

El uso de la lengua judeoespañola en las memorias y novelas autobiográficas de los sefardíes orientales

PILAR ROMEU-FERRÉ
Editorial Tirocinio, Barcelona

La lengua judeoespañola, que caracteriza a los sefardíes como entidad cultural desde 1492, es un elemento relevante de la identidad sefardí, junto con la religión y los usos culinarios.

En el último siglo y lo que va de este se han publicado un largo centenar de libros de memorias y novelas autobiográficas escritas por sefardíes originarios del Imperio otomano. La lengua que usan mayoritariamente es el francés —explicable porque muchos autores se educaron en las escuelas de la Alianza Israelita Universal o bien residen en Francia—, a la que sigue en importancia el inglés. Pocos utilizan el judeoespañol: aparte las añejas de Eliyá Carmona (Estambul 1869) y Rafael Chikurel (Esmirna 1869)¹ —que las escribieron cuando la lengua estaba aún en pleno vigor—, modernamente sólo lo han hecho Djamila Kolonomos (Monastir 1922), Matilda Koen-Sarano (Milán 1939) y Eliézer Papo (Sarajevo 1969) (si consideramos autobiográfica *La Megila de Saray*). Sin embargo, pese a utilizar como vehículo principal otras lenguas (español, alemán, serbio, macedonio, búlgaro, etc.), emplean la lengua vernácula en palabras, frases o expresiones más o menos largas. Este es el fenómeno que los lingüistas denominan cambio de código (*Code-switching*), refiriéndose al uso de más de una lengua en el discurso.

¹ Editadas por Bimizrahi (2006) y Nahum (2002).

Aunque se impone un estudio sociolingüístico sobre este fenómeno en toda su amplitud, en esta comunicación analizaremos la lengua como instrumento de la memoria con (a) las actitudes frente a la lengua, (b) su denominación, y (c) las grafías que se adoptan. En otra comunicación estudiaremos qué campos semánticos están representados en el léxico judeoespañol en libros de memorias, y en qué contextos y con qué funciones se inserta.²

1. EL VEHÍCULO LINGÜÍSTICO: LA LENGUA COMO INSTRUMENTO DE LA MEMORIA

El cambio de código es desigual según los autores, en la forma (proporción) y en el fondo (conocimiento de la lengua). Los hay que ni siquiera mencionan la lengua ni la emplean (Navon, Moreno, Shaltiel-Gracian); los hay que sólo la usan eventualmente (Alhadeff, Franco-Hasson, Morin); pero otros la utilizan regularmente, especialmente en boca de algunos personajes (Abinun, Nisán, Serotte). Algunos autores, como Peskine y Courtine-Denamy, han hecho un esfuerzo por recuperar el lenguaje, introducirlo habitualmente en la narración y exhibirlo en todas las esferas vitales, aunque lo más habitual es el incruste de unidades gramaticales y léxicas en la estructura sintáctica de una oración o listas de palabras relacionadas con determinadas esferas vitales; menos frecuente es la inserción de oraciones completas, y sólo en casos esporádicos se forman oraciones compuestas en la que participen ambas lenguas.

En el fondo, existe una gran diferencia de uso y conocimiento (progresivamente decadente) de la lengua entre los autores que nacieron en el Imperio otomano, sus hijos y sus nietos, cuyo conocimiento de la lengua es superficial.

Los estudios históricos señalan que la decadencia comenzó a mediados del siglo XIX. Según Kanchev (1999: 518), el desplazamiento hacia otras lenguas comenzó en el ámbito social, afectó luego la vida cultural, y después penetró en la familia; hasta que al final fue relegado al ámbito doméstico y sinagoga. El medio por el cual los sefardíes tomaron

² 'El léxico de la Memoria', comunicación presentada en colaboración con Paloma Díaz-Mas en el Congreso Judezmo Lexicology and Lexicography (Hamburgo, 7-9 septiembre 2008), en prensa para las *Actas*.

conciencia de la gradual pérdida de la lengua y trataron de resolverlo, fue diferente en cada región o país, en función de su situación política, cuando con la independencia de los países balcánicos y la constitución de Turquía como nación moderna en 1923, las lenguas nacionales predominarían incluso sobre el francés, como puso de relieve Bunis (1996a).

