

El judeoespañol, ¿una variedad olvidada?*

Yvette Bürki

Universität Bern

Yvette.buerki@rom.unibe.ch

Resumen

A lo largo del análisis de tres contextos diferentes —el influjo de la cultura francesa en el Imperio Otomano, el encuentro con el senador Ángel Pulido y su descubrimiento filológico por la escuela pidalina—, en la siguiente contribución se plantea que el judeoespañol no ha sido una variedad olvidada, sino que los valores con los que se lo ha asociado han dependido de los lentes ideológicos a través de los cuales ha sido percibido. Concretamente, proponemos que se ha tratado de las posturas monoglósicas, imperantes en el siglo XIX y buena parte del siglo XX, y de las ideologías regeneracionistas, noventayochista y filosefardistas de la España finisecular.

Palabras clave: judeoespañol, glotopolítica, ideologías, ideologías lingüísticas, regeneracionismo, Generación del 98, Menéndez Pidal

Abstract

Throughout the analysis of three different contexts — the influence of French culture on the Ottoman Empire, the encounter with Senator Angel Pulido and its philological discovery by the pidaline school — the following contribution proposes the thesis that the Judeo-Spanish was not a forgotten variety. Much more the values with which it has been associated have depended on the ideological lens through which it has been perceived. Specifically we propose that we have dealt with the monoglossic positions, prevailing in the nineteenth century and much of the twentieth century, and different Spanish ideological movements in the 19th century: the Regenerationism, the Generation of the 98 and the Philosephardism.

Keywords: ladino, Glotopolitics, ideologies, language ideologies, regenerationism, Generation of '98, Menéndez Pidal

Introducción

En la presente contribución analizo desde una perspectiva glotopolítica de qué manera las ideologías, y por supuesto, también las lingüísticas, que circulaban en Europa en general y en España en particular a finales del siglo XIX y cuya actualidad siguió vigente durante el siglo XX fueron dibujando el perfil lingüístico del judeoespañol. En este sentido, lo que se propone en estas páginas no es que el judeoespañol, al menos desde la mirada de la Filología Española, haya sido una variedad olvidada —de hecho ha recibido bastante más atención que otras como el español de Guinea Ecuatorial, por

* Esta contribución se enmarca dentro de las labores del Proyecto de Investigación «Sefarad, Siglo XXI (2017-2020): edición y estudio filológico de textos sefardíes» [ref. núm. FFI2016-74864-P] financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) de España.

ejemplo (cf. La contribución de Sandra Schlumpf en este volumen)—, sino que más bien se le ha adjudicado diferentes valores dependido de los lentes ideológicos a partir de los cuales ha sido percibido. Es a través de estos valores que se posiciona al judeoespañol en diferentes espacios y contextos en distintos niveles de los escalafones lingüísticos imperantes.

Desarrollo esta tesis valiéndome de tres ideas lingüísticas centrales sobre el judeoespañol: a) su condición de *jargon*, opuesta a aquella de lengua de cultura en tanto que estandarizada y sistemática, b) su condición de genuinamente hispana, y c) su condición de arcaica, opuesta a los atributos de modernidad y contemporaneidad que se espera de toda lengua funcional y vehicular.

1. La mirada glotopolítica

La Glotopolítica puede entenderse como una perspectiva que se puede adoptar desde diferentes disciplinas que estudia las representaciones que se tienen de las lenguas mediante las cuales, a su vez, se cristalizan las ideologías (lingüísticas) imperantes, las relaciones de poder y los regímenes de normatividad de una sociedad en una época determinada. De manera general, entendemos *ideologías lingüísticas*, siguiendo a Woolard (1998: 3), como todo tipo de representación, explícita o implícita, que construye la intersección entre la lengua y los individuos en las sociedades. Lo que subrayan los estudios dedicados a las ideologías lingüísticas es justamente el vínculo entre formas sociales y formas de hablar, lo cual permite asociar la lengua con categorías socioculturales como la identidad, la estética, la moralidad, la política y la epistemología (Woolard 1998: 3). En esta línea de los estudios basados en el vínculo ideológico entre lenguaje y sociedad, podemos definir la Glotopolítica como una perspectiva altamente reflexiva que pone especial atención en una de las dimensiones de la ideología lingüística: las relaciones entre lengua y poder, cuyo objetivo consiste entonces en desvelar mediante el análisis histórica y culturalmente contextualizado sus imbricaciones, incluidas, por supuesto, las relaciones más estratégicas, más formales y conscientes como son aquellas entre lengua y política. Así pues, la contextualización histórica pasa a ser un elemento fundamental de la metodología glotopolítica porque, como señala Franzé Mundanó (2014) en consonancia con Woolard (1998), sólo pueden entenderse las dinámicas entre lengua, ideologías y poder si del plano abstracto y “desocializado” de la lengua (como proponen, por ejemplo, modelos antisépticos como el estructuralismo y el generativismo), pasamos a analizar y a entender las condiciones sociohistóricas de la producción de los discursos sobre la lengua, resaltando las dimensiones socioculturales que afectan a la intervención sobre el lenguaje, ya que “las políticas no sólo hablan de la lengua, sino que contribuyen a construir nociones sobre la persona, los grupos sociales, y organizan, a un tiempo, las relaciones de los grupos sociales entre sí y con el mundo que habitan” (p. 209).

Si, entonces, la Glotopolítica centra la mirada crítica sobre las relaciones entre lengua y poder y los procesos sobre las cuales éstas se sustentan, serán de interés glotopolítico todas las representaciones y prácticas sociales a partir de las cuales es posible estudiar de qué manera se divulgan y se esencializan “verdades” sobre las lenguas. Interesarán por tanto, además de la dimensión de la producción lingüística y sus condiciones, la dimensión epilengüística y la metalingüística. De acuerdo con los planteamientos de Sylvain Auroux (1989), en el primer caso, estaríamos frente a las evaluaciones y opiniones personales de naturaleza prescriptiva-proscriptiva y que, en un nivel macro

muestran justamente las ideas y las prácticas lingüísticas imperantes. En el segundo caso, estamos ante prácticas basadas en un sistema codificado, en el sentido de Bourdieu (1987), en tanto que a través de la codificación se pasa a canonizar, con apoyo de instituciones de la lengua, un determinado esquema lingüístico en desmedro de otros (que incluso se pueden proscribir directamente), como sucede con la elaboración de gramáticas, ortografías y diccionarios. Tal y como señalan Miotto y Glozman (2009: 2), ambas reflejan formas de conocimiento acerca de la lengua moldeadas por ideas (lingüísticas) e ideologías, en otras palabras, ambas reflejan el régimen de normatividad lingüística que funciona en un determinado espacio social. Pero de interés particular, justamente debido a su impacto en la divulgación de conocimiento, son las instituciones o autoridades de y sobre la lengua debido al capital simbólico que poseen, de manera que su agentividad no sólo es mayor, sino, sobre todo, su impacto social y cultural. Una definición de *ideología lingüística* que engloba sus dimensiones más operativas desde el punto de vista de la Glotopolítica es la elaborada por José del Valle, quien la define como

[...] sistemas de ideas que articulan nociones del lenguaje, las lenguas, el habla y/o la comunicación con formaciones culturales, políticas y/o sociales específicas. Aunque pertenecen al ámbito de las ideas y se pueden concebir como marcos cognitivos que ligan coherentemente el lenguaje con un orden extralingüístico, naturalizándolo y normalizándolo, también hay que señalar que se producen y se reproducen en el ámbito material de las prácticas lingüísticas y metalingüísticas de entre las cuales presentan para nosotros interés especial las que exhiben un alto grado de institucionalización (del Valle 2007: 20).

En esta contribución observaremos justamente de qué manera lo epilingüístico y lo metalingüístico convergen en la construcción de un discurso que, moldeado por las ideas lingüísticas hegemónicas del siglo XIX, describen el judeoespañol desde diferentes espacios sociales como *patois*, habla dialectal genuinamente hispana y anacronismo.

2. Orígenes y breve caracterización del judeoespañol

El judeoespañol, conocido entre sus hablantes mediante términos como *jidíó*, *judesmo*, *españolit*, *ladino* (cf. Bunis 1993: 414-415 y Bürki / Schmid / Schwegler 2006: 7) es una variedad del *continuum* hispano que se desarrolló fuera de la Península Ibérica, como consecuencia de los movimientos diaspóricos desencadenados por los decretos de expulsión de Castilla-León en 1492 y de Portugal en 1496. Dichas diásporas dieron lugar al asentamiento de comunidades sefardíes en la cuenca del Mediterráneo oriental, donde el Sultán Bayazeto II los recibió de muy buen grado por ser occidentales no cristianos (Benbassa / Rodrigue 1995: 8, 61). Estambul, Salónica, Esmirna, Edirne, Sofía, Plovdiv, Monastir, Sarajevo, entre otras, fueron ciudades que albergaron comunidades sefardíes importantes. Otra rama del judeoespañol, conocida como *haquetía* o *haquitía* se desarrolló por la misma época y bajo las mismas circunstancias en el Norte de África, donde los sefardíes formaron comunidades básicamente en las ciudades costeras del Norte de Marruecos: Tetuán, Tánger, Ceuta, Alcazarquivir, Larache, Melilla y Arcila (Garzón 2008: 77). No nos ocuparemos aquí de esta rama del judeoespañol.

De acuerdo con los historiadores de la lengua (Minervini 2008: 32; Penny 1992), los rasgos idiosincrásicos del judeoespañol se desarrollaron como producto de procesos koinéticos ocurridos a lo largo de los siglos XVI y XVII, que adquirieron pleno carácter sólo a principios del siglo XVIII, debido a la reducción drástica de las corrientes migratorias de los sefardíes conversos que “van aflojando los lazos familiares y comerciales con quienes todavía residen en la Península Ibérica, cuyos efectos también se hacen sentir a nivel lingüístico” (Minervini 2008: 33). Los primeros testimonios escritos en un judeoespañol ya consolidado datan del siglo XVIII. Debe tenerse, además, en cuenta que esta variedad hispana surge en un entorno sociohistórico singular, que es el que caracteriza al Imperio Otomano: como en todo el *Dar-al-Islam* (‘la tierra del islam’), los judíos tenían la condición de *dhimmi*, la cual imponía la religión dominante a quienes no eran musulmanes. Mediante el pago del tributo, regulado en el contrato de la *dhimma* (‘protección’), se les garantizaba a las minorías étnicas no musulmanas un cierto número de derechos y, sobre todo, se les permitía un altísimo grado de autonomía judicial, administrativa y cultural, hecho que desde luego facilita la conservación de la lengua propia y de las señas de identidad étnico-religiosas (Benady 1993: 508; Benbassa / Rodrigue 1995: 2-3).

