil-de-y-ken, ev-ler-i-nin kapı-s-ı*
 ellos pueblo-LOC vacación-LOC-CEI, casa-PLR-POS-GEN puerta-CEI-POS
kərd-mış-Ø.
 romper-EVD INDIR-3SG
 [‘Cuando estaban de vacaciones en el pueblo, se les rompió la puerta de su casa’].

- I. «La puerta de sus kazas se rompio mientras ke estaban en vakansas en el pueblo». (2)
- II. «Kuando estaban en vakansa en el kazal, se les rompyo la puerta de sus kaza». (12)
- III. «En estando eyos en el kasal por vakansiya se le rompyo la puerta de la kaza». (6)
- IV. «Sinti ke kuando estaban en vakansas en el kazal, les rompieron la puerta de kaza». (1)
- V. «Al pareser ke sus purtas se rompio kuando estaban en vakansiyas en el köy¹⁵». (1)
- VI. «Su puerta fue rompida kuando eyos estaban en el kazal». (1)

En la pregunta (P16), se utilizó como oración estímulo una formulación similar a los casos analizados por Varol (1996, 2001, 2006), Friedman (2003) y Aikhenvald (2004), quienes sostienen que la evidencialidad en ladino se encuentra gramaticalizada en el pluscuamperfecto como resultado de un calco semántico del turco. Sin embargo, los resultados obtenidos en esta pregunta no incluyen ninguna respuesta formulada en pluscuamperfecto. Por el contrario, todas las respuestas emplean el indefinido.

Aunque el enunciado en cuestión no presenta una fuente exacta y claramente remite a un rumor, los hablantes de ladino no optan por el pluscuamperfecto para transmitir esta información. En cambio, como estrategias para marcar información prestada, se observan dos expresiones lexicalizadas: *sinti ke* y *al pareser*, utilizadas por algunos informantes para indicar que la fuente de la información no es conocida.

En conclusión, los datos de la encuesta no respaldan la idea de que el pluscuamperfecto en ladino funcione como un marcador equivalente al sufijo turco [-miş] en contextos de información reportada o rumores. Por el contrario, los resultados sugieren que la lengua sefardí mantiene sus formas originales para expresar enunciados de terceros. Seguiremos examinando la hipótesis planteada por estos lingüistas (Varol, 1996, 2001, 2006; Friedman, 2003; Aikhenvald, 2004) con el análisis de los próximos ejemplos para evaluar su alcance en el sistema lingüístico del ladino.

3.4.7.2. Evidencia citada (mediada)

En el ejemplo (P17), se presenta una oración cuya fuente respalda una evidencia mediada o reportada. En otras palabras, se trata de un enunciado de segunda o tercera mano, o bien

¹⁵ Köy significa ‘pueblo’ en turco.

de una fuente anónima. Esto significa que el enunciador no atestiguó personalmente la información, sino que la transmite basándose en lo que ha escuchado de otras personas.

Pregunta 17: *O şarkı söylemiş. ¿Cómo se dice esta frase en ladino?*

Este tipo de enunciado es característico de contextos en los que la fuente de la información no es directa, lo que requiere estrategias lingüísticas específicas para marcar su naturaleza mediada. En lenguas como el turco, esto se expresa de manera gramaticalizada, mientras que en el ladino y el español se suelen utilizar construcciones lexicalizadas o contextuales para indicar este carácter reportativo de la información.

(P17) *O şarkı söyle-miş-Ø.*
 él/ella canción cantar-EVD REP-3SG
 ['Él/ella cantó una canción'].

- I. «Eya **aviya kantado**». (1)
- II. «El **aviya kantado** una kantika». (1)
- III. «El **kanto** una kantiga». (5)
- IV. «Eya/el **canto**». (15)
- V. «**Dizen ke** el/eya kanto». (2)
- VI. «El **estava kantando**». (1)

Al igual que en español, en ladino tampoco se hace una distinción explícita entre informaciones de primera mano y otras al marcar su fuente probable. Como se observa en las respuestas de los informantes, la manera más común de expresar este tipo de enunciado es mediante el tiempo indefinido. Sin embargo, entre las respuestas recopiladas, destacan dos casos en los que se empleó el pluscuamperfecto para reflejar una información no propia, sino prestada. Esto coincide con lo señalado por Aikhenvald (2018), Friedmann (2003 y 2011) y Varol (2001), quienes argumentaron que el pluscuamperfecto en ladino puede adoptar funciones evidenciales en ciertos contextos.

Existen dos posibles explicaciones para justificar el uso del pluscuamperfecto en este contexto: algunos ladinohablantes parecen emplearlo cuando no conocen la fuente primaria de una información obtenida. Este patrón, aunque poco frecuente, ha aparecido en ejemplos anteriores con una representación aislada y se observa nuevamente en dos respuestas (I y II) en este caso. El resto de las respuestas sigue la forma estándar del español, lo que indica que el pluscuamperfecto no está generalizado como marcador evidencial en ladino. Otra explicación podría ser que algunos ladinohablantes, influenciados por su conocimiento del turco como L2, no diferencian claramente entre los significados de estos dos sufijos evidenciales. Esto puede llevar a un uso erróneo o inconsistente del pluscuamperfecto en ladino, como un intento de adaptar el sistema evidencial del turco. Este fenómeno podría

considerarse un caso de desviación sistemática, según la teoría de Corder (1967: 161-170), donde el desconocimiento de las reglas correctas de la L2 (en este caso, el turco) genera errores recurrentes en la producción lingüística.

En conclusión, aunque el uso del pluscuamperfecto en ladino puede reflejar un calco semántico del turco en contextos evidenciales, la baja frecuencia de este fenómeno en las respuestas de los informantes sugiere que no está sistematizado en el judeoespañol. En cambio, parece tratarse de un uso puntual, ya sea como una estrategia consciente para marcar información indirecta o como resultado de una interferencia no sistemática derivada del contacto con el turco.

3.4.7.3. Evidencia citada (reportativa)

En la siguiente pregunta (P18) pedimos a los informantes que tradujeran una frase de una canción muy famosa en la cultura turca. En esta oración observamos el verbo *duymak*, «oír», junto con el sufijo evidencial [-*mIş*]. En el contexto está claro que se trata de una información indirecta que no dispone de una fuente determinada. Esta frase no se puede comentar o interpretar como otras locuciones, ya que la fuente indirecta está presente en la superficie de la locución.

Pregunta 18: ¿Cómo puedes traducir *Duydum ki unutmuşsun* al ladino?

(P18) *Duy-du-m ki unut-muş-sun.*
oír-EVD DIR-1SG que olvidar-EVD REP-2SG
[‘Oí que te olvidaste’].

I. «Oyi ke te olvidates». (19)

II. «Sinti ke te olvidates». (5)

La inclusión de esta pregunta en la encuesta tenía como objetivo elicitarse en los informantes el empleo del pluscuamperfecto con la intención de corroborar la hipótesis planteada por Aikhenvald (2018), Friedmann (2003 y 2011) y Varol (2001). Sin embargo, los resultados obtenidos demuestran claramente que los ladinohablantes no tienden a utilizar el pluscuamperfecto para expresar rumores. Ninguno de los informantes intentó traducir la evidencialidad de una manera que se desviara de las normas existentes en el ladino o en el español estándar.

Esto sugiere que, aunque teóricamente el pluscuamperfecto podría desempeñar un papel como marcador evidencial en el judeoespañol, en la práctica no parece estar gramaticalizado ni adoptado como una estrategia preferente para expresar información indirecta o rumores. Los datos refuerzan la idea de que el ladino conserva sus patrones

originales en este ámbito, sin incorporar elementos funcionales del sistema evidencial turco de manera sistemática.

4. RESULTADOS

La intención principal de este análisis contrastivo entre el ladino y el turco ha sido examinar las similitudes y diferencias en la expresión de las formas evidenciales, así como investigar si existe un calco semántico entre ambas lenguas al traducir información del turco al ladino. A partir de los ejemplos recopilados en la encuesta, se ha evidenciado que las dos lenguas adoptan estrategias distintas para expresar la evidencialidad.

En la lengua turca, el origen de la información se marca principalmente mediante recursos morfológicos y adverbios. En cambio, el ladino recurre a adverbios, verbos o expresiones especiales como *al pareser*, *al pareser ke*, *parese ke*, *oyi ke*, *por siguro*, *kreyer ke*, *sinti ke*, *disheron ke*, *disho ke*, *dizen ke*, *deve de ser*, *deve ser ke* y *puede ser* para señalar explícitamente la fuente del enunciado, manteniéndose más alineado con las normas del español actual.

En las encuestas realizadas, se obtuvieron diversas respuestas de los 30 informantes bilingües, hablantes nativos de ladino y turco. Sin embargo, no todos los participantes respondieron a todas las preguntas; el número de respuestas varió entre 20 y 30 según la dificultad de cada pregunta. Los resultados muestran claramente que la manera de expresar la fuente de información en ladino no difiere significativamente de los usos del español contemporáneo.

Por otro lado, el análisis también revela un uso excepcionalmente limitado del pluscuamperfecto en contextos indirectos. Aunque esta forma verbal ha sido identificada teóricamente como un posible marcador de evidencialidad en ladino, los datos obtenidos no confirman su uso sistemático. Esto puede observarse en la siguiente Tabla 4, que resume las respuestas correspondientes a estos contextos. Es decir, los hallazgos refuerzan la idea de que el ladino conserva sus formas tradicionales para expresar la evidencialidad, sin adoptar plenamente las características morfológicas del sistema turco.

El análisis cuantitativo de los datos obtenidos a través de la encuesta revela que el uso del indefinido predomina al expresar significados equivalentes a los de los sufijos turcos [-*mIş*] y [-*DI*]. Como se muestra en la frecuencia de los tiempos verbales utilizados, los informantes eligieron mayoritariamente el indefinido para traducir cláusulas con [-*mIş*], ya que estas se refieren a eventos finalizados en el momento del habla. Esta elección refleja una adaptación cognitiva, pues los informantes son conscientes de que el ladino no dispone de un sistema gramaticalizado de evidencialidad similar al del turco, más allá del posible uso del pluscuamperfecto.

Pregunta	Sentido	Sufijo usado en turco	Presente	Imperfecto	Indefinido	Perfecto	Pluscuamperfecto	<i>estar/ser + participio</i>	Gerundio	Total
1	Evidencia directa de primera mano	[-DI]		2	28					30
2	Evidencia directa (visual)	[-DI]			30					30
3	Evidencia experimentada	[-DI]			30					30
4	Evidencia sensorial (sentido interior)	[-mIş]	20		5					25
5	Evidencia visual en la forma indirecta	[-mIş]			2	19		3		24
6	Evidencia indirecta sensorial (del oído)	[-mIş]			24		1			25
7	Evidencia indirecta sensorial (del gusto)	[-mIş]	16		10					26
8	Evidencia indirecta inferencial (générica)	[-mIş]			26					26
9	Evidencia indirecta inferencial (sincrónica)	[-mIş]			25					25
10	Evidencia indirecta supuesta (retrospectiva)	[-mIş]		1	24		1			26
11	Evidencia indirecta supuesta (hipótesis)	[-mIş]			21		2			23
12	Evidencia indirecta supuesta (razonamiento)	[-mIş]		11	12		1			24
13	Evidencia indirecta transmitida (segunda mano)	[-mIş]		1	26	3				30
14	Evidencia indirecta transmitida (rumor-con contexto)	[-mIş]		2	28					30
15	Evidencia indirecta transmitida (rumor-sin contexto)	[-mIş]			21		1			22
16	Evidencia citada	[-mIş]			22			1		23
17	Evidencia citada (mediada)	[-mIş]			22		2		1	25
18	Evidencia citada (reportativa)	[-mIş]			24					24
Total			36	17	380	22	8	4	1	

Tabla 4. Análisis contrastivo de la evidencialidad en ladino y turco.

En cambio, el presente y el imperfecto se emplean más frecuentemente que el pluscuamperfecto para transmitir enunciados indirectos. Esto resulta coherente con el español estándar, donde el indefinido también se utiliza de manera similar para reflejar el significado de [-mIş]. Por lo tanto, los resultados obtenidos muestran un paralelismo significativo entre el ladino y el español en las estrategias lingüísticas empleadas para codificar la fuente de la información.

5. CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

El análisis del uso del pluscuamperfecto en el ladino permite considerar cuatro perspectivas principales:

5.1. Perspectiva gramatical estándar:

El pluscuamperfecto en ladino no parece disponer de un valor adicional distinto al del español estándar. En español, este tiempo verbal se utiliza rara vez para denotar la fuente de información, lo que sugiere que su uso en ladino sigue las mismas normas generales, sin evidencia de gramaticalización como marcador evidencial.

5.2. Interferencia lingüística:

Algunos errores observados en las respuestas pueden deberse a interferencias entre el turco y el ladino. En preguntas sin contexto, algunos informantes cometieron errores al traducir locuciones con [-mIş], lo que podría reflejar un desconocimiento de las reglas del turco o una transferencia errónea de su sistema evidencial. Dado que la comunidad sefardí en Turquía adoptó el turco como lengua primaria tras las reformas de 1928, es posible que las generaciones actuales experimenten mayor interferencia entre ambos idiomas, especialmente en la marcación evidencial.

5.3. Caso de interlengua:

Este uso del pluscuamperfecto podría interpretarse como un fenómeno de interlengua, si algunos hablantes han reestructurado la gramática del ladino bajo la influencia del turco. Dos factores motivan esta reestructuración:

- La variabilidad de los sentidos del sufijo [-mIş], que podría dificultar la comprensión de sus valores semánticos entre hablantes ladino-turcos.
- El uso frecuente de [-mIş] en el lenguaje oral diario del turco, lo que podría haber llevado a la fosilización de un uso particular del pluscuamperfecto en el ladino, especialmente al transmitir enunciados ajenos.

5.4. Tendencia emergente:

Como sugieren Varol (1996, 2001, 2006), Friedman (2003) y Aikhenvald (2004), podría tratarse de una tendencia emergente en la que los sefardíes de Turquía tienden a reflejar el sentido indirecto evidencial mediante el pluscuamperfecto. Sin embargo, los resultados de la encuesta muestran que esta tendencia no está suficientemente extendida como para considerarla una norma. Esto podría indicar que el fenómeno se encuentra en una etapa incipiente.

Aunque los datos no confirman una gramaticalización completa del pluscuamperfecto en ladino como marcador evidencial, el contacto lingüístico con el turco no puede ser ignorado. Según Kabatek (1997), en situaciones de contacto lingüístico, las lenguas pueden aprovechar estructuras similares (zona de coincidencia AB), lo que facilita interferencias por convergencia. Esto puede dar lugar a alteraciones normativas en la lengua receptora.

Sáez Rivera (2008) demuestra cómo fenómenos similares ocurrieron entre el italiano y el español en materiales pedagógicos europeos, mientras que Friedman (2003) y Hardman (1986) señalan que el español de América también adoptó calcos semánticos de lenguas andinas para expresar informaciones indirectas. De manera análoga, el ladino puede estar adaptando algunas estrategias del sistema turco, aunque aún de forma incipiente y limitada.

