

Judeoespañol

Dr. Carlos Búa

Los sefardíes y el judeoespañol de Marruecos

Liane Lillich

liane.lillich@gmail.com

6.710 palabras

Índice

1. Introducción	1
2. Los sefardíes en Marruecos: un panorama histórico	2
3. La variedad ḥakitía	11
3.1 Los videos de Aaron: transcripción y comentario	12
4. Reflexiones finales	20
Bibliografía	21

1. Introducción

Según la Real Academia Española sefardí se desprende del hebreo *šəfārad* y “se dice de los judíos oriundos de España, o de los que, sin proceder de España, aceptan las prácticas especiales religiosas que en el rezo mantienen los judíos españoles” (RAE: sefardí). Este trabajo en primer lugar se dedica a la historia de aquellos judíos hispanos que se vieron obligados a abandonar la Península Ibérica y se instalaron en Marruecos. Principalmente trata los sucesos históricos desde el momento decisivo de la expulsión del reino español en 1492 hasta el siglo XXI. En este paso se considera la manera con la que factores políticos y sociales influenciaron la historia de este grupo étnico, lo que se presenta sobre todo por medio de la comunidad de Tetuán en un contexto general de la historia marroquí. Aparte de eso se tienen en cuenta los acontecimientos históricos que afectaron la *ħakitía*, la variedad marroquí del judeo español, que en general se desprende del español medieval y en cada lugar se transformó a través de su ambiente. Los sefardíes marroquíes usaron esta variedad durante siglos y cabe preguntarse si hoy en día todavía quedan hablantes de modo que la variedad siga viva.

Por eso en segundo lugar el trabajo se concentra en la *ħakitía*, debate de que surgió este término y cuáles son los rasgos característicos de esta variedad. Ello se realiza a través de una transcripción de fábulas contadas por un joven marroquí sefardí y un comentario con respecto a las particularidades fonéticas, morfológicas, sintácticas y lexicológicas de la variedad que se pueden observar en estos ejemplos bastante actuales en comparación con el castellano normativo de España.

2. Los sefardíes en Marruecos: un panorama histórico

Como este trabajo se concentra en la historia de los judíos sefardíes, 1492 parece ser el año adecuado para comenzar, pero sin pesar es importante mencionar que ya existía una tradición judía en Marruecos hace muchos siglos antes. Richard Gold data la llegada de los judíos en el siglo IV antes de Cristo, cuando se establecieron los comerciantes fenicios, mientras que Salomón J. Bensabat propone dos teorías; una que se refiere a los tiempos del Rey Salomón, es decir al siglo X antes de Cristo y otra que dice que llegaron los judíos después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el siglo VI antes de Cristo (cf. Gold 2009: 482, Bensabat 1952: 17s.). Explica que en los siglos siguientes los judíos vivieron el dominio de diversos pueblos más y menos bienintencionados, pero lo que destaca de esta época es que en los siglos XI y XII se produjeron muchas obras importantes del judaísmo en árabe y hebreo, como lo describe Simón Levy, con la consecuencia de que esa época se denomina “la última edad de oro” (Levy 2008: 215).

Según él, ya en 1391 se podía observar cierta emigración hacía Marruecos a causa de motines antijudíos en Sevilla, un acontecimiento al que todavía hoy en día recuerda una fuente en Debdú que lleva el nombre “Ain Svilia (‘Fuente de Sevilla’)” (Levy 2008: 216). En contraste, Esther Benbassa y Aron Rodrigue describen que los refugiados que abandonaron la Península debido a este pogromo, que consideran indicativo en cuanto a la expulsión en 1492, rehuieron Marruecos por una crisis interna y prefirieron establecerse en Argelia (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 51).

Lo que es un hecho es que había una inmensa ola de inmigración después de 1492. Este año, que se puede denominar un año clave en varios sentidos, los Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla promulgaron el Decreto de Expulsión, lo que significaba el punto culminante del odio a los judíos que creció en las décadas anteriores intensificado por la inquisición, como lo exponen Benbassa y Rodrigue (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 35). Ellos explican que en consecuencia los judíos quienes ni antes y ni después de la promulgación del Edicto de Granada estaban dispuestos a aceptar la

conversión forzosa, se veían obligados a abandonar la Península Ibérica. En este contexto se manifiesta lo difícil de averiguar cuantas personas huyeron en total, Haim Beinart habla de 200.000 mientras que Benbassa y Rodrigue mencionan que había entre 50.000 y 400.000 refugiados (cf. Beinart 2002: 167, Benbassa y Rodrigue 2005: 35). En cuanto a Marruecos, los dos autores tampoco aluden cifras inequívocas, se refieren a una fuente que habla de 4.000 refugiados judíos en el año 1541 en total y otra que cuenta 20.000 inmigrantes que llegaron solamente a Fez después de 1492, un número que también propone Daniel J. Schroeter (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 52, Schroeter 2008: 150). Asimismo Bensabat describe que el destino de los sefardíes muchas veces eran las ciudades portuarias, a menudo ocupadas por los portugueses, como Rabat, Tánger, Arcila y otras como Fez, Mequinez, Tetuán, Alcázarquivir, Debdú, Salé, Larache y Safí (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 51, Bensabat 1952: 21). Mientras que Gold considera indiferente la actitud de la dinastía wattásida, los soberanos marroquíes de esta época, tanto Benbassa y Rodrigue como Tito Benady hablan de las habilidades de los judíos y la prosperidad que trajeron (cf. Gold 2009: 483, Benbassa y Rodrigue 2005: 51, Benady 2009: 487). Levy incluso explica que los funcionarios del sultán recogieron a las judíos en Larache y los llevaron a Fez por el ambiente hispanófono (cf. Levy 2008: 215).