El factor “clase social” fue también determinante. Cuanto mayor nivel económico, más relaciones existían fuera del núcleo socio-comunitario y mayor asimilación cultural. A través de las memorias y novelas autobiográficas podemos constatar cómo en casi todas las familias, los abuelos o bisabuelos (vuelta de los siglos XIX–XX) hablaban el judeoespañol como lengua materna; los padres o abuelos (primer cuarto del siglo XX) lo hablaban sólo en familia y entre los de su generación; la mayoría de los hijos o padres (segundo cuarto del siglo XX) sólo lo oyeron hablar a las *moças* o a personas de clase baja, y, eventualmente, a los padres o abuelos, pero hablaban ya como primera lengua la del país donde residían; el último eslabón generacional sólo entiende palabras y frases sueltas, las que se han reproducido en el imaginario familiar y que todos aportan en sus obras en forma de proverbios, poesías, canciones, dichas, y frases o palabras sueltas.³

Isaac Papo (Milán 1926) ha explicado magistralmente cómo evolucionó este deterioro en el uso de la lengua con el ejemplo de su propia madre:

Mi madre [Edirne c. 1896] hablaba en familia el judeoespañol que, sin embargo, bajo la presión del francés, empezaba a desclásarse. Durante toda su vida, el idioma para los conceptos más elaborados, y especialmente para la lengua escrita, fue el francés. Nunca aprendió a escribir correctamente en otro idioma, si bien leía sin dificultad el italiano y el alemán. Sabía hablar un poco de turco con pronunciación aproximada, pero no conocía la lengua escrita. Como la mayoría de sus coetáneas, vivió en un país cuya lengua desconocía, lo cual parece haber sido por aquel entonces muy corriente. Al entrar en edad, a medida que disminuía su interés por el ambiente

³ He respetado siempre en las citas la lengua de los autores (según la edición cotejada), así como la grafía del judeoespañol de cada uno.

que la rodeaba y la evocación del pasado ocupaba cada día más espacio en su pensamiento, el francés fue paulatinamente esfumándose y el antiguo idioma vernáculo afloraba hasta volver a construir el idioma básico y, en los últimos tiempos [viviendo ya en Milán], la única forma de expresión (Isaac Papo 29).

En las memorias y novelas autobiográficas, los mayores, los que nacieron en el Imperio otomano y luego emigraron a occidente, declararan casi todos comprender la lengua española moderna por afinidad con su lengua “materna”, desde Moïse Abinun (Sarajevo 1911), cuando llega a Barcelona en 1935:

Je parlais, à n'en pas douter, un espagnol qu'ils comprenaient même s'il comportait des mots inconnus (Abinun 244)

a Vidal Nahum (Salónica), cuando viaja a España en 1970, donde constata que no tiene ninguna dificultad en comprender y hacerse comprender:

A Malaga ils [los españoles] étaient très friands quand je leur parlais mon espagnol, et si des fois je leur disais une blague en espagnol, ce sont des termes qu'eux-mêmes ont oubliés, mais ils savent qu'ils sont originaires (Morin 378–79).

La siguiente generación, la de los nacidos en la diáspora o emigrados muy niños aún, y los educados “a la turca” en Turquía tras la Independencia, o bajo los regímenes comunistas en los Balcanes, ya no hablan la lengua vernácula como primera lengua. Este es el diálogo que mantienen al propósito Blanki y Riki Salom en Belgrado en la década de 1930:

[Riki:] —Il me semble qu'avec notre génération s'éteignent les dernières traditions séfarades dans les Balkans.
[Blanki:] —Peut-être pour ce qui est de la langue, mais pas pour les coutumes (Gord 164).

También Erol Haker (Estambul 1930) dice que la única lengua que se escuchaba en la infancia en *La Kula* —barrio estambuliota— era el

ladino. Sin embargo, en casa sólo hablaba ladino su madre con la *moça*, ya que entre ellos hablaban francés. Con todo, constata que la madre únicamente sabía hablar, pero no escribir ni leer —lo que era habitual entre las mujeres—. La única mujer capaz de leer el ladino aljamiado de la familia Haker era su abuela materna, Buka Salinas, en lo que probablemente haya influido su familia, religiosa y de cierta prosapia.

Entre los más jóvenes, los nacidos y educados en la diáspora a partir de los años 40–50 —por ejemplo, para Serotte (Nueva York 1947), Courtine-Denamy (París 1947) y Hasson (Temuco 1959)—, la lengua tiene un valor testimonial, las más de las veces teñido de nostalgia, como patrimonio de generaciones pasadas y ligada a un modo de vida irrepetible. Ninguno se reconoce capaz de hablar ya la lengua de sus antepasados.

Sin embargo, la pervivencia del uso de la lengua en la diáspora está ligada a la mentalidad familiar. En aquellas familias más tradicionales y con costumbres más arraigadas —aún en un medio hispano, como es el caso de Rosa Nisán en México— se observa una vigorosidad inusitada en comparación con las de autores pertenecientes a familias que se definen como no estrictamente observantes, como es el caso de Courtine-Denamy, o incluso en familias convertidas a otros credos, como es el caso de Moreno.

