

Judeo-Español: cómo su éxito contribuyó con su propio fracaso

Peter Brampton Koelle

Cursó estudios de pregrado en la Universidad de Swarthmore y realizó sus doctorados en derecho de la Universidad de Temple y estudios del Medio Oriente de la universidad de Pensilvania.

(Artículo publicado con la autorización del autor)

Introducción

Por el siglo XIX, hacía más de tres siglos que el judeo-español¹ era el idioma sin rival de los judíos sefardíes de la península balcánica y el oeste de Anatolia. Esta región, el nuevo *Kulturbereich* sefardí después de la expulsión de la península ibérica, según Esther Benbassa y Aron Rodrigue,² experimentaría enormes cambios, los cuales causarían casi la pérdida total de su lengua a mediados del siglo XX. Tracy Harris en su obra *Death of a Language (La muerte de un idioma)* ha documentado bien este proceso.³ No obstante, el Holocausto fue lo que destruyó en gran parte las fuentes del idioma.⁴ Aquí se considera cómo el dinamismo del judeo-español en el siglo XIX, dado el contexto social de los profundos cambios de la época, contribuyó a su propio declive.

Hacía más de tres siglos que en el *Kulturbereich* se consideraba el judeo-español no sólo una característica esencial de ser sefardí, sino también de ser judío. Esta lengua, la cual los sefardíes habían llevado de la península ibérica, servía para todas las necesidades de la comunicación cotidiana interna de la comunidad. Aunque el hebreo gozaba de un prestigio muy alto, dado que era la lengua del rito, la jurisprudencia, la erudición y la alta cultura, no obstante, el judeo-español era una lengua de importancia en cuanto a la palabra escrita.

Antecedentes

Poco después de la llegada al *Kulturbereich*, los sefardíes empezaron a publicar libros de temas de índole litúrgica en judeo-español en el alfabeto hebreo en la escritura Rashi.⁵ En España habían escrito sus documentos en aljamiado y continuaban utilizándolo en el exilio. Además, había otra forma de escritura, el

solitreo, una cursiva popular llamada “ganchos” a finales del Imperio otomano.⁶ Antes de la era moderna, la costumbre de escribir el vernáculo en el alfabeto hebreo había sido una norma vetusta. Por consiguiente, es importante diferenciar el castellano de los marranos⁷ con el alfabeto latino del judeo-español de los sefardíes del *Kulturbereich*. La lengua de éstos con sus letras hebreas, el contacto menguante con el occidente y la presencia creciente de las voces del hebreo, del turco, del griego, del italiano y de las lenguas eslavas de la península balcánica, contribuyeron a su desarrollo como una lengua distinta. “Sin embargo, en esencia, el idioma quedó hispánico”.⁸

A principios del siglo XVI, se ve el desarrollo de una literatura en judeo-español: una literatura concentrada en los estudios judaicos y la vida ritual. Por consiguiente, el primer libro publicado en judeo-español fue un libro sobre la inspección y la matanza de animales según las normas del derecho judío. Este libro, *Dinim de shehita y bediká*, se publicó en Estambul en 1510. En 1547 la editorial de Eliezer Gershon Soncino publicó también en Estambul una traducción multilingüe del Pentateuco⁹ en hebreo, judeo-español y griego, los tres idiomas en letras hebreas, y la misma traducción se publicó en Ferrara en letras latinas.¹⁰ “Mientras aquella tenía a los sefardíes del Levante como su público, ésta les apetecía a los marranos que regresaban al judaísmo, para los cuales un texto en letras latinas era mucho más asequible”.¹¹ Hasta el siglo XIX la mayoría de los textos eran traducciones o adaptaciones del hebreo. Tales obras incluyen “Obligaciones de los Korasones” por Zadik Ben Yosef Formon, una traducción de “Deberes del corazón” por Bahya Ibn Pakuda y “Meza del alma”, extractos del *Shuljan Aruj* por Josef Caro. Sin embargo, se publicaron obras originales en judeo-español.¹²

Las obras originales en judeo-español continuaron la tradición de una literatura concentrada en los estudios judaicos y la vida ritual. Por consiguiente, la primera obra escrita y publicada en judeo-español fue *Rejimento de la vida* por Moshe Almonsino, publicada en 1564. Sin embargo, la obra maestra del judeo-español queda el *Me'am Lo'ez*¹³, la obra más leída de los sefardíes del *Kulturbereich*. El rabino Jacob Meir Juli empezó el proyecto de escribir una obra enciclopédica de comentario detallado sobre la Biblia. Juli publicó su primer tomo, sobre Génesis, en Estambul en