Según Benbassa y Rodrigue la inmigración continuó por los marranos en el siglo siguiente, es decir los que convirtieron al cristianismo por fuerza pero querían conservar su religión verdadera. Afirman que eso resultó posible incluso en las ciudades ocupadas por Portugal, lo que a ellos les parece una paradoja que Schroeter disuelve dado que los portugueses valoraban a los judíos en la función de comerciantes al menos hasta la introducción de la inquisición en Portugal y los territorios ocupados en 1536 (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 51s., Schroeter 2008: 150). Conforme a Levy algunas ciudades, como Mazagan, quedaron en manos de los portugueses varios siglos, mientras que otras, como Tánger en el siglo XVII, luego fueron recuperados por el sultán (cf. Levy 2008: 218). En cuanto al sector social se puede decir que

si no trabajaron como comerciantes, los judíos en esta época muchas veces eran diplomáticos, administradores, trabajadores manuales o dueños de tiendas (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 52).

Mencionar los judíos autóctonos de Marruecos también es importante con respecto al encuentro que se produjo entre ellos y los sefardíes, una relación que Benbassa y Rodrigue describen como tenso, porque según ellos los judíos hispanos tradicionalmente se veían en la posición de liderar y no siempre estaban dispuestos a hacer concesiones (Benbassa y Rodrigue 2005: 52s.). Aún encima Bensabat describe detalladamente las diferencias en cuanto a la manera de vestirse (el estilo europeo y árabe), las lenguas (ħakitía y árabe o bereber), costumbres y ritos e incluso el aspecto físico (cf. Bensabat 1952: 23ss.). Conforme a Benbassa y Rodrigue los refugiados de la Península fundaron juderías y sinagogas propias y no se unieron con los judíos autóctonos durante un periodo largo, pero en varias comunidades como en las de Fes, Mequinez y Mazagan creció la influencia mutua y los descendientes sefardíes fueron perdiendo la conexión con lo español. Los autores continúan que de esa manera surgía una nueva identidad y una cultura árabe-judía, marcada por lo sefardí, mientras que en otras comunidades como las de Tetuán y Tánger las tradiciones hispanos se mantenían más tiempo (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 53).

Conforme a Benady la comunidad judía de Tetuán, una palabra que según Levy significa "las fuentes" en bereber, se organizaba autónomamente desde 1530 y en los siglos XVI y XVII la ciudad se caracterizaba por su prosperidad (cf. Benady 2009: 488, Levy 2008: 217ss.). Jacobo Israel Garzón expone que Tetuán disponía de importancia por su "puerto abierto al tráfico comercial" (Israel Garzón 2000: 60) y se convirtió en el centro de diplomacia en Marruecos, pero según Benady sufrió por los enfrentamientos de los diferentes dinastías marroquíes, sobre todo en 1665 cuando una sinagoga grande se quemó. Asimismo relevante en cuanto a la historia de Tetuán era el año 1770, en el que los consulados extranjeros fueron trasladados a Tánger, lo que intensificaba la decadencia de la ciudad en cuanto a su relevancia comercial.

Además, Benady en su ensayo revela un capítulo muy oscuro de la historia de los sefardíes marroquíes en general: El dominio del sultán Mulay Yazid, quien inició una masacre en Tetuán en el que sus tropas encendieron las casas de la judería y mataron a los habitantes. Esta violencia también se podía observar en otras ciudades como Arzila, Alcazarquivir y Larache. Describe que debido a este acontecimiento y la creación de una nueva judería en Tetuán en 1808 varios judíos decidieron moverse a Tánger. A parte de eso, Levy sostiene que en el siglo XIX unos incluso abandonaron Marruecos y a sus familias para instalarse en Brasil y fundar una nueva comunidad (cf. Levy 2008: 220). Tal su texto como el de Israel Garzón hablan de la pobreza que experimentaban muchos de los judíos en todo Marruecos, lo que muchas veces significaba que las familias vivían en pisos muy pequeños sino eran muy ricas. Conforme a ellos la asistencia médica era insuficiente pero la situación mejoraba a través del esfuerzo de personas conocidas como Salomón Rothschild y el doctor húngaro Philip Hauser, quien entre otras cosas promovió el establecimiento de una propia atención médica en la comunidad (cf. Israel Garzón 2000: 60s.). La descripción de Benady es aún peor, explica que los judíos tenían que pagar más impuestos y llevar cosas negras para diferenciarse de los musulimes, resume que en general sufrían por la inestabilidad de estado (cf. Benady 2009: 487).

Según Israel Garzón, Tetuán resultó ocupada por España a través de la guerra hispano-marroquí en febrero de 1860¹, pero se encuentran diferentes perspectivas con respecto a las consecuencias de esta ocupación que duró hasta mayo de 1862 (cf. Israel Garzón 2000: 61). Levy menciona que varios judíos tetuaníes emigraron a España, Orán y Gibraltar por la violencia que traía consigo la guerra (cf. Levy 2008: 218, 229). Tal Benady como Israel Garzón constatan esta emigración al comienzo de la guerra, pero explican que muchos judíos luego regresaron y colaboraron con los autoridades españoles (cf. Benady 2009: 488, Israel Garzón 2000: 61). Además Israel Garzón considera notable el efecto que la ocupación española tenía en la evolución de la *ħakitía*,

¹ Benady y William Spencer datan esta ocupación en el año 1859 (cf. Benady 2009: 488, Spencer 1980: 104)

habla de un periodo de hispanización por ese contacto directo y Levy incluso opina que en esta época se perdían varios elementos particulares (Levy 2008: 229).

En 1863, después de la ejecución precipitada de un joven judío que acusaron de asesinar a un representante español, como lo cuenta Levy, el sultán de esta época, Mohamed Ben Abderrahman, promulgó un decreto que concedía los mismos derechos para judíos y musulmanes, lo que marca otro punto importante en la historia de los sefardíes y los judíos marroquíes en general (cf. Levy 2008: 219).