En conclusión, aunque los datos muestran cierto impacto del turco en el ladino, este se manifiesta principalmente en un nivel semántico y no en una transformación gramatical completa. La influencia del turco parece estar limitada a casos específicos y no constituye un cambio estructural generalizado en el sistema del judeoespañol y tampoco claramente extendido socialmente

Por la naturaleza de este estudio de trabajo piloto, queda pendiente recabar una muestra más amplia, claramente preestratificada y compensada en clase social, edad, sexo, para averiguar plausibles diferencias en las respuestas según tales variables independientes o simplemente confirmar la hipótesis cero de su falta de relevancia, tal como sugieren los datos obtenidos hasta el momento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aikhenvald, Alexandra. (2018). *The Oxford handbook of evidentiality*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198759515.001.0001>
- Aikhenvald, Alexandra. (2004). *Evidentiality*. Oxford and New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199263882.001.0001>
- Bornes Varol, Marie-Christine. (2009). *Tiempo y modalidad en judeoespañol: La oposición temporal preterito / pluscuamperfecto y la interferencia de la modalidad mediativa del turco*. HAL (Le Centre Pour La Communication Scientifique Directe).
- Bunis, David M. (2008). Differential Impact of Arabic on Haketia and Turkish on Judezmo. *El Presente: Estudios Sobre La Cultura Sefardí*, 2, 177-208.
- Corder, Stephen Pit. (1967). The significance of learners' errors. *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 5(1-4), 161-170. <https://doi.org/10.1515/iral.1967.5.1-4.161>

- Cornillie, Bert. (2007). The continuum between lexical and grammatical evidentiality: a functional analysis of Spanish *parecer*. *Italian Journal Of Linguistics*, 19(1), 109-128.
- Cornillie, Bert. (2009). Evidentiality and epistemic modality: On the close relationship between two different categories. *Functions Of Language*, 16(1), 44-62. <https://doi.org/10.1075/fol.16.1.04cor>
- De Haan, Ferdinand. (2005). Encoding speaker perspective: Evidentials. En Zygmunt Frajzyngier, Adam Hodges, David S. Rood (eds.), *Linguistic diversity and language theories* (pp. 379-397). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/slcs.72.18haa>
- Escandell Vidal, María Victoria. (2010). Futuro y evidencialidad. *Anuario de Lingüística Hispánica*, 26, 9-34.
- Friedman, Victor. (2003). Evidentiality in the Balkans with special attention to Macedonian and Albanian. En Alexandra Aikhenvald and R. Dixon (eds.), *Studies in Evidentiality* (pp. 189-218). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/tsl.54.11fri>
- Friedman, Victor. (2011). The Balkan Languages and Balkan Linguistics. *Annual Review Of Anthropology*, 40, 275-291. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145932>
- Gabinskij, Mark. (2011). *Die sefardische Sprache*. Tübingen: Stauffenburg.
- González Ruiz, Ramón, Izquierdo Alegría, Dámaso y Loureda Lamas, Óscar (eds.). (2016). *La evidencialidad en español: Teoría y descripción*. Madrid: Iberoamericana. <https://doi.org/10.31819/9783954878710>
- Hardman, Martha James. (1986). Data-source marking in the Jaqi languages. En W. L. Chafe & J. Nichols (eds.), *Evidentiality: The linguistic coding of epistemology* (pp. 113-136) Norwood, NJ: Ablex.
- Hassán, Iacob. (1978). Transcripción normalizada de textos judeoespañoles. *Estudios Sefardíes*, 1, pp. 147-150.
- Heine, Bernd. (2023). Grammaticalization. En Peter Ackema, Sabrina Bendjaballah, Eulàlia Bonet y Antonio Fábregas (eds.), *The Wiley Blackwell companion to morphology* (pp. 255-287), Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781119693604.morphcom033>
- Icyer, David. (2023). *La evidencialidad en turco y español. Análisis contrastivo y de la dificultad de aprendizaje en hispanohablantes aprendices de turco* [Tesis doctoral inédita de la Universidad Complutense de Madrid, disponible en <https://hdl.handle.net/20.500.14352/126335>].
- Kabatek, Johannes. (1997). Dime cómo hablas y te diré quién eres. Mezcla de lenguas y posicionamiento social. *Revista De Antropología Social*, 6, 215-236.
- Lehmann, Christian. (2002). New reflections on grammaticalization and lexicalization. En Ilse Wischer, Gabriele Diewald, (eds.), *New reflections on grammaticalization* (pp. 1-18). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Company. <https://doi.org/10.1075/tsl.49.03leh>

- Rodríguez Ramalle, Teresa María. (2008). Marcas enunciativas y evidenciales en el discurso periodístico. En Inés Olza Moreno, Manuel Casado Velarde y Ramón González Ruiz (eds.), *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL)* (pp. 743-752). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Sáez Rivera, Daniel Moisés. (2008). La interferencia del italiano en los métodos de ELE en Europa (siglo XVI principios del siglo XVIII). El valor de la diversidad (meta)lingüística. En Antonio Moreno Sandoval (ed.), *Actas del VIII congreso de Lingüística General* (pp. 104-124). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Varol, Marie-Christine. (2001). Calques morphosyntaxiques du turc en judéo-espagnol: mécanismes et limites. *Faits de Langues*, 18, 85–99.
- Varol, Marie-Christine. (2006). El judeoespañol en contacto: el ejemplo de Turquía. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 4:2(8), *Una lengua en la diáspora: el judeoespañol de Oriente*, 99-114.
- Varol-Bornes, Marie-Christine. (2008). *Manual of Judeo-Spanish: Language and Culture*. Maryland: University Press of Maryland.



Infinitive Absolute in Hispanic and Ladino Translations of Biblical Motion Verbs

El infinitivo absoluto en las traducciones hispánicas y ladinas de verbos de movimiento bíblicos

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

ora.schwarzwald@biu.ac.il

ORCID: 0000-0001-9653-6958

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. (2025). Infinitive Absolute in Hispanic and Ladino Translations of Biblical Motion Verbs. *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 6, 95-122. <https://doi.org/10.46661/meldar.12178>

Abstract

This paper analyzes the biblical infinitive absolute (IA) of motion verbs in medieval Hispanic and post-medieval Judeo-Spanish (Ladino) Bible translations. The study examines eight verbs meaning 'go/walk', 'come', 'go out/leave', 'return', 'move', 'travel', 'run', and 'pass'. It explores the syntactic and semantic functions of IA in Hebrew and its translations. Syntactically, IA can be attached to a verb of the same root, to a different root, or to none. It functions as a modal intensifier verb, an imperative, and more. IA may precede, follow, or stand independently from a conjugated verb. The verb *halak* ('go/walk') exhibits significant variations in both Hebrew and its translations. Medieval Hispanic translations (E3, E5/E7, E19, Arragel) show greater variability in IA translation than post-medieval Ladino versions (Ferrara, Constantinople/Salonica), though E3 bears some resemblance to the latter. Despite their word-for-word nature, post-medieval Ladino translations display subtle differences in IA rendering. This paper explores these variations and their possible explanations.

Key words: Infinitive absolute; Bible translations; Spanish; Ladino.

Resumen

Este artículo analiza el infinitivo absoluto (IA) bíblico de los verbos de movimiento en las traducciones españolas medievales y en las judeoespañolas (ladinas) posmedievales de la Biblia. El estudio examina ocho verbos con los significados de 'ir/caminar', 'venir', 'salir/partir', 'volver', 'moverse', 'viajar', 'correr' y 'pasar'. Asimismo, explora las funciones sintácticas y semánticas del IA en hebreo y en sus traducciones. Desde el punto de vista sintáctico, el IA puede aparecer unido a un verbo de la misma raíz, de una raíz diferente o a ninguno. Puede funcionar como intensificador modal del verbo, como imperativo, entre otros usos. El IA puede preceder, seguir o aparecer de forma independiente respecto de un verbo conjugado. El verbo *halak* ('ir/caminar') presenta variaciones significativas tanto en hebreo como en sus traducciones. Las traducciones españolas medievales (E3, E5/E7, E19, Arragel) muestran una mayor variabilidad en la traducción del IA que las versiones ladinas posmedievales (Ferrara, Constantinopla/Salónica), aunque E3 presenta cierta semejanza con estas últimas. A pesar de su carácter literal o palabra por palabra, las traducciones ladinas posmedievales muestran diferencias sutiles en la manera de verter el IA. Este artículo examina estas variaciones y sus posibles explicaciones.

Palabras clave: infinitivo absoluto; traducciones bíblicas; español; ladino.

Recepción: 11.06.2025

Aceptación: 25.03.2026

Publicación: 15.12.2025



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

1. INTRODUCTION

The infinitive absolute (IA) is one of three biblical infinitives, alongside the simple infinitive and the infinitive construct (Kautzsch, 1910; Waltke and O'Connor, 1990; Joüon and Muraoka, 2011). The simple infinitive, prefixed with *l-*, functions as 'to' + verb (e.g., *li-šmor* 'to guard'). The infinitive construct generally appears with prepositions or pronominal suffixes (e.g., *be-šomr-am* 'while they were guarding'). The IA form of this verb is *šamor*.

Morphologically, IA depends on root type (strong vs. weak) and verb pattern (*binyan*).¹ Strong roots retain all consonants (e.g., *šamar* 'guarded', *li-šmor* 'to guard'), while weak roots lose some (e.g., *halak* 'went', *la-leket* 'to go'). IA primarily occurs in active verb patterns.

Previous research on IA in the Hebrew Bible has examined its syntax, semantics, and pragmatics (Goldenberg, 1971; Waltke and O'Connor, 1990; Kim, 2009; Callahan, 2010; Van der Merwe, 2013; Hatav, 2017, 2020, 2021). However, little research has focused on IA in biblical translations.

Recently, Enrique-Arias and Gerhalter (2026) studied IA in medieval and early post-medieval Spanish biblical translations, analyzing cases where IA occurs with a verb of the same root (e.g., *mot tamut* 'you will certainly die' → *morir morirás*, Gen 2:17). Their corpus includes 12 translations spanning the 13th-16th centuries, mostly Hebrew-based, except for two 13th-century Vulgate-derived versions. They observed that Spanish independently developed the literal IA structure (infinitive + verb) rather than adopting it from biblical translation.

This study focuses on IA in eight motion verbs, particularly *halak* ('go/walk'),² in medieval Hispanic and Jewish Ladino 16th-century translations. It compares translation techniques, literacy levels, syntactic structures, and IA functions across texts. It also examines stylistic elements in the Hebrew Bible and their impact on translations, distinguishing medieval Hispanic renderings from post-biblical Jewish diaspora versions.

¹ Biblical Hebrew has seven verb patterns (*binyanim*): *paʿal*, *nifʿal*, *piʿel*, *puʿal*, *hitpaʿel*, *hifʿil*, *hufʿal* and several rare ones (Kautzsch, 1910: 116; Joüon and Muraoka, 2011: 114).

² The verb *halak* was not included in Enrique-Arias and Gerhalter's study (fn. 7), stating that the verb conveys a meaning of continuation of an action rather than emphatic intensification, based on Gesenius (1910: 467).

2. THE CORPUS

2.1. The translations

This study examines four 15th-century medieval Iberian translations and two 16th-century post-medieval Ladino (Judeo-Spanish) translations. Several medieval Hispanic translations were produced by Jewish translators under Christian supervision, though most translators remain unidentified. One exception is the Alba Bible, translated by Rabbi Moshe Arragel of Guadalajara under the supervision of Luis González de Guzmán (Schonfield, 1992; Pueyo Mena, 2008: 213-215). According to Littlefield (1992: xxiii), some translations were intended for Jewish audiences, others for Christian readers, while E3 and the Arragel Bible were designed for both.

The selected medieval Hispanic translations are E3, E19, E5/E7,³ and Arragel (AR). The manuscripts E3, E19, E5/E7 were found in the Escorial monastery, and were copied – along with Arragel and others – in the monumental project directed by Enrique-Arias and Pueyo Mena in *Corpus Biblia Medieval* (and later in *Corpus Biblias Hispánicas*). In this study, E3, E19, E5/E7 and AR are sourced from the *Corpus Biblia Medieval*,⁴ focusing on manuscripts considered the most Jewish in nature based on prior research. These translations also appear in Enrique-Arias and Gerhalter (2026) and are detailed in Pueyo Mena (2008), Enrique-Arias (2013), and Pueyo Mena and Enrique Arias (2013). Notably, E19 is incomplete, containing only the Pentateuch and First Prophets, with several missing chapters.⁵

Two Ladino⁶ (Judeo-Spanish) Bible translations were published in the mid-16th century, following the expulsion of Jews from Spain: the Constantinople-Salonica Bible (CS), written in Hebrew letters, and the Ferrara Bible (FB), in Latin letters. The Ladino translations analyzed here are extracted from Lazar's transliteration of CS and a copy of FB (Lazar, 1992; Lazar, 2000).

CS includes the 1547 Constantinople Pentateuch (CP), which also features a Judeo-Greek translation. Other Ladino translations – except Chronicles – were published in Constantinople and Salonica from the 16th century onward (Hacker, 1972, no. 144; Lazar, 2000; Cohen, 2021: 37-39), with the Ladino text written in Hebrew vocalized script alongside the Hebrew text.

³ The manuscript lacks the beginning chapters of Genesis.

⁴ *Corpus Biblia Medieval*, <https://corpus.bibliamedieval.es/>, was consulted from 2022 to 2025.

⁵ Only in 27 of the 68 examined verses below, does it show translations of IAs. In some cases, it is identical to E3.

⁶ Ladino is defined by scholars as the rigid Judeo-Spanish translations of liturgical texts from Hebrew (Sephiha, 1973: 39-74; Revah, 1970).

The Ferrara Bible (FB), published in 1553 in Latin letters, includes Bible translation without the Hebrew text (Hassán and Berenguer Amador, 1994). It was issued in both Jewish and Christian versions; this study focuses on the Jewish edition. Both versions are believed to have been authored by ex-conversos (*anusim*) who returned to Judaism, with only minor variations between them.⁷

2.2. The translated verbs

This study examines the translation of motion verbs in Biblical Hebrew, which can indicate the use of IA and reflect the strategies employed in medieval and post-medieval translations. Motion verbs form a distinct semantic category, widely discussed in linguistic literature. Numerous studies analyze the semantic, pragmatic, grammatical, and lexical aspects of these verbs, particularly ‘go’ and ‘come’ (e.g., Talmy, 1975; Fillmore, 1966, 1983; Langacker, 1986; Levin and Rappaport Hovav, 1992; Slobin, 1999; Morimoto, 2001; Cifuentes-Férez, 2009; Matlock, 2010; Shyldkrot, 2018; Papafragou and Selimis, 2023).⁸

The study investigates all IA forms of the following Hebrew motion verbs⁹: *halak* (‘go/walk’, ×45), *ba(?)* (‘come’, ×8), *yaša(?)*¹⁰ (‘go out/leave’, ×8), *šab* (‘return’, ×7), *naś* (‘move’, ×2), *nasaś* (‘travel’, ×1), *raś* (‘run’, ×1), and *śabar* (‘pass’, ×1). These 73 forms appear in 68 verses, as *nasaś*, *raś*, and *šab* co-occur with other motion verbs. Notably, IA forms of *śaf* (‘fly’), *haśa* (‘cross’), and *śaha* (‘swim’) do not appear in the Bible. The verbs *ba*, *halak*, *šab*, and *yaša* rank among the most frequently used in the Bible, according to Brooke Lester (2011),¹¹ making them representative of IA usage in translations.

Occurrences of these IA forms were examined in medieval Hispanic translations and compared to post-medieval Ladino translations. The following sections describe their distribution.

⁷ One notable difference arises from the interpretation of the Hebrew word *śalmā*, translated as *moča* [mosa] ‘young woman’ in the Jewish FB and as *virgen* ‘virgin’ in Isaias 7:14 in the Christian one (Orfali, 1994: 232).

⁸ There are many more studies on motion verbs in Hebrew, e.g. Henkin (1998), Dattner (2008), Botosh (2021), Trommer, Gvura and Manor (2022).

⁹ I use the following special conventions for transcribing the Hebrew words: *ʔ* = alef (only when followed by a vowel; otherwise, unmarked), *b* = bet, *ḅ* = bet rafa (phonetic *v*), *h* = he (only when pronounced), *w* = vav, *ḥ* = het (like Spanish *j* in *hijo*), *ṭ* = tet, *k* = kaf, *ḵ* = kaf rafa, *s* = samekh, *ʕ* = ayin, *ś* = tsadi, *q* = qof, *š* = shin, *ś* = sin, *ə* = shwa mobile. The transcription of Ladino follows Spanish orthography, except for *ǰ* representing phonetic *ǰ* in CS (Spanish *j* or *g* before *e* and *i*). A list of grammatical abbreviations is listed before the references.

¹⁰ Because *ʔ* (*aleph*) and *h* (*he*) are quiescent at the end of words in all cases, they will be omitted from here on in the verbs *ba(?)* and *yaša(?)*, and in other occurrences of final *he*.

¹¹ Each of these verbs occur in more than 1000 forms in the Bible.

3. THE FINDINGS

3.1. The translations of IA

Table 1 presents the number of IA forms translated across the various versions.

Hebrew – Spanish	E3	E19 ¹²	E5/E7 ¹³	AR	FB	CS
<i>ba</i> – <i>venir, entrar (haber)</i>	8	3	5	5	8	8
<i>yaša</i> – <i>salir, ir</i>	5	3	2	2	7	7
<i>šab</i> – <i>tornar, volver (convertir)</i>	4	1	5	3	8	7
<i>naš</i> – <i>mover/esmover, mecer, desvariar</i>			2	1	2	2
<i>nasaš</i> – <i>mover</i>	1		1	1	1	1
<i>raš</i> – <i>correr</i>				1	1	1
<i>šabar</i> – <i>pasar</i>	1	1			1	1
<i>halak</i> – <i>andar, ir (moverse, ajuntarse)</i>	43	15	32	30	40	41 ¹⁴
Total	62	23	47	43	68¹⁵	68

Table 1: The number of IA translations.

The post-medieval FB and CS translations are the only versions that consistently translate all IA forms (see Table 3 below and the discussion). They also employ a single verb for each Hebrew motion verb: *venir* for *ba* ('come'), *mover/esmover*¹⁶ for *naš* ('move'), and *andar* for *halak* ('go'). In contrast, medieval translations vary in their renderings, incorporating synonyms such as *entrar* ('enter') for *ba*, *volver*, and once *convertir* for *šab*, *mecer* or *desvariar* for *naš*, and *ir* for *halak*. Some medieval versions also occasionally use the copulative verb *haber* ('have'). The use of *moverse* and *ajuntarse* occur only once in Jud 9:8 instead of 'go' in E19 and E5/E7, respectively.

Not all IA forms are represented in medieval translations. E19 translates 23 out of 27 IA cases (85 %), while E3 translates 62 out of 68 (91 %). E5/E7 (47/65 cases, 72 %), and AR (43/68 cases, 63 %) exhibit even lower translation rates, indicating that IA was not consistently rendered in medieval versions.

¹² Translations are missing in about 60 % of the verses examined.

¹³ Translations are missing in 4 verses because there is no translation of the beginning of Genesis.

¹⁴ One example does not exist because there is no Ladino translation of the book of Chronicles.

¹⁵ In one case IA was translated by a conjugated verb, *anduvo*, in the translation of *halok le-hargiš-o Yisraʔel* (Jer 31:1).

¹⁶ CS and FB use the derivative of *mover*, *esmover*, in Ps 109:10, and CS uses it also in Is 24:20 for the verb *naš*.

