

Zeitschrift:	Hispanica Helvetica
Herausgeber:	Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band:	27 (2015)
Artikel:	Condisionalidad y concesividad en judeoespañol moderno escrito : teoría y análisis de corpus
Autor:	Schlumpf, Sandra
Kapitel:	2: El judeoespañol moderno
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-840897

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

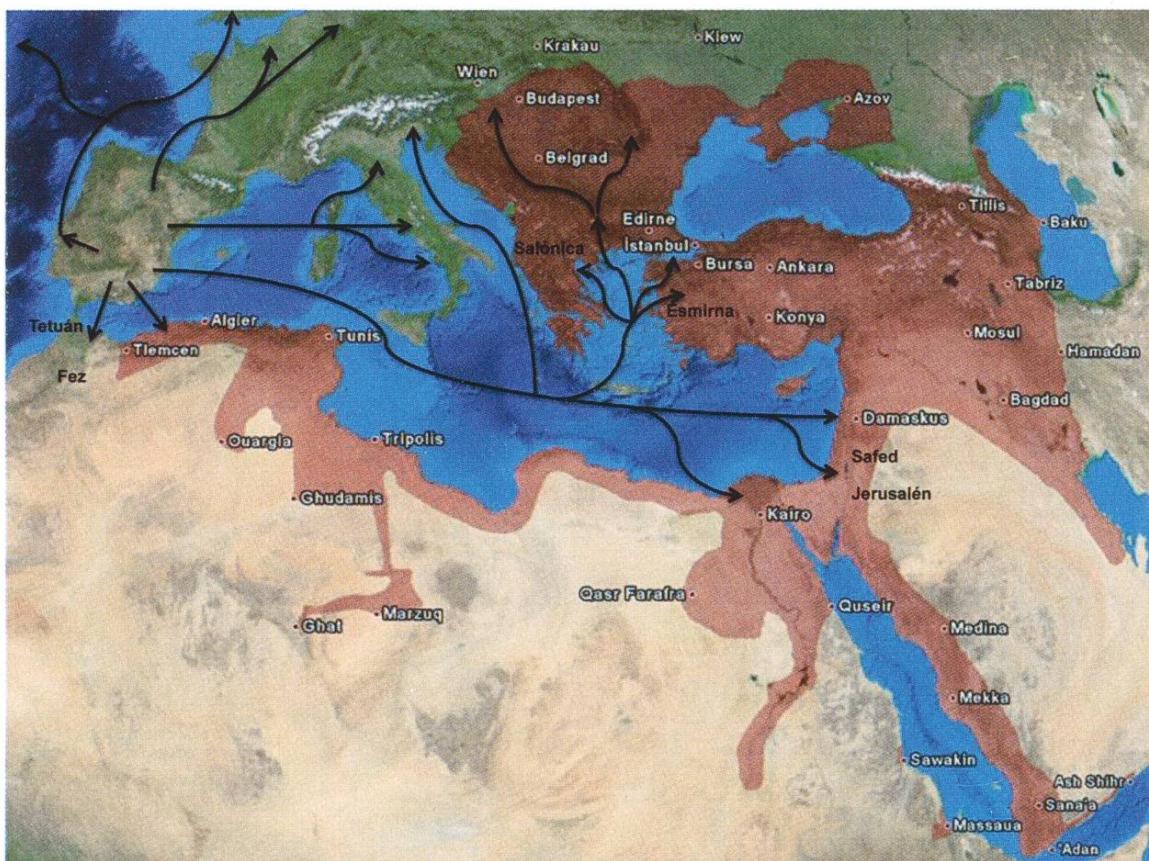
2. El judeoespañol moderno

2.1. CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO

2.1.1. La diáspora sefardí hasta el siglo XVIII

El inicio de lo que vendría a denominarse *diáspora sefardí* (cf. hebreo *Sefarad* ‘Península Ibérica’) se remonta al año 1492, fecha de gran importancia para la historia de España. Fue en aquel año cuando las tropas cristianas reconquistaron la ciudad de Granada poniendo fin a la ocupación árabe de la Península Ibérica, Cristóbal Colón arribó al Nuevo Mundo y se publicó la famosa *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija. Además, en marzo de 1492, los Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, decretaron la expulsión de todos los judíos de sus reinos, medida imitada pocos años más tarde por la corona de Portugal (1497) y el reino de Navarra (1498). En consecuencia, todos los judíos que no estuvieran dispuestos a adoptar la religión católica fueron obligados a exiliarse¹. Se perfilaron entonces diferentes áreas de emigración sefardí, que se hallan representadas en el mapa 1 (vid. página siguiente).

¹ Como visión de conjunto sobre la diáspora sefardí, especialmente en el Imperio Otomano, recomendamos Benbassa / Rodrigue (2004). Asimismo, pueden consultarse Barnaï (1992a), Bossong (2008a), Bunis (1992: 404-414), Díaz-Mas (2006: 63-111), Hassán (1995: 118-125), Levy (1992), Romero (2008a: 157-164), Romero Castelló / Macías Kapón (1994: 48-55), Shaw (1991), Veinstein (1993) y Weiker (1992). Nos basamos en los estudios citados para la redacción del presente capítulo.



Mapa 1. El Imperio Otomano (siglos XVI y XVII) y las vías de emigración sefardí

En este mapa se muestra en color marrón la máxima extensión que alcanzó el Imperio Otomano en el Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII; las flechas indican las vías principales hacia las tres zonas de emigración más destacadas.

Un primer grupo de judíos emigró a países de la Europa occidental, conjunto que por eso llegaría a denominarse *sefardíes occidentales* (cf. Díaz-Mas 2006: 66-68 y Romero Castelló / Macías Kapón 1994: 56-64). Por su cercanía geográfica, muchos judíos emigraron primero a Portugal o al reino de Navarra, donde sin embargo se vieron obligados a la conversión forzada pocos años después, por lo cual muchos de ellos siguieron su viaje hacia el Norte europeo o, en ocasiones, hacia el continente americano. Entre los más importantes países europeos de asentamiento se encuentran los Países Bajos, Inglaterra e Italia; este último sirvió de punto de escala para muchos exiliados que continuaron su viaje rumbo hacia tierras más orientales. Centros destacados se formaron, por ejemplo, en Ferrara, Pisa,

Venecia y Liorna en Italia, así como en Ámsterdam, Hamburgo y Londres en el Norte de Europa. En todos estos territorios, los judíos mantenían el contacto con España y con la evolución de la lengua española, por lo cual no se desarrolló ninguna variedad propia.

La segunda región de asentamiento para los judíos expulsados fue el Norte de África, donde se fundaron comunidades sefardíes importantes sobre todo en Fez y Tetuán. El judeoespañol hablado por este grupo de sefardíes se conoce bajo el término de *haketía* o *hakitía* (y otras variantes gráficas y fonéticas), variedad predominantemente oral y ampliamente recastellanizada durante el siglo XIX². De hecho, frente a la tercera zona, que en seguida se presentará, «[l]a diferencia sensible radica en que estos sefardíes volvieron a tener contacto directo con España a partir de la finalización en 1860 de la guerra de África contra el sultán de Marruecos y el establecimiento del protectorado español en la zona» (Romero 2008a: 159).