1862² fue un año muy importante para los judíos tetuaníes y otras comunidades judías porque l'Alliance Isrealite Universelle (AIU) intervino en la historia de los judíos marroquíes estableciendo sus escuelas laicas. Israel Garzón confirma que ya en la primera de estas escuelas, que se abrió en Tetuán, también estudiaban chicas, lo que no era natural para las niñas sefardíes en esta época (cf. Israel Garzón 2000: 61). La organización francesa se fundó en 1860, según Benbassa y Rodrigue con el objetivo de reducir los prejuicios contra judíos y consolidar la cultura judía (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 145ss.). Levy afirma que se enseñaba español, francés, inglés e incluso hebreo en la escuela tetuaní de la Alianza en 1878 y describe los motivos de aquella institución como “las primeras avanzadillas del proyecto francés en Marruecos” (Levy 2008: 219), lo que también significaba un número creciente de galicismos en la *ħakitía*. Benbassa y Rodrigue añaden que se introdujeron otras asignaturas como historia de los judíos y religión judía y subrayan la intención de establecer una educación europea y formar una actitud abierta frente al oeste (cf. Benbassa y Rodrigue 2005: 147). Aparte de eso Christoph Marx confiesa que esta conexión, el interés y la intervención de la organización francesa también se puede explicar por parte con los enfrentamientos militares entre Francia y Marruecos en 1844 (cf. Marx 2004: 81). Israel Garzón afirma la importancia de la Alianza, cuya enseñanza a muchos jóvenes posibilitaba emigrar a otros

² Levy data la llegada en 1864, pero más tarde se refiere a 1862, por lo que eso parece ser un error (cf. Levy 2008: 219, 229).

lugares como Tánger, Argelia y Egipto, España, Inglaterra o Latinoamérica, un fenómeno que según él se basa en la falta de oportunidades para los jóvenes en Tetuán en esta época. Expone que 193 de 417 alumnos abandonaron la ciudad entre 1862 y 1869, Levy habla de 193 emigrantes de 335 alumnos en total en el año 1865. Aparte de eso sostiene la promoción de formaciones prácticas a través de la Alianza, como por ejemplo la zapatería, hojalatería o la carpintería y menciona que los judíos tetuaníes en las postrimerías del siglo XIX muchas veces trabajaban como sastres, zapateros u hortelanos (cf. Levy 2008: 219s.). Continúa que a mediados del siglo XIX, más preciso en 1866, una quinta parte de todos los habitantes de Tetuán eran judíos, en cifras 7.000 – 7.500 de 30.000 a 35.000 personas.

James N. Sater expone que a principios del siglo XX razones financieras, las ambiciones internacionales de Marruecos y la situación inestable del estado llevaron a la firma del llamado Tratado de Fez a fines de marzo 1912 con el que se instaló un protectorado francés, lo que según la Real Academia Española significa “soberanía que un Estado ejerce, señaladamente sobre las relaciones exteriores, en territorio que no ha sido incorporado plenamente al de su nación y en el cual existen autoridades propias de los pueblos autóctonos” (RAE: protectorado, cf. Sater 2010: 16s.). Asimismo el colonialismo europeo se manifestó a través del trato firmado en noviembre de 1912 que confirmaba el control español sobre el norte de Marruecos y la zona sur, mientras que Tánger quedaba zona internacional, como lo describe William Spencer (cf. Spencer 1980: xxxii, 102). Tetuán se hizo la capital del protectorado español, que tal como el protectorado francés duró hasta 1956.

Levy explica que durante este periodo el español se convirtió en lengua oficial lo que significaba una etapa de rehispanización otra vez y esto afectaba al judeo español marroquí más tiempo y más intensa que durante la ocupación de 1860 y también disminuía sus particularidades a beneficio del español oficial (cf. Levy 2008: 229). Mark A. Gabinskij incluso es de la opinión que la *ḥakitía* desapareció completamente a favor del castellano peninsular (cf. Gabinskij 2011: 29).

Durante la Guerra Civil que duró de 1936 a 1939 el derecho de guerra también se declaró en el protectorado y conforme a Michael M. Laskier las comunidades, es decir también los judíos, tenían que apoyar a Franco financieramente. Además sostiene que el antisemitismo y la época de la Segunda Guerra Mundial afectaban principalmente a los judíos en el protectorado francés y coartaban sus derechos en el sector político y social, mientras que en la zona española si había propaganda antisemita pero no se introducían leyes en este sentido (cf. Laskier 1994: 59ss.).

Cuando el autor se refiere a Tetuán menciona el problema de la pobreza, pero también describe la buena reputación de los comerciantes judíos (cf. Laskier 1994: 66). En cuanto al tamaño de la comunidad tetuaní de esa época, los puntos de vista de varios autores diferencian. Benady constata la inmigración de judíos de otras comunidades, pero también menciona la emigración de judíos tetuanés, lo que Israel Garzón explica con condiciones difíciles y un nivel de vida más alto en Tánger (cf. Benady 2009: 489, Israel Garzón 2000: 63). Levy habla de una población estable con 6.248 judíos en Tetuán en 1931, según Benady la cifra aumentó a 7.631 en 1951 y todavía se contaron 3.103 en 1960, pero describe que el número disminuyó considerablemente después hasta alrededor de 200 en el siglo XXI, mientras que Israel Garzón solamente confiesa pocas docenas en su texto publicado en 2000 e incluso sostiene la final de “la historia de la comunidad judía de Tetuán” (Israel Garzón 2000: 63, cf. Levy 2008: 221).