The most common translation method involved the use of either the gerundive or the infinitive. In certain constructions, the imperative form was employed (see 3.4.2.1.). Action nouns or adjectives derived from verbs were rarely used, appearing only in E5/E7 and AR (e.g., *venida* for *venir/viniendo*, *salida* for *salir/saliendo*, *movida* for *mover/moviendo*, *andado* for *andar/andando*). The next section examines the word order of IA in the translations.

3.1. The word order of IA used in translations

A key question in analyzing IA translations is whether they follow the biblical word order or deviate from it. Table 2 summarizes these deviations.

Hebrew – Spanish	E3	E19	E5/E7 ¹⁷	AR	FB	CS
<i>ba</i> – <i>venir, entrar (haber)</i>	1	1	4	1	2	
<i>yasa</i> – <i>salir, ir</i>			1			1
<i>šab</i> – <i>tornar, volver (convertir)</i>						
<i>naš</i> – <i>mover/esmover, mecer, desvariar</i>				1		
<i>nasaf</i> – <i>mover</i>					1	
<i>raš</i> – <i>correr</i>						
<i>šabar</i> – <i>pasar</i>						
<i>halak</i> – <i>andar, ir (moverse, juntarse)</i>	1		4	10	1	
Total	2	1	9	12	4	1

Table 2: The number of deviations from the biblical word order.

E3 deviates twice from the biblical order.¹⁸ In Genesis 37:10, the copulative verb (*haber*) precedes the infinitive (*venir*) instead of the conjugated verb ‘to come’, differing from the Hebrew IA-first structure. In Psalm 126:6, the translation introduces a conjugated verb (in 1st person rather than in 3rd) before two gerundives, altering the original sequence in which the conjugated verb occurs between the two IA forms. Despite these two cases, E3 largely preserves biblical order in cases IA occurs next to another verb.

E19 exhibits the same word order deviation as E3 in Genesis 37:10.

E5/E7 deviates nine times from the biblical structure.¹⁹ Although it obtains the words as in Hebrew, the word order is rearranged. For example, in Leviticus 14:48, *venir* appears before *entrar* (*viniere aentrar* ‘he’ll come to enter’), reversing the Hebrew IA-first structure. In

¹⁷ Translations do not exist in 2 verses because the beginning of Genesis is missing.

¹⁸ In the Spanish translations, I copy consonantal *u* by *v* and the letters *j* and *y* by *i* or *y* as in conventional Modern Spanish way. The sign & ‘and’ in the translations is represented here by *e*.

¹⁹ Lev 14:48, 2Sam 5:10, 16:13, Jer 35:13, 36:29, 38:17, Hab 2:3, Ps 126:6 (×2).

Jeremiah 35:13, IA is rendered as an imperative. It also comes with additional verbs (*anda e ve e di* 'go and come and say!', instead of 'go and say').²⁰

AR deviates 12 times from the word order of the biblical text, often paraphrasing it.²¹ For example, in Judges 14:9, the conjugated verb (*iva lo*) is inserted between two gerundives, (*en andando ivalo comiendo* 'while going he was going eating it' unlike the Hebrew biblical order '[he] went on, eating and going'). In 2Sam 3:16, the conjugated verb is moved to the end of the phrase, omitting the use of go.IA, thus altering the structure (*E su marido con ella llorando iva* 'And her husband with her crying went' instead of 'And her husband went with her, going and crying').

FB deviates four times, mainly by placing the gerundive before the conjugated verb, as seen in Daniel 11:10, 13 (*viniendo verna* 'coming he will come'). This differs from Hebrew, where the conjugated verb precedes IA. A similar inversion occurs in 2Kg 5:11 (*saliendo saldra* 'leaving he will leave') and in Jer 41:6 (*andando andava* 'going he went') where the Hebrew version had the verb first and IA second.

CS deviates only in 2Kg 5:11 by placing the infinitive first followed by a conjugated verb, instead of the verb followed by IA (*salir salra* 'to leave he will leave').

Overall, most medieval translations attempt to maintain Hebrew word order when IA is represented. However, E5/E7 and AR exhibit the most deviations, often paraphrasing rather than translating literally. In contrast, E3, FB, and CS remain more faithful to the biblical structure, with FB's few deviations largely due to internal consistency in translating *ba* ('come').

The next sections will compare post-medieval translations before assessing IA representation across all translations.

3.3. Comparison of post-medieval translations FB and CS

Previous studies indicate that the Ladino translations of FB and CS often resemble each other due to their calque nature, maintaining Hebrew syntactic structures. However, they differ in these key aspects: (a) Orthography: FB uses Latin letters, while CS is written in Hebrew script; (b) Use of Hebrew Words: CS includes more Hebrew words than FB (*šofar* vs. *corneta*, *ḥayot* vs. *alimañas*); (c) CS contains more Judeo-Spanish vocabulary, while FB leans toward standard Spanish (*ungir* vs. *untar*, *endurecer* vs. *enfortecer*); (d) Grammatical

²⁰ See 3.4.2.1. below.

²¹ Gen 31:30, 37:10, Jud 14:9, 1Sam 6:12, 19:23, 2Sam 3:16, 13:19, 2Kg 2:11, Is 3:16, 24:20, Jer 23:14, 50:4.

forms: FB uses more standardized Spanish forms while CS uses Judeo-Spanish ones (Sephaha 1973:39-74; Revah 1970; Schwarzwald 1989:6-15, 2010, 2012).

CS and FB vary in the translation of IA, as presented in Table 3.

Hebrew IA	CS infinitive	FB infinitive	FB gerundive	CS Imperative	FB Preterit	FB Preterit
<i>bo</i>	venir (8)	venir (2)	viniendo (4)			
<i>yašo</i>	salir (7)	salir (2)	saliendo (5)			
<i>šob</i>	tornar (7)	tornar (1)	tornando (6)			
<i>noaš</i>	esmoer (2)		moviendo (1)			
<i>nasoaf</i>	mover (1)		moviendo (1)			
<i>*roš (rašo)</i>	correr (1)		corriendo (1)			
<i>šabor</i>	pasar (1)		pasando (1)			
<i>halok</i>	andar (32) ²² andad ²³ (1)	andar (3)	andando (27)	anda (9)	anda (13)	anduvo (1)
Total	58 (+1)	8	47	9	13	1

Table 3: IA forms in FB and CS translations.

CS overwhelmingly prefers infinitives (58 + 1 cases), whereas FB favors gerundives (47 cases). In nine verses, both translate IA as an imperative. Only in one case does FB use the preterit *anduvo* instead of representing IA (Jer 31:1). Despite their similarities, FB and CS align in only 8 % of IA translations, highlighting systematic differences between them.

These findings emphasize that although post-medieval translations preserved IA representation more consistently than medieval versions, they maintained distinct translation strategies.

3.4. Medieval and post-medieval translations compared

As Enrique-Arias and Gerhalter (2026) note, Hebrew IA appears alongside a conjugated verb of the same root in 59 % of occurrences. In my study of motion verbs, this ratio is 68 %. The remaining 32 % of IA cases – primarily involving *halak* ('go'), with isolated instances of *raš* ('run') and *šab* ('return') – are discussed in section 3.4.2. and 3.4.3. Section 3.4.1. examines IA occurrences with verbs other than *halak* 'go', while 3.4.2. focuses on *halak* itself.

²² The book of Chronicles was not translated into Ladino in CS, hence the example from 1Chr 11:9 is missing.

²³ The verb is copied as *andad* instead of *andar* in Jer 35:2, perhaps because of the resemblance of the Hebrew letters *dalet* (ד) and *resh* (ר).

3.4.1. IA with Conjugated Verb of the Same Root (Except 'go')

The translation of IA varies across translations. In the case of *ba* ('come'), the translations use *venir* or *entrar*, and rarely *haber venir*, rather than *venir*. Of the eight occurrences of the verb *ba* 'come', in six verses IA preceded a future form in the Hebrew Bible.²⁴ In Genesis 37:10, Hebrew version has *ha-bo nabo* (Question mark-come.IA we shall come) 'Shall we indeed come?' The translations are: *si avemos de venir* 'if we have to come' (E3, E19, AR), *commo avenir avemos* 'as to come we have' (E5/E7), while FB and CS translate literally as *si venir veniremos/vernemos* 'if to come we shall come'. In Habakuk 2:3, AR, and CS follow the biblical structure using the infinitive (*venir verna*), FB represents IA with a gerund, and E5/E7 rephrase it as *venida ha de venir* 'coming has to come.'

In two verses of the verb *ba*, IA follows the conjugated verb (Daniel 11:10, 13).²⁵

Examples (1-2) demonstrate the various translations of these cases.

<p>(1) H: <i>u-ba</i> and-come.INV.PST3SG 'and he shall come on'</p> <p>E3: <i>E verna viniendo</i> 'and he'll come coming.GRN'</p> <p>E5/E7: <i>E entrara</i> 'and he'll enter'</p> <p>AR: <i>E de venida verna</i> 'and of coming he'll come'</p> <p>FB: <i>y viniendo verna</i> 'and coming.GRN he'll come'</p> <p>CS: <i>y verna venir</i> 'and he'll come come.INF'</p>	<p><i>bo</i> (Dan 11:10) come.IA</p>	<p>(2) H: <i>ya-bo</i> 3M.SG-come-FUT 'he shall come on'</p> <p>E3: <i>entrara entrando</i> 'he'll enter enter.GRN'</p> <p>E5/E7: <i>verrná</i> 'he'll come'</p> <p>AR: <i>verna de venida</i> 'he'll come of coming'</p> <p>FB: <i>viniendo verna</i> 'come.GRN he'll come'</p> <p>CS: <i>verna venir</i> 'he'll come come.INF'</p>	<p><i>bo</i> (Dan 11:13) come.IA</p>
--	--	--	--

These examples highlight that only CS strictly follows the biblical order, while E3 and FB adhere to it with minor deviations. Other medieval translations diverge in word order, verb choice, and the use of gerund vs. infinitive forms.

²⁴ Gen 37:10, Lev 14:48, 1Sam 9:6, Jer 36:29, Hab 2:3, Ps 126:6. E19 is missing in many cases because of the incomplete text.

²⁵ See section 3.2. above, regarding the deviation of the word order in FB. Most English translations were retrieved from The Jerusalem Bible 1917.

E3 uses the same constructions of future tense followed by gerundive to represent IA, all be it in different verbs, *venir* ‘come’ in (1) and *entrar* ‘enter’ in (2). E5/E7 ignores IA and uses the future form, *entrará* ‘will enter’ in (1) and *verrná* ‘will come’ in (2). AR rearranges the order, placing the noun *venida* before *verrná*, *de venida verrná* in (1), and *verrná de venida* in (2), where the noun *venida* echoes IA preceded by *de* ‘of.’ FB does not follow the biblical order in these two cases and uses gerundive forms followed by the conjugated verb *verrná* ‘will come’, as in the six other cases of this verb where IA precedes the verb. Only CS consistently translates the verb *verrná* followed by the infinitive form *venir* which represents IA, as in the Hebrew structure. Despite their proximity in the Hebrew text, these two verses reveal variation in medieval translations, possibly reflecting stylistic preferences to avoid repetition. In contrast, post-medieval translations remain consistent. As previously noted, FB follows the pattern of six other ‘to come’ translations where go.IA precedes the conjugated verb.

For *ṣabar* (‘pass’) and *yaša* (‘leave’), E3 and CS generally mirror the biblical structure, using an infinitive for IA followed by a future verb, but not the other translations. For example, in 2Sam 17:16, FB employs the gerundive and retains word order, while E5/E7 and AR often omit IA, replacing it with adverbs or reinterpreting the phrase, e.g., *que pase allende* ‘that pass forward’ (E5/E7) and *e passate adelante* ‘and you pass forward’ (AR) instead of ‘and-also pass you’ll pass’. In 2Sam 18:2, E3, E19 and CS share the same translation: *salir saldré/salré* ‘to leave I’ll leave’, and FB uses the gerundive for IA (*saliendo saldré*) while E5/E7 translates: *quiero yo salir* ‘I want I to leave’, and AR: *quiero con vos otros ir* ‘I want with you.pl to go’ where the reflection of the verb *salir* ‘leave’ is missing altogether.

E3 and CS share the same infinitive *salir* for the translation of IA, and a future form of the same verb follows it (*saldré, salré*).²⁶ FB uses the gerundive for IA and the same word order and conjugated verb as they appear in Hebrew. E5/E7 and AR interpret the expression: E5/E7 uses the verb *salir* like the others, but only AR uses the verb *ir* ‘go’, but they deviate from the syntactic structure of Hebrew by avoiding the use the IA forms.

The example in Gen 8:7 highlights a case where two IA forms attached to one conjugated verb convey repetition (*wa-y-eše yašo wa-šob* ‘and it [the raven] went forth to and fro’, which AR alters significantly. It reinterprets it as ‘and it left and did not return anymore’ (*e salló e mas non tornó*) opposite the original meaning, omits the first IA and turns the second one into a conjugated verb.

Overall, post-medieval translations consistently reflect IA, whereas medieval translations – especially E5/E7 and AR – frequently rephrase or omit it. Among medieval

²⁶ The discussion of the future forms is beyond the scope of this paper. The various forms represent the variations in the inflection across time (Penny, 2002: 152-240).

texts, E3 is closer to post-medieval translations but still diverges syntactically and morphologically.

While Hebrew IA forms sometimes intensify verb meaning, in other cases, they appear tautological. Post-medieval translations rigidly adhere to IA structures, whereas medieval ones show flexibility. Among medieval versions, E3 closely resembles post-medieval translations but differs in morphology and syntax. E5/E7 and AR frequently rephrase, omit, or reinterpret IA, sometimes altering meaning.

3.4.2. *The translations of go. IA*

With 45 instances, IA of *halak* 'go' appears in various syntactic constructions, categorized as follows:

1. Go.IA + inverted perfect of a different root (*halok wə-ʔamatra*) (×13)
2. Conjugated *go* with go.IA and another IA (*holek halok wə-taqaof*) (×10)
3. Conjugated *go* with go.IA (*halok halku*) (×6)
4. Conjugated *go* with go.IA and another conjugated verb (*holek halok uboke*) (×6)
5. Conjugated verb + go.IA + another IA (*wayisaʕ halok wənasoaʕ*) (×3)
6. IA of different roots + go.IA + complementizer (*naʔof wəhalok baʕeqer*) (×2)
7. Conjugated *go* verb + go.IA + adjective (*wayelek halok warab*) (×2)
8. Miscellaneous cases (×3)

3.4.2.1. Go.IA + Inverted perfect of a different root

This Hebrew construction consists of go.IA (*halok*) followed by a connective particle and an inverted perfect – a past tense verb form referring to the future – always in the second person and from a different root. It appears 13 times with the following verbs: *say* (×5), *talk* (×2), *call* (×2), *buy* (×2), *wash* (×1), and *stand* (×1).²⁷ These instances occur in divine commands delivered by the prophets Gad, Elisha, Isaiah, and Jeremiah. The inverted perfect always addresses a singular subject required to perform the action.

Post-medieval translations render *halok* as *anda* (imperative of *andar* 'go'),²⁸ while medieval translations, especially AR, use either *ve* (imperative of *ir* 'go') or *vete*, often next to *anda*.

²⁷ These are the verses: 2Sam 24:12, 2Kg 5:10, Is 38:5, Jer 2:2, 3:12, 13:1, 17:19, 19:1, 28:13, 34:2, 35:2, 35:13, 39:16.

²⁸ Except CS in Jer 2:2, 3:12, and 39:16 which uses *andar*, and Jer 35:2 which uses *andad* (see Table 3, fn. 24).

For the second person inverted perfect verbs, most translations use the future (*hablarás* ‘talk’, *dirás* ‘say’, *comprarás* ‘buy’, *estarás* ‘stand’), though E5/E7 and sometimes AR prefer imperatives (*di*, *pregona*, *conpra*, *parate*). *Wə-rahəštá* (‘wash’, 2Kg 5:10) is rendered variously: *lávate* (‘wash yourself!’) in E3 and E5/E7, *bañar* (‘bath’) in AR, and *lavartear* (‘you should have washed yourself’) in FB and CS.

This construction of ‘go.IA + inverted perfect verb’ is most prevalent in *Jeremiah* (10 of 13 occurrences), aligning with other stylistic markers of the book (Hoffman, 2001: 46).

3.4.2.2. Conjugated go with go.IA and another IA

In ten verses the conjugated verb *halak* ‘go’ appears alongside go.IA and another IA verb of a different root. These second IA verbs include *taqaš* ‘blow (a horn)’ (Jos 6:9), *ʔakal* ‘eat’ (Jud 14:9), *gaša* ‘moo’ (1Sam 6:12), *baqa* ‘cry’ (2Sam 3:16, Ps 126:6, Jer 50:4), *diber* ‘talk’ (2Kg 2:11), and *tafaf* ‘walk mincingly’ (Is 3:16), *gadal* ‘increase’ (2Sam 5:10, 1Chr 11:9).²⁹

In seven verses the construction starts with the conjugated verb. In two cases, go.IA appears first, and the conjugated verb comes at the end (Is 3:16, Jer 50:4). In one verse, the conjugated verb appears between the IAs (Ps 126:6). In four verses AR ignores go.IA, while E5/E7 ignores it in two verses. The other translations relate to both IAs.

Example (3) from Jos 6:9, shows the variance in the translations of the relevant structure.