La última área de emigración es la conformada por los territorios del entonces Imperio Otomano; a los judíos que se refugiaron allí nos referimos mediante el término de *sefardíes orientales*³. Los dos centros más importantes en el Imperio desde el comienzo de la diáspora han sido Constantinopla / Estambul y Salónica, pero también en otros lugares se crearon comunidades sefardíes importantes, por ejemplo en Esmirna, Jerusalén, Safed o El Cairo.

Esta tercera zona de asentamiento es la que más interés tiene para los estudios de la lengua sefardí, hecho que se debe a la situación general con la que se encontraron los sefardíes en el Imperio Otomano, la cual distaba mucho de las que se daban en los otros territorios mencionados. Solo de esta manera se ha podido desarrollar una

² Como publicación pionera sobre el tema conviene citar la de Benoliel (1926-1928), quien además incluye un glosario (incompleto) de la *haketía*. Más información sobre la diáspora sefardí en el Norte de África y la variedad judeoespañola de la zona se halla, por ejemplo, en Benaroch (1970), Bénichou (1945), Díaz-Mas (2006: 85-99 y 132-139) y Varol (2000: 23).

³ Sobre esta tercera zona de emigración pueden consultarse, entre muchos otros, Benbassa / Rodrigue (2004: 75-172), Díaz-Mas (2006: 68-85), Hassán (1995: 118-125), Romero (2008a: 159-161) y Romero Castelló / Macías Kapón (1994: 48-55).

variedad lingüística propia, el llamado *judeoespañol*, *judeoespañol oriental* o *judeoespañol de Oriente*, la cual además se ha mantenido viva hasta por lo menos el siglo XX. Tres de los factores más decisivos que permitieron tal situación son los siguientes:

Primero, el tamaño y la importancia de las comunidades sefardíes: los sefardíes casi exclusivamente se asentaron en las ciudades, donde llegaron a constituir un porcentaje considerable de la sociedad. En Salónica⁴ incluso representaron la mayoría de la población hasta comienzos del siglo XX, por lo cual su aportación fue decisiva en cualquier ámbito de la vida.

Segundo, las comunidades sefardíes en el Imperio estaban bien comunicadas, fuera por lazos familiares, fuera por contactos comerciales.

Y tercero, fue decisiva la organización interna del Imperio Otomano. Para eso conviene recordar que la sociedad otomana era muy heterogénea y que el estado les otorgaba cierta autonomía comunitaria a las minorías étnicas y religiosas, los llamados *millet*⁵. Esto permitió que los sefardíes, a cambio de impuestos, pudieran mantener una organización autónoma de su comunidad a lo largo de los siglos con propios dirigentes y administradores, tribunales rabínicos y su propio sistema de enseñanza. Por todo ello lograron conservar y practicar sus costumbres, su religión y también su lengua.

A esta situación en el Imperio, que hizo posible el mantenimiento de la lengua, hay que sumar que desde el siglo XVII prácticamente ya no existía ningún contacto entre los sefardíes y la Península Ibérica. Por consiguiente, el judeoespañol se consolidó como variedad distinta e independiente del estándar peninsular, formada mediante evoluciones propias e influencias externas por parte de las lenguas de contacto: el hebreo (lengua del culto judío), el turco (lengua del estado otomano), el italiano (debido al comercio mediterráneo) y, regionalmente, el griego, el búlgaro, el serbio, el rumano, etc. A una época

⁴ Sobre la diáspora sefardí en Salónica, *vid.* Barnaï (1992b), EJ (s.v. *Salonica [Thessaloniki]*) y Wahl (1997); para la época moderna en particular, Bürki (2003 y 2012b: 47-49) y Kerem (1999).

⁵ Acerca de la organización de las comunidades sefardíes en el Imperio Otomano y el sistema de los *millet*, véanse Levy (1992: 42-70), Shaw (1991: 41-44) y Weiker (1992: 49-74).

de formación en los siglos XVI-XVII le siguió una primera época de plenitud en el siglo XVIII, que llevó a la consolidación de lo que hoy denominamos *judeoespañol clásico*⁶. Fue entonces cuando el judeoespañol se afirmó como lengua literaria, de ahí la calificación del siglo XVIII como Siglo de Oro de la literatura judeoespañola (Romeiro 2007: 185 y ss.; 2008a: 170-177). Lo característico de la producción literaria de aquella época es que se compone casi exclusivamente de obras rabínicas y didácticas, que tratan temas como la normativa religiosa, la moral y el patrimonio mental y vivencial del pueblo judío. No es de extrañar, entonces, que el hebreo y la cultura hebrea constituyeran las principales referencias culturales y lingüísticas de los sefardíes.

2.1.2. Los sefardíes en el Imperio Otomano en el siglo XIX

2.1.2.1. La situación general en el Imperio Otomano

Llegados al inicio del siglo XIX, nos hallamos ante uno de los momentos más difíciles en la historia del Imperio Otomano (*vid.*, p. ej., Barnaï 1992a: 142-151, Faroqhi 2003: 251-255 y Veinstein 1993: 364-366). Señalemos algunos de los problemas cruciales: dificultades en la administración de un imperio inmenso, un gobierno centralizado cada vez más débil, una burocracia enorme y poco eficiente, un aumento de corrupción, enemigos cada vez más fuertes en las fronteras, guerras en repetidas ocasiones, dificultades económicas, problemas de abastecimiento, una general falta de modernización, etc. Por todo ello, también se notaba un amplio descontento en la sociedad y aumentaban las revueltas locales, así como las manifestaciones de antisemitismo; por ello, mientras que en siglos anteriores el estado otomano ejerció como fuerza protectora de sus súbditos no musulmanes, ahora tenía que ocuparse de sus propios problemas.

El estado otomano intentó contrarrestar dichas dificultades y, sobre todo, frenar el posible desmembramiento del Imperio. En primer lugar, se aumentaron los impuestos a fin de recaudar fondos para el

⁶ Sobre la época de formación y la lengua sefardí en la época clásica pueden consultarse, entre otros, Hassán (1995: 125-126), Minervini (2002 y 2008) y Schmid (2008: 64-67).

estado, lo cual afectó a toda la población, pero especialmente a las minorías, que aparte de las tasas generales pagaban tributos adicionales a cambio de ciertos derechos especiales y una limitada autonomía comunitaria.