Desde el punto de vista lingüístico, el judeoespañol tiene como base común el castellano medieval que se llevaron los sefardíes tras la expulsión en 1492 y que sufrió, fuera de la Península Ibérica, debido a la falta de presión normativa (García Moreno 2004: 365), otros desarrollos que posibilita el sistema, además del mantenimiento de muchas formas que rechazó posteriormente el español. Por ejemplo, en el plano fonológico, el judeoespañol mantiene del castellano medieval el par de sibilantes sorda y sonora /s/ y /z/ y las prepalatales sorda y sonora /ʃ/ y /ʒ/. Pero, a diferencia del castellano centro-norteño, es yeísta y seseante¹. En el plano morfológico, además del mantenimiento de formas del castellano medieval desaparecidas en el español, como son los femeninos en *-a* (*la calor, la humor, la golor*), el judeoespañol muestra formas innovadoras, sobre todo como producto de procesos de regularización paradigmática. Algunos ejemplos de tales tendencias son las generalizaciones de las desinencias *-s*, *-š* para la 2ª persona del singular y la 2ª del plural, respectivamente: *tomas – tomáš*; *tomarás – tomaráš*; *tomates – tomateš*; *tomavas – tomavaš*, etc.; las regularizaciones de los paradigmas de la 1ª y la 2ª persona en el pretérito perfecto simple: *tomí – tomimos*; *comí – comimos*; *salí – salimos*; *tomastes – tomateš*; *comites – comiteš*; *salites – saliteš*. O, en el dominio de los clíticos pronominales, como en *-se* vs. *-sen*, donde la segunda forma se añade a gerundios o infinitivos, así *viéndosen*, *en irsen* para marcar el plural de quienes realizan la acción (García Moreno 2006: 38)². También se muestra bastante innovador el judeoespañol en el nivel de la morfología léxica, como se atestigua mediante la documentación de derivados inexistentes en español (*contentez, chiquez, bonidad, loquedad, atrevición, alavación*, etc.)³. Podemos decir, entonces, que el judeoespañol se desarrolló recurriendo a procesos conservadores e innovadores debido a la pérdida de conexión con la Península Ibérica al tratarse de variedad alóglota dentro del mosaico lingüístico de las minorías étnicas que conformaban el vasto Imperio Otomano.

Hay, además, dos aspectos que distinguen al judeoespañol como una variedad étnica del diasistema hispano. En primer lugar, están sus particularidades léxicas, entre las que destacan los hebraísmos y arabismos para denominar sobre todo realidades del ámbito religioso y cultural judío, ya atestiguados desde antes de la expulsión⁴. En segundo

lugar, como es el caso general de las judeolenguas, emplea tradicionalmente caracteres hebreos para la escritura de sus textos.

Finalmente, en el plano léxico, un componente que caracteriza idiosincrásicamente al judeoespañol con respecto a otras variedades de cuño hispano son las adopciones lingüísticas que los sefardíes tomaron de las lenguas de sus nuevos entornos tras el abandono de la Península: el judeoespañol integró en su primera etapa formativa elementos —básicamente léxicos— del turco y de otras zonas del Imperio Otomano donde hubo asentamiento sefardíes (p. ej., de las lenguas eslavas, del rumano y del neogriego). En su segunda fase de desarrollo, integrará más bien elementos románicos de las lenguas de cultura, elaborando la lengua no sólo en el nivel léxico, sino también en el discursivo⁵.

3. Los lentes monoglósicos

Ya bien delineadas sus características distintivas, a partir de la primera mitad del siglo XVIII, el judeoespañol, en este contexto sociohistórico particular, “es una lengua elaborada y <completa> y en <pleno funcionamiento> [...], sin dejar de lado totalmente el sentido figurado de ‘apogeo, cualitativo y/o cuantitativo’” (Schmid 2008: 53). En una primera etapa de este periodo de plenitud se producirá una abundante literatura en judeoespañol de temática religiosa como medio para poner al alcance del pueblo sefardí otomano las obras fundamentales del judaísmo en vernáculo, ya que el hebreo había dejado de transmitirse como lengua de cultura (Schmid 2008: 65).

A mediados del siglo XIX tiene lugar un proceso de apertura del Imperio Otomano hacia Europa. Dicha apertura se debe, en parte, a la propia clase dirigente otomana que veía la necesidad de modernizarse tecnológica y científicamente entrando en contacto con los Estados occidentales, y, en parte, a una estrategia para mantener su integridad política al hacer frente con su apertura a las ambiciones expansionistas europeas (Benbassa 1993: 17-18). Los Estados nación europeos como Francia e Italia intensificaron desde entonces su presencia política y cultural en las regiones del Imperio Otomano (Bunis 1996: 226). Así, los habitantes de tierras otomanas entraron en contacto con realidades modernas europeas en los más diferentes ámbitos, que van desde los avances técnicos y científicos hasta nuevas tendencias en la moda y en los pasatiempos. Los sefardíes, desde luego, no fueron una excepción ni fueron inmunes a la modernidad proveniente de Europa. El medio de transmisión y divulgación más poderoso de la modernidad europea decimonónica fueron las escuelas judías de corte occidental, entre las que sobresalieron de lejos las de la Alliance Israélite Universelle, que se instauraron en territorio otomano a partir de 1862 (Molho 1993: 260)⁶. A través de la lengua gala se modernizó el caudal léxico para denominar las nuevas realidades que entraron en el Imperio Otomano por vía occidental y se adaptó el judeoespañol para servir a los nuevos géneros textuales como la prensa, la novela y el teatro, que gozarán de enorme difusión entre los sefardíes otomanos (Romero 1992: 177-312). Este judeoespañol moderno corresponde, pues, a una segunda etapa de apogeo del judeoespañol, marcado por el fuerte influjo de las lenguas europeas, básicamente del francés, pero también, y según la zona, del italiano, como por ejemplo fue el caso del judeoespañol de Salónica⁷, o del español, como ocurrió con el judeoespañol de Viena.

Pero, paradójicamente, será también el encuentro con las lenguas occidentales, en primer lugar y principalmente con el francés, lo que, en pleno apogeo del judeoespañol, hará que los hablantes cultos e ilustrados, educados en escuelas aliancistas en francés y

en los valores de la cultura gala, se sensibilicen sobre los grandes “déficits” de su lengua, a saber: su carácter mezclado e híbrido, su falta de sistematicidad o, dicho en otras palabras, la ausencia de estandarización institucionalizada que, ante los ojos de los promotores de las escuelas aliancistas, hacía de éste un *jargon* (Hassán 1995: 123).

La Alliance Israélite Universelle

En efecto, la ideología lingüística monoglósica decimonónica que se divulgará en las escuelas de la Alliance tiene sus fundamentos en la Ilustración francesa, la cual, en el terreno lingüístico, impone una lengua común, estandarizada, homogénea y sistemática –el francés– como lengua funcional frente a los dialectos regionales. Éstos pasan entonces a ser vistos como simples *patois* o *jargons*, etiquetas que empiezan a circular en Francia justamente en el siglo XVII (Calvet 1974: 41, 49). De manera análoga, el judeoespañol será percibido como un simple *jargon* que imposibilita el progreso y la modernidad, de modo que urgirá reemplazarlo por una lengua de cultura, el francés. En los planes de estudios de las escuelas de la Alianza, como muestra Rodrigue (2003: 25), se enseñaban, además de hebreo e historia bíblica, francés oral y escrito y caligrafía en letras latinas. Materias como la aritmética, la geografía y conocimientos básicos de física y ciencias naturales se impartían también en francés⁸. Asimismo, se enseñaba otra lengua de “utilidad”, que según la región⁹, podía ser inglés, alemán o español (Rodrigue 2003: 25). Pero, como indica Rodrigue:

The teaching of the French language remained the cornerstone of the Alliance schools. They were popular precisely because of this fact. In an age when French colonialism held sway in North Africa and the French language had become the lingua franca of trade and commerce in the Levant, the acquisition of French was first and foremost of practical utility for the Jews of the area. (Rodrigue 2003: 27)

Las actitudes de desprecio frente al judeoespañol se muestran en los maestros aliancistas, cuya mayoría era exalumnos de esta institución, es decir, provenían de territorios otomanos y tenían como vernáculo el judeoespañol¹⁰:

Judeo-Spanish is the preeminent language of the people, and it will remain so for quite some time whatever we might do. *Everyone agrees that we should do away with Judeo-Spanish, that there is no reason to preserve the language of our former persecutors...* and nevertheless, the lower classes, the bourgeoisie, and even the “aristocracy”, as they are called here, everyone still speaks and reads Judeospanish and will continue to do so. In committee meetings *where all the members are well educated and everyone knows French*, a discussion started in correct, even elegant, French will, often in an instant, inexplicably move into Judeo-Spanish *jabbering*. The most “selected” dignified Jewish ladies when paying a call on a friend will be politely chit-chatting in French and suddenly break into *jargon*. (M. Fresco, Annual Report 1907-1908 of the AIU, Archivos de la AIU, Francia XVII. F. 28, traducido y citado por Rodrigue 2003: 131, pp. 130-131)

Como se observa en este fragmento, el francés se asocia a las clases instruidas y educadas, mientras que el judeoespañol, al cual no se le adjudica ningún beneficio, se describe como *jargon* y como chamullo incomprensible. No obstante, se reconoce lo profundamente enraizada que se encuentra la lengua entre los sefardíes.

De manera análoga a lo que sucedió en la Revolución Francesa, la institución aliancista concibe la lengua como un elemento dentro de un proceso mucho más amplio y complejo: el de la renovación y la emancipación cultural. Para los aliancistas era menester que los sefardíes orientales se transformaran para que pudieran hacerse ciudadanos civilizados. Era menester, entonces, abandonar sus antiguos hábitos y actitudes y abrazar la cultura moderna occidental. El afrancesamiento lingüístico perseguía en realidad el cultural, visto como máximo representante de la modernidad occidental. O dicho de otro modo, el francés era el medio para divulgar la cultura occidental y sus valores, única manera de transformar social y materialmente las comunidades sefardíes orientales. En una carta escrita en 1913 en Estambul en 1913 por Abraham Benveniste, profesor de la escuela de la Alianza en Galata (Estambul), leemos lo siguiente:

Naturally, French remains the very core of our teaching. It is through French culture, eminently suited to the diffusion of liberal ideas, that we can raise our children up from the state of dejection imposed by centuries of oppression and moral stagnation. From a double perspective, French is the language par excellence for instruction and education. At the same time, it is a powerful tool which permits our students to derive immediate and very lucrative profit from the knowledge acquired in our classrooms.

[...] (A. Benveniste, Archives of the AIU, Francia XVII. F. 28, traducido y citado por Rodrigue 2003: 131, p. 134)

La historiadora Rena Molho confirma estos objetivos de la Alianza que, de hecho, se alcanzaron entre la burguesía sefardita de Salónica:

Given that the educational and social activities of a people in an area constitutes the best proof of their cultural consciousness, the Frenchification of the Jews of Salonica confirmed the latter's conviction to western ways and values. They were now educated enough to see that it was the French enlightenment doctrine of fraternity, equality and freedom that had allowed the French Jews to create the Alliance, and they were deeply attached to the organisation. Not only were they indebted to it for its financial support, but from their backward isolation; neither would they be equipped to participate nor backed by their motherland. The Central Board visitors from Paris were delighted to observe that the Alliance had accomplished its purpose in Salonica. (Molho 1993: 268)

Dice Calvet que la ideología de la Ilustración es canibalista y glotofágica en la medida en que

[...] “les langues des autres (mais derrière les langues on vise les cultures, les communautés) n'existent que comme preuves de la supériorité des nôtres, elles ne vivent que négativement, fossiles d'un stade révolu de notre propre évolution”. (Calvet 1974: 31)

Sería, sin embargo, erróneo interpretar la ideología de la Alianza como una mera variante del colonialismo francés y sus teorías asimilacionistas. Si bien la ideología colonialista del siglo XIX es fundamental para entender la dinámica de dominación de las culturas occidentales sobre las no occidentales en la que de hecho se inscribe la

Alianza Israelita Universal, ésta no representa del todo ni adecuadamente la ideología de la organización judía. Como explica Rodrigue (2003: 10), los judíos franceses, en términos identitarios, no percibían a los levantinos como “los otros”, sino como esencialmente una extensión del “nosotros”. Si los judíos franceses habían entrado a la civilización gracias a los valores modernos de la Ilustración difundidos por la Revolución Francesa, era necesario que sus correligionarios levantinos se sometieran al mismo proceso. Y dictaba la solidaridad entre correligionarios que se los ayudara y se los guiara en esta regeneración mediante la red de escuelas que fundaron y financiaron.