- (3) H: *wə-ha-məʔasef holek ʔaharey ha-ʔaron halok wə-taqaš b-a-šofar-ot*
 and-the-rearguard go after the-ark go.IA and-blow.IA with-the horn-s
 ‘And the rearward went after the ark, [the priests] blowing with the horns continually’
- E3: *E el recogedor iba tras el arca andando e tocando con.las cornetas*
 ‘And the withdrawer went after the ark go.GRN and play.GRN with.the horns’
- E19: *E los que andavan en.la rreguarda andavan enpos de la arca andando*
 ‘And those that went in.the back.guard went after the ark go.GRN
 e *taniendo* con.las bozinas
 and play.GRN with.the horns’
- E5/E7: *E los que andavan enla rreguarda andavan enpos de la arca*
 ‘And those that went in.the back.guard went after the ark
andavan e tañian las bozinas
 went and played the horns’

²⁹ See discussion above regarding word order.

AR: *E la reguarda ivan en pos del archa **taniendo** e **andando** con las bozinas*
 ‘And the backguard went after the ark play.GRN and go.GRN with the horns’

FB: *y el apañan andan empos la archa **andando** y **tañiendo** con cornetas*
 ‘and the collector go after the ark go.GRN and play.GRN with horns’

CS: *y el apañan andan tras de la archa **andar** y **tañer** con los šofarot*
 ‘And the collector go after the ark go.INF and play.INF with the horns’

Most translations render go.IA and play.IA as gerunds (*andando, tañendo*) (E3, E19, AR, FB). E5/E7 uses the imperfect preterit (*andavan, tañían*), and CS uses the infinitive (*andar, tañer*).

All versions maintain the original order of verbs except AR, which reverses their order (*tañendo, andando*), E3 and AR translations use *ir* (*iva/ivan* ‘went-SG/PL’) for the conjugated verb ‘go’, while post-medieval FB and CS and E19 use *andar*. Noticeable are the lexical variations in the translations of *ʔaharey* ‘after’ – *tras, empos/enpos*, and *šofarot* ‘horns’ – *cornetas, bozinas, šofarot*.

The use of *go* with go.IA conveys continuation, with the second IA verb carrying the main action (*blowing continuously, crying, mooing, increasing, etc.*). The continuation meaning in this structure parallels other *go* + go.IA constructions discussed later.

Word order is kept in all the translations except AR, which puts the verb first in Jer 50:4 and ignores go.IA in four other cases. The IAs are represented by the gerundive forms, except for CS that opts for the infinitive. The medieval translations use the verb *ir* (*fue* ‘went’) or *andar* for the conjugated verb *go* when they do translate it, while FB and CS use only *andar*. E5/E7 rarely ignores IAs in this structure. FB and CS translate the Hebrew present tense forms by the apocopated participial form, *andan* in Jos 6:9 and with the plural ending *andantes* in 2Kg 2:11.³⁰

3.4.2.3. Conjugated *go* with go.IA

This structure resembles most of the other motion verbs discussed in section 3.4.1., but only in six verses does the conjugated verb *go* occur with go.IA. In four verses IA precedes the conjugated verb and in two the conjugated verb precedes it.³¹ Here is an example where IA precedes the conjugated verb.

³⁰ Apocopated participial forms are common in Ladino translation of the Hebrew present tense, e.g., *andan* for *anda* ‘go.PRS3SG’, *dicien* for *dize* ‘says.PRS3SG’, *aborrecientes* for *aborrecen* ‘hate.PRS.PL’.

³¹ The four cases occur in Gen 31:30, Jud 4:9, 9:8, Jer 37:9; the two cases are: 2Sam 3:24, Zac 8:21.

- (4) H: *halok halk-u ha-ʕeṣ-im li-mšoaḥ ʕal-eyhem meleḵ* (Jud 9: 8)
 go.IA went-PL the-tree-s to-anoint on-them king
 ‘The trees went forth on a time to anoint a king over them’
- E3: *fueron-se los lennos a unguir sobre ellos rrey*
 ‘went.PL-RFL the woods to anoint on them king’
- E19: *movieron-se los arboles para ungir sobre si rrey*
 ‘moved.PL-RFL the trees to anoint on them king’
- E5/E7: *E ayuntaron se los arboles para ungir sobre si rrey*
 ‘and joined RFL the trees to anoint on them king’
- AR: *asi es que los fustes fueron a ungir sobrellos rey*
 ‘so (it) is that the woods went to anoint on.them king’
- FB: *Andando anduvieron los arboles para ungir sobre ellos rey*
 ‘go.GRN went the trees to anoint on them king’
- CS: *Andar anduvieron los arboles por untar sobre ellos rey*
 ‘go.INF went the trees to anoint on them king’

In all the medieval translations there is no mention of IA; instead, they all use a simple verb rather than the IA-verb construction: *fueronse*, *movieronse*, *ajuntaron*, and *fueron*. E3 and AR use the verb *ir* ‘go’ for *halak*, unlike other medieval structures that prefer *andar*. E5/E7 adds the connective particle *e*, absent in the Hebrew text, while AR includes *asy es que* meaning ‘so that’s that’ at the verse’s beginning.

Post-medieval translations adhere to the Hebrew structure, expressing IA with an infinitive (CS) or gerundive (FB). CS uniquely uses *untar* instead of *ungir* ‘anoint’.

In this category, the medieval translations rarely translate IAs: E3 represents it four times out of six: *andar anduviste*, *ir ire*, *se fue yendo*, *vamos andando*, while others do so less frequently (E5/E7: *andar anduviste*, *ir yo contigo ire*, *vamos a.ir*; AR: *yo ir iria*, *vamos vayamos*).³² Post-medieval translation maintain IA forms with gerundive in FB or infinitive in CS, but with different conjugated forms and different word order: *andando andamos* ‘go.GRN let’s go’ in FB vs. *andaremos andar* ‘we will go go.INF’ in CS in Zac 8:21. Elsewhere, both FB and CS follow the Hebrew word order using *andar* with gerundive (FB) or infinitive (CS).

Although *halak* appears where IA occurs with a conjugated verb of the same root (also seen in 3.4.2.2., 3.4.2.4., and 3.4.2.7.), these instances are fewer than other occurrences of *halak*. These cases should have been the most frequent per Enrique-Arias and Gerhalter

³² E19 occurs in two verses. In Jud 9:8 it uses the verb *movieronse* ‘moved themselves’ instead of *ir* or *andar* without representing IA, while in Jud 4:9 the expression is represented by *ir yo ire* ‘to go I’ll go’ with reference to IA.

(2026), where IA appears with the same root, supported by findings in 3.4.1. Other verbs, such as *ba* ‘come’, *yaša* ‘leave’, and *šabar* ‘move’, align with this pattern. However, in this section, *halak* ‘go’ is a minority case, while in other constructions, IA forms are more prevalent.

These examples and others in this category show that medieval translations generally ignore IA forms treating the consecutive verb as the primary predicative form. Consequently, the modal meaning in Hebrew is often lost in the translation (Callahan, 2010).

3.4.2.4. Conjugated *go* with *go.IA* and another conjugated verb

This construction, like 3.4.2.2., features a conjugated verb *go* followed by *go.IA* and another conjugated verb in six verses.³³ The other verbs include *taqaš* ‘blow (a horn)’, *hitnabe* ‘prophesy’, *zašaš* ‘shout’, *baka* ‘cry’, *qarab* ‘approach’, and *qilel* ‘curse.’ An example is presented in (5).

(5) H: *wa-y-elek halok wa-y-itnabe* (1Sam 19:23)
 And-3-go.INV.FUT *go.IA* and-3-prophesied.INV.FUT
 ‘and he went on, and prophesied’

E3, E19: *E andudo andando e profetizando*
 ‘And he went *go.GRN* and *prophesy.GRN*’

E5/E7: *E fue yendo e profetizando*
 ‘And he went *go.GRN* and *prophesy.GRN*’

AR: *E en yendo yva prophetizando*
 ‘And while *go.GRN* he went *prophesy.GRN*’

FB: *y anduvo andando y prophetizo*
 ‘And he went *go.GRN* and *prophesies*’

CS: *y anduvo andar y profetizo*
 ‘And he went *go.INF* and *prophesies*’

All the medieval translations use the gerundive forms both for *go.IA* and for the second conjugated verb, except AR in Jer 41:6 which does not refer to *go.IA*, and uses the phrase *e iva llorando* ‘and he went on crying’, for the Hebrew expression *holek halok uboke* ‘(and Ishmael the son of Nethaniah) went forth, weeping all along as he went’. E19 uses the form *andantes* once in Jos 6:13, like FB and CS, for the translation of *holkim* ‘go.3PL’.

³³ Jos 6:13, 1Sam 19:23, 2Sam 13:19, 16:13, 18:25, Jer 41:6.

In Gen 26:13, *gadal* ('grow') is rendered differently: *crecer*, *engrandecer*, and *pujar*. E3 and FB use gerundives but with lexical variation: *creciendo* vs. *engrandeciendo*. E5/E7 omits the first IA and paraphrases: *e fue cabo adelante engrandesciendo* ('and went finally forward growing'). AR uses synonyms: *iva mas creciendo e pujando* ('went more growing and raising'). CS deviates by using an infinitive for the first IA and an apocopated present participle: *engrandeciense* ('grows oneself').

3.4.2.6. IA of different roots followed by go.IA and a complementizer

In two verses (Jer 7:9 and 23:14), the IA form of the verb *halak* 'go' (*halok*) appears at the end of a series of IA verbs, followed by a complementizer. Below is the second example:

(7) H: *u-bi-nbiḏey* *yeruṣalayim raḏi-ti* *šaṣarura naḏof*
 And-in-prophets.CNS Jerusalem saw-PST.1SG scandal commit adultery.IA
wə-halok b-a-šeḡer (Jer 23: 14)
 and-go.IA in-the-lie
 'But in the prophets of Jerusalem I have seen a horrible thing: They commit adultery, and walk in lies'

E3: *En.los profetas de iherusalem vide negregura fornicar e*
 'In.the prophets of Jerusalem I saw wickedness commit adultery.INF and
andar en.la falsedad
 go.INF in.the falsity'

E5/E7: *En.las prophetas de iherusalem vi escureza fornicar e*
 'In.the prophets of Jerusalem I saw darkness commit adultery.INF and
andar en falsedat
 go.INF in falsity'

AR: *E en.los prophetas de jerusalem vi viscosidat e adulterio*
 'And in.the prophets of Jerusalem I saw viscosity and commit adultery.INF
e en mentira andar
 and in lie go.INF'

FB: *Y en prophetas de Yerusalaim vide fealdad fornicando y*
 'And in prophets of Jerusalem I saw ugliness commit adultery.GRN and
andando en falsedad
 go.GRN in falsity'

CS: *Y en profetas de Yeruṣalaim vide negrura fornicar y*
 'And in prophets of Jerusalem I saw wickedness commit adultery.INF and
andar con la falsedad
 go.INF with the falsity'

The AR translation uses the infinitive only for the final verb, translating the preceding one as an abstract noun (*adulterio* ‘adultery’). E3, E5/E7, and CS employ infinitive forms for both verbs, while FB uses the gerundive forms.

In Jer 7:9, AR treats IA verbs as regular conjugated verbs, whereas E3, E5/E7, and CS use infinitives, and FB uses gerundives. Because the Hebrew verse starts with the Y/N question particle *ha-*, E3 inserts *si pensades* ‘if you think’ before the series of infinitive forms, while AR uses *o si vos esta en razon que* ‘or if it is reasonable to you that’ followed by conjugated verbs in the second person. This suggests that the translators of E3 and AR felt the IA forms alone were insufficient for understanding the verse, prompting them to add introductory phrases. As before, the word order is not kept in AR.

3.4.2.7. Conjugated go with go.IA and an adjective of another root

Only two verses fit this category (Jud 4:24 and 1Sam 14:19). This pattern is like 3.4.2.4., but instead of a verb of another root, go.IA is followed by an adjective.

(8) H: *wa-t-elek yad bney yiśraʔel halok wə-qaša* (Jud 4:24)

And-2.F-go.INV.FUT hand.CNS sons.CNS Israel go.IA and-hard.ADJ.F

‘And the hand of the children of Israel prevailed more and more’

E3: *E fue el poderio de.los hijos de ysrrael andando e endureſciendo*

‘And went the power of.the children of Israel go.GRN and harden.GRN’

E19: *E andovo el poder de.los hijos de ysrrael andando e endureſciendo*

‘And went the strength of.the children of Israel go.GRN and harden.GRN’

E5/E7: *E andudo el poder de.los hijos de ysrrael andando e endureſciendo*

‘And went the power of.the children of Israel go.GRN and harden.GRN’

AR: *E desde adelante fue el poderio de.los hijos de israel todavia*

‘And from there forward was the power of.the children of Israel still

mas fuerte

more strong’

FB: *Y anduvo mano de hijos de Ysrael andando y endureciendo*

‘And went hand of children of Israel go.GRN and harden.GRN’

CS: *Y anduvo poder de hijos de Yiśrāʔel andar y enfortecer*

‘And went power of children of Israel go.INF and strengthen.INF’

All translations except AR treat the adjective *qaša* ‘hard’ as an IA, translating it as gerundives, *endureciendo* ‘hardening’, or infinitive in CS, as *enfortecer* ‘to harden’. AR is the only translation that renders it as an adjective (*fuerte* ‘strong’).

In 1Sam 14:19, translations of *warab* (‘and numerous’) vary. E3, E19, and AR use gerundive forms (*creciendo* ‘growing’ and *multiplicando* ‘multiplying’), FB translates it as a verb (*y muchiguavase* ‘it multiplied’), CS uses an infinitive (*mochiguar*), and E5/E7 interprets the phrase as *e ivan fuyendo muchas gentes* (‘many people were running away’), which deviates from the original meaning. In both cases the adjectives are treated as if they were IA forms with one exception in AR, and one in E5/E7.

3.4.2.8. Miscellaneous

This section includes three cases of *halok* ‘go.IA.’ They could not fit into the above classifications, and they are unique both morphologically and syntactically.

(9) H: *wə-ha-mayim hay-u halok wə-ħasor* (Gen 8:5)

And-the-water.PL were-PL go.IA and-be miss.IA

‘And the waters decreased continually’

E3: E *las aguas fueron andando e menguando*

‘And the waters were go.GRN and lessen.GRN’

AR: E *las aguas ivan andando e menguando*

‘And the waters were go.GRN and lessen.GRN’

FB, CS: Y *las aguas fueron andar y menguar*

‘And the waters were go.INF and lessen.INF’

Medieval translations (E3, AR) use gerundives, while post-medieval ones (FB, CS) prefer infinitives. E3 and AR differ slightly in translating *hayu* (‘were’), with E3 using *fueron* and AR using *iban*. All of them use *aguas* in the plural form reflecting the Hebrew plural form *mayim*.

(10) H: *wa-y-aśás ken halok ġarom wə-yaħef* (Is 20: 2)

And 3-do.INV.FUT so go.IA naked and-barefoot

‘And he did so, walking naked and barefoot’

E3: E *fizo así; e andudo desnudo e descalço*

‘And he did so and go.PRT.3SG naked and barefoot’

E5/E7: *E fizo.lo así, e andudo desnudo e descalço*
 ‘And he did.it so and go.PRT.3SG naked and barefoot’

AR: *E fizo.lo así, que andava desnudo e descalço*
 ‘And he did.it so that go.PRT.3SG naked and barefoot’

FB: *Y fizo assí andando desnudo y descalço*
 ‘And he did so go.GRN naked and barefoot’

CS: *Y hizo así andar desnudo y descalço*
 ‘And he did so go.INF naked and barefoot’

Medieval translations render IA *halok* as a conjugated verb while the post-medieval ones use gerundive (FB) or infinitive (CS).

In one verse go.IA in Hebrew functions as an infinitive complementizer of another verb: *wa-lo ʔab-u bi-draka-w halok* (Is 42:24) ‘And in whose ways they would not walk’ (lit: and not want in his ways go.IA).

In this verse, all translations except E5/E7 represent go.IA as *andar* (‘to walk’). E5/E7 ignores *ʔabu* (‘they wanted’) and changes the structure and the meaning: *y non anduvieron en sus carreras* ‘and they did not go in their ways.’.

These examples show no consistent structural pattern for go.IA, resulting in diverse translation approaches.

3.4.2.9. Concluding remarks about go.IA

When *halok* (go.IA) frequently appears alongside other verbs in IA forms, especially conjugated verbs, the medieval translations, especially E5/E7 and AR tend to ignore go.IA and relate only to the other components as the main verbs. It suggests a preference for explicit finite constructions in earlier translations. This choice maintains the verb’s general meaning but removes the immediate aspectual force of continuation or modality. However, IA is systematically translated in all the versions by an imperative form only in the construction of go.IA + inverted past forms presented above in 3.4.2.1. In all the other constructions, only the post-medieval translations adhere to representing go.IA methodologically. The medieval translations, especially E5/E7 and AR, vary, either by ignoring IA or rephrasing the contents of the verses.

3.4.3. IA with no conjugated verb

This most striking structure occurs in Ez 1:14, where two IA forms (*rašo wa-šob*, ‘run.IA and return.IA’) appear without a conjugated verb, as in (11). The medieval translations

generally supply conjugated verb forms (*corrían e tornaban* [E3, AR], *corrien e bolvien* [E5/E7]), while the post-medieval ones lean as before toward infinitives or gerundives (*correr y tornar* [CS], *corriendo y tornando* [FB]).