Segundo, el gobierno otomano promovió la modernización y la secularización del estado mediante reformas en sectores tan diversos como el ejército, la administración, el aparato político y burocrático, las infraestructuras, la sanidad, la educación, etc. Esa época, que va desde finales de los años 30 hasta los años 70 del siglo XIX (1839-1876), se conoce como período de la *tanzimat*, término turco que significa ‘regularización’, ‘organización’, ‘nuevo orden’⁷. Los objetivos principales fueron modernizar y secularizar el aparato estatal, restituir el poder del gobierno central y promover un estado unitario según el modelo del estado francés postnapoleónico. Por eso, entre otras cosas, con un decreto del año 1856 (*Hatt-i Hümayum*) se abolió el estatus especial de las minorías étnicas y religiosas, con el fin de unificar la sociedad, eliminar diferencias sociales basadas en la etnia y la religión y para subrayar el control directo del gobierno sobre todos sus súbditos.

En tercer lugar, el estado otomano se abrió hacia las potencias occidentales cristianas, quienes mediante convenios comerciales aumentaron su presencia e influencia en la economía otomana. Comerciantes europeos gozaban de amplios derechos y muchos convenios comerciales se firmaron con ventajas para el extranjero. Además, el Imperio exportaba sobre todo materia prima e importaba artículos manufacturados. Todo ello permitió mejorar la situación económica del Imperio, pero solo a corto plazo. Más que esto, conllevó la dependencia cada vez más fuerte del estado otomano de las potencias extranjeras y lo convirtió en un mercado de consumo rentable para Europa y en una nación semicolonizada, situación que finalmente llevó a la bancarrota del estado otomano.

⁷ Informaciones sobre las reformas otomanas en el siglo XIX y, en general, sobre la época de modernización y secularización del estado se hallan en Benbassa / Rodrigue (2004: 173-184), Faroqhi (2003: 275-281), Levy (1992: 98-104), Shaw (1991: 147 y ss.), Veinstein (1993: 366-367) y Weiker (1992: 115-148).

Como consecuencia de las circunstancias esbozadas y a pesar de todos sus esfuerzos, el gobierno otomano no consiguió restituir el poder central del estado, ni debilitar los crecientes movimientos nacionalistas en varias zonas del Imperio, ni impedir la fragmentación del mismo. Esta evolución desembocó en la creación de nuevos estados nacionales como Grecia, Serbia, Macedonia, Bulgaria y Rumanía, y finalmente en la proclamación de la República de Turquía en 1923, punto final de la historia del Imperio Otomano.

2.1.2.2. La situación de los sefardíes y la labor de la *Alliance Israélite Universelle*

Por lo que atañe a la población sefardí, también le afectaron profundamente todos los cambios mencionados. Aumentaron los conflictos entre las diversas etnias que convivían en el Imperio (otomanos, griegos, armenios, musulmanes, cristianos, judíos, etc.) y se hizo notar un creciente antisemitismo. En palabras de Veinstein (1993: 368): «el último tercio del siglo XIX se halla marcado por una oleada de agitación antisemita, centrada por lo general en acusaciones de crimen ritual, en el Oriente Medio otomano, y también en Estambul, Esmirna y sobre todo en las ciudades de los Balcanes». Adicionalmente, dada la creciente influencia de los países europeos en la economía otomana, muchos judíos que antes ocupaban puestos influyentes en la administración fueron sustituidos por cristianos. Entre otras cosas, esto llevó a las élites judías a buscar el contacto con comunidades judías fuera del Imperio, quienes, viceversa, también empezaron a interesarse por sus correligionarios otomanos; recordemos el contexto general de apertura del Imperio hacia Occidente y el creciente interés de Europa por los sucesos en el Imperio. Esta situación conllevó un drástico aumento de influencia europea en el mundo sefardí oriental, especialmente a través de escuelas europeas que se establecieron en tierras otomanas (*cf.* Romero 2008a: 178-180). Entre ellas se pueden mencionar las escuelas italianas de la *Società Dante Alighieri*⁸ o las escuelas vienesas de la familia Camondo (*vid.*

⁸ Según leemos en la página web de la *Società Dante Alighieri*, fundada en 1889, su objetivo siempre ha sido «tutelare e diffondere la lingua e la cultura italiane nel mondo, ravvivando i legami spirituali dei connazionali all'estero con la madre patria e alimentando tra gli stranieri l'amore

De Benmergui 2007), pero sin lugar a dudas la institución más importante en este proceso fue la *Alliance Israélite Universelle*⁹. La Alianza Israelita fue fundada en París en 1860 por un grupo de burgueses judíos liberales, herederos de las ideas de la Ilustración y emancipación, y patriotas franceses convencidos. En 1862 la Alianza abrió su primera escuela en el Imperio Otomano, más exactamente, en Tetuán, Marruecos (Benbassa / Rodrigue 2004: 201). En los años posteriores se inauguraron instituciones educativas de la Alianza en un gran número de ciudades, desde guarderías y escuelas primarias hasta centros de formación profesional, distribuidas por todo el Imperio. «En 1912, todas las comunidades judeoespañolas de alrededor de mil almas tenían al menos una escuela de la Alianza» (Benbassa / Rodrigue 2004: 202), y hasta el año 1940 se fundarían un total de 205 escuelas en quince países actuales (Weiker 1992: 198-199).

La ideología de la Alianza refleja la de la Revolución Francesa, caracterizada por ideales tales como el liberalismo, la igualdad de derechos y la emancipación basada en la razón y la secularización¹⁰. Fue también la primera vez que las niñas judías tuvieron acceso al

e il culto per la civiltà italiana» (<http://www.ladante.it> > «Chi siamo»; fecha de consulta: 26 de noviembre de 2014).

⁹ Sobre las transformaciones en el ámbito educativo sefardí en el siglo XIX y especialmente sobre el rol de la *Alliance Israélite Universelle*, véanse Benbassa / Rodrigue (2004: 200-211), JE (s.v. *Alliance Israélite Universelle*), Levy (1992: 112-115), Lévy (1990), Molho (1993), Rodrigue (1990: 71-99 y 1993: 7-21), Shaw (1991: 163-166) y Weiker (1992: 193-214). Nos basamos en las obras citadas para los párrafos que siguen.

¹⁰ Cf. página web oficial de la *Alliance*: «Aux yeux des dirigeants de l’Alliance, l’accès à la culture est aussi une condition sine qua non de l’émancipation et participe du processus de “régénération” – terme compris dans l’acception de l’époque – qui a pour but de faire des juifs des citoyens modernes et éclairés, partout à travers le monde. La création d’écoles s’impose donc d’emblée comme corollaire indispensable à l’action d’aide et de soutien aux juifs opprimés» (<http://www.aiu.org> > «Alliance Israélite Universelle: Notre histoire» > «Histoire de l’Alliance»; fecha de consulta: 26 de noviembre de 2014).

sistema educativo (Benbassa / Rodrigue 2004: 202)¹¹. Sin embargo, tampoco se debe ignorar el trasfondo imperialista y hasta cierto punto (post-)colonial de las potencias occidentales frente a los países de Oriente. Este se exteriorizó mediante críticas contra las sociedades fuertemente dominadas por la religión y los ritos tradicionales, mentalidad influida por el «movimiento asquenásí de la Haskalá, que busca salir de un mundo mental y vivencial limitado a los valores de la tradición religiosa» (Hassán 1995: 122)¹². Asimismo, se observa el afán de difundir la cultura europea, en este caso la francesa, allende las fronteras. Con tales objetivos las escuelas de la Alianza implantaron en tierras otomanas un modelo educativo propio de la Francia del siglo XIX, que conllevó la occidentalización y europeización –o mejor dicho, el afrancesamiento– de la sociedad judía. De hecho, los planes de estudio se orientaban en los modelos vigentes en Francia y la lengua de enseñanza era el francés, aunque también se impartían clases de hebreo y de las lenguas locales, por ejemplo, el turco (frente a las escuelas judías comunitarias, donde el judeoespañol era la lengua que se manejaba).