2. LAS ACTITUDES FRENTE A LA LENGUA SEFARDÍ

De lo expuesto hasta ahora hemos ido presumiendo tres actitudes frente a la lengua: (a) se considera uno de los elementos primordiales de la identidad sefardí; (b) se le otorga un valor folclórico-nostálgico; y (c) Se rechaza abiertamente.

2.1. SE CONSIDERA UNO DE LOS ELEMENTOS PRIMORDIALES DE LA IDENTIDAD SEFARDÍ

Courtine-Denamy explica su supervivencia como símbolo del siguiente modo: mientras lugar y tiempo separan a los sefardíes de hoy de los que nunca conocieron, hay “algo” que continúa a ligarles a ellos: una lengua que no tiene patria territorial y cuya persistencia y progresiva degradación se identifican con el grupo étnico como tal.

Tanto Courtine-Denamy como Peskine (Neuilly sur Seine 1951) investigaron para colacionar de modo ordenado citas, proverbios, dichas,

refranes y canciones que representaran a la gran familia de la que provenían, aunque la identidad sefardí de Peskine se diluyó en el olvido mucho antes de que ella enarbolara la pluma; el mundo que describe es fruto de sus investigaciones, lo que hace su esfuerzo sumamente valioso:

Je suis toujours émue d'entendre les témoignages de descendants de cette culture qui me disent que leurs parents étaient exactement comme ça. Cela prouve qu'un écrivain, lorsqu'il fait les efforts de documentation nécessaires, est capable de se projeter dans ses héros (Peskine, correo electrónico de 20/11/2006).

También Isaac Papo la aprecia como elemento de su entidad cultural familiar, aunque no exento de ciertas críticas:

No tuve el menor problema en aprender rápidamente el vernáculo: lengua exclusivamente oral —no alcancé a verlo nunca escrito en toda mi infancia, excepto en algunas cartas que recibía mi padre en *solitreo*— y carente por completo de reglas gramaticales o sintácticas, con un vocabulario reducido y además muy 'libre'. En efecto, lo que hablábamos ya se había convertido en una verdadera ensalada verbal en la que cada cual vertía lo que le daba la gana según lo que se le antojara en aquel momento. Nadie tomaba demasiado en serio a este idioma, ya desclasado a jerga para uso coloquial, y casi se tomaba gusto introduciendo en él palabras extranjeras, a menudo incluso con un sentido diferente al de su origen, y hasta neologismos extemporáneos o habituales. Se podía también pensar que aquello ya no era cultura, sino una infracultura de la que hacía falta desprenderse cuanto antes. A pesar de todas estas consideraciones, el vernáculo resultaba muy cómodo y conforme con una mentalidad oriental y sin pretensiones estéticas. Así, aunque precariamente, el judeoespañol sobrevivía en el uso corriente (Isaac Papo 86–90).

2.2. SE LE OTORGA UN VALOR FOLCLÓRICO-NOSTÁLGICO

Para la mayoría de los autores, el hecho de incluir incursos en judeoespañol tiene un valor folclórico-nostálgico y lo perciben como un modo de perpetuar su patrimonio familiar. Consideran abrumadoramente su belleza, su cadencia, su hermoso discurrir con su fonética añeja.

Es el caso de Djamila Kolonomos (15-16), que piensa que con cursos, encuentros y *nochadas* de comidas y cantes, no se perderá la lengua, la cultura y la voz de los sefardíes, y se siente confortada cuando puede hablar en “djudezmo”.

También Moïse Rahmani describe en sus memorias un mundo sefardí anclado en la vieja colonia africana del Congo Belga, desde donde nos llegan ritos perfectamente reconocibles en esa lengua. En la sinagoga de Elisabethville se cantaban los *piyutim* en ladino y el rito era el mismo que se seguía en Rodas (Rahmani 172). En la mesa de *shabat* no faltaban: *borekitas*, *guisados*, *boyos*, *pasteles* (Rahmani 174), y otros platos se preparaban en cualquier ocasión: *quajados*, *garvansos*, *havas con pazis*, *bamias*... (Rahmani 175).

2.3. SE RECHAZA ABIERTAMENTE

En la nueva diáspora algunos llegaron a rechazar el uso del idioma materno por tener connotaciones negativas, como Víctor Perera (Guatemala 1934), a quien su madre reprendía siempre en ladino — *Pustema! Landra! Pisgado!* (3)— por lo que llegó a asociar el desprecio con la lengua.

También Elías Canetti (Rutschuk 1905) asocia la lengua con pobreza y atraso; su lengua materna fue olvidada nada más salir de Rutschuk (Russe) para reemplazarla por el inglés y, más tarde, el alemán —su germanófila progenitora le convenció de que nada fuera de territorio germánico merecía la pena—:

Utilizaba [su primo] el ladino *antiguo* y pude observar con asombro que era posible discutir asuntos de carácter general en ese idioma a mi entender atrofiado, infantil y macarrónico (Canetti 98).