Como ya mencionado, otra comunidad judía importante es la tangerina, según Benady, Tánger se encontró en las manos de los británicos a partir de 1662³, cuando Catalina Enriqueta de Braganza, una infanta portuguesa, se casó con el rey de Inglaterra, Carlos II. Explica que no llegaron muchos judíos europeos después de la expulsión en 1492 y que se quedaron muy separados de los judíos autóctonos de la ciudad. Después de la partida de los ingleses en 1684, la comunidad sefardí creció sobre todo a través de los judíos de Tetuán que se

³ Spencer data este matrimonio en el año 1661 (cf. Spencer 1980: 28).

instalaron en la ciudad. Además mejoraban las condiciones para el comercio que fue reactivado, como ya descrito arriba, por el traslado de los consulados de Tetuán en 1770⁴ (cf. Benady 2009: 490). Asimismo como Benady, Abraham Bengio menciona el bombardeo en 1844 por las tropas francesas del Príncipe de Joinville, que por suerte no resultaba muy grave para la ciudad pero sin embargo se conmemora este acontecimiento con un anual día festivo, llamado “Purim (en español: sorteo) bombitas” o “Purim de las bombas”. Continúa que en esta época 3.500 judíos vivieron en Tánger (1867) y describe que la cifra había aumentado considerablemente desde 1808, cuando según él solamente quedaron 800 habitantes judíos (cf. Bengio 1996: 77). Expone, tal como Benady, que la cifra creció continuamente durante el periodo del protectorado y que el hecho que Tánger quedó zona internacional impulsó la prosperidad de la ciudad, hasta que unos 17.000 habitantes judíos (no solamente sefardíes) vivieron ahí en 1956. En las décadas siguientes la población judía disminuyó sin cesar, Benady describe que en 2006 solamente quedaron unos pocos judíos y una sola sinagoga. Según él, las comunidades judías también desaparecieron completamente en otras ciudades como en Alcazarquivir, cuyos habitantes judíos mayoritariamente se fueron a Tánger después de 1956 o en Larache, de donde también emigraron todos los judíos.

A mediados del siglo XX muchos judíos vivieron en Marruecos, Gabinskij habla de 263.000 judíos en total en 1948, entre ellos alrededor de 25.000 sefardíes, pero la historia de aquellos se caracterizaba por la emigración masiva en las décadas siguientes (cf. Gabinskij 2011: 27s.). Este desarrollo tiene varias razones como lo expresan diversos autores: Primeramente Levy menciona que se fundó el Estado de Israel en 1948, el año de la primera Guerra árabe–israelí, de manera que se intensificaba la emigración hacia este estado, lo que según Gold quedó ilegal desde el año de la independencia 1956 hasta 1961, cuando se confirmó un “secreto acuerdo entre la Agencia Judía y las autoridades” (Levy 2008: 230, cf. Gold 2009: 483). Pero muchos también se fueron a España,

⁴ Benady data el traslado de los consulados en 1772 (cf. Benady 2009: 490), mientras que tal Israel Garzón (cf. Israel Garzón 2000: 60) como Levy hablan de 1770 (cf. Levy 2008: 220).

Francia y América Latina, sobre todo a Venezuela, pero también a Argentina y Brasil (cf. Gold 2009: 481ss., Levy 2008: 230, Israel Garzón 2000: 63). En segundo lugar la llamada Guerra de los Seis Días en 1967 y otra guerra árabe–israelí en 1973 fueron otras causas para la emigración. Gabinskij basa sus cifras en una estadística global de 1966, que habla de 15.000 sefardíes en 1966 y Gold menciona el número de 35.000 judíos en total en 1971, mientras que Levy declara que en los años setenta quedaron 70.000 judíos en Marruecos (cf. Levy 2008: 230, Gabinskij 2011: 27s., Gold 2009: 486). Según Gold, la cifra se redujo a 8.000 judíos en los años ochenta, muchos de ellos comerciantes, dueños de tiendas, obreros o artesanos y continua que en 2006 quedaban solamente 5.500, por ejemplo 250 en Tánger, 300 en Fez y solamente 25 en Tetuán (cf. Gold 2009: 484, 486).

No encontré cifras más actuales sobre los judíos marroquíes que las del año 2006, que desgraciadamente no dan información sobre la comunidad sefardí. Sin pesar se estima que es una cifra muy baja, pero como también se muestra en este trabajo, parece que todavía queda una pequeña comunidad de judíos sefardíes en Marruecos.

3. La variedad *ḥakitía*

El término que se utiliza para la variedad del judeo español de los sefardíes marroquíes, la *ḥakitía*, según Levy surgió por primera vez después de 1860 y se encuentran muchas posibilidades de grafía, como *ḥaketía*, *ḥaquetía*, *ḥaquetía* o *jaquetía* propuestas por Alicia Sisso Raz, o también *jakitía* o *jaketía* como lo formula el romanista Paul Bénichou (cf. Levy 2008: 230, Sisso Raz 2010, Bénichou 1982: 473). En sus ensayos usa la notación *ḥakitía*, con un sonido gutural, sordo y fricativo al inicio y esta se utiliza para este trabajo. Se encuentran varias hipótesis en cuanto a la etimología de la palabra: tal Bénichou como Levy se refieren a las ideas de José Benoliel, expresan que por un lado existe la teoría que el término sea una prócope de Ishaquito que otra vez es el diminutivo de Ishac (en español: Isaac). Entonces explican la terminación *ìa* como derivación de la terminación árabe *iyya*, que se utiliza para indicar nacionalidad. Bénichou añade que *al arabiyya* significa “la lengua” y Levy lo profundiza con el ejemplo “alemán> alemaniya `lengua alemana” (Levy 2008: 230), en conjunto a Bénichou le parece posible que de esa manera surgiera y se transformara el término (cf. Bénichou 1982: 473 ss., Levy 2008: 230). Por otro lado los dos mencionan la idea que *ḥakitía* se derive de la palabra árabe *hekaia*, que se traduce con “dicho agudo” o “anécdota” y Bénichou sigue que realmente hay que transcribirlo como *ḥkaya*, lo que significa “cuento”, pero le parece casi imposible explicar la transformación para que quede *ḥakitía*. Además agrega la posibilidad que este término sea un neologismo que surgió a través de una exclamación irónica sobre lo que hablaron los sefardíes marroquíes: “Ni español de España ni arbía, ¿no será *ḥaquitía*?”⁵ (Bénichou 1982: 477). Por último, Sisso Raz menciona que el término podría originar en la palabra árabe *ḥakka* que se traduce con “charla” o “hablar” y aparte de eso expone que apareció por primera vez en el libro “Los hebreos de Marruecos” de Manuel Ortega, publicado en 1919 (cf. Sisso Raz

⁵ En este caso “arbía” se refiere a la lengua, explicado antes con “arbiyya”, curiosamente Bénichou utiliza la grafía “*ḥaquitía*” en este momento.