El impacto que tenía la red de escuelas de la Alianza en la vida de los judíos sefardíes otomanos fue profundo. Sus instituciones constituyan vehículos del progreso y de la enseñanza moderna de carácter laico, y la cultura y la lengua francesas se convirtieron en símbolos de la emancipación y modernidad. La forma de vida en las comunidades sefardíes se fue transformando, orientándose en las nuevas modas importadas desde la Europa occidental, y surgió una nueva élite sefardí, secular, plurilingüe y conocedora de otras culturas, muy distinta a la vieja élite tradicional religiosa. Puesto que muchos de ellos además cursaron «estudios superiores en universidades de capitales europeas, sobre todo en París y Viena», surgieron «los primeros intelectuales, literatos y publicistas» en las comunidades sefardíes (Bürki 2010a: 80). Pese a que solo una parte de la sociedad tenía acceso directo a las escuelas de la Alianza, su influencia afectó a

¹¹ Sobre la educación femenina en las escuelas de la Alianza en Estambul, *vid.* Benbassa (1991).

¹² Para la importancia del movimiento de la Haskalá en la modernización de las comunidades sefardíes orientales puede consultarse Benbassa (2000-2001).

comunidades enteras e influyó también de forma positiva en la economía y en otros ámbitos de la vida. Por ejemplo, se fundaron bibliotecas, clubes sociales y literarios, sociedades benéficas, programas de apoyo para los pobres, huérfanos y ancianos, etc. No obstante,

[...] el aprendizaje del francés parece haber sido el resultado más directo y duradero de la acción de la Alianza. [...] Las fronteras de la etnicidad judeoespañola se desplazaron, y el francés fue domesticado y judeohispanizado. El simple hecho de hablar francés –con un acento local muy particular y común a todos los sefardíes de Oriente– se convirtió en otro rasgo distintivo de la identidad judeoespañola. (Benbassa / Rodrigue 2004: 210).

En definitiva, fue el gran prestigio de la cultura y la lengua francesas lo que permitió y promovió la modernización del judeoespañol, hecho subrayado por Schmid (2007: 13):

A menudo se ha querido ver en esta modernización, de clara impronta gala, la causa del declive del judeoespañol, olvidando que precisamente la modernización y elaboración del idioma, adaptándolo a las nuevas necesidades comunicativas, era necesario para mantenerlo vivo y en funcionamiento.¹³

A pesar de todos los efectos positivos que tuvo la labor de la *Alliance*, tampoco debemos olvidar algunos puntos negativos, como el hecho de que muchos sefardíes seguían sin tener acceso a una educación moderna como la que se impartía en las escuelas de la Alianza. Además, la mayoría de los alumnos solo permanecía un promedio de tres años sin que terminasen la escuela secundaria:

Los niños de las clases medias y acomodadas asistían a la escuela durante más tiempo, mientras que los otros adquirían solamente algunas nociones de lectura y escritura, y aquellos que no permanecían más de un

¹³ Para una postura opuesta puede verse, por ejemplo, Harris (1994: 205-208), quien sostiene que la influencia del francés sobre el judeoespañol fue un factor crucial para provocar la desintegración y el posterior declive de la lengua sefardí.

año estaban tan indefensos al final del mismo como al principio. (Benbassa / Rodrigue 2004: 210).

Otra novedad la constituían los conflictos que en las comunidades surgían entre las élites religiosas tradicionales y los nuevos líderes que se orientaban en los modelos europeos y seculares (tradicionalistas frente a modernistas). Asimismo, como consecuencia no solo de la presencia de la Alianza sino de las transformaciones socioculturales en su conjunto, se inició la politización de amplios sectores de la sociedad sefardí, que también conllevó nuevos conflictos, especialmente entre partidos progresistas y occidentalizantes, cercanos a las ideas de la Alianza, partidos conservadores-tradicionalistas y agrupaciones sionistas¹⁴.

En resumen, y para terminar este panorama histórico y sociopolítico, se puede hablar de un considerable resurgimiento de las comunidades, la cultura, la literatura y la lengua sefardíes en el Imperio. Esta nueva época de esplendor, iniciada a mediados del siglo XIX, durará aproximadamente hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Al declive del judeoespañol en el siglo XX contribuirán diferentes factores, de los que solo se nombrarán algunos de los más decisivos¹⁵: el desmembramiento del Imperio y la consiguiente formación de los estados nacionales, donde los sefardíes constituirán una minoría étnica, religiosa y social, que se verá obligada a asimilarse cultural y lingüísticamente; las deportaciones y masacres de parte de los nacionalsocialistas; y el aumento continuo de la emigra-

¹⁴ Las distintas tendencias políticas a su vez se reflejaban en algunos periódicos, así por ejemplo en Salónica. Véanse a este respecto Isaac Papo (1999: 572-573) y sobre todo las caracterizaciones de los dos grandes periódicos salonicenses que ofrece Bürki (2006: 56-57, 2010a: 82, 2010b: 160-161 y 2012b: 50-77): la autora describe *La Época* como «un periódico vanguardista que abogaba decididamente por el progreso y la occidentalización, sobre todo aquélla de impronta francesa» (Bürki 2012b: 50), mientras que subraya la cercanía de *El Avenir* con las corrientes nacionalistas judías y la ideología sionista (Bürki 2012b: 52-53).

¹⁵ Sobre el declive del judeoespañol y de la diáspora sefardí en el Imperio Otomano en el siglo XX, véanse Benbassa / Rodrigue (2004: 211-239), Harris (1982, 1985, 1994: 195-265 y 2006), Mancheva (2008), Romero (2007: 201-205) y Schmid (2006a: 11-19 y 2007: 17-26), entre otros.

ción, sobre todo a Palestina, los países de la Europa occidental, EE.UU. y, a partir de 1948, a Israel. Todo ello provocará, finalmente, la disolución de gran parte de las comunidades sefardíes en el antaño Imperio Otomano.