- (11) H: *wə-ha-ḥay-ot rašo³⁶ wa-šob kə-marʔe ha-bazaq*
 And-the-animal-s run.IA and-return.IA as-sight.CNS the-lightening
 ‘And the animals ran and returned as the appearance of lightning’
- E3: *E las bestias corrian e tornavan como fayçion del rrelanpago*
 ‘And the beasts run.IMPF.PRT and return.IMPF.PRT as form of.the lightning’
- E5/E7: *E las bestias corrien e bolvien como vision de Relanpago*
 ‘And the beasts run.PRTC and turn.PRTC as sight of lightning’
- AR: *E las animalias corrian e tornavanse asemeiança del*
 ‘And the animals run.IMPF.PRT and return.IMPF.PRT.REF similar of.the
relanpago que va e torna
 lightning that goes and returns’
- FB: *Y las alimañas corriendo y tornando como vista del relámpago*
 ‘And the animals run.GRN and return.GRN as sight of.the lightning’
- CS: *Y las ḥayot correr y tornar como vista del relampago*
 ‘And the animals run.INF and return.INF as sight of.the lightning’

Medieval translators are more likely to use full conjugation, ensuring syntactic clarity while post-medieval translators preserve a non-finite verbal aspect, leaving the structure obscure as in Hebrew. Notably, CS copies the Hebrew word for animals as in Judeo-Spanish *ḥayot*.³⁷

4. CONCLUSION

The analysis of Infinitive Absolute (IA) forms in motion verbs across various Bible translations reveals distinct differences between the translations. A few key observations from the comparison are summarized below.

³⁶ The Hebrew form *rašo* ‘run.IA’ is exceptional in Hebrew, because it is conjugated as if the root is *ršʔ* rather than *rws*.

³⁷ Cf. the use of *šofar* in (3) and *darom* in (6).

4.1. Medieval vs. Post-Medieval Translations

The most prominent difference between medieval and post-medieval translations is the frequent use of IA in the latter. Every IA form of motion verbs in the Hebrew Bible has a corresponding translation in the post-medieval translations, but not always in the medieval ones.

The post-medieval translations preserve the constituent order of the original Hebrew in almost all cases, with minimal exceptions. In contrast, medieval translations exhibit more flexibility in word order.

The literateness of the post-medieval translations is also demonstrated in the verbs chosen for the translation of motion IAs. Each of the eight verbs in this study is translated by one cognate, whereas the medieval ones opt for more than one for each verb, as demonstrated in 3.1.

4.2. Distribution of IA Forms

Translation							
Medieval					Post-medieval		Total
Form	E3	E19	E5/E7	AR	FB	CS	
Gerundive	30	15	19	14	47		125
Infinitive	19	7	14	11	8	59	118
Imperative	13	1	12	13	13	9	61
Action noun			2	4			6
Adjective				1			1
Total	62	23	47	43	68³⁸	68	

Table 4: *The distribution of IA in each translation.*

The most common translation of IA is the gerundive, appearing in all translations except CS. The infinitive is also widely used, especially in CS, while the imperative is utilized in specific cases (as discussed in section 3.4.2.1.). Adjective and action nouns appear only in E5/E7 and AR, indicating more free or interpretive translations.

The absence of any translation for IA occurs most notably in E5/E7 and AR.

³⁸ As recalled, in one case FB translates go.IA by a preterit form. See Table 3 and the discussion afterwards.

4.3. Translation Strategies

Post-medieval translations are more literal, maintaining fidelity to the IA forms found in the Hebrew text. CS often opts for infinitives, while FB prefers gerundives. FB occasionally deviates in word order, whereas CS adheres more strictly to the Hebrew structure.

Medieval Translations are less consistent in their representation of IA forms. In many cases, IAs are omitted, especially when paired with verbs of the same root. This is notably true for go.IA forms.

4.4. Interpretive Additions and Free Translations

AR stands out as the freest in its translation style, deviating significantly from the original Hebrew both in word order and interpretation. This includes adding words that are not present in the original text (e.g., *e passate adelante* instead of 'and-also pass you'll pass'), or: *quiero con vos otros ir* 'I want to go with you' (2Sam 18:2) instead of 'I'll certainly leave' (Hb lit: leave.IA leave.1SG.FUT).

E5/E7 also shows a tendency for free translation but is somewhat more restrained than AR. It occasionally omits IA forms, changes word order, and introduces interpretive additions, e.g., *quiero yo salir* 'I want to leave' without IA (2Sam 18:2).

4.5. Medieval Translations' Hierarchy

Among the medieval translations, there is a hierarchy in terms of fidelity to the original text. AR is the freest, followed by E5/E7, E19, and E3, which is the most literal of the group. However, even E3 sometimes adds interpretations or changes word order (e.g., adding *si pensades* 'if you think' in Jer 7:9).

E19, which is considered an intermediary between E3 and E5/E7, occasionally reflects the word-for-word translation style of E3,³⁹ but with some variations in how IA forms are represented.⁴⁰ According to the assumed dates of publication, E19 preceded E3 in time, therefore it is not reasonable that it was copied from E3. The resemblance to it might be accidental (e.g., Enrique-Arias and Gerhalter, 2026: 8-10).⁴¹

³⁹ It is also identical to E3 in the following verses as well: Jud 14:9, 19, 1Sam 3:16, 6:12, 9:6, 14:19, 2Sam 3:16, 5:10, 13:19, 16:13, 18:25, 2Kg 2:11.

⁴⁰ It also resembles E3, E5/E7, AR, and FB in the translation of IA in Jos 6:13.

⁴¹ The other verses with IA include Gen 31:30, Lev 14:48, Jos 6:13, Jud 4:9, 24, 9:8. They all show independent translations, sometimes related to E5/E7 in the use of IAs, and rarely to FB.

4.6. Ladino Translations and Sephardic Tradition

The post-medieval translations, particularly those in the Ladino tradition, show more consistency in the representation of IAs, adhering to a word-for-word translation style. These translations are based on a tradition of strict adherence to the Hebrew original, found in the Sephardic communities before and after the expulsion from Spain.

The use of gerundives in FB and infinitives in CS indicates a different tradition than that of the medieval translations. The distinction between FB and CS likely reflects regional differences and the influence of local dialects (e.g., Judeo-Spanish in Turkey and Greece vs. communities in Italy, with close ties to Spain and Spanish).

4.7. Vocabulary and Word Choice

The vocabulary used in CS of the post-medieval translations is more aligned with everyday Judeo-Spanish usage, with frequent incorporation of Hebrew-origin words. This contrasts with the medieval translations, as well as FB, which are influenced by the earlier, more Latinized vocabulary.

The choice of gerundives over infinitives, especially in FB, is an important feature of the Ladino Italian translation tradition, which aimed for a more natural flow in the target language, rather than the strict literalism seen in CS.

4.8. Final Thought

Based on the data and analysis presented, it seems clear that the medieval translations did not directly influence Ladino post-expulsion translations. While both traditions share some similarities, the post-medieval translations, with their more consistent representation of IA forms and adherence to a word-for-word translation method, reflect a different tradition rooted in the Hispanic oral translation practices, which were formalized in written form only after the expulsion (Gutwirth, 1988; Bunis, 1994, 1996). This distinction underscores the evolution of translation practices among Jewish communities across different regions and time periods.

GRAMMATICAL ABBREVIATIONS

ADJ = adjective

CNS = construct state

DIREC = directionality

F = feminine

FUT = future

GRN = gerund

IMPR = imperfect

INF = infinitive

INV = inverted

LIT = literally

M = masculine

PL = plural

PRS = present

PRT = participle

PST = past

REF = reflexive

SG = singular

REFERENCES

- Avni, Haïm. (1982). *The history of Jewish immigration to Argentina*. Jerusalem: Magnes press – The Hebrew University.
- Botosh, Noah. (2021). *Changes in the Semantic Field of ‘Come’ in Modern Hebrew: Its Position among Goal Verbs in Journalistic Language between the Years 1900 and 2000 as a Case Study* [PhD Thesis]. Ben-Gurion University [in Hebrew].
- Brooke Lester, Garrett. (2011). Frequency List for Biblical Hebrew. <https://www.scribd.com/document/427970303/Frequency-List-for-Biblical-Hebrew-pdf> (consulted July 2024).
- Bunis, David M. (1994). Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en los siglos XVI-XVII. In Iacob M. Hassán and Ángel Berenguer Amador (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara* (pp. 315-345). Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario.
- Bunis, David M. (1996). Translating from the head and from the heart: The essentially *oral* nature of the *Ladino* Bible-translation tradition. In Winfried Busse and Marie-Christine Varol-Bornes (eds.), *Hommage á Haïm Vidal Sephiha* (pp. 337-357). Berne: Peter Lang.
- Callahan, Scott C. (2010). *Modality and the Biblical Hebrew Infinitive Absolute* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 17). Wiesbaden: Harrassowitz.

- Cifuentes-Férez, Paula. (2009). *A Crosslinguistic Study on the Semantics of Motion Verbs in English and Spanish*. München: LINCOM Studies in Semantics.
- Cohen, Dov. (2021). *Thesaurus of the Ladino Books 1490-1960*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute – Misgav Yerushalayim [in Hebrew].
- Dattner, Elitzur. (2008). *Lower Transitivity Constructions in Hebrew: The Case of Motion Verbs* [MA Thesis]. Tel Aviv University. [in Hebrew].
- Enrique-Arias, Andrés. (2013). Insights from a parallel corpus of Spanish medieval Bible translations. *Corpus Linguistics and Interdisciplinary Perspectives on Language*, 3: 105-115.
- Enrique-Arias, Andrés, and Gerhalter, Katharina. (2026). Morir morirás ‘for certain you will die’: Strategies for Translating the Hebrew Infinitive Absolute in Medieval and Early Modern Spanish Biblical translations. *Journal of Historical Linguistics*. <https://doi.org/10.1075/jhl.24029.enr>
- Enrique-Arias, Andrés, and Pueyo Mena, Francisco Javier. (2008-). *Corpus Biblia Medieval*. <http://www.bibliamedieval.es> (Consulted 2023-2024).
- Fillmore, Charles J. (1966). Deictic Categories in the semantic of ‘come’. *Foundation of Language*, 2, 219-227.
- Fillmore, Charles J. (1983). How to know whether you are coming or going. In Gisa Rouch (ed.), *Essays on Deixis* (pp. 219-228). Tübingen: Gunter Nar.
- Gesenius, Wilhelm. (1910). *Hebrew Grammar* (Emil Kautzsch, ed.; Arthur Ernst Cowley, trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Goldenberg, Gideon. (1971). Tautological Infinitive. *Israel Oriental Studies*, 1, 36-85.
- Gutwirth, Eleazar. (1988). Religión, historia y las biblias romanceadas. *Revista Catalana de Teologia*, 13, 115-134.
- Hacker, Joseph. (1972). Defuse Kušta bame’a hašeš šešre [Constantinople’s printhouses in the 16th century]. *Areshet*, 5, 482-483.
- Hassán, Iacob M., and Berenguer Amador, Ángel (eds.). (1994). *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario.
- Hatav, Galia. (2017). The infinitive absolute and topicalization in Biblical Hebrew. In Adina Moshavi and Tania Notarios (eds.), *Advances in Biblical Hebrew linguistics* (pp. 185-207). Winona Lake, IN: Eisenbraun.
- Hatav, Galia. (2020). Verb Phrase Secondary Predication: Biblical Hebrew as a Case study. *Linguistics*, 58(2), 363-378. <https://doi.org/10.1515/ling-2020-0044>
- Hatav, Galia. (2021). The Nature of the Infinitive Absolute. In Robert D. Holmstedt (ed.), *Linguistic Studies on Biblical Hebrew* (pp. 125-143). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004448858_008
- Henkin, Roni. (1998). Movement translated in Hebrew. *Lešonenu*, 61, 313-337 [in Hebrew].
- Hoffman, Yair. (2001). *Jermiah: Introduction and Commentary*. Tel Aviv: Am Oved and Magnes Press.
- Joüon, Paul, and Muraoka, Takamitsu. (2009). *A Grammar of Biblical Hebrew* (2 vols.). Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Kim, Yoo-Ki. (2009). *The Function of the Tautological Infinitive in Classical Biblical Hebrew*. Winona Lake: Eisenbrauns. <https://doi.org/10.1163/9789004370067>

- Langacker, Ronald W. (1986). Abstract motion. *Proceedings of the 12th annual meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 12, 455-471. <https://doi.org/10.3765/bls.v12i0.3317>
- Lazar, Moshe (ed.). (1992). *The Ladino Bible of Ferrara [1553]*. Culver City: Labyrinthos.
- Lazar, Moshe, (ed.) (2000). *The Ladino Scriptures: Constantinople - Salonica [1540-1572]* (vols. I-II). Lancaster, CA.: Labyrinthos.
- Levin, Beth, and Rappaport Hovav, Malka. (1992). The Lexical semantics of verbs of motion: The perspective from unaccusativity. In Iggy M. Roca (ed.), *Thematic structure: Its role in grammar* (pp. 247-269). Berlin: Foris. <https://doi.org/10.1515/9783110872613.247>
- Littlefield, Mark G. (1992). *Escorial Bible I.ii.19*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Matlock, Teenie. (2010). Abstract motion is no longer abstract. *Language and Cognition*, 2(2), 243-260. <https://doi.org/10.1515/langcog.2010.010>
- Morimoto, Yuko. (2001). *Los verbos de movimiento*. Madrid: Visor Libros
- Orfali, Moisés. (1994). Contexto teológico y social de la *Biblia de Ferrara*. In Jacob M. Hassán and Ángel Berenguer Amador (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara* (pp. 229-249). Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario.
- Papafragou, Anna, and Selimis, Vasileios. (2023). The Syntax-Semantics Interface of Motion Verbs: Evidence from Greek. *Lingua*, 270, 103-124.
- Penny, Ralph. (2002). *A History of the Spanish Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pueyo Mena, Francisco Javier. (2008). Biblias romanceadas y en ladino. In Elena Romero (ed.), *Sefardíes: Literatura y Lengua de una Nación Dispersa* (pp. 193-263). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Pueyo Mena, Francisco Javier, and Enrique-Arias, Andrés. (2013). Los romanceamientos castellanos de la Biblia hebrea compuestos en la Edad Media: manuscritos y traducciones. *Sefarad*, 73(1), 165-224. <https://doi.org/10.3989/sefarad.013.006>
- Revah, Israel S. (1970). Hispanisme et judaïsme des langues parlées et écrites par les Sefardim. In Jacob M. Hassán (ed.), *Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes* (pp. 233-241). Madrid: Instituto Arias Montano.
- Schonfield, Joseph (ed.). (1992). *La Biblia de Alba in the collection of the Palacio de Liria*. Madrid – London: Fundación Amigos de Sefarad.
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue). (1989). *The Ladino Translations of Pirke Aboth*. Jerusalem: Magnes [in Hebrew].
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue). (2010). On the Jewish nature of Medieval Spanish biblical translations: Linguistic differences between medieval and post exilic Spanish translations. *Sefarad*, 70(1), 117-140. <https://doi.org/10.3989/sefarad.010.004>
- Schwarzwald, Ora (Rodrigue). (2012). The Relationship between Ladino Liturgical Texts and Spanish Bibles. In Jonathan Decker and Arturo Prats (eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy and the Arts* (pp. 223-243). Leiden – Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004232495_012
- Sephiha, Haim Vidal. (1973). *Le Ladino: Deutéronome*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques.

- Shyldkrot, Bat-Zeev Hava. (2018). *Venir à – venir de: concurrence ou complémentarité?* In Céline Vaguer (ed.), *Quand les formes prennent sens: grammaire, prépositions, constructions, système: hommage à Danielle Leeman* (pp. 271-283). Limoges: Lambert-Lucas.
- Slobin, Dan I. (1999). Two ways to travel: Verbs of motion in English and Spanish. In Masayoshi Shibatani and Eandra A. Thompson (eds.), *Grammatical constructions: Their form and meaning* (pp. 195-220). Oxford – New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198235392.003.0008>
- Talmy, Leonard. (1975). Semantics and syntax of Motion. In John P. Kimball (ed.), *Syntax and Semantics* (vol. 4, pp. 181-238) New York: Academic Press. https://doi.org/10.1163/9789004368828_008
- The Jerusalem Bible. (1917). <https://archive.org/details/thejerusalem Bible1966/page/n359/mode/2up?view=theater> (consulted July-August 2024).
- Trommer, Pnina; Gvura, Avi, and Manor, Rama. (2022). *Motion Verbs in Contemporary Hebrew*. Tel Aviv: Mofet [in Hebrew].
- Van der Merwe, Christo H. J. (2013). The infinitive absolute reconsidered: Review article. *Journal of northwest semitic languages*, 39(1), 61-84.
- Waltke, Bruce K., and O'Connor, Michael. (1990). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.