1730 y murió en 1738 habiendo completado su trabajo sobre Éxodo. Yitzhak Magriso y Yitzhak Argueti terminaron el proyecto sobre el Pentateuco publicándolo en 1773. Sin embargo, la misión duró mucho tiempo más a través de los años con una larga lista de autores hasta que Jaim Isaac Shaki publicó su contribución sobre El Cantar de los Cantares en 1899. Esta obra, escrita en el lenguaje popular, llegó a ser alabada por todos los sectores de la comunidad. Además del contenido, tenía una importancia lingüística, sirviendo para mantener la lengua y su fuerza como un factor cohesivo de los sefardíes de la península balcánica y la Anatolia occidental.¹⁴

Según Paloma Díaz-Mas, por el transcurso de los siglos XVI, XVII y XVIII se ven las siguientes formas de obras originales en judeo-español: literatura religiosa, coplas, baladas, consejas y cuentos.¹⁵ En todos los casos, había dos corrientes constantes: la española y la judía. Esta característica duró por todo el período hasta el siglo XIX, antes del cual el judeo-español quedó sin rival como lengua de la comunidad. Todos los mencionados géneros eran géneros tradicionales de la vida interna de la comunidad y parte de su vida cotidiana. Las coplas expresan las características más sobresalientes de la cultura sefardí.¹⁶ La balada, un género muy examinado,¹⁷ es el género más conocido por el público. Los proverbios forman un tesoro de la sabiduría popular.¹⁸ El cuento se halla bajo dos rúbricas: la conseja, una narración popular, y el cuento, una fantasía con elementos mágicos.¹⁹ No obstante, estos géneros servían las necesidades literarias de una comunidad tradicional. Aunque estas obras de la comunidad en las distintas partes del *Kulturbereich* recibían las influencias de las comunidades circundantes, en cuanto al lenguaje y los elementos de los cuentos, había un sentido de comunidad tan fuerte entre el productor y su lector o en muchos casos el narrador y su oyente en cuanto al tema y a la lengua, que el judeo-español se mantenía sin graves problemas. El reto vino durante el siglo XIX con la aparición de los géneros adaptados, según Díaz-Mas, el periodismo, el *romanso*, el teatro y la nueva poesía, ocasionados por los cambios sociopolíticos de la época.²⁰

Sin embargo, el *Me'am Lo'ez* forma sólo una parte de la literatura rabínica en judeo-español del siglo XVIII e incluso el siglo XIX. El desarrollo de la literatura rabínica hizo posible que el público judío participase en la lectura de musar,²¹ una de

las corrientes más importantes del día, la cual tenía sus raíces en Lituania, y puso a los judíos sefardíes del *Kulturbereich* en más contacto con los de afuera. El consiguiente desarrollo en el *Kulturbereich* de esta forma de literatura ha sido bien documentado por Matthis B. Lehman,²² según el cual el desarrollo de tal literatura ocasionó el desarrollo de un público lector general en judeo-español. Como los escritores de la literatura de este movimiento no les dirigían sus obras a los *cognoscenti*, querían ayudar al judío y a la judía a guiarse por la presencia divina en los elementos más cotidianos de la vida. Aunque fuese aceptado que debían tener un rabino o un estudiante rabínico para guiar las sesiones, es innegable la índole popular del *meldado*, la sesión de lectura y conversación sobre la materia. En cuanto a su aspecto popular, la literatura de musar hizo un paso más para llevar a sus lectores fuera de los confines comunales tradicionales, ofreciéndole al gran público judío las ciencias como un modelo racional de conceptualizar el mundo como tema aparte de cumplir con las exigencias inmediatas del derecho judío.²³ Es de notar que los autores consideraban a la mujer como parte de su público y participante en los *meldados*. Sin embargo, una de las contribuciones clave de la literatura de musar fue el desarrollo de un público lector, el cual consistía en hombres y mujeres fuera del control de las estructuras tradicionales de la *kejilá*. Este público nuevo serviría los intereses mutuos de los escritores y sus lectores que buscaban los beneficios de los desarrollos en los cambios sociales y los avances científicos, y los modos de enfrentar los retos que ocasionarían.