2.2. LA LENGUA SEFARDÍ EN LA ÉPOCA MODERNA: ASPECTOS SOCIOCULTURALES Y LINGÜÍSTICOS

2.2.1. Nuevos géneros textuales: los géneros adoptados

Por lo que concierne a la lengua, varios factores fueron de fundamental importancia para la transformación del judeoespañol clásico en el judeoespañol moderno, también llamado *neojudeoespañol*. En este apartado quisiéramos detenernos en la introducción de nuevos géneros literarios en las comunidades sefardíes, es decir, géneros sin tradición en la literatura judía precedente, los llamados *géneros adoptados*. Entre ellos son de mencionar la prensa, la narrativa, el teatro secular y la poesía de autor¹⁶.

Tal vez fuera la prensa la que más importancia tuviera para la difusión de las nuevas costumbres y modas importadas de Occidente entre los sefardíes y con ello también para el desarrollo de una nueva mentalidad en muchos que hasta entonces habían estado al margen de los sucesos ocurridos más allá de las fronteras del Imperio¹⁷. En

¹⁶ Para lo que sigue sobre los nuevos géneros literarios que desde mediados del siglo XIX empezaron a cultivarse entre los judíos sefardíes de Oriente nos basamos, principalmente, en Díaz-Mas (2000 y 2006: 94-212) y Romero (1992: 177-312, 2007: 191-201 y 2008a: 178-186). Señalemos que el auge de la literatura sefardí en las últimas décadas del siglo XIX iba en paralelo con un aumento considerable de la industria editorial en el Imperio Otomano en general (*cf.* Faroqhi 2003: 290-293).

¹⁷ Para un resumen de las distintas etapas del periodismo sefardí, véase Bürki (2012b: 41-47); breves repasos asimismo los ofrecen Hassán (1966) y Séphiha (1978). Para informaciones sobre algún periódico en concreto, consúltese la bibliografía sobre la prensa sefardí de Gaon (1965); diferentes aspectos relacionados con el papel de la prensa en el proceso de modernización de las comunidades sefardíes desde el siglo XIX se tratan en las contribuciones publicadas en la segunda sección de

muchos casos, los periodistas eran conscientes de su papel decisivo en el proceso de modernización de las masas sefardíes y empleaban los periódicos para difundir el pensamiento progresista y occidentalizante. También en el nivel de la lengua se nota un objetivo didáctico en los artículos; por ejemplo, los autores empleaban conscientemente términos y conceptos lingüísticos nuevos, definiéndolos a veces en forma de glosas explicativas, según exemplificaremos un poco más adelante (*vid. Schmid 2006a: 8-9 y 2008: 69-71*). La prensa asimismo ejerció un papel importante como medio de difusión de obras literarias, que con frecuencia se publicaban por entregas en los periódicos (*cf. Barquín López 2000*). Y, por supuesto, también fue fundamental esta nueva prensa sefardí para la publicación de novedades, tanto las relacionadas con la propia comunidad, la vida judía y los sucesos en el Imperio, como también con acontecimientos ocurridos en el extranjero (*cf. Bürki 2006: 54*).

En las últimas décadas del siglo XIX se fundaron unos de los periódicos sefardíes más importantes y longevos, entre ellos los siguientes¹⁸: *La Buena Esperanza* (Esmirna, 1871)¹⁹, *El Tiempo* (Estambul, 1871), *La Época* (Salónica, 1875), *El Telégrafo* (Estambul, 1879) y *El Avenir* (Salónica, 1898)²⁰. Sin embargo, la época de mayor esplendor de la prensa sefardí no se inició hasta el año 1908. Es el año de la Revolución de los Jóvenes Turcos²¹, que entre otras co-

Sánchez / Bornes Varol (2013) titulada «La presse en tant que vecteur de la modernité et des changements des mœurs»; para una introducción a la prensa judía en tierras turcas, *vid. Levi (2001)*.

¹⁸ Forman parte del corpus *MemTet* algunos números de los siguientes periódicos citados: *La Buena Esperanza*, *La Época* y *El Avenir*. Además, el corpus incluye varias obras literarias que vieron la luz en las páginas de diversos periódicos sefardíes, así por ejemplo, *El prisionero de la Inquisición* en *La Buena Esperanza*, *La hermosa Diana* en *La Época* y el drama *El fabricante de fieros* en *El Telégrafo*.

¹⁹ Informaciones sobre la comunidad sefardí de Esmirna y el periódico *La Buena Esperanza* se hallan en Rieder-Zelenko (2013: 13-64).

²⁰ Bürki ha analizado en varios artículos (2006, 2010a, 2010b y 2012a) y en su tesis de habilitación (2012b) el discurso periodístico en judeoespañol basándose en *El Avenir* y *La Época* de los años 1901-1902.

²¹ La denominación de *Jóvenes Turcos* es el sobrenombre del partido nacionalista y reformista turco de principios del siglo XX oficialmente co-

sas conllevó la abolición de la rígida censura otomana. La siguiente etapa se caracteriza por una relativa libertad de expresión, al menos en comparación con las décadas anteriores. Así la prensa sefardí vivió un auge sin precedentes y es de esa etapa de cuando data la mayoría de las publicaciones periódicas, de temática muy variada. Surgieron muchos periódicos nuevos, y también varios periódicos humorísticos y satíricos, que antes estaban prohibidos²².

En el caso de los géneros literarios, sobre todo novelas y obras de teatro, cabe destacar que había tanto publicaciones originales sefardíes como traducciones o adaptaciones de otras lenguas. En cuanto al teatro sefardí²³, hay que especificar que ya antes de que entrara el influjo occidental existía un teatro tradicional: el teatro de las festividades de Purim y las labores teatrales escolares y de carácter pedagógico. Pero la actividad teatral aumentó sobre todo en el marco de la general apertura del mundo sefardí hacia Occidente. El principal propósito de este nuevo teatro de impronta moderna fue la difusión

nocido como el Comité de Unión y Progreso (CUP). Sus líderes llevaron a cabo una rebelión militar contra el gobierno despótico bajo el sultán Abdul Hamid II y gobernaron el Imperio Otomano desde 1908 hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Esta etapa puede considerarse como la más democrática del Imperio, entre otras razones por la mencionada abolición de la censura, la restauración de la Constitución y el desarrollo de la industria y la agricultura (*Britannica*, s.v. *Young Turks*). Sobre la importancia de los Jóvenes Turcos a principios del siglo XX y en la República de Turquía, *vid.* Weiker (1992: 231-262).

²² Como introducción a uno de los periódicos satíricos salonicenses más longevos, *El Riísón* (1926-1939), puede consultarse Schlumpf (2010), que analiza cuatro artículos publicados entre sus páginas en los años 1928 y 1938 con motivo de las festividades judías de Yom Kipur y Sukot.