Esa asociación de la lengua con atraso e incultura es evidente para Alhadeff (Rodas 1904):

Le judéo-espagnol est un langage, ce n'est pas une langue [...], en cinq siècles, n'a produit aucun écrivain notable, aucune œuvre digne d'être retenue, qui, sans vraie syntaxe, sans orthographe, s'est limitée à conserver les paroles de ses refrains, de ses chansons et de son vocabulaire restreint, de son espagnol archaïque, cette langue est peut-être un jargon, un galimatias, un patois, à peine un dialecte, mais ce n'est pas une langue (Alhadeff 282–83).

Otros, aunque no llegan a rechazarlo abiertamente, lo califican despectivamente de *jargon judeoespañol*, como Navon (Edirne, principios del siglo XX, 113–14) y Wagenstein (Plovdiv 1922), que califica al dialecto de su abuela Mazal como *cette impossible bigarrure linguistique* (106).

3. LA DENOMINACIÓN DE LA LENGUA

En relación a cómo denominan los autores la lengua que utilizan caben todas las posibilidades, aunque es prematuro tratar de categorizarlas según su procedencia. Un mismo autor le da, además, variadas denominaciones. Estos son sólo algunos ejemplos:

Ladino, *yudesmo* y *yudeo español*, dice Rosa Nisán (274–76) en una misma escena de la novela.

Ladino, *yudesmo*, *judesmo*, dice Bensignor (21, 19, 90).

Ladino, le llama Mordoh (18), y aclara en nota: “También conocido como *judeoespañol* o *sefardí*, además de otras denominaciones”.

Moïse Abinun nunca le denomina *judeoespañol* sino *espagnol*, *notre espagnol* (Abinun 145, 171), y sólo en una ocasión le denomina *ladino* (173). En cambio *judéo-espagnol* es la denominación habitual de Alhadeff (26).

Ladino y *judeoespañol* dice Isaac Papo en un mismo párrafo:

Durante muchos años, el *ladino* fue para mí únicamente una lengua oral. [...] Empecé a interesarme como usuario curioso cuando el *ladino*, debido a su obsolescencia como lengua de uso corriente, se había convertido en objeto de estudio y quedaban en mi memoria sólo los ecos de tiempos lejanos. Lo que más apreciaba del *judeoespañol* era la absoluta libertad con la que podíamos hacer de él lo que nos daba la gana (Isaac Papo 86–90).

En su prólogo, Angel Wagenstein (13) recuerda cómo su abuela le llamaba *judesmo*, aunque sabe que los sabios lingüistas la denominaron *ladino*, y que algunos llaman *spañol*.

Espanyoliko nuestro es para Betty Rosanes (Sofía 1920) (Gutkowski 143); *spaniolish* para Leontina Arditti (Sofía 1929) (108). En el Congo Belga, la mujer de Jaquito Israel aprende *espagnol* en Lulabourg con las mujeres de otros sefardíes (Rahmani 95–6).

El sùmmum de las denominaciones en un mismo fragmento es de José Menasce (Kos 1939):

La muestra ligua, que también llamábamos *dzhudeo-espanol* o *espanyoliko* o *dzhudyó*. [...] Todo padre era el maestro de sus hijos: les enseñaba las primeras letras y la lectura de las oraciones en *ladino* (Gutkowski 229).

Algunos autores intentan, además, describir el origen, desarrollo e influencias de la lengua, a menudo categorizándola de modo ejemplarizante sin excesivos prejuicios y sin atender a la exactitud de sus aseveraciones: *Español de Lope de Vega en Izmir* (Bensignor 35); *Le judéo-espagnol... c'était un espagnol archaïque, venant tout droit du siglo de oro, entremêlé de mots turcs, hébreux et grecs ainsi que, plus tard, d'expressions françaises et italiennes* (Alhadeff 43); *Havlamus cerca il mismu spaniol ki Cervantes!* (Abinun 246); o, yendo más atrás en el tiempo: *Su lengua materna fue el español del siglo XV* (Morin 7).

En fin, dice Lagardet que su abuelo Bohor no hablaba bien más que el *djudezmo* y explica en nota lo que es: “*Judéo-espagnol ou djudezmo ou djudesmo. Le ladino est la langue liturgique*”. Bohor escribía siempre en *djudezmo* en caracteres hebreos; no sabía hacerlo de otra manera; de ahí que pasara por iletrado (Lagardet 13). También *djudezmo* es la denominación habitual de Kolonomos (13). Esta

distinción entre judeoespañol —lengua hablada— y ladino —lengua litúrgica— aparece también en otros autores, como Adèle Cohen, quien explica en nota que es *la belle langue des Judéo-espagnols réservée à la prière* (Cohen 78). Es probable que estos intentos de categorización se hagan eco de las discusiones académicas que al respecto llevaron a cabo destacados maestros en los últimos veinte años.