2010). Además es interesante que los dos autores cuenten que en sus familias no se utilizaba ni se conocía esta expresión.

Levy describe como la variedad desprendida del español medieval se formaba a través de la influencia de su ambiente, por ejemplo el árabe marroquí y cambiaba con la historia de sus hablantes, muchas veces influenciada notablemente por el castellano peninsular, que durante el siglo XIX sirvió como “lengua de contactos entre Marruecos y los países cristianos, [...] del comercio internacional y de la diplomacia” (Levy 2008: 228), pero también sostiene que este contacto borró la *ḥakitía* por gran parte. Sin embargo existen muchas pruebas de esta variedad, como los romances que Bénichou recogió en su libro “Romancero- judeoespañol de Marruecos” publicado en 1968 y también letras, postales o los poemas litúrgicos “Manuscritos de piyutim” del siglo XIX (cf. Israel Garzón 2000: 41, 50, 74). Como estos son mayoritariamente antiguos, a continuación se analizan ejemplos bastante actuales, dos videos de un joven marroquí subidos en 2008 (hay otra de 2013 que no se va a tratar en este trabajo por el tamaño en total), para enterarse de los diferencias que todavía hoy en día existen en comparación con el español normativo. En el siguiente se pone atención a las particularidades fonéticas, la morfología, la sintaxis y el léxico y en ello la ortografía utilizada para la transcripción toma como ejemplo la de la Autoridad Nacional del Ladino.

3.1 Los videos de Aaron: transcripción y comentario

En los videos transcritos el joven llamado Aaron cuenta fábulas que se basen en la obra de Jean de la Fontaine, la primera, “La cigale et la fourmi” trata de una hormiga que disfruta de la vida y no piensa en ahorrar para el invierno y la cigarra avara que no quiere prestarle nada. En la segunda “le corbeau et le renard” se describe la historia de un zorro alevoso que engaña a un cuervo ingenuo para robarle su queso, adulándole irónicamente su *cara de luz* al pájaro negro.

La cigale et la fourmi

¡A! ¿ke ké me embezí oi en la escuela de la Aliansa? Una conseja: La cigale i la fourmi. ¿Vos la kontaré?

Sabrís ke las sigales, komo una ayana, ke kanta komo un griyo i la fourmi, la ormiga. Ĥale ke fourmi, mira ke yamarla fourmi. Uala ki ke vino el verano. La hayana se fui a Martín. La fourmi no. Se kedó en Tetuán, buskando la asofaifas para Rosaná, las gaínas de la kapará pa el Kipur, las kanyas pa la Sukuá y aparejado makholí para el invierno como son los iguales. I la hayana, ala, aí al río Martín, verkeada, soleándose y kantando. Si tenía ke kantar todo el día, ke no deshó ni piyutim, ni aguadim, ni flamenco. Uala ki ke vino el invierno. Bushkó un gorgojo pa komer. No ai. Una aldortita ¿adola? Da kun moshikto, ba'adá. El dyo le mande. I muerta de ambre se fue alhaiar a la puerta de la fourmi. Tok, tok, tok.

“¿Kien eđ a estađ oras?”

“Soi yo la ayana. Así me kedés tú. Empréstame algo pa komer el invierno. Kuando venga el verano te juro por el ke no kuedo enmentar ke te lo halfearé.”

Sabrís ke la ormiga es meherra. ¿Alguna veđ vođ empređtó algo a vozotros? La disho: “¿I k'izite tođo el verano, ferarsual?”

“¿Yo? Kantar.”

“¡Kantar! Eua friete agora i baila.”

Ai ua, dezidme: ¿Eso se aze? ¡Ké ajeb! No kede nada desa fourmi. Ua se aga por eya. Mira ke mandarla en vazío a la meskina de la ayana. ¿Ande se vyo eso?

A ma todo se izo travashar i arhotar. ¿No aremos sedaká?

¿Vos gustó? Ua otro día vos kontaré otra conseja. Si sois buenos y vos apiadáis a los aniyim pa ke yitbaraj se apiade de mozotros. Ai ua. Dizid amén.

Le corbeau et le renard

Venido bueno, venido klaro. Alakí a l'uzansa de la judería de Tetuán: Le corbeau et le renard.

Ferasmal cuervo preto asentado en un árbol, no sea su falta. Tenía a la boca un kezo endiamantado, kon un golor de almiske. Alakí ke un sorro estuvo listo komo el solo. Golió el kezo.

Disho: “¿I ese cuervo preto va comer ese kezo endiamantado? No al.leguen ni sea en sus días. De ke le komeré yo i berahá se me ará.”

Le disho: “Buenos días, señor cuervo. ¿Komo estás, ferasmal? ¿I los niños -no me alten- están buenos? Ala i tu hial luzí. I ese traje negro, no se shenfea de poner ese kolor. El dio no mos dé por ké. Ya babá, ke bien te keda. Me vaia kapara por ti. Pero, nunca te oyí cantar en tefilá. Por eso no sabo si la hes ke sale de esa garganta cuando paineas es también ermoza komo esa kara de luz -no vea yo mal en eya”.

Sabís que el cuervo tiene una voz troncada, derrokada, kefseada -no sepamos de mal- komo kien mal vos kejiere, kien mal vos ementare. Pero el desgrasiado, escuchando esas palabras de hanifut kijo lusirse cantando, para amstrarle a ese asno de sorro la vos de baayo ke tenía. Ua abrió la boka pa kantar se le kayó el kezo, se le kayó el mazzal. I el sorro saltó de la ves sobre el kezo y, mirando al amargo del cuervo ke tenía la boka abierta komo la cuarta de fedal, le disho: “Agora a fenearte, ke los haniferos, komo mí se aprovechan de los hamorin como tí!”