La “cuestión de la lengua” e higiene verbal

Egresados de escuelas de cuño occidental, sobre todo de escuelas de la Alianza, pero también de otras escuelas europeas –italianas y alemanas–, los jóvenes sefardíes ilustrados, multilingües en al menos judeoespañol y una lengua europea, no permanecieron inmunes a la ideología lingüística divulgada a través de la educación occidental que en el escalafón lingüístico situaba al judeoespañol en el último escaño, como un *jargon*. Estos ilustrados, metidos en la actividad publicista y literaria en vernáculo, en una época en la que el judeoespañol estaba en plena vitalidad y servía como lengua vehicular, paradójicamente “encontraban el judeoespañol de sus padres y abuelos pobre para la creación literaria e ineficaz para reflejar los aportes culturales y científicos del mundo moderno, y que propugnan el abandono del judeoespañol para entregarse a otras lenguas” (Romero 2010: 437). En el último tercio del siglo XIX surge así, desde las tribunas de la prensa periódica redactada en judeoespañol, lo que se conoció como “la cuestión de la lengua”, y que duraría, en diferentes oleadas, hasta antes de la Segunda Guerra Mundial (Romero 2010: 436). En estos artículos se discutían los motivos para dejar de lado el judeoespañol y se proponían otras lenguas para reemplazarlo, mientras que otro grupo de intelectuales abogaba por preservarlo modernizándolo¹¹. El siguiente fragmento del *Eco Judaico* de Sofía resume así la contienda en torno a la lengua desatada en el Imperio Otomano:

Soto este título el señor F.M. de Šumla escribió un artículo en *El Monitor Oriental* número 3054 de 26 (corien) que treśladamos aquí textualmente.

La preśa jŭdía lleva una terivle guera alrededor de una cuesti3n: escoĝimiento de una lengua a adoptar de los jŭdi3s de Turquía. Los jurnales de Constantin3poli, Salonico, Smirna, Filip3poli, Ruchuk y miśmo Saraievo se liveran a este suĝeto combates. ¿De cu3lo se trata? Se trata de saver si el jarg3n jŭdeo-español el viejo castellano corompido havlado de los jŭdi3s deśde su expulsi3n de España deve ser mantenido como lengua con la condici3n de ser purificado, desbarandado de sus escorias. El jurnal [*La*] *Época* de Salonico sostiene que sí; el jurnal *El Tiempo* de Constantinopoli sostiene que non. Estos son apoyados de 3rganos cada uno con opiniones m3s t3midas [...] *La Época* de Salonico se propośa de puvlicar en jŭdeo-español toda la literatura evropeana, franceśa, ingleśa, alemana etc. Un jurnal de Saraievo, *La Alborada*, da ayudo a amigos de Salonico deśe3s a queos de non havlar, leer o escribir que en hebreo, de non tener otra lengua que esta de los patriarcas y de las antiguas profetas de Yisrael. Aparte de esto creado por los jurnales, mientras que todos estos r3os de tinta coren, las escolas jŭd3as de todo el Oriente se ocupan sovre todo de desvelopar lo miĝor que ellas pueden la lengua franceśa y ellas haĉen bueno. (*Eco Judaico*, 19.07.1901, nŭm. 22, p. 174a y b)

Tiene lugar, pues, lo que Cameron (1995: 9) llama *higiene verbal*, es decir, una pr3ctica

epi y metalingüística mediante la cual se pretende mejorar, limpiar o erradicar hábitos lingüísticos de acuerdo a criterios evaluativos como son lo que se considera correcto, incorrecto, apropiado, bueno, malo, (menos) elegante o (menos) efectivo. Como señala Cameron, toda práctica metalingüística surge en determinadas constelaciones sociohistóricas y culturales, de modo que a partir del análisis de las actitudes es posible observar cuáles son los valores lingüísticos imperantes y a qué ideologías lingüísticas corresponden.

Si hablamos de actitudes lingüísticas, vale recordar que el contacto entre culturas, manifestado de forma icónica a través de las lenguas, suele ocasionar cambios en la formación cognitiva de los individuos, lo cual desempeña un papel importante en el sistema de actitudes y valores. En sociedades plurilingües, las actitudes, tanto en relación con el vernáculo como con las demás lenguas con las que entran en contacto, son un factor esencial en los procesos de selección de una lengua frente a las otras. Las actitudes, a su vez, no descansan, como sabemos, en criterios racionales y lógicamente verificables, sino que se encuentran influenciadas por los valores culturales e ideológicos imperantes en una comunidad. Por eso, las actitudes activan los mecanismos simbólicos potenciales en las lenguas (Almeida 1994-1995: 41). Recordemos también que las actitudes lingüísticas se mueven en dos polos: el del estatus, que precisamente atiende a las formas lingüísticas consideradas más prestigiosas, y el de la solidaridad, apoyado más bien en razones de tipo afectivo. En relación con las actitudes lingüísticas, Gardner / Lambert (1972) muestran que éstas pueden ser de tipo instrumental, es decir están movidas por el objetivo de alcanzar ventajas sociales o económicas en una sociedad, como de hecho se manifiesta en la cita de Abraham Benveniste (cf. supra) o se deja entrever en el comentario de *El Eco Judaico* (cf. supra), que muestran el valor simbólico del francés en términos de poder. Además de instrumentales, las actitudes pueden ser de tipo integrativo, movidas éstas por el ánimo de asumir la lengua en tanto que elemento de una cultura de la que se desea formar parte, como pone de manifiesto Molho (cf. supra) en el contexto de las comunidades salonicense de principios del siglo XX. A través de las actitudes plasmadas en estas citas, observamos que el ideograma forjado en la Ilustración (cf. Arnoux, manuscrito sin publicar) “la lengua superior es la que corresponde a las sociedades culturalmente más avanzadas” es el que abanderan quienes se alzan contra el mantenimiento del judeoespañol y la adopción de una lengua de cultura occidental como el francés.

4. El encuentro con el “vero” español

Según señala Bunis (1993: 228-229), los sefardíes del Imperio Otomano, por lo menos la masa del pueblo, sólo empiezan a tomar cierta conciencia de que hablan una variedad de cuño hispano a mediados del siglo XIX gracias a la labor de evangelización de los misioneros protestantes, quienes, para convertir a los sefardíes, concibieron material de enseñanza para niños sefardíes redactados en una suerte de lengua de compromiso entre el español y el judeoespañol. Incluso algunos de estos textos, de acuerdo con Bunis (p. 229), estaban escritos en alfabeto latino y no en los tradicionales caracteres hebreos. Si bien es cierto que la labor evangelizadora no tuvo impacto entre los sefardíes, servirá para despertar la conciencia sobre la existencia del español y la relación que este guarda con el judeoespañol, un hecho del que la gran mayoría de sefardíes no era consciente.

Pero sin lugar a dudas, en el debate sobre la “cuestión de la lengua” que se desencadena entre los intelectuales y publicistas sefardíes, y en el alineamiento a favor de la

rehispanización del judeoespañol, uno de los personajes españoles más influyentes fue el senador español Ángel Pulido. Desde la ideología liberal regeneracionista¹² que abandera, Pulido sostiene, como anota Díaz-Mas (2015: 184), que el establecimiento de relaciones entre los sefardíes y España serviría para una doble regeneración: la de la lengua española de los sefardíes, que hay que limpiar de los elementos extraños a ella, y la de la vida económica de España, mermada significativamente tras la pérdida de las últimas colonias en 1898¹³ y hundida en problemas políticos internos por el surgimiento de los movimientos regionalistas, nacionalistas y anarquistas que agudizaban aún más la crisis financiera. Son estas ideas regeneracionistas las que llevan a Pulido a emprender a inicios del siglo XX una campaña para rehispanizar a los sefardíes –a quienes denomina “antiguos hijos” de España y “judíos sin patria”– y reincorporarlos así al dominio español (cf. Ginio 2008: 113). Pulido se convertirá pues en el personaje más emblemático del movimiento conocido como filosefardismo español, que se extiende entre los pensadores liberales españoles de la Restauración a partir de los años 70 del siglo XIX (Díaz-Mas 2015: 180-184). Para Pulido, el idioma común, por más corrupto que éste se encuentre, es el factor decisivo para lograr dicha reincorporación antes de que terminen haciéndolo otras potencias europeas como los franceses, los alemanes y los ingleses. Para ello entabla relaciones y sostiene una nutrida correspondencia con aproximadamente 150 intelectuales sefardíes¹⁴, a quienes influenció de forma decisiva en sus ideologías lingüísticas a favor de la rehispanización. Ejemplos de ello son: Haïm Enrique Bejarano (Bucarest)¹⁵, Yosef Estrugo (Esmirna), Jacques Danon (Adrianópolis) y Abraham Cappon (Ruse; Sarajevo)¹⁶. La imagen de los sefardíes ávidos de rehispanizarse y lo que esta rehispanización supone en términos de capital comercial y cultural la expresa el senador Pulido de forma nítida en la siguiente cita de *Los israelitas españoles y el idioma castellano*:

Pero más y mejor que cualquiera solicitud y encarecimiento de origen netamente español, hablan en pro de la materia que tratamos, la solicitud y el afán que muestran los propios judíos, quienes en diferentes pueblos de los muchos que ellos habitan, procuran hoy arbitrar medios y enseñanzas para impedir que el idioma español, que vienen conservando de padres a hijos, no ya se corrompa y desnaturalice mucho, sino hasta se pierda por completo, ante la extensión más y más absorbente que cada día muestran los idiomas de los grandes imperios que, como el alemán, el inglés y el francés, luchan con grandes esfuerzo por adquirir cultivadores y aumentar el número de los que le utilizan en sus necesidades, ya científicas, ya literarias, ya comerciales. (Pulido 1904: 21)¹⁷

Como vemos, para Pulido, es necesario actuar inmediatamente no sólo para impedir que el judeoespañol se siga corrompiendo y desnaturalizando de su origen hispano, sino ante todo para que este grupo humano de factura hispana no sea capitalizado por otras potencias europeas precisamente a través de la lengua. No es pues ninguna casualidad que en la portada de sus dos obras capitales a favor de la rehispanización de los sefardíes Pulido haya hecho anteceder los títulos, *Los israelitas españoles y el idioma castellano* (1904) y *Españoles sin patria y la raza sefardí* (1905) por el subtítulo *Intereses nacionales*¹⁸. En sus dos obras Pulido se vale en primer lugar del testimonio de muchos intelectuales sefardíes para mostrar las diferentes variedades del judeoespañol, los distintos grados de pervivencia y corrupción que ostentan en parangón con la lengua madre castellana. De las competencias lingüísticas de R. Rousso de Esmirna dice, por ejemplo:

La siguiente carta de D.J. de R. Rousso, de Esmirna, pone muy de manifiesto defectos de escritura sobre los defectos de locución. Se comprende al punto escuchando el Sr. Rousso que aparecerá menos confuso al oído que á la vista. Sin embargo, hay períodos de una corrección muy aceptable, que alternan con otros donde los italianismos y galicismos obscurecen el texto [...]. (Pulido 1905: 69)