4. LAS GRAFÍAS DEL JUDEOESPAÑOL EN LAS MEMORIAS Y NOVELAS AUTOBIOGRÁFICAS

Las graffias adoptadas para escribir el judeoespañol en caracteres latinos son diferentes prácticamente en cada memoria o novela autobiográfica. En tanto el judeoespañol se escribió en aljamía, con sus diferentes sistemas gráficos más o menos sistematizados, no hubo problemas; estos surgieron al transcribir a caracteres latinos y se refleja en los libros de memorias. Es cierto que la lengua judeoespañola nunca se sometió a ningún estándar, y aunque existía una lengua culta —la clásica rabínica, la lengua de los *hajamim*— que todos comprendían, cada región, ciudad o grupo social tenía sus peculiares variantes dialectales.

Por ejemplo, en las memorias escritas por los sefardíes de la antigua Yugoslavia o cuya acción se desarrolla allí (Abinun, Kolonomos, Gord y Ergas), notamos como más significativas: la tendencia a cerrar las vocales no acentuadas *e* y *o* en *i* y *u*, atestiguada desde principios del siglo XIX en Yisrael Haim de Belgrado, que vocalizó algunos fragmentos de sus obras (Bunis 1996b) —*fijonis*, no *fijones* (*arisintí la kaza, fizi komer fijonis, la nona la laví i li di a komer*) (Kolonomos 52); *ojus*, no *ojos* (*Buen oju lu miri!*) (Abinun 113)—; pérdida de las consonantes finales (*Monastir es sivdá onde bivien djidyos antis dos mil anyus*) (Kolonomos 17); desaparición de la *i* (<*e*) inicial de palabra (*Ermanika, komu stas?*) (Gord 138); conservación de la *f*- de procedencia latina —*fijika*, no *ijika* (*Fijika. Ven aki, kerida!*) (Gord 40)—; y la abundante utilización de arcaísmos léxicos (*ansina, ambizar, kazal*).⁴

⁴ Las características específicas de la lengua en los Balcanes han estudiado, entre otros, Baruch (1930); Crews (1935); Luria (1930); Quilis (2000); y Révah (1961).

Como dato curioso, Ergas (Estambul 1939), que sitúa la acción principal de su novela en Monastir, utiliza siempre *borekitas* — denominación estambuliota— por las *burikitas* de Kolonomos, Gord y Abinun.

Más allá, además de contar con lapsus, debemos tener en cuenta la probable intervención de los editores, que no sabemos hasta qué punto retocaron los manuscritos originales, pues aún dentro de una misma obra pueden utilizarse diversas grafías para un mismo fonema, lo que sería un indicio de la escasa relevancia otorgada a la lengua desde el punto de vista editorial. Los editores podrían haberse esforzado en unificar las grafías para cada libro, ya que la impresión de encontrarse ante un texto con cantidad de errores es patente. Así, encontramos *huevos khaminados* y *shaminados* (Caraco 122 y 163); *gentes bashas* y *clase bacha* (Morin 66 y 446); *ashugar* [‘ajuar’] y *achugar* (Courtine-Denamy 103 y 165); *meter en velás* o *en belás* (Nisán 141 y 281), ambas formas admitidas en su glosario al final de la obra (291, 294), *jaminados* y *haminados* (Nisán 47 y 187).

También la acentuación es arbitraria. Es probable que en algunos casos refleje el desconocimiento tanto de la lengua vernácula como de la española: *Maldisyóns*, *Fortunéh* (Serotte 78 y 204).

En algunas memorias y novelas, especialmente en las redactadas en inglés (Ergas, Graziani-Levy, Haker, Elli Kohen, Perera, Sciaky, Serotte o Shaltiel-Gracian), tras la injerencia de algún término en judeoespañol se da su traducción al inglés. Sucede lo mismo con frecuencia en los textos redactados en francés, como el de Abinun.

Es preciso también recordar que en algunos libros, el uso de la lengua es artificial, pues se trata de “construcciones literarias” pensadas y planeadas expresamente para hacer uso de determinadas frases o expresiones en uno u otro momento. Es el caso de las novelas de Peskine:

Ces deux romans sont de la pure fiction, en ce qui concerne les personnages. MAIS ils sont inscrits dans une réalité historique, géographique, environnementale, culturelle: j’ai puisé les informations dans une large documentation, notamment à l’Alliance Israélite Universelle. [...]. N’ayant jamais ‘entendu’ parler ladino, je le comprends grâce à ma connaissance (médiocre) de l’espagnol moderne (correo electrónico 20/11/2006).