²³ Sobre la literatura dramática sefardí véanse especialmente Romero (1979 y 2008b) o, a modo de resumen, Romero (2000). También Schmid / Bürki (2000: 23-32) ofrecen una breve introducción a este género. Sánchez (2015), por su parte, analiza los rasgos de inmediatez comunicativa y otras estructuras lingüísticas tanto tradicionales como modernas que caracterizan los géneros dialogales en judeoespañol, estableciendo además una tipología de los personajes prototípicos del teatro sefardí.

de las culturas occidentales, en especial a través de adaptaciones de obras francesas. Además, el teatro se fomentó como instrumento propagandístico –sobre todo por grupos políticos, especialmente sionistas y socialistas– y como medio para recaudar fondos por parte de sociedades benéficas.

También la novela²⁴ constituía un género nuevo que desde 1860 empezó a difundirse entre los sefardíes (Barquín López 2005: 82). Igualmente servía como medio para difundir las nuevas modas y actitudes de estilo occidental y cumplía «la función de entretener, de educar y de instruir a los lectores» (Cimeli 2013: 19). De singular importancia fue el género novelístico para hacer llegar también a las mujeres sefardíes este espíritu modernizador:

Les femmes ont maintenant l'opportunité d'accéder à une littérature romanesque où apparaissent des personnages féminins auxquels elles peuvent éventuellement s'identifier et qui peuvent influer comme un facteur de plus dans la transformation des mentalités et des comportements. (Barquín López 2005: 89).

Para citar algunos ejemplos de obras narrativas o teatrales traducidas de otras lenguas, se pueden mencionar las ediciones sefardíes de varias obras de Molière (*L'Avare*, *Le Malade imaginaire*²⁵, *Le Médecin malgré lui*, etc.), Victor Hugo²⁶ (*Les Misérables*), Émile Zola o Alexandre Dumas, pero también traducciones del alemán (p. ej. el famoso *Werther* de Goethe), del inglés (p. ej. obras de Shakespeare y George Bernard Shaw), del italiano (p. ej. Goldoni), del ruso (p. ej. Tolstoi y Dostoevskij), etc. Sin duda, de todas ellas fue la literatura francesa –y con ella, su cultura y su lengua– la que más influencia ejerció sobre la sociedad sefardí; y en combinación con la difusión de la lengua en las escuelas de la Alianza, fue el francés el que más influyó en el proceso de renovación y modernización del judeoespa-

²⁴ Consultese Cimeli (2013: 14-30) para una introducción a la narrativa judeoespañola, un resumen del estado de la investigación sobre el tema, así como sobre las distintas vías de difusión de este género literario.

²⁵ *Vid.* edición y estudio de la obra en Schmid / Bürki (2000).

²⁶ Como indica Faroqhi (2003: 292-293), también autores otomanos traducían obras de Victor Hugo, con preferencia poemas.

ñol. Muy al contrario, llama la atención el casi total desconocimiento de la literatura española, tal y como lo resume Romero (2008b: 442-443):

Al igual que sucede con la novela, también en el caso del teatro hay que señalar por significativo el total desconocimiento del teatro español de todos los tiempos que han padecido los sefardíes durante los muchos años en que el arte teatral ha sido algo vivo en sus comunidades. [...] Las comunidades orientales, que se abrieron a Occidente de la mano sobre todo de la cultura francesa, ignoraron la literatura española a pesar de que a priori debemos pensar que les era más asequible que ninguna otra.

Pese a todo, es de suponer que algunos periodistas y literatos sí

[...] poseyeron algún conocimiento de la literatura española, aunque parece que ese conocimiento no tuvo como consecuencia la traducción, adaptación o imitación de sus obras, salvo escasísimas excepciones. Al fin y al cabo, la cultura y la literatura españolas carecen del prestigio de las francesas entre los sefardíes de Oriente [...]. (Barquín López 1997: 191).

Queda por mencionar brevemente la poesía autógrafa (*cf.* Díaz-Mas 2006: 209-212 y Romero 1992: 212-219). Comenzó a difundirse a finales del siglo XIX y puede verse como continuación de la coplística tradicional, con la diferencia de que ahora los autores solían firmar sus obras. Además, se abandonaron las formas métricas tradicionales, se occidentalizó el lenguaje (sobre todo con la introducción de muchos galicismos) y empezaron a cultivarse nuevos temas como la modernidad y el sionismo. También surgieron poesías de contenido social y lírica intimista, con poemas amorosos y a la naturaleza. Igual que en el caso de la novela y del teatro, la prensa se convirtió en vehículo habitual para la difusión de esta nueva poesía. Además, muchos de los poetas eran amantes de la cultura occidental y estaban vinculados al periodismo, bien como fundadores y promotores de publicaciones periódicas, bien como colaboradores.

2.2.2. Caracterización lingüística del judeoespañol moderno

El judeoespañol moderno –esto es, el judeoespañol desde la segunda mitad del siglo XIX– se caracteriza por procesos de elaboración y ampliación léxicas, morfosintácticas y discursivas, puesto que tuvo que adaptarse a las nuevas necesidades lingüísticas tanto de los autores como de los lectores (*vid.* Schmid 2008: 67-71). La labor periodística y la divulgación de los nuevos géneros literarios, pero también el creciente contacto de los sefardíes con sus correligionarios de la Europa occidental, fueron factores decisivos que impulsaron la introducción o creación de los recursos lingüísticos necesarios para responder a las circunstancias nuevas con las que se vio confrontado el judeoespañol. Por tales motivos se adoptaron numerosos préstamos de las entonces nuevas lenguas de cultura, fuera porque no existía ningún término equivalente en judeoespañol, fuera para sustituir a otro existente por uno de aire más moderno. Debido a la situación histórica, política y sociocultural expuesta anteriormente, y gracias al prestigio que alcanzaron especialmente la cultura, la moda y la lengua francesas como representantes de la vida moderna, ilustrada y occidental, fue el francés el que más influyó en los procesos de innovación y ampliación lingüísticas. Puesto que muchas de las novedades llegaron a las comunidades sefardíes desde Francia, «no sorprende que se introdujeran al mismo tiempo los términos franceses correspondientes» (Schmid 2008: 68). Es por eso que Séphiha (1973 y 1976) acuñó el término un tanto despectivo de *judéo-fragnol* para denominar «le produit de la gallicisation d’abord lente, puis accélérée et, aujourd’hui, galopante du judéo-espagnol vernaculaire ou *djudezmo*» (Séphiha 1976: XXI). Resulta interesante añadir que dicho «afrancesamiento lingüístico y cultural se manifiesta no sólo en judeoespañol, sino también en turco y en otros idiomas del Imperio otomano, muy particularmente en la otra lengua románica de los Balcanes: el rumano» (Schmid 2008: 69).