En segundo lugar, Pulido se vale del testimonio de los intelectuales sefardíes con los que ha mantenido correspondencia para mostrar que hay entre ellos muchos que apoyan su causa, es decir la de hispanizar el judeoespañol para dejar de hablar una mera jerga corrupta, apoyo que es necesario capitalizar. Representativa de esta postura es la carta de Refael Kohén (Esmirna), quien en una carta remitida el 8 de septiembre de 1904 a Pulido dice:

Es imposible Sr. Senador de darle una chica descripción de la emoción causada entre algunos de los cuales yo he dado á leir esos jurnales. Muchos que conociendo muy poco las letras latinas y no hallando ningún pasto en lo que leían las Gacetas francesas, se ven en un grande encanto en pudiendo comprender lo que lien, todo en siendo con caracteres latinos. Últimamente uno de esos me habla disiendo: ¿es verdad que lo que nosotros hablamos es una lengua Europea? ¿No es en Judesmo lo que nosotros hablamos? Y contestándole con un número del Liberal él reió y continuaba a leir; y á su grande marabilla él se oponia disiendo este es otro spañol y el nuestro es otro... y á esta respuesta ¿qual corazon no se deslie? Yo reia de desgracia y mi corazon se angustiaba al ver un pueblo, mi pueblo, hablar un idioma la mas ermosisima sin saber, o bien sin comprender lo que él habla. Pero la fuerza con la cual esos últimos hablan por sus lenguas por sus lenguas, nos mostra cuánto esta lengua no cesará de circular entre nuestro pueblo. Una cosa falta y esta es de asimilarla al verdadero Castellano. (Refael Kohén, citado en Pulido 1905: 52)

Kohén afirma con orgullo que el judeoespañol no sólo es una lengua europea, sino que tiene su origen en el castellano. Y ya que el judeísmo está tan extendido entre los judíos sefardíes no es posible eliminarla, más bien ha de asimilarse a éste, el “verdadero español”. El testimonio de Kohén, semejante a varios de los que acopia Pulido en sus dos obras¹⁹, demuestra que el senador es consciente de que para ganar a los sefardíes como miembros de la comunidad española es necesario actuar en dos direcciones, la del estatus, que funciona sobre la base del reconocimiento del español como lengua occidental de cultura, y la de la solidaridad, que funciona sobre la base afectiva de las raíces históricas compartidas (la madre patria), incluida la lengua. Contundente en este sentido es el testimonio de M. Gañi, sefardí de Rumania, cuya carta publica Pulido en *Los israelitas españoles*:

Grande alegría tenenos que en *la Patria Madre* noestra se topan hombres honrados y con hermosa situación, qualos se ocupan de los *judios españoles*. Por acercar lazo de cariño entre l’España y sos *ijos* del Oriente, hay premura de mucha pena; porque los Españoles olbidaron creio a sus *hermanos* alonjados y los hebreos pedrieron la esperança de acercarcen de la *patria*.

[...]

Sí, ablamos la *lingua Española*, mos nombramos en todos noestros echos «*judios Españoles*», tenemos noestras comunidades aparte de los otros judios y non mesclamos con los judios ditos Tedescos.

Guadrimos el caracterio fino y fiero del Español y somo fieros de *noestra origina*. [...]. (Pulido 1904: 161-162)

Como se observa, en este fragmento epistolar se activa la isotopía de la familia alrededor de la madre España. Bien visto, Pulido, hijo de su tiempo, se vale para alcanzar los mismos fines económicos de las mismas estrategias que las empleadas en el movimiento panhispánico, el cual surge justamente a partir del último tercio del siglo XIX, dentro de la corriente regeneracionista y como respuesta a la pérdida de las colonias americanas (Pike 1971; Sepúlveda 2005: 22). Como apunta del Valle (2011: 469-470), el movimiento panhispánico decimonónico pretende mantener los vínculos culturales y económicos con las colonias mediante la construcción de un *ethos* discursivo sobre la base de una identidad cultural, ante todo lingüística, compartida, por lo que apela al componente afectivo:

[...] el panhispanismo se convertía en uno de los ejes programáticos del nacionalismo español [...]. Si nacionalismo era la consolidación de un mercado nacional sobre una supuesta cultura compartida (Hobsbawn 1992), el panhispanismo ofrecía una estrategia de ampliación de ese mercado sobre una base también afectiva (particularmente necesaria tras la caída del poder imperial). (del Valle 2011: 470)

La diferencia entre la situación americana y la sefardita radica en la necesidad de una “recastellanización” en el caso de los segundos, es decir, de hacerlos hablantes del “vero español”. Esto corre paralelo al hecho de que, para los intelectuales sefardíes que defienden la campaña de Pulido, “la pureza” del judeoespañol empieza a medirse de acuerdo al grado de cercanía formal con el castellano, como queda claro en la siguiente cita extraída de una carta que Abraham Cappon le escribe el 30 de junio de 1904 a Pulido:

En Bosnia y Herzegovina el castellano de los israelitas es, en alguna manera, más puro que en Bulgaria, Servia y Rumania y esta pureza consiste en el modo de pronunciar lo que se escribe con caracteres rabínicos en que se emplea la «י» por «e» y por «i» y la «ו» por «o» y por «u». Por ejemplo: Si escribimos דיקלאראצאום, en Bosnia pronuncian correctamente «declaramos», mientras que en otras partes muchos pronuncian «diclaremus». (Abraham Cappon, citado en Pulido 1905: 94).

Pulido, muy conocedor de los debates en torno al judeoespañol entre los intelectuales sefardíes²⁰, hace saber a los españoles que también hay aquellos que se decantan por otras opciones y que por ello es necesario actuar inmediatamente antes de que este capital lingüístico sea ganado por otros imperios²¹. Trae, entre otros textos, la respuesta que Damy, el editorialista de *El Avenir* de Salónica da a la propuesta hispanizadora que realiza el senador en su primer libro, *Los israelitas españoles* (1904), el 22 de junio desde las tribunas de dicho periódico. De que el artículo de opinión va dirigido al senador español no cabe duda, pues se redacta excepcionalmente en letras latinas, hecho que tampoco se le escapa a Pulido (“He aquí lo más interesante de aquel artículo, advirtiendo que se ha hecho la sustitución de letra rabínica por letra latina, y que, por consiguiente, reproducimos fielmente el texto en judeo-español”) (p. 112). La respuesta de este periódico, contraria a las ideas rehispanizadoras, es contundente. Citamos sólo los dos últimos párrafos:

Nosos somos y queremos restar antes de todos judios, y esto demanda de nosotros una conocencia de más en más profunda de nuestra lengua, el hebreo, nuestra historia y nuestra literatura. Nosos somos súditos otomanos y debemos laborar por los entreses generales del país que nos abriga y nos acorda tantos favores. Nosotros somos hombres y por esto somos obligados de ambesar por nuestros hijos y por nuestros estudios el frances, el italino, y el aleman y quien sabe cuantas otras lenguas. Después de esto no queda tiempo ni lugar para el español. Cuanto purificar nuestro judeo español hasta transformarlo en castellano, esto no es mucho más facil de ambesar una lengua extranjera. El español y el judeoespañol son hoy mucho diferentes el uno del otro [...]. (Damy, citado en Pulido 1905: 113)

Queda claro, pues, que desde la óptica adversa a la rehispanización del judeoespañol, este idioma ya no es español, sino un producto distinto del tronco hispano del cual se desgajó y que, dado que entonces el esfuerzo sería el mismo que el que se necesitaría para adquirir o perfeccionar otra lengua de cultura, no parece rentable. Por lo demás, Damy subraya que si hay alguna lengua que deben considerar los sefardíes como propia, ésta será el hebreo y no el español.

A pesar de la amplia resonancia que tuvo su campaña en la prensa liberal, “los resultados concretos fueron escasos [...]”. Con todo, logró crear en la opinión pública española una conciencia de la existencia y situación de los judíos sefardíes hablantes de judeoespañol” (Ginio 2008: 224). Si la campaña del senador Pulido no logró políticamente el impacto deseado y los sefardíes no fueron rehispanizados para contribuir a los intereses nacionales de España, la escuela forjada por don Ramón Menéndez Pidal, cuyo contacto con los sefardíes se realizará gracias al senador Pulido precisamente, sí contribuirá de manera decisiva al “sefardismo filológico” (Cid 2015: 146), lo cual llevará a la incorporación del judeoespañol en la dialectología española. Gracias a la escuela pidalina, el judeoespañol pasará a formar parte del canon de dialectos estudiados en los manuales de dialectología y de historia de la lengua española a lo largo del siglo XX. Hijas de su época, las ideas lingüísticas monoglosicas en torno a éste le reservarán en la descripción metalingüística la etiqueta de “dialecto arcaico”, cuyo interés resulta en primer lugar en el conocimiento que éste permite del pasado lingüístico del castellano y en segundo lugar, y desde una postura nacionalista, como testimonio de la conservación de la lengua castellana fuera de los territorios peninsulares por un grupo étnico que “guarda con asombroso apego su herencia tradicional española” (Lapesa 1980: 532).

5. La reliquia medieval española y el ideal hispánico

Para entender de qué manera se enfocó el judeoespañol en la Filología Española a lo largo de prácticamente todo el siglo XX y de qué manera se presenta el judeoespañol en los manuales de dialectología y de historia de la lengua de esta época, realizados casi en su totalidad por discípulos suyos, es necesario hacer una cala en el ideario de Ramón Menéndez Pidal, fruto, a su vez, del tiempo que corría. A nuestro modo de ver, este ideario se articula en tres ejes: la ideología lingüística castellanista producto de su postura profundamente nacionalista, la imbricación entre lengua y dialectología en la metodología pidalina, y la ideología filosefardista.

Menéndez Pidal, gracias a su mujer, María Goyri, quien había sido discípula de Ángel Pulido en 1890 en la Escuela de Institutrices (Cid 2015: 147), se puso en contacto con el senador debido a su interés por el Romancero. A don Ramón, lo que le suscitó primer interés de la cultura sefardí fue precisamente el cultivo del romancero. Su existencia supone para Menéndez Pidal una pieza fundamental para postular la importancia de la tradición literaria popular en tanto que forja y mantiene en el tiempo, aunque sea en estado latente el espíritu colectivo de un pueblo (Santano Moreno 2003). A través de Pulido, Menéndez Pidal mantuvo correspondencia con Moisés Abravanel de Salónica, Abraham Danon de Estambul, José Benoliel de Marruecos, entre otros. Pero a medida que Menéndez Pidal avanzaba con sus proyectos de historia de la lengua y de dialectología españolas, concebidas como partes de su obra total, la cual reivindica lo castellano como el crisol de la cultura española, crece su interés por la lengua hablada por los sefardíes. El judeoespañol proporciona, a sus ojos, más evidencias en torno a esa base castellana común; en este sentido, cristaliza *lo latente*, es decir constituye los eslabones de la evolución del castellano que no se pueden observar directamente en las fuentes escritas de la época. Recuérdese que es justamente en *Orígenes del español* (1926) donde Menéndez Pidal desarrolla su teoría del *estado latente*²².