Como caso curioso, cuando Behar (Berlin 1923) transcribe palabras hebreas, utiliza la dicción *yídish*, no sefardí. Así dice: *kosher*, no *kasher*, *matzos*, no *matzot*, etc., tal vez por influencia de los asquenazíes que en su ciudad son mayoría.

Dicho esto, del examen de las grafías utilizadas en las memorias podemos notar, como fenómenos más significativos:

(a) En cuanto a la vocalización, los libros que se han publicado en francés emplean <ou> por <u>: *bourmouelicos* por *burmuelicos* (Kastoryano 83), *espoués* por *espués* (Morin 139); incluso en topónimos: *Eyoub* (Navon 11) y nombres: *Papou* (Morin 330). Los ingleses emplean <oo> por <u>: *Mi kookoovaya* (así la llamaba la abuela Behora a Brenda) (Serotte 35).

(b) La prepalatal fricativa sorda *šin* /š/ es representada por <sh> y <ch>. El primer dígrafo predomina entre los escritores en inglés —*eshkalon* (Ergas 82)— y español —*queresh* (Nisán 129)—, mientras que el segundo abunda entre los franceses: *kaecha* (Courtine-Denamy 103), *buchkas* (Gord 111), *dechami* (Rahmani 119).

(c) El fonema prepalatal sonoro que se realiza como africado /ɣ/ —inicial de palabra o tras nasal—, se representa por <dzh> (*dzhudriya*, *torondzha*, Gutkowski 25 y 174), <dj> (*djudezmo*, Kolonomos 13; *indjuntu*, Gord 85), y <tj> (*tjamjides* [‘cristaleros’], Shaltiel-Gracian 79); cuando se realiza como fricativa /ʒ/, se representa tanto por <j> (*ijika*, Courtine-Denamy 169), como por <y> (*hiyo*, Bensignor 28), o <zh> (*bavazhadas*, Serotte 118).

Un caso especial —y tal vez único— es el de Rosa Nisán, que utiliza el mismo dígrafo para la prepalatal fricativa sorda *šin* /š/ y la prepalatal sonora fricativa /ʒ/. Así escribe tanto *queresh*, *tenesh*, *trushes* (Nisán 29), como *musher*, *hishicas* (Nisán 275); parece dejar para la prepalatal sonora africada /ɣ/ —inicial de palabra o tras nasal— la <y> griega: *Yojá*, *yugar*, *berenyena* (Nisán 89, 112, 291).

(d) Es abrumadoramente mayoritario el uso de la <k> en lugar de las grafías castellanas <qu> y <ca> (*kaza*, *kezo*). Sin embargo, en los textos redactados en español se suele emplear la correcta grafía castellana en palabras castellanas: *fillico*, *tedescos* (Barnatán 82); *Que no mos manque* (Bensignor 102); Día de sabá, la *orica* dando dos, el rey del

mundo mos *quitó* del mundo y mos mandó a Dardalar (Mordoh 31); salvo en León, Gutkowski,⁵ y Papo: *Ken kome* solo muere solo (León 19); ¡Alegrada *ke* te vean! ¡*Blankura* buena! ¡Echos buenos i jaerlíes *ke* topes! (Gutkowski 26); *kayes* (Papo 18).

Sin embargo, se mantiene por lo general la <k> para transcribir términos de origen hebreo o turco: *karpús* [tc. ‘sandía’] (Bensignor 27); *kadish* [hb. ‘oración por los muertos’] (Mordoh 16); *chanaka* [tc. ‘taza’] (Nisán 75).

(e) Es frecuente en los textos representar la fricativa sonora intervocálica [z] por <z>: *saludozos* (Bensignor 24); *kezo* (Ergas 154); *sirezaz* (Kolonomos 99).

(f) Para todos es habitual representar la ñ mediante los dígrafos <ni> y <ny> (*banius*, Abinum 214; *anyos*, Courtine-Denamy 170), aunque entre los escritores en francés encontramos también el dígrafo <gn>: *magnana* (Mostrel 19).

Muchos otros rasgos quedan por analizar y sistematizar a la espera de completar la lectura de todas las memorias de que disponemos.

5. EN RESUMEN

El imparable declive en el uso cotidiano y familiar de la lengua sefardí a lo largo del siglo XX se refleja en los libros de memorias y novelas autobiográficas escritas por sefardíes orientales. Sólo una minoría ha sido capaz de redactarlas en esa lengua. Sin embargo, sí se producen con frecuencia en su discurso cambios de código en el que la lengua judeoespañola reaparece como testimonio nostálgico, afirmado algunas veces como uno de los elementos primordiales de la identidad sefardí.