Cacao, diáspora y secreto: los judíos sefardíes y la temprana circulación global del chocolate (siglos XVI-XVIII)

Cacao, Diaspora, and Secrecy: Sephardic Jews and the Early Global Circulation of Chocolate (16th-18th Centuries)

Hélène Jawhara Piñer

CESR (UMR 7323 CNRS), Tours, France

jawharapiner.helene@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5325-4325

Cómo citar este trabajo | How to cite this paper

Jawhara Piñer, Hélène. (2025). Cacao, diáspora y secreto: los judíos sefardíes y la temprana circulación global del chocolate (siglos XVI-XVIII). *Meldar: Revista internacional de estudios sefardíes*, 6, 123-136. <https://doi.org/10.46661/meldar.12249>

Resumen

Este artículo analiza el papel relegado de los judíos sefardíes en la historia temprana del chocolate y el comercio transatlántico de cacao entre los siglos XVI y XVIII. Tras 1492, estas comunidades fueron actores clave en la circulación del producto entre América y Europa. En la Nueva España, los conversos integraron el chocolate en su vida religiosa clandestina, mientras que sus redes comerciales estructuraron las primeras rutas entre las colonias y los mercados europeos. Estos vínculos transnacionales facilitaron la distribución del cacao y la difusión de nuevos hábitos de consumo. El estudio destaca el caso de Bayona, donde familias judías fueron decisivas en su introducción. En conclusión, se postula que la historia global del cacao es ininteligible sin considerar la movilidad, adaptabilidad y redes económicas sefardíes durante la Edad Moderna.

Palabras clave: sefardíes; historia del chocolate; comercio transatlántico; criptojudaismo; diáspora sefardí; Nueva España.

Abstract

This article examines the neglected role played by Sephardic Jews in the early history of chocolate and the transatlantic cacao trade between the 16th and 18th centuries. After 1492, Sephardic communities became key actors in the circulation of cacao between the Americas and Europe. In New Spain, conversos incorporated chocolate into their clandestine religious life, while their commercial networks helped structure early trade routes between the colonies and European markets. These transnational links facilitated both the circulation of the product and the diffusion of new modes of consumption. The article also highlights the case of Bayonne, where Jewish families played a decisive role in introducing chocolate. This study argues that the global history of cacao cannot be fully understood without considering the mobility, adaptability, and economic networks of Sephardic Jews in the early modern period.

Keywords: Sephardic Jews; history of chocolate; transatlantic trade; crypto-judaism; Sephardic diaspora; New Spain.

Recepción: 25.06.2025

Aceptación: 14.03.2026

Publicación: 15.12.2025

0. INTRODUCCIÓN

El chocolate no es, a primera vista, el alimento que viene a la mente cuando se abordan las prácticas alimentarias –e incluso culinarias– de los judíos. Sin embargo, sus historias están profundamente entrelazadas. El retorno de los judíos ibéricos –a quienes, desde 1492, se les denomina «sefardíes» en referencia al término hebreo *Sefarad*, que designa a España– a territorios de la actual Europa del sur y su posterior instalación en el suroeste de Francia, coincidieron con la llegada y el desarrollo del comercio cacaotero y la producción de chocolate en dicho territorio. Si bien hoy en día resulta evidente que el chocolate –producto alimenticio derivado del cacao– forma parte del patrimonio culinario francés, mucho menos conocida es la relación que mantiene el cacao con los judíos sefardíes. Aún más desconocido resulta el papel que el chocolate desempeñó en las prácticas religiosas de aquellos sefardíes que, tras huir de la Inquisición española, se establecieron en el Nuevo Mundo, y, en particular, en México. ¿Cómo y por qué las prácticas alimentarias llegaron a entrelazarse con los rituales litúrgicos de los sefardíes? ¿Por qué motivos el consumo de cacao abrió la vía a una red comercial del chocolate dirigida por judíos sefardíes? ¿En qué medida el comercio marítimo de esta mercancía favoreció la implantación de una economía del chocolate dentro de las comunidades sefardíes francesas de Bayona? El objetivo de este artículo es proponer algunas respuestas preliminares a estas preguntas, comenzando por un recorrido histórico del cacao hasta el año 1492, es decir, antes del descubrimiento de América y de la llegada de los judíos al Nuevo Mundo. En una segunda parte, se analizarán las razones que vinculan el consumo de chocolate con las prácticas religiosas de los sefardíes establecidos en México. Finalmente, se abordará la manera en que el comercio del cacao propició la instalación de judíos sefardíes en Francia, así como los primeros pasos de la producción chocolatera en el suroeste del país.

1. EL CACAO ANTES DE 1492: ORÍGENES Y PRIMEROS USOS

Cacahuatl es el término náhuatl –lengua mesoamericana precolombina– utilizado para designar tanto las semillas del árbol del cacao (*Theobroma cacao* L.) como la bebida preparada a partir de ellas. El término *kakaw*, seguido del sufijo *-atl*, que significa ‘agua’, fue adoptado posteriormente por los españoles bajo la forma *cacao*, y se difundió después en la mayoría de las lenguas europeas. En cuanto al origen del término *chocolate*, también se remonta a los mayas, quienes empleaban la palabra *chocol* para referirse a lo «caliente». Introducido en el valle de México, el término fue nahuatlizado, dando lugar a *chocol-atl*, es decir, «agua caliente de cacao».

En su *Enciclopedia de las plantas alimentarias*, Michel Chauvet (2018) recuerda la complejidad que implica reconstruir la historia del árbol del cacao. Las huellas lingüísticas parecen preceder a las evidencias de carácter alimentario (McNeil, 2006 : 307-321; Kaufman y Justeson, 2007 : 193-237; Swanton, Van Doesburg y Alejandro, 2010). El término *kakawa* ya formaba parte del vocabulario protomixteco hacia el año 1000 a. C (Chauvet, 2018). Poblaciones olmecas del sur de México lo utilizaron también, lo que convierte a estas comunidades en las primeras en haber domesticado el cacaotero, práctica que continuó hasta aproximadamente el año 400 d. C. Posteriormente, los mayas asumieron su expansión, hasta la desaparición de su civilización hacia el 900 d. C.

Una tumba guatemalteca del siglo V, que contenía catorce vasijas, ofrece la primera evidencia arqueológica del uso del cacao como bebida. En una de ellas se puede leer la inscripción: «recipiente para beber cacao *wítik* y cacao *hok*». Doscientos cincuenta años más tarde, se documenta por primera vez la técnica culinaria desarrollada por los aztecas para hacer espumar la bebida de cacao, consistente en verterla repetidamente de un recipiente a otro. Cabe señalar que el árbol del cacao no era cultivado en América del Sur antes de 1492 y de la llegada de los conquistadores españoles. Las semillas no se utilizaban; solo se consumía la pulpa, chupándola directamente de la planta. Un informe oficial del cuarto viaje de Cristóbal Colón, fechado en 1502 mientras estaba en la isla de Guanaja, describe el encuentro con unos «hombres extraños» que transportaban en sus canoas unas «especies de almendras», aparentemente de gran valor comercial para ellos (Poelmans y Swinner, 2016: 13). También se menciona que los pueblos indígenas de la costa de Honduras consumían dichas almendras en forma de bebida (Gitlitz, 2019: 72). La cultura del cacao se expandió posteriormente con la llegada de los conquistadores, quienes comprendieron rápidamente su potencial económico. Hernán Cortés, en una carta fechada el 30 de octubre de 1520, destaca el uso de estas semillas en forma de almendra, que los aztecas molían y comercializaban (Clarence-Smith, 2016: 44). Este hecho resulta llamativo si se considera que hacia finales del siglo XVI (1575), la bebida de cacao no gozaba de aprecio entre los europeos, quienes la consideraban más apropiada para alimentar a los cerdos. A la llegada de los conquistadores a Mesoamérica, el chocolate se preparaba caliente o frío, sin azúcar, y se le añadían diversas especias –incluido el chile–. Los españoles modificaron esta preparación al incorporar azúcar de caña, vainilla o canela, y fue en esta nueva forma con la que la bebida alcanzó gran éxito tanto en el Caribe como en Europa (Clarence-Smith, 2016: 44-45).

El primer viaje del cacao hacia Europa –y, en particular, hacia España– fue organizado por Hernán Cortés en 1544, cuando el cacao fue transportado en cestas por nobles mayas invitados a la expedición. Ese mismo año se considera como la fecha de la primera degustación documentada de una bebida de chocolate en territorio español (Henderson y Hudson, 2019: 15-30). El primer cargamento comercial de cacao con destino a Europa

–concretamente a Sevilla, capital de Andalucía– tuvo lugar en 1585. Este acontecimiento marca el inicio del entusiasmo europeo por esta nueva especia, cuyo consumo se generalizó rápidamente durante el siglo XVII. Posteriormente, las plantaciones de cacao comenzaron a proliferar, especialmente en Inglaterra a partir de 1655, y fueron los ingleses quienes introdujeron su cultivo en las colonias de América del Norte a finales del siglo XVII. La primera factura de chocolate emitida en los Estados Unidos data de 1765, en el estado de Massachusetts. Debido a la insuficiencia de la producción en México, el cultivo del cacao se expandió asimismo a otros territorios de América Latina, convirtiéndose en una de las principales producciones de las colonias españolas desde el siglo XVI.

2. PRÁCTICAS JUDÍAS Y CHOCOLATE: DEL COMERCIO AL RITUAL

El cacao, producto endémico del continente americano, no guarda lógicamente ninguna relación con los judíos antes del descubrimiento de América en 1492. Por tanto, es en este nuevo territorio –y no en la península ibérica– donde se encuentran las primeras pruebas de dicha conexión. El Tribunal de la Inquisición, instaurado en 1478 en Castilla y Aragón por los Reyes Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón –designados «Reyes Católicos» a través de una bula de Alejandro VI en 1496–, tenía como objetivo principal perseguir y erradicar las prácticas de los judíos conversos, es decir, aquellos que, aunque oficialmente convertidos al cristianismo, continuaban practicando el judaísmo en secreto. Después del descubrimiento del Nuevo Mundo por Cristóbal Colón, el 12 de octubre de 1492, la Inquisición fue establecida en la «Nueva España», en México, en noviembre de 1571. La Corona española había recibido informes que señalaban la presencia de comunidades judías en estos territorios, a pesar de la prohibición oficial que impedía a los judíos viajar al otro lado del Atlántico.

«El chocolate es el alimento universal» (Alberro, 2015: 277). Si resulta evidente que el consumo de cacao estaba extendido en el conjunto de la sociedad novohispana y que no se limitaba a los conversos, por consiguiente, cabe determinar la singularidad del uso que estos últimos hacían del cacao. Una diferencia que no reside tanto en el hecho de consumir cacao, sino en los contextos de uso, los significados culturales y las funciones sociales o religiosas que adquiriría la bebida.

En la sociedad novohispana en general, el cacao formaba parte de prácticas alimentarias cotidianas y rituales heredadas del mundo mesoamericano y adaptadas al contexto colonial (Gonzalbo, 1991: 162, 196). Era un bebida cotidiana y energética, consumida por distintos grupos sociales, desde indígenas hasta élites criollas. Reflejaba el estatus social, especialmente en las élites urbanas, donde el chocolate se servía en vajillas específicas y

formaba parte de la sociabilidad doméstica –aunque esta característica también era válida para la élite criptojudía–. Servir una bebida de chocolate era símbolo de hospitalidad y sociabilidad. Huelga subrayar también su uso medicinal, dentro de la medicina galénica adaptada al contexto americano. En resumen, para la sociedad novohispana el cacao era un producto alimentario central, socialmente transversal y culturalmente legitimado. De hecho, la singularidad del uso converso no está en el producto, sino en su resignificación funcional. Si para la sociedad novohispana era un alimento cotidiano, marcador social y bebida de sociabilidad, para los conversos era además un recurso adaptable dentro de una práctica religiosa clandestina y estrategia de invisibilidad cultural.

Los vínculos entre los judíos y el cacao o el chocolate se manifiestan en dos dimensiones: la económica y la ritual. En 1590 se tiene noticia de Tomás de Fonseca, un judío converso de origen portugués que trabajaba en las minas y estaba instalado en Talpujahuá, desde donde viajaba con frecuencia a la capital (Gitlitz, 2019: 71). Se sabe que su vida y actividades eran estrechamente vigiladas por el Tribunal de la Inquisición. Fonseca se desplazaba a la región mixteca (actualmente los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca) (Gitlitz, 2019: 71) para adquirir cacao, con el objetivo de incrementar sus escasos ingresos como buscador de plata. Esta época coincide con los inicios del auge del comercio del cacao. Su importancia era tal, que delegaba la gestión de la mina en su hijo, mientras él mismo se dedicaba a la venta de las preciadas semillas en el norte del país.

Francisco Váez, empleado de Manuel de Lucena y oriundo de la misma ciudad que este último, también provenía de una familia judía practicante. Fue juzgado por la Inquisición en 1596 por haber observado ritos judaicos. Su tío, Jorge Váez, comerciante de renombre y hombre de negocios, mantenía relaciones comerciales con China y era conocido por su participación en el comercio del cacao en el sur de México (Gitlitz, 2019: 199). El hermano de Jorge, Jerónimo Rodríguez, ejercía como pastelero en Puebla, aunque no era practicante. Estos casos ilustran la implicación de los judíos conversos en el comercio del cacao, sin que ello deba hacer perder de vista las prácticas alimentarias asociadas al consumo ritual de esta semilla valiosa. Cuando Manuel de Lucena, judío converso de origen portugués, nació en 1564 en una familia de comerciantes acomodados, se trasladó a Sevilla a los trece años y, en 1578, a México para trabajar en una tienda perteneciente a la familia Duarte. Reconocido como un hombre de negocios influyente y miembro destacado de la comunidad judía, Manuel de Lucena fue arrestado por la Inquisición en noviembre de 1594. Todos sus bienes, incluidos los utensilios de cocina, le fueron confiscados (Gitlitz, 2019: 193-196).

El inventario del menaje hallado en su cocina revela prácticas claramente asociadas con la observancia religiosa judía. Las ánforas y demás recipientes indican el uso de aceite en lugar de grasa de cerdo, práctica común entre los cristianos viejos. También se encontraron un mortero y un pilón utilizados para pulverizar el cacao, así como un *molinillo*, ese batidor

de madera que aún hoy se utiliza para espumar la bebida de chocolate (Gitlitz, 2019: 194). No obstante, un documento administrativo fechado el 28 de julio de 1645, procedente del Archivo General de la Nación (AGN) de la Ciudad de México y emitido por el gobierno virreinal, ordena la prohibición de la venta de cacao y chocolate en las calles, en los conventos y en diversos espacios públicos de la ciudad. Estas mismas fuentes documentales revelan, a través de un escrito fechado de 1760, la existencia de una producción y comercio de chocolate en forma de pasta y polvo, originarios de la ciudad de Oaxaca (Archivo General de la Nación¹). Estas prácticas alimentarias podían ir acompañadas de usos rituales judíos, particularmente en el marco de celebraciones festivas. Esta asociación se explica por la necesidad de adaptar los productos habituales procedentes de la península ibérica e imposibles de obtener en el nuevo contexto climático y geográfico del México virreinal.

También se pueda destacar esta frontera que se podría considerar como un tanto borrosa, entre el mundo administrativo liderado por el Tribunal de la Inquisición –normalmente sin ningún vínculo cultural ni cultural con el judaísmo– en México, y el mundo criptojudío, por su relación con el chocolate. Basta con mencionar unos ejemplos puestos de realce por Alberro (2015: 39, 277) explicando que «[...] Estrada y Escobedo por ejemplo, en cuanto llegaba al Tribunal se apresuraba a ir a su cuarto a tomar chocolate [...]» (Alberro, 2015 : 39), un alimento que «se toma mezclado con azúcar, canela, chile o harina de maíz» y que este mismo Estrada se encargaba de distribuir a los presos (Alberro, 2015: 277).

2.1. Ayunos, rituales y chocolate: entre ocultamiento y tradición

2.1.1. *Ayunos*

Ya en la década de 1630, el consumo de chocolate en su forma líquida era una práctica bien conocida. Beber chocolate, ayunar y mantener el secreto en torno a las prácticas religiosas de los judíos conversos constituían un tríptico sólido. Un tratado publicado en Madrid en 1636 concluía que beber chocolate rompía el ayuno impuesto por la Iglesia (Ferry, 2005; Meyzie, 2010: 114). Prueba del sincretismo religioso (cristianismo/judaísmo) que caracterizaba el México del siglo XVI, los judíos sefardíes conversos adoptaron voluntariamente esta prohibición. Rechazar el chocolate durante el ayuno habría levantado sospechas entre los cristianos viejos, al revelar la práctica de un ayuno judío y, por tanto, la observancia de una fe prohibida.

¹ Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Gobierno Virreinal, General de Parte (051), volumen 41, expediente 292, folios 226v-227r. <https://guiageneral.agn.gob.mx/>

2.1.1. *Romper el ayuno de Yom Kipur*

En 1640, en Ciudad de México, Gaspar Váez rompía el ayuno de Yom Kipur con «huevos, ensalada, empanadas, pescado, aceitunas y chocolate, sin carne» (Gitlitz y Kay Davidson, 1999: 103; Jawhara Piñer, 2021: 90-91). En 1645, Gabriel de Granada, converso mexicano, y su familia acostumbraban a romper el ayuno con «pescado, huevos y verduras» (Gitlitz y Kay Davidson, 1999: 103; Lewin, 1977: 60, 67, 80-81) junto con chocolate (Gitlitz, 1996: 363). Juan de León, también converso, solía compartir con sus amigos una comida previa al ayuno compuesta por pasteles, frutas y chocolate, y rompía el ayuno con ensaladas, huevos, dulces, chocolate, pescado en escabeche, aceitunas, queso, pan, frutas y vino. A veces, un vaso de chocolate cerraba la comida (Gitlitz, 1996: 398). En 1677, y desde hacía generaciones, la familia de Isabel de Luna, oriunda de Toledo, en España, solía romper el ayuno de Yom Kipur con «frutas y hojuelas fritas con miel», acompañadas de «chocolate y bizcochos» (Blázquez Miguel, 1989: 215). Algunos conversos retornados del Nuevo Mundo introdujeron en la Península estas nuevas costumbres alimentarias (Jawhara Piñer, 2024).