La teoría de *lo latente* tiene que entenderse en primer lugar en un contexto más amplio, el de la Generación del 98, que, como es sabido, le atribuye a Castilla la condición de base de la unidad nacional. Como representante de esta generación, Menéndez Pidal, tal y como apunta del Valle (2004), reconoció tempranamente la importancia de su labor, no sólo en el plano lingüístico, a través de su obra excepcional y monumental que posiciona a España dentro de las corrientes de pensamiento lingüístico de mayor actualidad, sino en el plano nacional y político. A Menéndez Pidal lo mueve un espíritu “intensamente patriótico” (del Valle 2004: 114), para lo cual concibe la lengua castellana moderna como el núcleo de su proyecto unificador y hegemónico: unificador, frente a las fuerzas regionalistas y nacionalistas centrífugas; hegemónico, en tanto que es el patrón castellano, gracias a su importancia histórica y cultural, el llamado a liderar la unidad del idioma dentro y fuera de ella. Desde esta óptica ideológica, el judeoespañol cobra sobre todo relevancia histórica porque además de mostrar lo latente, contribuyendo así a entender la forma actual del castellano, testimonia la existencia de unas áreas dialectales de factura castellana, aunque discontinuas, fuera de la Península Ibérica. Es decir, proporciona una prueba más de la importancia histórica del castellano como la variedad que acrisola lo español.

En directa relación con la ideología castellanista de Menéndez Pidal y de factura noventayochesca está la metodología que desarrolla y que caracterizará a su escuela. Santano Moreno (2003: 783) recuerda que ya Dámaso Alonso defendió la pertenencia de don Ramón a la Generación del 98 precisamente por otorgarle enorme importancia a la expresión popular por encima de los trabajos de archivo que suelen documentar las formas cultas y establecidas. Vemos, pues, que Filología y método se ponen en Menéndez Pidal al servicio de su ideario lingüístico y, a través de éste, de su programa político de unidad nacional. Como señala Gerli:

In Menéndez Pidal’s methodology, history, philology, and patriotism merge, each representing distinct facets of the same prism. The first two disciplines work in concert as a means for revealing an even greater reality, whose origin can be found in the third, the patriotic side – namely the sense and destiny of Spanish culture. If we look carefully at the entirety of his work, it is possible to perceive

that the majority of his conclusions regarding Spanish cultural history have either a philological origin or rest ultimately upon a philological base. Yet their implications are ideological and go beyond the scope of either philology or history: they are always intimately tied to the conviction that a Spanish national character exists and can be known through the study of the traditions in language and literature. (Gerli 2001: 113-114)

Desde la metodología pidalina, el judeoespañol constituye una pieza fundamental para documentar en tiempo real fenómenos lingüísticos de la historia de la lengua de los españoles: el castellano. Recordemos que la escuela pidalina es representante de una dialectología de base histórica, en la que se combina la interpretación de los datos antiguos con los nuevos, al tiempo que los nuevos rasgos recopilados se someten a una explicación histórica. El método pidalino se caracteriza, pues, por una dinámica en la que lo histórico y lo dialectológico están íntimamente interrelacionados en la medida en que es la dimensión histórica la que permite reconstruir de qué manera se ha constituido una región dialectal (Fernández Ordóñez 2009: 12).

En tercer lugar, está el filosefardismo de Menéndez Pidal, que también fue compartido por brillantes y destacados discípulos suyos –sin duda por Américo Castro, Federico de Onís²³ y por Rafael Lapesa–. Así pues, no sólo tienen una motivación filológica el trabajo de recuperación de la rama sefardí del cancionero y los trabajos de documentación del judeoespañol a los que contribuye Menéndez Pidal de manera decisiva, sino su filosefardismo.

Por otro lado, desde la ideología regeneracionista, que como hemos señalado entronca con el nacimiento del movimiento panhispánico decimonónico (cf. supra, “El encuentro con el verdadero español”), Menéndez Pidal apoya la reincorporación de los sefardíes a la comunidad hispana por los mismos motivos que Pulido: acrecentar el poder cultural y económico español fuera de la Península Ibérica. La rehispanización de los sefardíes tiene en Menéndez Pidal un carácter tal vez incluso más nacionalista que en Pulido, porque por encima de las ventajas comerciales que veía Pulido, Menéndez Pidal ve en la existencia del judeoespañol una probable amenaza a la unidad del español en tanto que lengua moderna, erigida sobre un modelo culto castellano y del que el sefardí se aparta. Cid (2015: 152) muestra por ejemplo que Menéndez Pidal, como director de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Estado, fue “el responsable de que se encomendara y se sufragara” el viaje de expansión cultural al Oriente sefardí que realizará en 1929 y 1931 Ernesto Giménez Caballero fundador y director de la influyente revista *La Gaceta Literaria*, y durante el cual visitará varias comunidades sefardíes en Yugoslavia, Grecia, Turquía, Bulgaria y Rumanía. Este viaje tenía por objetivo desplegar una política activa a favor del español en la zona antes de que éste terminara por barrerse definitivamente por las políticas asimilacionistas de los nuevos Estados nacionales o por la fuerza colonizadora del francés y del italiano. De acuerdo con Cid (2015: 154), Giménez Caballero redactó memorias mecanografiadas de ambas misiones, que envió también a Menéndez Pidal. Entre los planes para la recastellanización de los sefardíes de Oriente y la divulgación de la cultura española Giménez Caballero propone, por ejemplo, la fundación de un puesto de profesor de español en la Universidad de Belgrado, que debería ser otorgada a Kalmi Baruch (Cid 2015: 155) y la creación de una Sociedad de Amigos de España. Para Salónica, a sabiendas de que había constituido el centro editorial de la producción judeoespañola, además de un lectorado de español en la universidad, propone la subvención de prensa

sefardí para suplementos de español normalizado (lengua y escritura) (Cid 2015: 155)²⁴. Otro proyecto de rehispanización activa fue preparado por el rabino rumano Sabetai Djaén, quien mandó copia a Menéndez Pidal (Cid 2015: 165-166)²⁵.

Las ideas lingüísticas de la escuela pidalina en relación al judeoespañol se desvelan en los escritos de uno de sus discípulos más brillantes, Américo Castro. El filólogo, animado por Menéndez Pidal, realiza en 1922 un trabajo de campo en Marruecos, ya no en busca de romances, sino para estudiar la lengua hablada por los sefardíes. Castro publica ese mismo año en la *Revista Hispano Africana* un artículo divulgativo dedicado al judeoespañol de Marruecos que, de manera sintomática, retomando el espíritu nacional que impregna la escuela pidalina, se titula así: “Entre los hebreos marroquíes. La lengua española de Marruecos”. Castro reconoce que tras la ocupación española el judeoespañol de las clases sociales altas del norte de Marruecos está muy castellanizado:

Después de la ocupación, claro está que la acción difusa que representa el Ejército, los funcionarios y la Prensa, han influido mucho en la lengua de Tetuán, la cual en las gentes más cultas ofrece escasas diferencias con el español correcto. (Castro 1922: 145)

Y luego pasa a lamentarse por el hecho de que España no hubiera tomado cartas en el asunto a tiempo para no perder la lengua española que ha sido capitalizada por Francia:

Quizá muchas de sus particularidades lingüísticas habrían desaparecido (o vivirían sólo reducidas a meras modalidades íntimas) si hubiésemos podido desarrollar una acción de cultura cerca de los sefardíes. Pero a despecho de buenas voluntades, esto no fue posible. En cambio, desde 1862 tiene Francia establecida en Tetuán una escuela mediante la Alianza Israelita Universal, que da por resultado el que las gentes menores de cuarenta años conozcan el francés en algunos casos de modo perfecto. Una de las impresiones más extrañas del viajero, entre las muchas que recibe, es el oír en una “caleya” del mellah (junto a vocablos españoles de gran arcaísmo, en perfecta armonía con el tipo general de vida de la ciudad), a jóvenes expresándose en perfecto francés, con gran sentido de la vida moderna. Todo ello sin haber salido de Tetuán.

Quizá debía haberme limitado a celebrar el que se nos brinde en Marruecos una espléndida ocasión para conocer un momento de nuestro pasado lingüístico, pero juzgo un deber insistir repetidamente sobre la necesidad de que España vaya poseyendo junto a lo pintoresco y arcaico, manifestaciones, cada vez más abundantes, de la gris cultura internacional. Tanto más en este caso, cuanto que no es incompatible el hablar al mismo tiempo un dialecto familiar y una lengua de civilización aprendida en la escuela. (Castro 1922: 145)

En el pasaje anterior advertimos de manera bastante clara una idea de la escuela pidalina: el hecho de que el judeoespañol constituya esa reliquia que permita un mejor conocimiento del pasado lingüístico del español; por otro lado, se desvela el espíritu nacional al mostrar la frustración por haber dejado capitalizar a otras naciones la riqueza humana sefardita a través de la lengua, en este caso del francés. Finalmente, en el pasaje que sigue Castro no sólo expone claramente que la importancia primordial que tiene el judeoespañol es la oportunidad de reconstruir el castellano, sino que lo califica ante todo como un dialecto castellano:

La coincidencia entre Marruecos y Oriente permite ahora proceder con más seguridad en la tarea de reconstruir cómo fuese el español antiguo mediante los datos del judeoespañol. Esas coincidencias nos permiten ver con bastante claridad cómo era el español en tiempos de los Reyes Católicos, *sobre todo el castellano, ya que, en general, en nada importante se descubren residuos de fonética aragonesa o leonesa.* (Castro 1922: 146)

Vemos pues que, para la escuela pidalina, el judeoespañol es de importancia en tanto que, como exponente de lo latente, posibilita la reconstrucción del castellano medieval, que sirve para atestiguar una vez más la importancia lingüística de éste.

6. Voces ecoicas en los manuales de dialectología e historia de la lengua del siglo XX

Para finalizar con esta reflexión sobre la manera como, en un juego de ida y vuelta, se ha percibido y construido el judeoespañol en el mundo académico hispanohablante, analizaré en este último apartado dos manuales destinados básicamente a estudiantes universitarios redactados por insignes discípulos²⁶ de Ramón Menéndez Pidal. Se trata de *Historia de la Lengua Española*, de Rafael Lapesa, en su primera edición de 1942, prologada por el propio Ramón Menéndez Pidal, y en su novena edición corregida y aumentada de 1980 debido a los cambios que trae con respecto al tratamiento del judeoespañol. El segundo manual es *Dialectología española* de Alonso Zamora Vicente en su segunda edición muy aumentada de 1967. Lamentablemente, no he tenido acceso a la primera de 1960. Esta segunda edición tiene una importancia fundamental en la formación filológica universitaria hispana de la primera mitad del siglo XX en adelante, puesto que fue el manual de dialectología por excelencia, refundido sin cambios seis veces. La última reimpresión es de 1996.

Lo que me lleva a realizar este análisis a modo casi de colofón es resaltar dos cosas: en primer lugar, y como aducía en la introducción de esta contribución, que al judeoespañol se le ha dedicado en los manuales tradicionales españoles un espacio mucho menos marginal de lo que se pudiera pensar. Permítaseme por eso antes de continuar con el análisis un muy superficial recuento de contenidos y extensiones. En la primera edición de *Historia de la Lengua Española* (358 págs.) de Rafael Lapesa, el judeoespañol ocupa tres páginas (247-249). Sólo a modo de comparación: al español de América se le dedican poco más que trece páginas (251-264) y no cuenta el manual con otros capítulos dedicados a otras variedades extraeuropeas. La segunda edición de *Dialectología española* (1967) también le otorga un número de páginas bastante considerable: de las 587 páginas, veintisiete (349-377) tratan sobre el judeoespañol, frente a seis páginas y media dedicadas al español de Filipinas (448-454).