A través de los cambios de código observamos algunos fenómenos que muestran que no se ha hecho ningún esfuerzo editorial para homogeneizarlos —aunque es difícil precisar cuánto dependen del autor y cuánto del editor—, ni siquiera en una misma obra, y con

⁵ Citamos los trabajos de León y Gutkowski, pese a tratarse de testimonios recogidos por ellas (*récit de vie*) y no estrictamente de libros de memorias, dada la calidad de ellos.

independencia de la lengua original, lo que contribuye a confundir aún más al lector de este tipo de textos, pues constatará fácilmente —en el mejor de los casos— el imperio de la anarquía gráfica y ortográfica. Menguada contribución a la revalorización de la lengua judeoespañola. ¿O estamos abonando el terreno para reforzar la teoría del “jargon” [esp. “jerga”]?

MEMORIAS Y NOVELAS AUTOBIOGRÁFICAS CITADAS

- ABINUN, Moïse, 1988. *Les lumières de Sarajevo. Histoire d'une famille juive d'Europe centrale* (París: J.C. Lattès).
- ALHADEFF, Vittorio, 1998. *Le chêne de Rhodes: Saga d'une grande famille sépharade* (París: Editions Paris-Méditerranée) [1ª ed. *La cita en Buenos Aires: saga de una gran familia sefaradí* (Buenos Aires: Nuevohacer, 1996), pero redactada originalmente en francés].
- ARDITTI, Leontina, 2002. *An meinem Ende steht mein Anfang: ein jüdisches Leben in Bulgarien* (Viena: Milena Verlag, 2002) [1ª ed. *Aufbewahrte Komboloi* (Sofía: Salom, 1995)].
- BARNATÁN, Marcos Ricardo, 1986. *El laberinto de Sión* (Madrid: Anjana Ediciones).
- BEHAR, Isaak, 2006. *Versprich mir, dass Du am Leben bleibst. Ein jüdisches Schicksal* (Berlín: Ullstein).
- BENSIGNOR, Matilde, 2004. *De miel y milagros. Evocaciones sefardíes* (Buenos Aires: Milá).
- BİMİZRAHİ, Rifat, 2006. *Lo ke Meldavan Nuestros Padres* (Estambul: Gözlem).
- CANETTI, Elías, 1984. *La antorcha al oído: Historia de una vida 1921–1931* (Barcelona-Madrid: Muchnik-Alianza) [1ª ed. *Die Fackel im Ohr: Lebensgeschichte 1921–1931* (Múnich: Carl Hanser Verlag, 1980)].
- CARACO, Maurice, 2002. *La famille Calderón ou Chronique de la vie juive de Constantinople au début du 20è siècle. Roman autobiographique* (Estambul: Les Éditions Isis).
- CARMONA, Elia: vid. Robyn K. LOEWENTHAL.
- CHIKUREL, Rafael: vid. Henri NAHUM.
- COHEN, Adèle-Rivka, 1996. *Mon enfance sépharade: mémoires judéo-espagnoles* (París-Montreal, Québec: L'Harmattan).

- COURTINE-DENAMY, Sylvie, 2001. *La maison de Jacob. La langue pour seule patrie* (París: Phébus).
- ERGAS, Zeki, 2004. *From the Balkans to Asia Minor: A Jewish Family Saga in the War Years of 1912–1922* (Estambul: Isis Press).
- FRANCO-HASSON, Elisa, 1996. *Il était une fois L'Île des Roses* (Beersel, Bélgica: Clepsydre).
- GORD, Ana, 2000. *Parfum de pluie sur les Balkans. Roman séfarade* (Lausanne: L'Age d'Homme) [1ª ed. Gordana Kuić, *Miris kiše na Balkanu* (Belgrado: Vuk Karadžić, 1986)].
- GRAZIANI-LEVY, Robert, 1991. *Lands of Memory. Wanderings and Wonderments of a Sephardic Jew, edited and with a Foreword by Moshe Lazar* (Culver City, CA: Labyrinthos).
- GUTKOWSKI, Hélène, 1999. *Érase una vez Sefarad. Los Sefaradies del Mediterráneo. Su Historia – Su Cultura. 1880-1950 – Testimonios* (Buenos Aires: Lumen).
- HAKER, Erol, 2003. *From Istanbul to Jerusalem: the itinerary of a young Turkish Jew* (Estambul: Isis Press).
- HASSON, Moisés, 2009. *Morada de mis antepasados. Una historia sefardí: De Monastir a Temuco* (Barcelona: Tirocinio, 2009).
- KASTORYANO, Lidya, 1993. *Quand l'innocence avait un sens. Chronique d'une famille juive d'Istanbul d'entre les deux-guerres* (Estambul: Les Éditions Isis).
- KOEN-SARANO, Matilda, 2006. *Por el placer de contar. Kuentos de mi vida* (Jerusalén: Nur Afakot).
- KOHEN, Elli, 2004. *The Kohens del de Campavias: a family's sweet and sour history in Ottoman and Republican Turkey* (Estambul: Isis Press).
- KOLONOMOS, Djamila-Andjela, 2006. *Monastir sin djudios* (Skopje, Macedonia: [edición de la autora]).
- LAGARDET, Evelyne, 2007. *Un rêve français* (París: Flammarion).
- LEÓN, Denise, 2002. *Izcor. La Vela Encendida. Cinco relatos de mujeres que hicieron el Shabat* (San Miguel de Tucumán, Argentina: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán).
- LOEWENTHAL, Robyn K., 1984. *Elia Carmona's Autobiography: Judeo-Spanish Popular Press and Novel Publishing Milieu in Constantinople, Ottoman Empire, circa 1860-1932*, 2 vols. Tesis Univ. de Nebraska-Lincoln.