Por lo que respecta a los diferentes niveles de la lengua, es en el vocabulario donde más se hizo notar la influencia gala –y en menor medida, la italiana–, en forma de préstamos léxicos con o sin adaptación fonética o morfológica (*cf.* Schmid 2008: 69-71). Algunos de los neologismos occidentales que cita Sánchez (2010: 90), procedentes de obras teatrales, son los siguientes: *angajamiento* (fr. *engagement*

ment), *dota* (fr. *dot*, it. *dote*), *promenada* (fr. *promenade*), *randevú* (fr. *rendez-vous*) y *vestón* (fr. *veston*). Por su parte, Rieder-Zelenko (2014) analiza el léxico relacionado con la vida urbana en el periódico esmirniota *La Buena Esperanza* y menciona, entre otros, los siguientes neologismos adoptados o calcados del francés: *anvelopes* (fr. *enveloppes*), *asansor* (fr. *ascenseur*), *camino de fiero* (fr. *chemin de fer*), *cartier* (fr. *quartier*), *garzón* (fr. *garçon*) y *ovrador* (fr. *ouvrier*). El léxico sefardí moderno se caracteriza, pues, por la adopción de un gran número de préstamos galos e italianos, provocada por el prestigio del que gozaban dichas lenguas. Además, hay que considerar lo siguiente:

A ello se añade el deseo de evitar términos de uso frecuente procedentes del hebreo o del turco, con objeto de soslayar cualquier tinte de orientalismo, considerado como signo de retraso. La abundancia de elementos turcos y balcánicos caracteriza la lengua popular; por eso, muy pocos de ellos se mantienen en este judeoespañol occidentalizante, y se evitan incluso aquellos que estaban más arraigados en el habla cotidiana. Algo parecido ocurre con los hebraísmos, considerados «poco modernos» y propios del ámbito religioso, del que pretende distanciarse tanto la literatura de nuevo cuño como la lengua con la que se construye dicha literatura. (Barquín López 1994: 164)²⁷.

De esta forma, las transformaciones léxicas en judeoespañol moderno no solo permitieron modernizar el vocabulario, sino que además conllevaron la occidentalización y rerromanización de la lengua.

Ya hemos adelantado que a la prensa le correspondía un papel primordial en la modernización del idioma. De hecho, «los periodistas en muchos casos eran perfectamente conscientes de ello, hasta tal punto que a menudo se nota el afán didáctico de enseñar a los lectores el léxico moderno» (Schmid 2008: 69). Por ejemplo, empleaban

²⁷ Cf. asimismo Rieder-Zelenko (2014: 148). Schmid (2006a: 8-9) ofrece una lista de voces turcas y hebreas que en neojudeoespañol fueron sustituidas por galicismos o italianismos. Señalemos, no obstante, que el rechazo hacia los hebraísmos y turquismos no es total; como ejemplo, adelantemos que entre las conjunciones adversativas del judeoespañol moderno aparece el turquismo *amá*, sin duda de adopción reciente (*vid.* subapartado 10.6.3.1).

glosas explicativas para aclarar los neologismos galos e italianos posiblemente desconocidos por el público lector, bien «mediante una definición, una descripción o una paráfrasis» –por ejemplo: «La sochietá de ayudo *mutual* (entre uno y otro)»–, bien «mediante un sinónimo aproximativo de la lengua coloquial», mayormente un turquismo o un hebraísmo –por ejemplo: «Dos *misionarios* (pa-paśim) almanes»– (Schmid 2008: 70)²⁸.

Por lo que atañe a la elaboración de nuevos mecanismos estilísticos y discursivos, también aquí observamos cómo el judeoespañol se transformó para afrontar las nuevas realidades lingüísticas y culturales. Explica Schmid (2008: 69):

La eclosión de la producción escrita con la multiplicación de géneros textuales conllevó la ampliación de la complejidad estilística y la diversidad interna de la lengua. Se puso en marcha un nuevo proceso de elaboración lingüística con el objetivo de habilitar el judeoespañol para los nuevos géneros textuales y discursivos.

Mientras que durante la primera época de elaboración lingüística en el siglo XVIII, que llevó a la consolidación del judeoespañol como lengua literaria, fue el hebreo el que servía como modelo cultural y lingüístico, en la época moderna este papel les correspondía a las lenguas occidentales. Por lo tanto, junto con la difusión de los géneros adoptados entre los lectores sefardíes, también se difundieron nuevos recursos estilístico-discursivos y una terminología específica adecuada, basándose por lo general en los modelos italiano y francés. Bürki (2006: 62-74), por ejemplo, muestra «[a] partir de dos aspectos específicos –el discurso referido y los marcadores discursivos– [...] la elaboración lingüística a la que se ve sometido el judeoespañol para cumplir con las necesidades estructurales y comunicativas de un

²⁸ A veces también en obras literarias los autores explicaban el significado de ciertos neologismos, tal como lo comenta Barquín López (1994: 168) para el caso de las novelas cortas de Alexander Ben-Guiat –que igualmente forman parte del corpus *MemTet*–, aunque señala que «[d]esde luego, el uso de explicaciones entre paréntesis no fue sistemático, sino tan caprichoso como precipitada la elaboración de los textos» (Barquín López 1994: 182).

nuevo género: el periodístico» (Bürki 2006: 62). En un trabajo posterior, la misma autora analiza una serie de mecanismos de cohesión grammatical propios del neojudeoespañol, entre los que al lado de soluciones hispanas también descubre resultados del contacto lingüístico con el francés; así «el empleo del relativo *dont* para indicar posesión, elemento fórico que se añade a las patrimoniales como *de su* y *del cual*» (Bürki 2012a: 138), tal como se ve en: «La España traversa en esta hora *una criſ donde la fin* puede ser muy deſastroſa» (Bürki 2012a: 132)²⁹.

Dejando el ámbito de la prensa citemos a Sánchez (2012), quien demuestra que también en el vocabulario dramático se ve la ampliación de la terminología específica. El teatro moderno se abrió paso en las comunidades sefardíes desde el último tercio del siglo XIX y llegó a ser uno de los géneros más apreciados por las comunidades judías. Puesto que hasta entonces no había existido ninguna tradición artística y discursiva, «hubo que elaborar todo un registro metateatral nuevo» (Sánchez 2012: 390). Y efectivamente, para la creación de este nuevo vocabulario que designa «realidades específicamente teatrales» (Sánchez 2012: 403), el judeoespañol «se nutrió de modelos occidentales, sobre todo los franceses, por ser la cultura gala la dominante en este proceso de modernización» (Sánchez 2012: 391). Términos analizados por la autora son, entre otros, los siguientes: *pieza*, *pieza teatral(a)*, *comedia / comedía*, *tragedia / tragedia*, *drama / dram / dramo*, *šena / esena / sena / escena / esſena*, etc. Junto con el género nuevo y las temáticas modernas se adoptó, pues, también la terminología correspondiente.

También en el plano morfosintáctico, el judeoespañol moderno muestra características particulares que lo distinguen del judeoespañol de las épocas anteriores. En efecto, pese a que la sintaxis a veces pasa algo desapercibida en los estudios lingüísticos sobre la variedad sefardí, es justamente en este nivel donde mejor se pueden observar ciertas características del judeoespañol (no solo del moderno). Así, es en el nivel grammatical

²⁹ Vid. también Bürki (2012b: 235-236). En los tres trabajos citados, Bürki se basa en artículos publicados en los grandes periódicos salonicenses *La Época* y *El Avenir*.