En segundo lugar, con este análisis me interesa mostrar que la recepción del judeoespañol en las aulas universitarias a lo largo de la segunda mitad del siglo XX ha estado marcada por las ideas lingüísticas de la escuela pidalina, la cual, a su vez, lleva el sello de la ideología de la Generación del 98. En efecto, el análisis del judeoespañol en estas obras permite desvelar de qué manera se articulan las representaciones del judeoespañol como variedad en el discurso metalingüístico de la elite filológica española, lo cual, dado el indiscutible capital simbólico de la escuela pidalina, tendrá un enorme impacto en la percepción del judeoespañol a lo largo del siglo XX. En estos

manuales, la ideología pidalina se articula alrededor de tres ideas: a) la importancia vital del judeoespañol para documentar de forma “viva” las formas medievales a través de la expresión popular; b) la presentación del judeoespañol como dialecto castellano en primer lugar y español en segundo lugar; y c) su estado moribundo, sin mayor beneficio en los tiempos modernos debido al triste hecho –en la óptica de la escuela pidalina– de no haberse posibilitado a tiempo que sus hablantes se suban al carro de la lengua española moderna.

En la primera edición de *Historia de la Lengua Española* de 1942, Lapesa deja claro desde el principio cuál es el aporte fundamental del judeoespañol para la historia de la lengua española:

El interés fundamental que ofrece el judeo-español consiste en *su extraordinario arcaísmo*: no participa en las principales transformaciones que el español ha experimentado desde las época de la expulsión. Su sistema fonético es, en esencia, el mismo de Nebrija, con distinción entre *x* y *j*, *ç* y *z*, *ss* y *s*. (Lapesa 1942: 247-248)

También *es notable el arcaísmo de las formas gramaticales*. Persisten, como en el español de hacia 1500, *só*, *estó*, *vó*, *dó*, y las terminaciones *topás*, *querés*, *sos*, *amá*, ‘amad’. (Lapesa 1942: 248).

En el vocabulario abundan las palabras anticuadas, como *agora*, *avagaroso* ‘lento’, *amatar* ‘apagar’, *ambezar* ‘enseñar’ (esp. antiguo *abezar*, *avezar*), *güerco* ‘diablo’ (antiguo *huerco*), *kamareta* ‘habitación’ [...]. (Lapesa 1942: 248).

Vemos, pues, que lo que singulariza al judeoespañol como objeto de estudio es dar testimonio vivo de formas del castellano antiguo en los tres niveles del sistema lingüístico: el fonético-fonológico, el gramatical y el léxico. El manual de *Dialectología española* de Zamora Vicente vuelve a exponer el arcaísmo del judeoespañol en todos los niveles de la lengua y explicita la importancia del arcaísmo del judeoespañol en la línea de las ideas pidalinas:

El español que los emigrados [los sefardíes] llevaban era el de finales del siglo XV y principios del siglo XVI. La secular separación ha provocado el mantenimiento de los rasgos fonéticos esenciales de ese español antiguo, que ha permanecido con bastante claridad hasta nuestros días. *De aquí se deduce el carácter más interesante del habla judeoespañola: su enorme arcaísmo*. La pronunciación del judeoespañol es, en líneas generales, la que indica la *Gramática de Nebrija* y sirve para aclarar y confirmar datos, noticias, etc. que nos aparecen dudosos en tiempos de la expulsión. (Zamora Vicente 1967: 351)

En segundo lugar, el manual de Lapesa (1942) pone énfasis en la factura claramente peninsular del dialecto judeoespañol, ya que si bien formado sobre una base castellana, exhibe también rasgos pertenecientes a diferentes dialectos peninsulares:

Se han generalizado rasgos de dialectos españoles, como el grupo *mb* (*palombica*) o las vocales finales *i*, *u* (*árbolis*, *entonsis*, *piliscus* ‘pelliscos’. Incorporados al habla común viven el gallego *ainda* ‘aún’, el aragonés *lonso* (*onso*, ‘oso’), el

leonés o portugués *xamarada* ‘llamarada’ y otras voces de diverso origen. (Lapesa 1942: 248).

La misma idea, pero desarrollada de forma más extensa, sobre todo en lo relativo al léxico, se observa en Zamora Vicente (1967), quien además incluye un listado de palabras en orden alfabético para documentar la procedencia peninsular del acervo léxico del judeoespañol. Veamos como simple botón de muestra:

bidro, general por ‘vidrio’. Es la forma del viejo español *vidro*, forma usual en la literatura (Espinel, Cervantes, Alemán, Lope; Nebrija ya vacilaba entre *vidro* y *vidrio*). Hoy *vidro* sigue usándose con gran vigor en el habla popular. Comp. el ast. *vidru* (Ratho; Munthe), gallego *vidro*, port. *vidro*. (Zamora Vicente 1967: 366)

melsa ‘bazo’ en Kastoria y Bulgaria, es el aragonés y albaceteño *melsa*. (Ver RFE, XXVII, 1943, pág. 250)

El viejo *melecina* ‘remedio, cura’ existe por todo el dominio judeoespañol (Constantinopla, Bitolj, Salónica, Marruecos) y las áreas leonesa, asturiana y andaluza, y tuvo un copioso uso literario. (Zamora Vicente 1967: 373)

Parece ser pues que lo que interesa destacar es que el acervo léxico judeoespañol es de factura peninsular. No hay, en ninguno de los dos manuales, espacio para la descripción de su innovación léxica o semántica. Ejemplar en esta dirección es el siguiente párrafo en relación al lexema *negr-*:

Bien cercanas a voces peninsulares son formas como [...] *negro*, como en España, significa también ‘malhado, funesto’. Existe el derivado *negrigura* ‘desgracia, maldad’, usado en Constantinopla, Salónica. *Negregura* se usa en el Quijote (comp. *negregoso* ‘muy negro’. Se emplea en judeoespañol también la voz *nigrigón* ‘contusión, cardenal’ y *negreguear* ‘negrecer’. En Bosnia y Salónica se ha señalado *negreñada* ‘desgracia’. [...]. (Zamora Vicente 1967: 374)

A través de ella observamos la importancia del proceso de representación metalingüística de una variedad: en vez de señalar las innovaciones en judeoespañol a partir del lexema *negr-* en combinación con distintos morfemas léxicos, la cita apunta más bien a subrayar la continuidad histórica entre español y judeoespañol. En conexión con este lexema es interesante lo que se dice sobre *preto*:

preto ‘negro’, sin diptongo, se oye en las comunidades sefardíes de Marruecos, en Constantinopla, Salónica, Monastir. Es el *prieto* ‘negro’ de tan abundante uso en la literatura medieval. Las formas sin diptongo están relacionadas con el occidente peninsular. (Zamora Vicente 1967: 374)

Otra vez, todas las conexiones que se hacen son con el castellano o con las variedades peninsulares. No se indica que en judeoespañol se ha realizado una innovación semántica especificativa, reservando el lexema *negr-* para indicar atributo psicológico, mientras que *pret-* pasa a designar sólo el color. Tiene lugar aquí el proceso que Irvine / Gal (2000) denominan como *borrado*, a partir del cual se desatienden por razones ideológicas los rasgos diferenciales de las lenguas o variedades a favor de una homogeneización.

Finalmente, Lapesa expone los préstamos de otras lenguas con las que entró en contacto el español de los sefardíes como consecuencia de la pérdida del elemento patrimonial y, en este sentido, como una muestra del deterioro de la lengua:

La decadencia del judeo-español es progresiva y abrumadora. Dejó de ser lengua de cultura y quedó reducida al ámbito familiar. Su *léxico primitivo se ha empobrecido extraordinariamente, mientras se adoptaban infinidad de expresiones turcas, griegas, rumanas y eslavas*. Todo hace augurar la próxima ruina de esta supervivencia arcaizante. (Lapesa 1942: 249).

Como sabemos, en la ideología decimonónica monoglósica, el préstamo lingüístico es sinónimo de impureza; dentro de la ideología pidalina que obviamente se inscribe en ésta, los préstamos lingüísticos son un peligro que atentan contra la unidad de la lengua castellana. De ahí que el componente léxico foráneo sirva para caracterizar una variedad que, en su ocaso, no tiene la robustez para crear su propio acervo léxico mediante mecanismos internos²⁷.

Zamora Vicente (1967) copia prácticamente a Lapesa (1942) en la idea de que los préstamos suponen no sólo la pérdida del elemento patrimonial, sino ante todo una manifestación de empobrecimiento lingüístico:

Por todas partes, *la decadencia del viejo hablar heredado es notoria y progresiva. El fondo patrimonial español ha disminuido extraordinariamente, y ha sido sustituido por voces italianas, griegas, búlgaras, turcas, eslavas, árabes, etc.* [...]. (Zamora Vicente 1967: 377)

Al cotejar el manual de *Historia de la Lengua Española* de Lapesa (1942) con el de *Dialectología española* (1967) de Zamora Vicente observamos las mismas ideas lingüísticas, muchas veces expresadas incluso con las mismas palabras y giros, pero tratadas con mayor extensión y detalle. Por otro lado, el componente valorativo, más prescriptivo y sobre todo en un tono de proscripción –tal vez por la mayor extensión que se le dedica a la descripción del judeoespañol–, resulta en este manual más evidente: Zamora Vicente, por ejemplo, atribuye sin ambages arbitrariedad y falta de sistematicidad al judeoespañol:

Los verbos reflexivos han conquistado una mayor extensión y muchos verbos se pueden usar con forma reflexiva o no, *según el capricho del hablante*, sin que cambie el significado: *intrar, sintrar, ir o irse, venir(se), casar(se), sanar(se)*, etc. [...]. (Zamora Vicente 1967: 360)

Y aduce como características del judeoespañol su ruralismo, su dialectalismo y su anacronismo:

Por todas partes la sensación de inestabilidad, de *formas poco pulcras, iliterarias*, frecuentes en todo el dominio *rural* español nos acosa, dándonos ese aire de lengua *petrificada* y *poco rica* que tiene el judeoespañol. (Zamora Vicente 1967: 361)

Ahora bien, la novena edición corregida y aumentada de la *Historia de la Lengua Española* de Lapesa (1980) contiene cambios importantes con respecto al tratamiento del judeoespañol, tal vez motivados por el influjo que ejerció en Lapesa Iacob Hassán, fundador e impulsor de la Escuela Española de Estudios Sefardíes (fundado en 1962), quien dirigió, esta sección hasta su muerte, en el Instituto Arias Montano afiliado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Así, pasan a interpretarse varios fenómenos de este idioma como innovaciones. Por ejemplo, el seseo y el yeísmo, cuya lenición puede llegar hasta la pérdida absoluta pasan a explicarse como productos de innovación. Lo mismo sucede con la prótesis de *e-* y la consiguiente labiodentalización de *s-* a inicio de palabra (*esfuegra*, *esfueño*), la labialización de /n/ inicial, que tiende a cambiarse por tanto a [m-] (*mosotros*, *muebo*, *mos*) o la descomposición del fonema /ɲ/ en la secuencia [nj] que ya no se interpretan como generalizaciones de formas vulgares, sino como innovaciones sistemáticas (cf. Lapesa 1980: 529-530). Asimismo, en esta versión corregida y aumentada se hace por primera vez alusión a la rerromanización del judeoespañol culto que tuvo lugar en el último tercio del siglo XIX. Sin embargo, como desvela la cita que sigue, dicha rerromanización no se interpreta como un proceso de elaboración lingüística, sino como uno que atestigua su descomposición debido a la pérdida del elemento patrimonial:

Con todo, la decadencia del judeo-español es progresiva y abrumadora: reducido al ámbito familiar, su léxico primitivo se ha empobrecido extraordinariamente, mientras se adoptaban infinidad de palabras y locuciones turcas, griegas, rumanas, eslavas o árabes. La expresión culta muestra gran abundancia de galicismos e italianismos. (Lapesa 1980: 530)

Se sigue presentando, pues, el judeoespañol como un idioma en decadencia, lo que de hecho corresponde a la situación real de pérdida paulatina del idioma, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX. Esta decadencia que se subraya en ambas obras producidas por discípulos de Ramón Menéndez Pidal tiene como objetivo principal construir una representación lingüística del judeoespañol en consonancia con el programa pidalino de la unidad de la lengua española. En este sentido, se puede concluir que el judeoespañol se presenta como un dialecto que ya ha cumplido su ciclo de vida y su cometido, el cual, en términos filológicos, puede resumirse como el de haber dado testimonio “vivo” de formas medievales no documentadas o poco documentadas y que permiten un mejor entendimiento del desarrollo lingüístico del español. En cambio, en el diasistema hispano actual, el judeoespañol parece no tener ya cabida.