2.1.3. *Shabat*

La cena de Shabat comienza con el *kiddush*, una bendición sobre una copa de vino que marca el inicio del día sagrado. Se sabe que algunos judíos conversos mexicanos sustituían el vino por chocolate (Gitlitz, 1996: 57).

2.1.4. *Fallecimientos*

El consumo de chocolate también estaba presente en los momentos más tristes de la vida (Ferry, 2006). En efecto, el chocolate era un regalo común en ocasiones especiales, y su gesto podía dejar huella. Hacia 1630, durante el velorio organizado por una de las familias conversas más influyentes de Ciudad de México –los Váez–, un proceso inquisitorial relata que se sirvió «chocolate, pasas, almendras, ensalada, pan casero y otros alimentos, sin carne» (Gitlitz y Kay Davidson, 1999: 44). En un testimonio del 7 de octubre de 1642, Isabel de Rivera, cuya hermana María trabajaba al servicio de doña Juana Enríquez –esposa del rico comerciante Simón Váez Sevilla– recordó que la víspera del «día grande» (Yom Kipur), doña Juana envió a su casa «chocolate espeso y dulces caseros». Otro acontecimiento que marcó a los criptojudíos encarcelados fue la muerte de la matriarca Blanca Enríquez el 1 de enero de 1642. Presintiendo su muerte, sus hijas, nietas y varias mujeres de la familia Rivera pasaron la jornada en oración y meditación. Esa noche, como lo declaró Margarita de Rivera ante la Inquisición dos años después (al honrar este día), el comerciante Mathias Rodríguez

de Olivera ofreció una cena especial compuesta por chocolate y «pescado en escabeche», traído de Veracruz (Ferry, 2006).

Los judíos conversos del México virreinal no solo fueron pioneros en el comercio del cacao, sino que también lo empleaban en sus rituales festivos y poseían auténticos servicios de chocolate. Un proceso inquisitorial menciona que una de las familias sefardíes conversas más reconocidas por su apego a la «ley de Moisés», los Enríquez (Blanca) y Rodríguez (Fernando) –este último excomerciante de esclavos y poseedor del monopolio portugués del cacao como importador y mercader–, tenía en su casa de Veracruz, uno de los puertos más importantes del país, un servicio completo para beber chocolate. Este incluía cucharillas de plata, platillos pequeños llamados *cestillos* y tazas hondas de barro llamadas *tecomates*. También se menciona que Fernando Rodríguez rehusaba beber chocolate por la mañana durante los días de ayuno, alegando ante sus esclavos que el precio del cacao no dejaba de subir y debía reducir su consumo (Ferry, 2005). No abordaremos aquí la relación entre cacao, chocolate y sus efectos medicinales, ya que el tema es bien conocido. No obstante, cabe señalar algunos testimonios que revelan el conocimiento que los judíos sefardíes tenían de sus propiedades. Un proceso inquisitorial fechado el 10 de julio de 1776 relata que José Cristóbal Balderrama, sastre de 34 años, pidió que le enviaran chocolate mientras se encontraba enfermo en el hospital de Santa Catarina (Archivo General de la Nación). El mismo documento precisa que también pidió «cigarrillos y otras cosas» (Archivo General de la Nación). Esta solicitud se explica por los beneficios terapéuticos atribuidos al chocolate (Henderson y Hudson, 2019: 21). El encuadre presentado en el artículo de Dillinger ofrece un acertado panorama de las dolencias tratadas con chocolate en Europa durante los siglos XVII y XVIII (Dillinger, Barriga, Escárcega y Jimenez, 2000).

En resumidas cuentas, los conversos en la Nueva España no transformaron radicalmente el consumo de cacao, ya que este producto estaba plenamente integrado en las prácticas alimentarias de la sociedad colonial. Sin embargo, lo reinterpretaron y adaptaron de manera pragmática para responder a las limitaciones impuestas por la clandestinidad religiosa.

En primer lugar, el chocolate ofrecía una alternativa discreta dentro de la práctica ritual. En un contexto donde el uso de vino podía suscitar sospechas de judaización –especialmente en ceremonias que recordaban al *kiddush* o a otras bendiciones rituales– el cacao podía funcionar como bebida sustitutiva, permitiendo mantener ciertos gestos simbólicos sin recurrir a un producto asociado explícitamente con el ritual judío. En segundo lugar, el chocolate podía utilizarse para romper ayunos rituales. Como bebida nutritiva y energizante, resultaba adecuada para este propósito y, al mismo tiempo, su consumo era socialmente común, lo que evitaba llamar la atención de las autoridades inquisitoriales o del entorno cristiano. Además, el consumo de chocolate podía integrarse en reuniones domésticas aparentemente ordinarias, que servían como espacios de sociabilidad donde los

conversos podían reunirse sin levantar sospechas. En este sentido, la bebida funcionaba como un marco socialmente aceptable dentro del cual podían preservarse ciertas formas de cohesión comunitaria. Por lo tanto, más que modificar el producto o su modo de preparación, los conversos resemantizaron su uso, aprovechando un alimento ampliamente consumido en la sociedad novohispana para adaptarlo a las exigencias de una práctica religiosa vivida bajo condiciones de vigilancia y disimulo.

3. DEL CHOCOLATE TRANSATLÁNTICO A SU CONSUMO EN FRANCIA

En 1547, el franciscano portugués Bernardino de Sahagún, precursor de la etnología, escribió en lengua náhuatl una obra fundamental titulada *Historia general de las cosas de la Nueva España*. En ella ofrece un panorama excepcionalmente detallado del mundo indígena mexicano, incluyendo la receta de la bebida de cacao consumida por los pueblos originarios:

Muelen el cacao de la siguiente manera: la primera vez, trituran las habas; la segunda vez, las muelen más finamente; y la tercera, las muelen muy finamente. Se mezclan con granos de maíz cocidos y lavados, y luego se combinan con agua en una vasija. Se filtra la mezcla, y una vez filtrada, se bate hasta obtener espuma, la cual se desecha. Si la mezcla se espesa demasiado, se añade más agua (Gitlitz y Kay Davidson, 1999: 106)

Más detalles sobre la preparación de esta bebida aparecen en un proceso de la Inquisición de México fechado en 1664, aunque se refiere a una práctica culinaria en Guatemala (Archivo General de la Nación). Otro proceso inquisitorial de 1641 menciona la costumbre de un inquisidor principal que, tras la medianoche, consumía en una *escudilla* una preparación de chocolate llamada *atole*, es decir, una especie de papilla espesa elaborada con chocolate y harina de maíz. Alegaba que esta fortalecía el estómago y le ayudaba a mantenerse despierto (Archivo General de la Nación). En 1677, el viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli Careri, en su obra *Viaje a la Nueva España*, describe que era costumbre añadir a la bebida de chocolate la misma cantidad de azúcar (450 gramos) que de cacao, y unos 30 gramos de canela (Gitlitz y Kay Davidson, 1999: 106). En cuanto a Townsend, explica que

los orígenes del comercio a larga distancia en Tlatelolco y Tenochtitlan se remontan probablemente a la década de 1380. Según Sahagún, los dos primeros comerciantes solo vendían plumas de guacamayo rojo y plumas de loro azul y escarlata. Sin embargo, a inicios del siglo XV, empezaron a circular textiles de algodón, plumas de quetzal (aunque no las más largas), turquesas y piedras verdes de chalchihuitl. Para la década de 1470, la lista de importaciones se había ampliado a ropa de lujo, más variedades de plumas preciosas, joyas de piedra y cacao (Townsend, 1993 : 187).

Según John S. Henderson y Kathryn M. Hudson, «el chocolate es un alimento de inmigrantes judíos. El comercio del chocolate –incluyendo su producción y consumo– refleja las migraciones de los judíos de la diáspora» (Henderson y Hudson, 2019: 15-22). Un ejemplo ilustrativo es Benjamin da Costa de Andrade, comerciante judío portugués del siglo XVII, quien introdujo en Martinica cacao procedente de Venezuela en 1664. No obstante, la primera exportación de chocolate hacia la Francia metropolitana data de 1679 (Rich y Wilson, 1967). En Martinica, cultivó los primeros cacaoteros del territorio. Comerciante notable, también presidía la pequeña comunidad de judíos sefardíes holandeses asentados en la isla. La presencia judía en Martinica y Guadalupe finalizó tras la promulgación por Luis XIV del *Code Noir* en 1685, cuyo primer artículo establecía

Ordenamos a todos nuestros oficiales que expulsen de nuestras islas a todos los judíos que hayan establecido allí su residencia, concediéndoles un plazo de tres meses para salir [...] bajo pena de confiscación de cuerpo y bienes.

Da Costa desempeñó un papel crucial en la historia del cultivo de cacao antes de huir a Curazao, donde poseía las dos mayores plantaciones de caña de azúcar y fundó la primera fábrica de transformación de cacao en un territorio bajo dominio francés. Desde entonces, el chocolate se convirtió en el producto más exportado de Martinica. Tanto en sus prácticas públicas como privadas, los sefardíes colaboraban entre sí para promover sus intereses comerciales. Fuertes lazos de parentesco y relaciones mercantiles conectaban a estos viajeros a lo largo de las rutas marítimas, permitiéndoles implicarse en el comercio de habas de cacao y adquirir conocimientos sobre su transformación en chocolate.

La bebida de chocolate comenzó a difundirse progresivamente a comienzos del siglo XVII en España, Portugal y Francia (Henderson y Hudson, 2019: 37). Paralelamente, los judíos sefardíes que habían abandonado la península ibérica tras la instauración de la Inquisición –institución también implantada en la Nueva España y que Solange Alberro define como «modelo de aquellas instituciones que pretenden la normalización de las almas y de los espíritus» (Alberro, 2016: 5)– reconfiguraron sus redes comerciales y familiares entre los territorios americanos y diversos espacios europeos (Terrio, 2000; Meyzie, 2010: 115). En este contexto, algunos puertos atlánticos adquirieron una importancia creciente como nodos de circulación de productos coloniales, entre ellos el cacao, cuya demanda se encontraba en expansión. Aunque Burdeos se consolidó como uno de los principales puertos de entrada y redistribución de mercancías provenientes del mundo atlántico (Oliel-Grausz, 2023: 290), el caso de Bayona presenta un interés particular para este estudio. Situada en el sur de Francia, la ciudad ocupaba una posición estratégica que le permitía, por un lado, sortear los embargos españoles decretados en 1621 y, por otro, mantener intercambios comerciales fluidos con otras comunidades de la diáspora sefardí, especialmente con Ámsterdam

(Meyzie, 2010: 115; Oliel-Grausz, 2023: 281-282). La elección de Bayona responde así no solo a su papel como punto de tránsito comercial, sino también a su función como espacio de implantación y organización social de comunidades sefardíes procedentes de la península ibérica. Estas comunidades participaron activamente en las redes mercantiles atlánticas y contribuyeron a la circulación del cacao y a la difusión de nuevas prácticas de consumo en Europa. No es casual que el término «chocolate» aparezca por primera vez en la documentación municipal bayonesa el 28 de abril de 1670, en las cuentas del tesorero de la ciudad.

En este sentido, la comparación entre Nueva España y Bayona permite articular dos escalas complementarias de análisis. Mientras que la Nueva España constituye un espacio fundamental para comprender la producción, el consumo y las resignificaciones religiosas del cacao en el contexto colonial, Bayona permite observar el proceso mediante el cual este producto se inserta en las redes comerciales europeas y en las dinámicas sociales de la diáspora sefardí. La articulación de ambos espacios pone de relieve el papel desempeñado por estas redes diaspóricas en la circulación atlántica del cacao y en la temprana difusión del chocolate en Europa.

Para el señor de Lafourcade, burgués y tesorero de la ciudad en el presente año de 1670,

Señor, sírvase reembolsar de los fondos de su recaudación al señor Coronneau, uno de nuestros jurados, la suma de ochenta y dos libras y cinco sueldos por veinticinco libras de checolatte que hizo traer de España a nuestra petición, para obsequiar a personas de consideración, suma que incluye también los gastos (Douyrou, 2010 :16)

Judíos de Bayona como Émil Péreire, Isaac Péreire, Álvaro Luiz, Jacome Luiz y Aaron Colace desempeñaron un papel esencial en el comercio de contrabando con España, incluida la exportación, reexportación y tráfico clandestino de cacao. En 1691, una ordenanza regulaba las ventas por parte de los judíos portugueses de Saint-Esprit, estipulando

Se prohíbe a los comerciantes portugueses del burgo de Saint-Esprit vender mercancías al por menor en la ciudad de Bayona, permitiéndoles solo la venta al por mayor –por fardos, balas, toneles o barricas–, prohibiéndoseles también el uso de varas de medir, pesas o balanzas, y permanecer en Bayona de noche (Douyrou, 2010 :19).

Aaron Colace –miembro de la familia Lopes Colace, también conocida como Colaço, muy influyente en la comunidad judía de Bayona, con miembros que vivían alternativamente entre Bayona y Ámsterdam, y de los cuales dos fueron síndicos comunitarios en la primera mitad del siglo XVIII (Gatone, 2020)– abrió una oficina en Bayona para supervisar el mercado entre España, Ámsterdam y Caracas, enviando principalmente habas de cacao de Caracas entre Ámsterdam y España (Piñero, 1988). Los

vínculos entre los comerciantes judíos de Bayona y la comunidad judía de Ámsterdam durante el primer cuarto del siglo XVII favorecieron el comercio de cacao (Oliel-Grausz, 2023: 290; Meyzie, 2010: 115). Gracias a estas transacciones y a la presencia de chocolateros sefardíes en la ciudad, Bayona adquirió reputación como centro chocolatero. Un caso notable es el del chocolatero judío portugués Abraham d'Andrade. En septiembre de 1725, una mujer presentó una queja ante el concejal M. Duvilier, alegando que su casera, Jeanne Capdehé, la había desalojado para alojar en su lugar a un judío portugués. Al inspeccionar la vivienda, el edil descubrió

varias piedras para preparar chocolate, chocolate recién hecho, una balanza con cinco pesas, un mortero de hierro fundido con su mazo, treinta y seis bolas de chocolate y una fuente llena de pasta para preparar más (Douyrou, 2010: 20).

El acusado se identificó como «Abraham d'Andrade, nacido en 1690 en España en la religión judía, residente actualmente en el barrio Saint-Esprit» (Douyrou, 2010: 20). En 1764, el Consejo de Despachos obtuvo del Ayuntamiento de Bayona la autorización para que los judíos de Saint-Esprit pudieran ejercer el comercio minorista en la ciudad, particularmente en el ramo del chocolate. En 1777, Jacob Rodrigues Pereire, «Agente de la Nación Judía Portuguesa» de Burdeos, agradeció mediante una carta al encargado del expediente, el señor Copmartin, por haber permitido dicho comercio en todas las ciudades del suroeste de Francia (Nahon, 1981). Los relatos de los viajes del rabino Haim Azoulay desde Palestina a Bayona en 1755 y 1777 mencionan que, durante las celebraciones de Shabat y otras festividades en las que fue recibido, se le servía chocolate (Nahon, 1981: 480). Susan J. Terrio relata los «dolorosos recuerdos» de antisemitismo y discriminación sufridos por los judíos de Bayona a finales del siglo XVIII, así como el «profundo resentimiento hacia los judíos» (Terrio, 2000 : 78) por parte de las autoridades locales de Bayona y parte de la población, quienes intentaban apropiarse de la industria del chocolate que lideraban los judíos ibéricos a finales de siglo XVIII. De esta forma un informe recogía lo siguiente: «Estamos convencidos de que la producción de chocolate por parte del maestro chocolatero de Bayona será de mejor calidad que la de los judíos» (Terrio, 2000: 78).

Aunque la comunidad judía transmitió a los artesanos locales el saber hacer del chocolate, fue posteriormente excluida del gremio de chocolateros. En 1767, un tribunal de Burdeos anuló esta exclusión. A lo largo del siglo XIX, la industria chocolatera en Bayona y ciudades vecinas estuvo dominada por familias vascas, gasconas e ibéricas –estas últimas en su mayoría judías–. Informes del consistorio judío de Bayona revelan que, progresivamente, los judíos del barrio de Saint-Esprit retiraron a sus hijos de la industria del chocolate. Hacia 1854, Bayona albergaba al menos 34 fábricas de chocolate y era

reconocida como la capital chocolatera de Francia. En 2013, Jean-Michel Barate, director de la Academia del Chocolate y director general de la casa chocolatera Daranatz, declaraba:

Puesto que somos los herederos del saber hacer de los judíos, era nuestro deber agradecerles, pero también restablecer una verdad histórica: después de haber introducido el chocolate en Francia, la comunidad judía de Bayona fue progresivamente marginada de esta industria en el siglo XVII por aquellos mismos que habían aprendido todo de ellos².