- MORDOH, Samuel, 2003. *El Aba. De Salónica a Sefarad* (Barcelona: Tirocinio).
- MORENO, Harry, 2003. *Caminando y hablando. La historia real de una familia sefardí*, 2ª ed. (Barcelona: Dèria).
- MORIN, Edgar, 1989. *Vidal et les siens* (París: Éditions du Seuil).
- MOSTREL, Alexandre, 2006. *Une Saga Séfarade* (París: Page après page).
- NAHUM, Henri, 2002, ed. *Mis memorias. Una vida yena de drama i perikolos. Un commissaire de police ottoman d'origine juive à Izmir au début du XXe siècle. Les Mémoires de Rafael Chikurel [1869–c. 1940], texte présenté et publié par Henri Nahum* (Estambul: Les Éditions Isis).
- NAVON, Abraham H. 2000. *Tu ne tueras pas. Roman de moeurs judéo-espagnoles* (París: Les Belles Lettres).
- NISÁN, Rosa, 1996. *Hisho que te nazca* (México: Plaza & Janes).
- PAPO, Eliézer, 1999. *La Megila de Saray* (Jerusalén: [edición del autor]).
- PAPO, Isaac, 2006. *Viaje en el ocaso de una cultura ibérica: Recuerdos y reflexiones de un médico sefardí* (Barcelona: Tirocinio).
- PERERA, Victor, 1996. *The Cross and the Pear Tree. A Sephardic Journey* (Berkeley-Los Angeles: University of California) [1ª ed. Nueva York: Knopf, 1995].
- PESKINE, Brigitte, 2003. *Les eaux douces d'Europe* (La Tour-d'Aigues: Éd. de l'Aube) [1ª ed. 1996].
- , 2000. *Buena familia* (París: Nil).
- RAHMANI, Moïse, 2002. *Shalom Bwana. La saga des Juifs du Congo* (París: Romillat).
- SCIAKY, Leon, 2000. *Farewell to Ottoman Salónica* (Estambul: Isis Press) [1ª ed. *Farewell to Salónica. Portrait of an Era* (Nueva York: French and European Publications, 1946)].
- SEROTTE, Brenda, 2006. *The fortune teller's kiss (American Lives)* (University of Nebraska Press).
- SHALTIEL-GRACIAN, Moshe, 2005. *Shaltiel: one family's journey through history* (Chicago: Academy).
- WAGENSTEIN, Angel, 2005. *Abraham le poivrot (Loin de Tolède)* (París: L'Esprit des Péninsules) [1ª ed. *Daletch ot Toledo* (Sofia?: Colibri, 2002)].

OBRAS CITADAS

- BARUCH, Kalmi, 1930. 'El judeo-español de Bosnia', *RFE*, 17, 113–54;
- BUNIS, David, 1996a. 'Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire', en *Sephardi and Middle Eastern Jewries. History & Culture in the Modern Era*, ed. Harvey E. Goldberg (Bloomington – Indianapolis), 226–39.
- , 1996b. 'Yisrael Haim of Belgrade and the History of Judezmo Linguistics', *Histoire, épistémologie, langage: La linguistique de l'hébreu et des langues juives*, 18.1, 151–66.
- CREWS, Cynthia M., 1935. *Recherches sur le Judéo-Espagnol dans les pays balkaniques* (Paris: Droz, 1935).
- KANCHEV, Ivan, 1999. 'Solidaridad lingüística y tolerancia religiosa de los sefardíes balcánicos', en *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress Toledo 1998*, 2 vol., (Leiden-Boston-Köln: Brill), II: 517–22.
- LURIA, Max A., 1930. 'A study of the Monastir dialect of Judeo-Spanish based on oral material collected in Monastir, Yugoslavia', *Revue Hispanique* LXXIX, 323–583.
- QUILIS, Antonio, 2000. 'Características acústicas de un idiolecto judeoespañol de Sarajevo', en *Judaísmo Hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, ed. Elena Romero (Madrid: CSIC), 2 vols., I: 329–39.
- REVAH, Israel, 1961. 'Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans', *Iberida*, 6, 173–96.