7. Cierre

En estas páginas me he propuesto mostrar, tal y como reza el título de esta contribución, que el judeoespañol no ha sido realmente una variedad olvidada, al menos no dentro del ámbito español. Más que olvidada, se la ha percibido de diferentes maneras y se la ha valorizado con diferentes calibres dependido de los momentos históricos y de los espacios socioculturales desde los cuales ha sido objeto de percepción y de valorización. Y en estas percepciones y valorizaciones los procesos de olvido han desempeñado diferentes papeles, sirviendo a ciertos fines.

Durante el Imperio Otomano, el judeoespañol entra en la segunda mitad del siglo XIX en contacto con el francés, que pasa a funcionar, junto al hebreo, como la lengua de cultura de los sefardíes. La ideología monoglósica decimonónica reduce el

judeoespañol, olvidando su condición de lengua vehicular de los sefardíes y su inmensa producción textual que caracteriza a esta época de esplendor, a un *jargon* híbrido, que por tal motivo, y por el bien de sus propios hablantes, ha de desaparecer. El discurso cala hondamente entre sus propios hablantes, pues si bien hay entre ellos personajes con el suficiente capital simbólico como para defender el judeoespañol como lengua propia de los sefardíes, la mayoría de sus hablantes reproduce ideológicamente la idea del judeoespañol como una jerga sin mayores alcances.

A principios del siglo XX se realiza el encuentro entre el judeoespañol y el español, encuentro que les muestra a sus hablantes una vez más las desventajas del ladino: existe un verdadero español en tanto que lengua de cultura, moderna y europea, frente a la cual el sefardí se presenta como un remedo por sus condiciones de corrupto e impuro debido a la contaminación que ha sufrido en territorios alóglotas y por el hecho de no haber pasado por los cambios sistemáticos del español moderno. La figura del senador Ángel Pulido es esencial en este encuentro entre ambas lenguas, pues nos desvela una representación del judeoespañol que se ajusta al espíritu regeneracionista y noventayochista de la España finisecular: para Pulido, el mantenimiento del judeoespañol es loable en términos nacionalistas y, por tanto, de capital simbólico; y es rentable en términos de capital económico, porque desde la óptica panhispanica decimonónica, abre la puerta para la ampliación de la órbita de influjo de España a través de la lengua. El judeoespañol, lejos de olvidarse, está, entonces, muy presente en el ideario de Pulido. Por eso, en sendas obras, *Los israelitas españoles* (1904) y *Judíos sin patria* (1905), Pulido llama a actuar en dos direcciones para reincorporar a los sefardíes a la comunidad española: en la del estatus, que funciona sobre la base del reconocimiento del español como lengua occidental de cultura, y en la de la solidaridad, que funciona sobre la base afectiva de las raíces históricas compartidas (la madre patria y su lengua). Finalmente, el tercer momento histórico, y definitivo para la representación del judeoespañol y su difusión en el mundo hispanohablante, es el descubrimiento del judeoespañol en el seno de la escuela pidalina. El profundo espíritu nacionalista de don Ramón Menéndez Pidal, a cuyo servicio construye su proyecto filológico y su metodología, acompañado del enorme capital simbólico que con justo mérito reciben su figura y sus discípulos más eminentes, representan el judeoespañol desde dos perspectivas. En primer lugar, desde la importancia del judeoespañol en tanto que testimonio “vivo” del castellano medieval para registrar el devenir de fenómenos del castellano que las fuentes escritas no permiten. Esta documentación “viva” resulta capital porque demuestra la importancia del castellano como la variedad más extendida entre las romances españolas. Reveladora en este sentido es la siguiente cita de Américo Castro, quien, a propósito de los rasgos arcaicos del judeoespañol (cf. supra), señala que

[e]sas coincidencias nos permiten ver con bastante claridad cómo era el español en tiempos de los Reyes Católicos, *sobre todo el castellano, ya que, en general, en nada importante se descubren residuos de fonética aragonesa o leonesa.*” (Castro 1922: 146).

En segundo lugar, representan el judeoespañol como una variedad arcaica, petrificada y enferma, en tanto que, plagada por extranjerismos que acosan a la lengua, es incapaz de regeneración por vías del propio sistema. En resumen, podemos decir que la escuela pidalina, contrariamente al proceso del olvido, rescata el judeoespañol en tanto que variedad española y le reconoce el sitio que de suyo ocupa en la historia y en la dialectología españolas. Pero al mismo tiempo, lo relega en la actualidad a la casilla de

dialecto vulgar, iliterado y petrificado, “olvidando” que el judeoespañol demuestra una forma alternativa del devenir de la lengua española en otras circunstancias sociohistóricas.

Referencias bibliográficas

- Almeida, Manuel. 1995. Actitudes lingüísticas en comunidades plurilingües. *Revista de Filología Románica* 11-12: 39-50.
- Ayala, Amor. 2006. La mujer moderna por Y. A. Basat (*La Alvorada*, Ruse 1899): “La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Sección de hebreo, 55, pp. 45-67.
- Auroux, Sylvain. 1989. Histoire des idées linguistiques, t. 1. En S. Auroux, dir. *Histoire des idées linguistiques*. Liège: Mardaga, pp. 13-44.
- Arnoux, Elvira; del Valle, José. 2010. Las representaciones ideológicas del lenguaje: discurso glotopolítico y panhispanismo. *Spanish in context* 7.1: 1-24.
- Benbassa, Esther; Rodrigue, Aron. 1995. *The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish community, 15th to 20th centuries*. Oxford / Cambridge: Blackwell.
- Benady, Tito. 1993. Las comunidades del Norte de Marruecos. En H. Méchoulan, dir. *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*. Madrid: Trotta, pp. 507-514.
- Benbassa, Esther. 1993. *Une diaspora sépharade en transition: Istanbul, XIXe-XXe siècle*. Paris: Cerf.
- Bornes-Varol, Marie-Christine. 2010. Un erudito entre dos lenguas: el ‘castellano’ de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado. En P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez, eds. *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*. Madrid: CSIC, 113-127.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bunis, David. 1993. El idioma de los sefardíes: un panorama histórico. En *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Yerusalem: Editorial Magnes-Universidad Hebrea, vol. II, pp. 414-437.
- Bunis, David. 1996. Modernization and the language question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire. En H. E. Goldberg, ed. *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History and culture in the modern era*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 226-339.
- Bürki, Yvette. *The Status of Judeo-Spanish in the Ottoman Empire*. En J. del Valle, ed. *A Political History of Spanish. The Making of a Language*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 335-349.
- Bürki, Yvette; Sánchez, Rosa. 2016. On Verbal Hygiene and Linguistic Mavens: Language Ideologies in the Ottoman and New York Judeo-Spanish Press. En R. Bali, ed. *Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey*, Istanbul: Libra, pp. 13-82.
- Bürki, Yvette; Sánchez, Rosa, 2016. Articulaciones lingüístico-ideológicas en círculos intelectuales sefardíes en Nueva York (primera mitad del siglo XX). [Comunicación del 19. Conference on Judeo-Spanish Studies, London: Queen Mary, 7.09.2016].

- Bürki, Yvette; Schmid, Beatrice; Schwegler, Armin. 2006. *Introducción*. En Y. Bürki, B. Schmid y A. Schwegler, eds. *Una lengua en la diáspora: el judeoespañol de Oriente*, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* IV.2 (8): 7-12.
- Bürki, Yvette. 2006. *El discurso periodístico de la prensa judeoespañola del siglo XIX*, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* IV.2 (8): 77-97.
- Calvet, Louis-Jean. 1974. *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. Paris: Éditions Payot.
- Castro, Américo. 1922. Entre los hebreos marroquíes. *Revista Hispanoaficana* 1.5: 145-146.
- Cid, Jesús Antonio. 2015. Intelectuales españoles ante los sefardíes en torno a 1930. Dos visiones de una judería balcánica (Skopije-Uskub). En N. Asensio y S. Sánchez Bellido, eds. *Lengua y cultura sefardí. Estudios en memoria de Samuel G. Armistead*. Madrid: Fundación Ramón Areces / Fundación Ramón Menéndez Pidal, pp. 143-178.
- Del Valle, José. 2004. Menéndez Pidal, la regeneración nacional y la utopía lingüística. En, J. del Valle y L. G. Stheeman, eds. *La batalla del idioma: la intelectualidad hispánica ante la lengua*. Madrid / Frankfurt a. M.: Iberoamericana / Vervuert, 109-136.
- del Valle, José. 2007. Glotopolítica, ideología y discurso: categorías para el estudio del estatus simbólico del español. En J. del Valle, ed. *La lengua, ¿patria común? Ideas e ideologías del español*. Madrid / Frankfurt a. M.: Iberoamericana / Vervuert, pp. 13-29.
- del Valle, José. 2011. Panhispanismo e hispanofonía. Breve historia de dos ideologías siamesas. *Sociolinguistic Studies* 5.3: 465-489.
- Díaz-Mas, Paloma. 2015. Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí. En N. Asensio y S. Sánchez Bellido, eds. *Lengua y cultura sefardí. Estudios en memoria de Samuel G. Armistead*. Madrid: Fundación Ramón Areces / Fundación Ramón Menéndez Pidal, pp. 179-210.
- Fernández-Ordoñez, Inés. 2009. Los orígenes de la dialectología hispánica y Ramón Menéndez Pidal. En *Cien Años de Filología Asturiana (1906-2006): Actes del Congreso Internacional*. Departamento de Filología española. Seminariu de Filología Asturiana, pp. 11-41.
- Franzé Mundanó, Adela. 2014. La lengua como categoría social política: el español en el contexto de regulación de las migraciones. En M. Cátedra y J. Devillard, eds. *Saberes culturales. Homenaje a Luis García García*. Madrid: Edicions Bellaterra, pp. 201-222.
- García Moreno, Aitor. 2004. *Relatos del pueblo ladinán: Me am Loez de Éxodo*. Madrid: CSIC.
- García Moreno, Aitor. 2006. Innovación y arcaísmo en la morfosintaxis del judeoespañol clásico. En Y. Bürki, B. Schmid y A. Schwegler, eds. *Una lengua en la diáspora: el judeoespañol de Oriente*, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* IV.2 (8): 35-51.
- Gardner, Robert C.; Wallace E. Lambert. 1972. *Attitudes and Motivation in Second-Language Learning*. Massachusetts: Newbury House Publishers.
- Garzón, Jacobo Israel. 2008. *Los judíos hispano-marroquíes (1492-1973)*. Madrid: Hebraica Ediciones.