Hoy en día, el Museo del Chocolate de Bayona ofrece una breve pero deliciosa e indispensable visión de la historia del chocolate en Francia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberro, Solange. (2015). *Inquisición y Sociedad in México, 1571-1700* [Edición electrónica]. <https://archive.org/details/alberro-s.-inquisicion-y-sociedad-en-mexico-1571-170-2015/mode/2up>
- Blázquez Miguel, Juan. (1989). *Toledot: historia del Toledo judío*. Toledo: Arcano.
- Chauvet, Michel. (2018). *Encyclopédie des plantes alimentaires*. Paris: Belin.
- Clarence-Smith, William. (2016). Chocolate Consumption from the Sixteenth Century to the Great Chocolate Boom. En Mara P. Squicciarini y Johan Swinnen (eds.), *The economics of Chocolate* (pp. 43-70). Oxford: Oxford University Press.
- Dillinger, Teresa; Barriga, Patricia; Escárcega, Silvia y Jimenez, Marta. (2000). Food of the Gods: Cure for Humanity? A Cultural History of the Medicinal and Ritual Use of Chocolate. *The Journal of Nutrition*, 130(8), 2057S-2072S. <https://doi.org/10.1093/jn/130.8.2057S>
- Douyrou, Marcel. (2010). *Chocolat de Bayonne et du pays Basque. Chocolatiers du XVIIe au XXe siècle*. Romorantin: CPE Éditions.
- Ferry, Robert J. (2005, Mayo 17). Don't Drink the Chocolate; Domestic Slavery and the Exigencies of Fasting for Crypto-Jews in Seventeenth-Century Mexico. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.934>
- Ferry, Robert J. (2006, Enero 24). Trading Cacao: a View from Veracruz, 1629-1645. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.1430>
- Gaatone, Nicole Marie. (2020, abril 30). Les Juifs de Bayonne et les corsaires du 'Requin': perspectives neuves sur l'intégration des 'Portugais' dans la société française au XVIIIe siècle. *Hamsa*, 6 [En línea]. <https://doi.org/10.4000/hamsa.304>
- Gonzalbo, Pilar (1991). *Familias novohispanas: siglos XVI al XIX*. México, D. F.: El Colegio de México.
- Gitlitz, David. (1996). *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.

² <https://www.histoire-du-peuple-juif.com/epoque-moderne-de-1492-a-1789/1536-les-origines-juives-du-chocolat-francais-14-09-2023-143>

- Gitlitz, David. (2019). *Living in Silverado: Secret Jews in the Silver Mining Towns of Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Gitlitz, David y Kay Davidson, Linda. (1999). *A drizzle of honey: the lives and recipes of Spain's secret Jews*. New York: St. Martin's Press.
- Henderson, John, y Hudson, Kim. (2019). Chasing chocolate: Transfers, transformations, and continuities in the history of cacao. En Martina Kaller y Frank Jacob (eds.), *Transatlantic Trade and Global Cultural Transfers Since 1492* (pp. 15-30). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429427305-2>
- Jawhara Piñer, Hélène. (2021). *Sephardi: Cooking the History. Recipes of the Jews of Spain and the Diaspora, from the 13th Century to Today*. Boston: Cherry Orchards. <https://doi.org/10.1515/9781644695326>
- Jawhara Piñer, Hélène. (2024). *Matzah and Flour: Recipes from the History of the Sephardic Jews*. Boston: Cherry Orchards. <https://doi.org/10.1515/9798887195452>
- Kaufman, Terrence y Justeson, John. (2007). The History of the Word for Cacao in Ancient Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica*, 18(2), 193-237. <https://doi.org/10.1017/S0956536107000211>
- Lewin, Boleslao. (1977). *Singular proceso de Salomón Machorro (Juan de León), Israelita liornés condenado por la Inquisición (México, 1650)*. Buenos Aires: CABA.
- McNeil, Cameron. (2006). *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*. Gainesville: University Press of Florida.
- Meyzie, Philippe. (2010). De l'eau au chocolat: nécessité et plaisirs des boissons à travers l'Europe. En Philippe Meyzie (ed.), *L'alimentation en Europe à l'époque moderne* (pp. 95-119). Paris: Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.meyzi.2010.01>
- Nahon, Gerard (1981). *Les 'Nations' Juives Portugaises du Sud-Ouest de la France, 1684-1791: documents*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Oliel-Grausz, Evelyne (2023). La 'Nation juive' de Bordeaux. En Sylvie Anne Goldberg (ed.), *Histoire juive de la France* (p. 281-297). Paris: Albin Michel.
- Piñero, Eugenio. (1988). The cacao Economy of the Eighteenth-Century Province of Caracas and the Spanish Cacao Market. *The Hispanic American Historical*, 68(1), 75-100. <https://doi.org/10.1215/00182168-68.1.75>
- Poelmans, Eline y Swinner, Johan. (2016). A Brief Economic History of Chocolate. En Mara P. Squicciarini y Johan Swinnen (eds.), *The economics of Chocolate* (pp. 11-42). Oxford: Oxford University Press.
- Rich, Edwin Ernest, y Wilson, Charles (eds). (1967). *The Cambridge Economic History of Europe: Vol. 4. The Economy of Expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521045070>
- Swanton, Michael, Van Doesburg, Bas, y Alejandro, Sebastian. (2010). *Cacao and Chocolate: A View from the Mixteca and Beyond*. Mexico: Universiteit Leiden.
- Terrio, Susan. (2000). *Crafting the Culture and History of French Chocolate*. Berkeley: University of California Press Books. <https://doi.org/10.1525/9780520923942>
- Townsend, Richard. (1993). *The Aztecs*. Londres: Thames and Hudson.

RESEÑAS

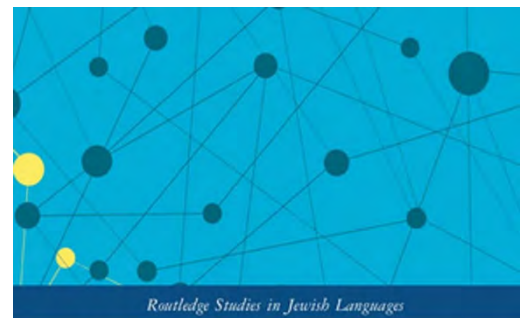


Yebara López, Carlos. (2025). *Ladino on the Internet. Sepharad 4*. New York: Routledge [268 pp. ISBN: 9781032753652]. Open Access <https://www.taylorfrancis.com/books/oa-mono/10.4324/9781003473664/ladino-internet-carlos-yebara-l%C3%B3pez>

Ladino on the Internet: Sepharad 4 is the product of (almost) 11 years of research, with Dr Carlos Yebara López beginning his preliminary research in 2014, when he first encountered the Ladino language whilst in Israel. Now an established authority in the field of Ladino, not only teaching Judezmo but also Haketia, he published *A Simplified Guide to Reading and Writing Ladino in Rashi and Solitreo* (2023), the first of its kind, making the language learning process, the revitalisation of Ladino, and the research of archival documents more accessible and possible in a manner in which it had not been previously. Not forgetting his glossary of *Terminología LGBTQIA+ en ladino* (2024) (inspired by Yiddish scholar Dr Sima Beeri) and his bringing Ladino into the 21st Century along with his public interest company/digital archive *Ladino 21*.

This book is a coalescence of Dr Yebara López's expertise, all of which must be considered when approaching *Ladino on the Internet: Sepharad 4*, as it is much more than an observation of an endangered minority language's evolution on the Internet. It is a surprising and challenging examination of prescriptivism, diasporic identity, and generational divides.

Dr Yebara López's research is broken down into three parts.



LADINO ON THE INTERNET
SEPHARAD 4

Carlos Yebara López



PART 1 WEB 1.0: THE MOSTLY-READ STAGE (1990s)

Chapter One

We are introduced to *Correspondence Circles*, in particular, *Ladinokomunita*, a forum and email list established by Rachel Bortnick at the turn of the 21st Century. Due to the technological limitations of the time, these were focused on the written word, privileging the geolect of Istanbul, Turkey, adopting the French-Ottoman Romanisation orthography promoted by Journalist and Editor of *Aki Yerushalayim*, Moshe Shaul (Z"l) with the intention of bringing together and emboldening Ladino speakers around the globe. It must also be noted however, that the Hebraic scripts Rashi and Solitreo which Judezmo has been written in are not readily available on devices even to this day. This, however, as Dr Yebra López points out, perpetuates Language Standardisation Ideology, which oppressed Ladino to begin with.

LK is then compared to other Ladino email lists: The *Ladino Culture Forum* and *SefaradiMuestro*. The former derailed into cyber-postvernacular with most contributors communicating exclusively in Hebrew, before shutting down in 2012. The latter, however, is still active, though in contrast to *LK*, posts are not moderated.

Whilst the prescriptivist attitudes permeating *LK* and *Los Ladinadores* (a Facebook group which Dr Yebra López delves into in Chapter Three) are held to account. Due to the standardisation employed, and the heavy moderation, these digital meeting spots have sustained longevity, and popularity, their position as the axiom of 'authentic' or, 'correct' Ladino being reinforced as a result.

PART 2 WEB 2.0: THE PARTICIPATIVE, MULTISEMIOTIC, MULTIMODAL SOCIAL STAGE (2000s-)

Chapter Two

Web 2.0, unlike Web 1.0, allows for a multimodal mode of communication. In this chapter Dr Yebra López discusses the emergence of digital archives on YouTube, where the spoken word becomes the primary focus of the language. *Wikitongues*, perhaps the most well-known digital archive, is a non-profit, grassroots organisation with the goal of recording, archiving and sharing endangered languages from all over the world. An important factor about these digital archives is that they are a collaborative effort between the organisation and its audience, who are invited to actively participate in the archive,

through engagement, or submitting their own content. Ladino-specific digital archives have been established since 2011 through 2024, including the *Autoridad Nacional del Ladino i su Kultura*, *eSefarad*, *CCSefarad*, and, Dr Yebra López's own, *Ladino 21*.

The Autoridad emerged in 1997 as an organisation after the Knesset passed a law to establish two national authorities in Israel, one for Yiddish and the other for Ladino. *eSefarad* was created as an information hub for Judeo-Spanish news and culture, including a weekly one-hour meeting conducted entirely in Ladino called *Enkontros de Alhad* (explored in depth in Chapter Four). Similarly, *Ladino 21* was set up as a community interest company in 2017 with the initiative to offer classes, apps (Chapter Three), translations, talks, and transcriptions along with a digital archive. *Ladino 21* is somewhat unique in that there is a concerted effort to reach Ladino speakers outside of the Turkish and Israeli bubble, as well as Ladino-speaking Sephardim whose background does not align with the established norm promoted in the aforementioned organisations, as well as non-Jews who have learnt Ladino, by conducting interviews over *Zoom* and, where possible, face to face, establishing trust between the organisation and the speakers.

Subsequently, the growing importance of the audiovisual component in the preservation and revitalisation of Ladino, may contribute to the prescriptivist attitudes introduced in Chapter One, and tends to see L1 Ladino-speakers fall unintentionally into *nativespeakerist* ideology due to judgement against a speaker's choice of vocabulary, their accent, and sometimes, appearance. Some L1 speakers may be unintentionally signalling what an authentic *ladinoavolante*, and by extension, Sephardi looks, acts, and sounds like.

Apropos of *Ladino 21*, Dr Yebra López published a *Terminolojia LGBTQIA+ en ladino* in 2024, paralleling the current discourse surrounding grammatically gendered 'modern' languages, as well as challenging the uncritical use of pejorative terms relating to women and LGBTQIA+ people. As seen in Chapter One, L1 Ladino-speakers – self-proclaimed native speakers – who are generally speaking, over the age of 60, worry that academics may be imposing their own ideology on the language. This position fails to consider that not only are Ladinospeakers who do not meet the standard alienated, but also, refusing to allow Ladino to evolve and adapt is not conducive to revitalisation efforts of an endangered language.

Chapter Three

This chapter focuses on social media, primarily, *Los Ladinadores* on Facebook, and language learning apps, such as *Memrise* and *uTalk*, which Dr Yebra López calls the 'gamification' of Ladino.

Whilst social media platforms such as *TikTok* and *Instagram* are the most popular for Millennials and Gen Z, with a handful of users creating content exclusively in Ladino, due to the average age of L1 Ladino speakers being >55, Facebook remains the dominant platform for consistent, interactive Ladino communication. *Los Ladinadores*, like *LK*, only accept posts written in Judeo-Spanish. Regarding language learning applications, these platforms focus on the acquisition of language, primarily speaking and listening skills. Interestingly, while the gamification of language learning appeals to younger demographics, the user-friendly design and simplicity of these applications have become popular with the elderly – thus, the intergenerational gap which endangered language communities suffer from, is bridged.

Dr Yebra López co-translated the Ladino course for *uTalk* with Alejandro Acero Ayuda. He notes that *uTalk* courses require the curriculum to contain cultural specific terminology etc. – in this case, vocabulary related to Judaism, and specifically Sephardic culture, internalising, Dr Yebra López argues, the ideological message that Ladino belongs exclusively to Sephardim, while on the other hand acknowledging that speech communities should take ownership of their heritage languages, “lest they end up being the recipients all-too-familiar forms of benevolent (neo)-colonialism in the name of humanitarian protection” (p. 23).

Chapter Four

In this chapter Dr Yebra López examines the ‘Zoom Boom,’ catalysed by the 2020 Covid-19 pandemic, which led to national lockdowns/quarantine periods. Employers and educators respectively made the pivot to online work and education. This included *The Sephardic Jewish Brotherhood of America*, which set up the *Sephardic Digital Academy*. Starting with five weekly classes offered pro bono, and eventually becoming 350 classes broadcasted live on Zoom with their recordings being uploaded to YouTube and Facebook. The founders of *eSefarad*, Marcelo and Liliana Benveniste, were given the push they needed to bring an idea that had been floating around into fruition, a virtual space in which *ladinoavolantes* could meet regularly. *Enkontros de Alhad* gave people going through a global pandemic a sense of routine, consistency, and socialisation during a time when they were limited to their ‘bubbles.’ They were also exposed to other Ladino speakers around the world, something which they had lacked before the pandemic. This chapter raises the question, was this global tragedy a blessing in disguise as far as Ladino, and endangered languages in general, are concerned?

These efforts sparked pedagogical interest, proving that languages can be taught successfully online. Therefore, the *Oxford Centre of Jewish Studies* and the *Institut des Langues*

Rares, in collaboration, founded the *Oxford School of Rare Jewish Languages* offering free, web-based instruction in rare Jewish languages. The OSRJL stresses that the teaching of languages and their respective Hebraic scripts are essential, in order to facilitate the transcription and translation of historic texts. OSRJL approaches language revitalisation as an academic conquest, resulting in, as Dr Yebra López describes it, “the creation of a community of scholars, as opposed to a community of Ladino speakers” (p. 134).

Chapter Five

Here, Dr Yebra López breaks down two *Netflix* original series which feature Ladino speaking Sephardim. The Turkish series *Kulüp*, and the Israeli series – and adaptation of a 2015 novel – *The Beauty Queen of Jerusalem*, both airing in 2021. However, while *Kulüp* had a cadre of Ladino speakers to consult, ensuring the Istanbul geolect of Ladino was accurate, *TBQoJ*, did not.

Dr Yebra López calls into focus the careless, yet insidious way minority languages can continue to be subjugated. In this case, Netflix fails to enforce their own dubbing guidelines, which state “do not dub over foreign dialogue”. Ladino is not available as an audio language. Similarly, no Ladino subtitles are available, nor is the Ladino translated in the subtitles, leaving sections of dialogue lost for viewers who do not understand Ladino, instead the caption reads [In Ladino] or in some cases mislabeled as [In Spanish] (upon my own viewing of *Kulüp* the Ladino was labelled as [In Hebrew]).

When compared to the Yiddish language, Netflix originals, they do not suffer the same shortcomings. Indeed, there are more Yiddish speakers globally than Ladino ones.

In this chapter Dr Yebra López includes a transcription and translation of a full dialogue from both shows, breaking down the grammar, proverbs, and cultural context (as well as noting and correcting the errors featured in *TBQoJ*) which is a welcome addition for readers learning Ladino, as well as providing linguistic practical insight into the unique essence of Ladino.

PART 3 WEB 3.0: THE DECENTRALISED, BLOCKCHAIN-AND-TOKEN-BASED STAGE (2010s-)

Chapter Six

Dr Yebra López proposes *Sepharad 5*, the establishment of a *Network State* opposed to a *Nation State*. This radical hypothesis says that with the help of virtual reality technology

Sephardim will eventually be able to create a self-sufficient and autonomous nation within the *Metaverse* which will traverse the digital sphere and real-world locations. “*Decentralised Autonomous Communities*,” or, “*Startup Societies*” offer the potential for Jews (and other minority communities) to construct a Nation from an alternative anti-colonial perspective.

In short, *Ladino on the Internet: Sepharad 4* is an in-depth exploration of endangered languages in the digital age, an observation of the way prescriptivism manifests when a language’s primary mode of communication is written, and a radical yet hopeful probe into what it means (or could mean) to be a community in diaspora in a world where technology is advancing faster than we could have ever imagined. Whether your interest explicitly pertains to Ladino and Judeo-languages or not, this book should be a staple for anyone interested in endangered languages.

Joël-Esther Verard

University College London, United Kingdom

zclhje@ucl.ac.uk