Ua por la herpá del cuervo: “¿Kien me mandó azer cazo a este hanifero?” I juró por los saddikim ke ninguno le iva volver a engañar. ¿El kezo? ¿Ke no vos dio a gozar el sorro? A bueno está, ke vos va dar. El sólo se lo jaleó. I sin dezir belajá.

¿Ai ua, ké vos pareció el cuento? ¿Los de la alianza dizen ke le escribió Jean de la Fontaine, y ese meloh sabía haketía como mozotros?

Primeramente destacan varios fenómenos fonéticos. Los del consonantismo por parte se desprenden del español medieval, como la palatal sorda /ʒ/ también

descrita como jota francesa en *konseja* o *aparejado*, la be fricativa y sonora /β/ como en *iva* o *travashar*, la palatal sorda /ʃ/ en *deshó*, *disho* o *bushkó* en vez de la fricativa sorda /x/ como por ejemplo en *dejó* o también en vez de una ese, como se ve en *moshkitó*. Asimismo el hebreo aportaba sonidos como la het, /ħ/, en *hale que* (*dice que*), *makhóli* (*guisado de carne*) o *alhaiar* (*golpear*) y lo que también llama la atención es la variedad de la ese, aparte de la ese sorda como en *escuela*, también se utiliza la ese sonora en ocasiones en las que el español normativo exige la sorda, por ejemplo en *kezo* (*queso*), *ermoza* (*hermosa*) o *mozotroz* (*nosotros*) y aparece la palatal /đ/, por ejemplo en *¿Kien eđ a estad oras*, *¿Alguna veđ vođ empređtó algo [...]?*, *kueđo*. Aparte de eso en la frase *ke le komeré yo* en la que el zorro se refiere al queso, se manifiesta el leísmo, el uso de un complemento indirecto en vez del directo, que según Johannes Kabatek y Claus D. Pusch es muy común en gran parte de España en cuanto a personas (cf. Kabatek, Pusch 2009: 116). También describen el yeísmo, es decir que no se distingue entre /y/ y /ʎ/, lo que se puede observar en la pronunciación de palabras como *yamar*, *eya* y *griyo*. Sostienen que este fenómeno está muy extendido en todo el mundo hispano hablante y por eso no parece muy interesante pero sin pesar lo es cuando uno tiene en cuenta que la variedad procede del español medieval y en aquel tiempo todavía se hizo esta distinción (cf. Kabatek, Pusch 2009: 290). Manuel Alvar menciona que la i griega incluso desaparece ante i, en consecuencia en la transcripción se encuentra *gaínas* en vez de *gallinas* (cf. Alvar 1996: 374). Con respecto al vocalismo hay que mencionar que a veces se pronuncia una i en vez de una e final como lo describe Katja Šmid en su ensayo, Aaron dice que la cigarra se *fui* y no se *fue*. En contraste Šmid no habla de que la o aparece en vez de la u, como en *troncada*, que en español normativo sería *truncada* (cf. Šmid 2002: 119).

En segundo lugar quiero prestar atención a las particularidades morfológicas, de las cuales algunas también se podrían mencionar con respecto a la fonética. Sobre todo se notan diferencias en cuanto a los verbos, por ejemplo la ge protésica ante u y vocal, es *guelo* en vez de *huelo*. Según Gabiskij esta

innovación judeoespañola también aparece en el español popular (cf. Gabinskij 2011: 99). Por razones de analogía, este fenómeno se generalizó en toda la paradigma, así que se dice *goler* y *golió* como en el texto. Otra innovación marca el prefijo *en* ante el verbo *mentar*, de modo que queda *enmentar*. Aunque esta manera de formación de palabras es común, no encontré literatura que establece una relación con el judeoespañol. Además destaca la falta de la *e* en la forma de la segunda persona plural, se encuentra *sabris* y *sabís* en vez de *sabréis* y *sabéis*, según Gabinskij por ejemplo debería ser *sabésh* y *sabrésh*, es decir que queda solamente un vocal, pero en el caso presente es una *e* y no una *i*. Aparte de eso menciona la tendencia de uniformar dentro de un paradigma, en consecuencia se dice *sabo* en vez de la forma irregular *sé* (cf. Gabinskij 2011: 108, 110, 117). Típico del judeoespañol es conforme a él la metatesis en la forma del indefinido de la segunda persona singular, que cambia otra vez a través de un síncope, *hicites* y finalmente *hizite* en vez de *hiciste* (cf. Gabinskij 2011: 115). Aún encima describe otra innovación importante del judeoespañol: el cambio de *ene* a *eme* en la flexión nominal, que otra vez se basa en la transformación de la *ene* ante *ue* y se extendió en el paradigma, en la transcripción también aparece *mozotros* y *mos*. En cuanto a la flexión nominal el autor sostiene una influencia hebrea, los sustantivos terminan en *-im* en plural, el joven marroquí habla de *piyutim* y *aguadim*. Además destaca que muchas veces se quitan partes de la palabra, se encuentran apócope como en *pa* y *gaínas* en vez de *para* y *gallinas*. En otras ocasiones se encuentran análisis, es decir que surge una palabra de dos, por ejemplo a través del uso de apóstrofos como en *k'izite* en vez de *qué hiciste* o la composición de una preposición y el pronombre demostrativo que sigue, *desa* en vez de *de esa*.

En tercer lugar, la transcripción solamente muestra muy pocas particularidades en cuanto al sintaxis, por un lado la oración optativa se realiza sin la introducción *que*, se dice *el Dyo le mande* en vez de *que Dios le mande* o *no kede nada* en vez de *que no quede nada*. Por otro lado resulta particular el orden de las palabras en cuanto a la expresión *venido bueno* en vez de

bienvenido y la introducción de la interrogación con *ke ke*, lo que Gabinskij menciona en sus explicaciones también (cf. Gabinskij 2011: 130).