[...] donde el judeoespañol muestra de manera más patente el carácter dinámico de una lengua que evoluciona en «una situación de baja presión normativa», evolución en dirección hacia la «simplicidad, regularidad o productividad para expresar determinadas nociones de forma inequívoca»³⁰. Esta tendencia a simplificar y regularizar el sistema se aprecia sobre todo en las numerosas innovaciones (que desarrollan, en su mayoría, tendencias inherentes al castellano), pero también en algunas retenciones, que conservan precisamente formas o construcciones simples o regulares. (Schmid 2008: 57-58).

Citemos como ejemplos de construcciones medievales que el judeoespañol moderno ha retenido, mientras que en español peninsular y americano han sido reemplazadas por otras, tres perífrasis con infinitivo mencionadas por Schmid (en prensa): *tornar a* + infinitivo (español moderno: *volver a* + infinitivo), *uśar (a)* + infinitivo (*soler* + infinitivo) y (*no*) *quedar de* + infinitivo (*[no] cesar / dejar de* + infinitivo):

- (1) *¡Tornad a ser* el pueblo de la antiquedad, en su tiera bendicha! (YERp6,44a)³¹
- (2) Aquí muchas bivdas *uśan a irsen* a bet haquevarot ['cementerios'] [...] por haér sus oraciones sovre ciertas maševot ['piedras sepulcrales'], y *uśan* también *a arancar* hiervas de los rededores de una piedra, para haér sus melećinas ['curas'] por diferentes haćinuras ['enfermedades']. (ALVp22,95b)
- (3) Anđelic – Yo te atorgo que *no vo quedar nunca de havlarte* de él [...]. (HACt,6)

Subrayemos que se trata de soluciones inherentes al sistema de la lengua española, perdidas o desplazadas en castellano, pero conservadas en judeoespañol.

³⁰ Las citas proceden de García Moreno (2006: 49-50), trabajo al que remitimos para más información al respecto.

³¹ Todos los ejemplos numerados proceden del corpus *MemTet*, que se presentará en el apartado 3.1. Allí también se informará sobre las siglas empleadas y el sistema de transcripción.

Otro rasgo aún más específico de la sintaxis del neojudeoespañol consiste en los efectos resultantes de la influencia de las lenguas occidentales, sobre todo calcos sintácticos del francés, como muestran los ejemplos (4)-(7) (cf. Schmid / Bürki 2000: 158-159 y 170): *venir de + infinitivo* ‘acabar de + infinitivo’ (fr. *venir de + infinitivo*); *no mancar de + infinitivo* ‘no dejar de + infinitivo’, ‘hacer algo seguro’ (fr. *ne pas manquer de + infinitivo*); la estructura del superlativo pospuesto con artículo repetido; y estructuras que expresan una comparación de igualdad, como *también ... que* (fr. *aussi ... que*) y *tan(-to/-ta) ... que de + infinitivo* (fr. *si ... que de + infinitivo*).

- (4) Filipo – Madam Derbley *vino de esprimir* ['expresar'] muy delicadamente todo lo que yo penso. (FABt,372c)
- (5) Berald – Tu mujer *no manca de aconsejarte*; [...]. (HACt,38)
- (6) Clara – Vos rengracio, però todo atadero entre mí y el duque fue rompido para siempre y *la prova la más segura que pueda darvos*, es que si guardateš los mismos sentimientos, yo estoy pronta a darvos mi mano. (FABt,364c)
- (7) Argán – ¡Hues! Yo no creíva que *mi hija era tanta savida que de cantar así* con el libro abierto, sin gaguear ['tartamudear']. (HACt,27)

Como ejemplifican las citas, tales calcos destacan en gran cantidad en los textos traducidos del francés³², pero también se difundieron en la lengua sefardí general. Asimismo, podemos detectar la influencia del francés y del italiano en elementos lingüísticos con funciones primordialmente gramaticales, como las conjunciones o las locuciones, e incluso en ciertos empleos de los tiempos y modos verbales. Estos últimos rasgos del neojudeoespañol se documentarán y profundizarán desde el campo de las oraciones condicionales y concesivas en los capítulos empíricos de este libro.

En resumen, podemos retener los siguientes puntos: por un lado, el judeoespañol es un modelo de variedad lingüística de baja presión

³² Obsérvese que los ejemplos proceden de dos obras teatrales traducidas del francés: *El fabricante de fieros* (*Le Maître de forges*, Georges Ohnet) y *El hacino imaginado* (*Le Malade imaginaire*, Molière).

normativa (frente al castellano moderno, por ejemplo), lo cual permite una mayor libertad de evolución y selección de formas, términos, esquemas gramaticales, etc. No obstante, dentro de estas vacilaciones formales y un cierto polimorfismo –que no calificaríamos de «anárquico», como hizo Hassán (1995: 127)–, también se muestran tendencias marcadas hacia la regularización y simplificación lingüísticas (*cf.* García Moreno 2006: 35-36 y 49-50), según comprobaremos en varias ocasiones.

Por otro lado, las diferencias frente al español normativo se deben, básicamente, a tres factores: puede tratarse de retenciones de soluciones medievales; se hallan numerosas innovaciones propias, mayormente inherentes al castellano y elegidas en judeoespañol con el fin de regularizar y simplificar la lengua; y es decisiva la influencia de las lenguas de contacto, en la época moderna sobre todo del francés y del italiano. Sirva el presente volumen para demostrar estos rasgos del judeoespañol moderno en un ámbito específico de la sintaxis de las oraciones complejas.

Concluyamos constatando que el judeoespañol moderno se nos presenta como variedad lingüística viva, dinámica y en plena evolución, que sabe reaccionar ante las múltiples novedades que llegan al mundo sefardí desde mediados del siglo XIX. Las transformaciones no están exentas de debates y conflictos; no obstante, el judeoespañol consigue satisfacer las nuevas necesidades lingüísticas de los hablantes, escritores y lectores sefardíes. Además, adoptando o calcando términos léxicos y estructuras gramaticales del francés y del italiano, responde al deseo de reformar, ampliar, modernizar y occidentalizar la lengua.

En un nivel más general, las características señaladas demuestran que la lengua sefardí moderna es un buen ejemplo para ver cómo una lengua es influida por los cambios culturales y sociopolíticos vividos por su comunidad de hablantes –de ahí la necesidad de conocer el contexto histórico-político y sociocultural para entender su evolución–; cómo, por consiguiente, la lengua puede constituir un fiel reflejo de tales cambios; y cómo, a fin de cuentas, la lengua misma se convierte en un vehículo importante para difundir y consolidar innovaciones y transformaciones sociales, culturales, literarias, etc.