- Gerli, E. Michael. 2001. Inventing the Spanish middle ages: Ramón Menéndez Pidal, Spanish cultural history, and ideology in Philology. *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 30.1: 111-126.
- Ginio, Alisa Meyuhas. 2008. El encuentro del senador español Dr. Ángel Pulido Fernández con los judíos del Norte de Marruecos. *El Presente. Estudios sobre la cultura sefardí* 2: 111-126.
- Hassán, Iacob M. 1995. *El español sefardí (judeoespañol, ladino)*. En M. Seco y G. Salvador, eds. *La lengua española hoy*. Madrid: Fundación Juan March, pp. 117-140.
- Irvine, Judith T.; Gal, Susan. 2000. Language ideology and linguistic differentiation. En P. V. Kroskrity, ed. *Regimes of language. Ideologies, politics and identities*. Oxford: James Currey, pp. 35-84.
- Lochow-Drüke, Christine. 2007. La campaña a favor de la propagación del idioma turco entre los sefardíes. En P. Martín Asuero y K. Gerson Şarhon, eds. *Ayer y hoy de la prensa judeoespañola. Actas del simposio organizado por el Instituto Cervantes de Estambul en colaboración con el Sentro de Investigaciones Sovre la Cultura Sefardi Otomana Turka los días 29 y 30 de abril de 2006*. Istanbul: Isis, pp. 61-70.
- Minervini, Laura. 2008. Formación de la lengua sefardí. En E. Romero, ed. *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 25-50.
- Lapesa, Rafael. 1942. *Historia de la lengua española*. 1ª ed. Madrid: Escelicer.
- Lapesa, Rafael. 1980. *Historia de la lengua española*. 8ª ed., refundida y muy aumentada. Madrid: Gredos.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1950. *Orígenes del español. Estado lingüístico de la península ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Quintana Rodríguez, Aldina. 2006. *Geografía lingüística del judeoespañol*. Bern: Peter Lang.
- Miotto, Carla F.; Glozman, Mara. 2009. En torno a la distinción entre lo metalingüístico y lo epilingüístico: aportes para un estudio histórico del saber gramatical. Buenos Aires: Instituto de Filología Hispánica Dr. Amado Alonso. <<http://aledar.fl.unc.edu.ar/files/Glozman-Miotto1.pdf>>
- Molho, Rena. 1993. Education in the Jewish community of Salonica in the beginning of the twentieth century. *Balkan Studies* 34.2: 259-269
- Nehama, Joseph. 1978. *Histoire des israélites de Salonique*, vols. VI y VII. Thessalonique: Communauté Israélite de Thessalonique.
- Penny, Ralph. 1992. Dialect contact and social networks in Judeo-Spanish. *Romance Philology* 46.2: 125-140.
- Penny, Ralph. 2000. Variation in Judeo-Spanish. En R. Penny, *Variation and change in Spanish*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 174-192.
- Pike, Fredrick P. 1971. *Hispanismo, 1898-1936. Spanisch Conservatives and Liberals and their Relations with Spanish America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pulido Fernández, Ángel. 1904. *Los israelitas españoles y el idioma castellano*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

- Pulido Fernández, Ángel. 1905. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: E. Teodoro.
- Rodrigue, Aaron. 2003. *Jews and Muslims. Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times*. Seattle / London: University of Washington Press.
- Romero, Elena. 2010. La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del Imperio otomano: más materiales para su estudio. *Sefarad* 70.2: 435-473.
- Romero, Elena. 1992. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- Santano Moreno, Julián. 2003. Menéndez Pidal y la filología española. Estado latente e intrahistoria. *Criticón* 87-88-89: 787-798.
- Schmid, Beatrice. 2008. La lengua sefardí en su plenitud. En E. Romero, ed. *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 51-79.
- Schmid, Beatrice. 2010. 'Por el adelantamiento de la nación'. Las ideas lingüísticas de Abraham A. Cappon. En P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez, eds. *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*. Madrid: CSIC, pp. 99-112.
- Woolard, Kathryn. 1998. Introduction. Language Ideology as a Field of Inquiry. En B. B. Schieffelin, K. A. Woolard y P. V. Kroskrity, eds. *Language Ideologies: Practice and Theory*. Cary, NC: Oxford University Press, pp. 3-47.
- Zamora Vicente, Alonso. 1967. *Dialectología española*. 2ª ed. muy aumentada. Madrid: Gredos.

Notas

¹ Para una caracterización general del sistema lingüístico del judeoespañol pueden verse Quintana (2006), Schmid (2008: 51-80) y Penny (2000: 174-192). Aquí nos basamos fundamentalmente en Schmid (2008).

² García Moreno (2006) expone magníficamente la dinámica del sistema sefardí entre innovación y arcaísmo para el nivel morfosintáctico.

³ Todos los ejemplos son de Schmid (2008: 61).

⁴ Como ejemplos podemos dar los hebraísmos *qahal* 'comunidad', *kašer* 'puro, apto', *rab / rabbí* 'rabino', *kettubbá* 'contrato matrimonial', así como la denominación de los meses del año (*ševat, adar...*), de los días de la semana (*šabbat*) y de las fiestas (*Pésaj, Hanukká...*); y los arabismos *adafina* 'comida del día sábado, preparada en viernes', *alḥad* 'domingo', *aḥad* 'el primer día' (Bunis 1993; Minervini 2008: 30).

⁵ Véanse por ejemplo Bürki (2006) para la elaboración de los marcadores discursivos en judeoespañol moderno y Bürki (2010) para las formas de cohesión textual.

⁶ Otras escuelas occidentales que operaron en el Imperio Otomano fueron la Lipmann en Salónica (1856) (Nehama 1978: 663), las vienasas Camondo en Estambul (1858), las escuelas italianas Dante Alighieri (1901) (Bunis 1996: 230), y las de la *Hilfsverein der deutschen Juden* (1907).

⁷ Un ejemplo de la importancia del italiano en Salónica es que en las escuelas de la Alliance de esta ciudad se enseñaba también el italiano, en especial en las escuelas de niñas y sólo fue reemplazada por el francés en 1889 (Molho 1993: 262).

⁸ Cf. Rodrigue (2003: 26-27), donde se listan los currícula completos de la Alianza.

⁹ Las escuelas de la Alliance Israélite Universelle se fundaron y se extendieron en los Balcanes, el Cercano y el Oriente Medio, así como en el Norte de África (Molho 1993: 260).

¹⁰ De no indicarse lo contrario, todas las cursivas que no indiquen anotación metalingüística son mías.

¹¹ Sobre la "cuestión de la lengua" existe actualmente una nutrida bibliografía. Pueden consultarse, entre otros: Bunis 1996, Ayala 2006, Lochow-Drücke 2007, Bürki 2007 y 2013, Romero 2010 y Bürki y Sánchez 2016.

¹² El mismo Pulido (1905: 10) califica *Judíos sin patria* como "una obra de regeneración patria".

¹³ El Acuerdo de 1898, con el que se pierde la última colonia española, desata en España, como es sabido, la crisis del 98.

¹⁴ Me valgo de la cifra publicada por Díaz-Mas (2015: 185). Estos sefardíes de elite, que eran los que le interesaban al senador Pulido para su proyecto regenerador, vivían en Turquía, los países balcánicos, el centro de Europa, el Norte de África y Latinoamérica (cf. Pulido 1905: 8-10).

¹⁵ Cf. el artículo de Bornes Varol (2010: 113-127) sobre la ideología castellanizadora de Bejarano, fruto también de su relación con el senador Pulido. Por recomendación del senador Ángel Pulido, se convertirá en el primer sefardí correspondiente de la Real Academia de la Lengua Española. Haïm Bejarano se carteará también con otros intelectuales españoles de su tiempo, entre los cuales destacan Miguel de Unamuno, Ramón Menéndez Pidal y Manuel Ortega (Bornes Barol 2010: 114).

¹⁶ Schmid (2010: 99-112) expone el giro en las ideas lingüísticas de Cappon tras haber leído *Los israelitas españoles y el idioma castellano* de Pulido: “Si anteriormente Cappon hablaba de la modernización del judeoespañol, de la ampliación del vocabulario y de la elaboración de nuevos estilos literarios y científicos, ahora hace suyas las ideas y la terminología de Pulido: hay que purificar ese judeoespañol corrompido y regenerarlo acercándolo al español de España” (p. 107).

¹⁷ El mismo argumento se repite a lo largo de todo el libro, cf. por ejemplo, págs. 35 y 46.

¹⁸ En *Los Israelitas españoles* [...] (1994) lo coloca aún entre paréntesis: (*Intereses nacionales*).

¹⁹ Para hacerle justicia a Pulido, señalemos que cita también a los detractores del judeoespañol. Al respecto, cf. nota 23.

²⁰ En los capítulos cuarto y quinto de su obra *Españoles sin patria* (1905: 108-142), Pulido expone de manera ejemplar los “[c]uatro grupos de actitudes con relación al castellano”: los anticastellanistas o hispanófobos, los dialectistas o atonistas, los oportunistas o eclécticos y los castellanistas o hispanófilos. A través de los testimonios queda clarísimo el papel fundamental que desempeña el senador Ángel Pulido en la vertiente castellanista.

²¹ Sobre las posturas acérrimas en contra de la rehispanización del judeoespañol, cf. Romero (2010).

²² Gerli, trayendo a colación el concepto de *intrahistoria* de Unamuno con el que se ha conectado el pidalino de *lo latente* (cf. Santano Moreno 2003: 788-792), lo define así: “Through the complex interplay of the history of language, medieval chronicles, ballads and epic texts, he [Menéndez Pidal] developed his theory of the *estado latente*, which assumes the existence of past literary and linguistic phenomena which cannot be proven directly through extant texts.” (Gerli 2001: 122).

²³ Aunque no entraremos en el tema, Federico de Onís fue el responsable de exportar las ideas de la escuela pidalina a Nueva York, tras aceptar la cátedra del departamento de Hispánicas de la Columbia University. En 1917 crea el Instituto de las Españas en la Columbia University, que albergará entre 1920 y 1960 una Sección de Estudios Sefarditas, fundada bajo su iniciativa. En este instituto se formará un grupo de hispanistas de origen sefardí claramente marcados por las ideas de la escuela pidalina. Cf. al respecto Bürki y Sánchez (2016): “Articulaciones lingüístico-ideológicas en círculos intelectuales sefardíes en Nueva York (primera mitad del siglo XX)” [comunicación del 19. Conference on Judeo-Spanish Studies, 7.09.2016].

²⁴ Cid (2015: 155-156) lista en detalle las propuestas hispanizadoras de Giménez Caballero a largo y mediano plazo.

²⁵ Cid (2015: 165-166) cita la carta íntegra.

²⁶ Sobre las vinculaciones directas entre Ramón Menéndez Pidal y Rafael Lapesa y Alonso Zamora Vicente cf. <http://fundacionramonmenendezpidal.org/> [última consulta, 21.04.2017].

²⁷ Menéndez Pidal (1941: 25) se expresa claramente en esta línea: “un idioma, como un cuerpo sano, tiene facultad de eliminar las sustancias extrañas no asimiladas e inútiles”. (Citado en del Valle 2004: 121).