Por último queda el sector del léxico, que es muy importante con respecto a las variedades del judeo español y dispone de una gran diversidad. En este contexto surgía el problema de descubrir el origen de todas las palabras desconocidas, que finalmente podía resolver en gran parte. Eso resultó posible en unos casos a través de las menciones en el libro de Gabinskij y el ensayo de Benoliel, pero sobre todo con la ayuda de la Señora Sisso Raz, que se dedicaba a la *ḥakitía* y a quien le agradezco mucho posibilitarme terminar este trabajo más completo.

Primeramente, como la religión de los sefardíes es el judaísmo, existen hebraísmos en todas las variedades del judeo español, según Gabinskij estos muchas veces tienen que ver con la religión y el modo de vivir (cf. Gabinskij 2011: 174). En la transcripción aparecen los siguientes: *kapará* (*sacrificio expiatorio*), *piyutim* (*poema judío*), *sedaká* (*caridad*), *hashem yitbaraj* (*el Dios*), *behará* (*en el texto también aparece belajá- bendición*), *téfila* (*oración, aquí: nombre de la sinagoga tetuaní*), *mazzal* (*suerte*), *hanifut* (*ḥanuffá- adulación*), *hamorin* (*hamorim- burros*), *saddikim* (*santos*). Algunas de las palabras se desprenden del hebreo, pero ya adoptaron la flexión española: *haníferos* (*halagadores*) o la conjugación: *paineas* (*cantar los himnos, de piyyutim- himnos litúrgicos*).

Aparte de eso el español de los sefardíes de Marruecos no sólo fue afectado por el árabe de los muros durante su presencia en la Península Ibérica, sino también por el árabe marroquí, que se puede considerar un adstrato en este contexto. En consecuencia se incorporaron elementos árabes que a veces también se transformaron según la gramática española. Esto muestra el ejemplo de la transcripción, en la que se pueden encontrar los arabismos siguientes: *ayana* (*ayanna- saltamontes*), *ḥale ke* (*qalec que- dice que*), *uala* (*también: wala*) *ki ke* (*así es*), *berkear* (*golpear*), *aguadim* (*awadin- músicos de música árabe*), *ba'adá* (*por lo menos, después de todo*), *eua* (*también: ewa, muletilla para introducir o terminar una frase*), *Ala i tu hialuzí* (*halaile- he aquí, está, tu ḥial-*

tu cara), *babá* (*padre*), *ua* (*también: wa, pues*), *a fenearte* (*ad- por fin, fetneates- date cuenta*).

Además aparecen galicismos en la transcripción como *cigale* (*cigarra*), *fourmi* (*hormiga*), *corbeau* (*cuervo*), *renard* (*zorro*) y *ma* como apócope de *mais*. Varias veces parece que Aaron practica Code-Switching porque utiliza tal las expresiones francesas como las denominaciones españolas. A través de las escuelas de la Alianza el francés ganaba importancia y también influenciaba en el desarrollo de la *ħakitía*, pero en contraste a lo que sostiene Levy, el texto no contiene un “sinfin de galicismos” (cf. Levy 2008: 229).

Aún encima la *ħakitía* dispone de muchas expresiones que se desprenden del español, pero no se conocen en el castellano normativo. Una de estas es *ferasmal*, significa algo como *libre de todo mal* y según Benoliel muchas veces aparece ante un nombre, por ejemplo *ferasmal Ester*. Describe que origina en *fuera de mal*, una apócope marca la desaparición de la u y la e, entonces es *fera-d-mal* y finalmente la de enmudece, se convierte en una ese por la eme siguiente así que queda *ferasmal* (cf. Benoliel 1977: 40). Sisso Raz añade que *ferarsual*, que también aparece en el texto, es la forma irónica y burlona de esta expresión. Asimismo las palabras siguientes se refieren al español: *adola* (*en donde la hay*), *da kun* (*dar con- encontrar*), *endiamantado* (*magnífico*), *kanyas* (*cañas*), *al.leguen* (*de alegar en el sentido de llegar, significa: que no lleguen esos días, que no se ocurra*), *no me alten* (*no me falten, significa: que se queden presentes, vivos*), *luzí* (*apócope de lucido*), *preto* (*prieto- negro*). Aparte de eso, *agora* es un arcaísmo del español medieval, un derivado del latín *ac hora* tal como *ande* se desprende del latín *unde* y lo que destaca es que el joven marroquí utiliza expresiones que no son muy comunes con respecto al español, como: *mira ke* (*es increíble que*), *así me kedés tu* (*que Dios te cuide*), *no kuedo enmentar ke te lo ħalfearé* (*no hay que mencionar que te lo recompensaré, kedo* (*quedo*), *enmentar* (*mentar*), *friete* (*vete al diablo*), *no sea su falta* (*muletilla: que Dios no lo castigue por ello*), *no sepamos de mal* (*Dios nos libre de todo mal*), *de la ves* (*de repente, de golpe*).

Por último Sisso Raz explica que *makholí* es una innovación de la *ħakitía* que describe un guisado de carne con patatitas en colorado y orégano, típico del invierno. Aparte de eso quedaron varias palabras de las que se sabe el significado pero no resultó posible encontrar la etimología: *verkear* (*berkear-golpear, en el sentido de tumbar*), *alħaiar* (*golpear*), *ħalfearé* (*recompensaré*), *meherra* (*avara*), *ke ajeb* (*que cosa más fea*), *no se shenfea* (*no se enoja*), *kefseada* (*estropeada, horrible*) y *jaleó* (*tragó*).

En suma se puede decir que con estos rasgos característicos que son muy particular en comparación con el español peninsular, la *ħakitía* queda una variedad única.

4. Reflexiones finales

Estudiando la historia de los sefardíes marroquíes, se ve una clara tendencia: la disminución inmensa de las comunidades judías en el siglo XX a través de la emigración masiva. Razones para este desarrollo podrían ser la inestabilidad política en Marruecos producido por diversas guerras y ocupaciones durante décadas, tendencias antisemitas o también el deseo de vivir en el establecido Estado de Israel después de 1948. En consecuencia, se supone que en la actualidad quedan muy pocos judíos de origen sefardí en Marruecos.

Aunque varios autores como Benbassa y Rodrigue o Garbinskij quienes se dedicaban con esfuerzo al tema de los sefardíes y el judeo español en conjunto consideran extinguida la *ḥakitía* desde el siglo XX y además Bénichou, el romanista quien se ocupaba mucho de la variedad, explica que la *ḥakitía* “no es más que un recuerdo que sólo permanece vivo entre personas de la generación pasada“ (Lázaro Carreter 1953), los videos de Aaron muestran que todavía vive gente en Marruecos que habla esta variedad aún sea diferente a la *ḥakitía* de los siglos anteriores (cf. Gabinskij 2011: 29, Benbassa y Rodrigue 2005: 53). Asimismo Sisso Raz hace un esfuerzo para elaborar una ortografía particular marroquí, distribuir sus conocimientos y conservar la variedad que describe como “la lengua que toca muestra alma con ternura; es muestra lengua de cariño” (Sisso Raz 2010). Además en su ensayo Bengio se pregunta sentimentalmente porque tantos abandonaron su patria y eso muestra que la conexión con Marruecos y el judeo español marroquí todavía existe y queda en la memoria de los descendientes como parte de su historia (cf. Bengio 1996: 89).

Aparte de eso, creo que lengua siempre forma una parte esencial de una cultura y estoy convencida de que pertenece a la formación de nuestra identidad. Aunque algún día ya no haya hablantes de esta variedad, sigue teniendo sentido conservar y estudiarla porque analizar una variedad como esta siempre significa aprender algo sobre lengua en general y en este caso llegar a un entendimiento más profundo de la evolución, las particularidades y la manera de funcionar de la lengua española.

Bibliografía

- Alvar, Manuel (1996): Manual de dialectología hispánica- El español de España. Barcelona: Ariel
- Beinart, Haim (2002): “Introducción” en: Lacave, José Luis: *Sefarad- culturas de convivencia*: pp.165- 167. Barcelona: Lunwerg
- Benady, Tito (2009): “Jewish Community in Morocco“ en: Ehrlich, Mark Avrum (editor): *Encyclopedia of the Jewish diaspora*: pp. 487- 490. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO
- Benbassa, Esther / Rodrigue, Aron (2005): Die Geschichte der sephardischen Juden. Bochum: Dr. Dieter Winkler
- Bengio, Abraham (1996): “Pavana para una comunidad judía difunta” en: Israel Garzón, Jacobo (2003): *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*: pp. 75- 90. Madrid: Comunidad Judía de Madrid
- Bénichou, Paul (1982): "Sobre la voz hakitia" *Hispanic Review* 50.4 pp. 473-478. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Benoliel, José (1997): “Elementos componentes y voces elementales de la hakitia” en: Israel Garzón, Jacobo (2003): *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*: pp. 33- 59. Madrid: Comunidad Judía de Madrid
- Bensabat, Salomón J. (1952): “Los judíos en Marruecos”, en: Israel Garzón, Jacobo (2003): *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*: pp. 17- 32. Madrid: Comunidad Judía de Madrid
- Gabinskij, Mark A. (2011): Die sefardische Sprache. Tübingen: Stauffenburg
- Gold, Richard (2009): “The Sephardi Jewish Community in North Morocco“ en: Ehrlich, Mark Avrum (editor): *Encyclopedia of the Jewish diaspora*: pp. 481- 487. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO
- Israel Garzón, Jacobo (2000): “Los Judíos de Tetuán” en: Israel Garzón, Jacobo (2003): *Los sefardíes del norte de Marruecos, un puente con España*: pp. 59- 69. Madrid: Comunidad Judía de Madrid
- Kabatek, Johannes / Pusch, Claus D. (2011): Spanische Sprachwissenschaft- Eine Einführung. Tübingen: Narr
- Laskier, Michael M. (1994): North African Jewry in the twentieth century- the Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria. New York [entre otros]: New York University Press
- Lázaro Carreter, Fernando (1953): Diccionario de términos filológicos, pp. 252- 253, http://www.sefardies.es/ver_glosario.php?id_palabra=492 [31/03/2014]
- Levy, Simón (2008): “Judíos Hispano marroquíes en Tetuán: quinientos años de convivencia e identidad” en: Romero, Elena: *El camino de la lengua*

castellana y su expansion en el mediterraneo: las rutas del sefarad: pp. 212-235. Logroño: Publicaciones Calle Mayor, S.L.

Marx, Christoph (2004): *Geschichte Afrikas- Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn [entre otros]: Schöningh

Real Academia Española: sefardí <<http://lema.rae.es/drae/?val=sefard%C3%AD>> [12/04/2014]

Real Academia Española: protectorado <<http://lema.rae.es/drae/?val=protectorado>> [12/04/2014]

Sater, James N. (2010): *Morocco Challenges to tradition and modernity*. London [entre otros]: Routledge

Schroeter, Daniel J. (2008): “The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities” *Jewish Social Studies* 15, 1, pp. 145- 164. Bloomington: Indiana University Press

Sisso Raz, Alicia (2010): La ḥaketía <http://www.vocesdehaketia.com/haketia/La_haketia.htm> [13/03/2014]

Šmid, Katja (2002): “Los problemas del estudio de la lengua sefardí” *Verba hispanica* 10, pp. 113- 124. Liubliana: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Liubliana

Spencer, William (1980): *Historical dictionary of Morocco*. Metuchen, N.J. [entre otros]: Scarecrow Press

Los videos de Aaron:

La cigale et la fourmi: <<https://www.youtube.com/watch?v=eoxMaPBhnmE>> [30/03/2014]

Le corbeau et le rendard: <<https://www.youtube.com/watch?v=IdcvUXKHiJM>> [26/03/2014]