Las precitadas formas mencionadas por Díaz-Mas de las letras en judeo-español fueron el producto de los enormes cambios mundiales, los cuales experimentaron todas las comunidades del *Kulturbereich*. Como es sabido, la Revolución francesa produjo el período de la historia judía conocido como la Emancipación. El espíritu de la Revolución se manifestaba como un ataque contra las estructuras corporativas del pasado a fin de que todo individuo fuese ciudadano, quien le debiese su primera lealtad al estado. Por primera vez, el judío tuvo la posibilidad de vivir como individuo, en forma de ciudadano del estado donde viviese, más importante, de vivir como un judío independiente de las estructuras tradicionales de la comunidad judía. Por consiguiente, la sanción del *jerem* (un auto de expulsión de la comunidad judía) nunca más tendría la fuerza como antes, el cual había condenado

al sentenciado a convertirse al culto dominante y entrar en la cultura dominante para sobrevivir.²⁴

En el contexto otomano, se beneficiaban los judíos, como todos los súbditos del Imperio, especialmente e incluso todas sus minoridades, del *Tanzimat* (regulación y organización), una serie de reformas implementadas por el estado, habiéndose reparado en su propia decadencia frente a las presiones de las potencias europeas. Las reformas, cuyos documentos clave son el *Gülhane Hatt-ı Şerif-î* (Edicto Imperial de Gülhane) de 1839 y el *Islahat Fermanı Hatt-ı Hümâyun* (Edicto Imperial de Reforma) de 1856, establecieron ante de ley la igualdad de sus súbditos sin distinción de su comunidad de origen.²⁵ En 1876, las reformas culminaron en el establecimiento de un régimen constitucional al cuyo parlamento fueron elegidos unos judíos.²⁶ Sin embargo, habiéndose librado de la nueva constitución, el sultán Abdülhamit II no perdió tiempo en establecer una protodictadura moderna, la cual duró 31 años.²⁷ La revolución de los jóvenes turcos, abrazada inicialmente con fervor por casi todas las comunidades del Imperio, restableció el régimen constitucional y un grupo de diputados judíos en el parlamento.²⁸

Aunque por el transcurso de los siglos los acontecimientos del mundo circundante habían influenciado a la comunidad judía, en el siglo XIX por la primera vez el judío tenía la oportunidad de participar en la vida comunal de la comunidad general. Lo que es más importante, tenía el deseo de adaptar modelos extranjeros, fuesen en las artes, la filosofía o la política, para determinar su propio futuro como judío y en el mundo general. Por consiguiente, el judeo-español estaba tan establecido que llegó a ser la lengua de la difusión, examen y debate de tales ideas.

Nuevos Géneros

No es de pensar que las nuevas formas de literatura, en todos los sentidos de la palabra, a las cuales se dirigían las comunidades judías apareciesen *ex nihilo*. Se hallaban desarrollándose como los emergentes nuevos géneros de las letras turcas. Aparecían y cuajaban el teatro, el cuento, la novela y el periodismo tanto en judeo-español como en turco. En ambos casos, las condiciones sociales habían producido tanto al creador como al público que serían aptos para hacerse una comunidad de la palabra escrita por los medios en masa que requeriría una sociedad moderna.

El teatro en el contexto sefardí del *Kulturbereich* había existido antes en la forma del *Purim Spiel* de los judíos de la Europa central, una obra de comedia en disfraces para celebrar el festival de Purim. Sin embargo, tal obra o representación quedaba sólo entre el ámbito de la vida tradicional de la comunidad. A finales del siglo XIX, se nota la aparición de obras pedagógicas con el fin de enseñar morales. Después, se vislumbraban obras que trataban la vida de la comunidad en cuanto a su confrontación con la modernidad incluso la traducción al judeo-español de obras en otras lenguas. Elena Romero ha creado una clasificación temática de tres grupos de obras: obras que reflejaban el ambiente en que vivían los sefardíes del *Kulturbereich*, obras con temas judíos generales y obras con temas no judíos.²⁹ A pesar de la existencia de una comunidad entre el escritor, traductor o actores y su público, estas obras servían de vehículo a un mundo fuera de los confines tradicionales de la comunidad sefardí. Por consiguiente, introdujeron temas ajenos a la política y la literatura, y la necesidad de expresarlos en judeo-español.

El *romanso*, el cual llegó a su apogeo entre 1910 y 1933 con la laguna entre 1914 y 1920, según Díaz-Mas, tiene tal vez sólo una cincuentena de obras originales en judeo-español, las demás siendo textos imitados, adaptados, *aranjados*, resumidos, rescritos y trasladados.³⁰ Es de notar que específicamente en el caso instantáneo, Olga Borovaia ha mostrado que la línea entre una traducción y una obra original queda muy borrosa.³¹ No obstante, no se debe subestimar la importancia de tales obras. Ahmet Ömür Evin y Cevdet Kudret han documentado bien la importancia de este paso en el desarrollo de la novela turca moderna.³² Tanto como el caso turco, *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, *Paul y Virginie* de Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, y *El conde de Montecristo* de Alexandre Dumas figuran en la lista de las obras occidentales adaptadas al judeo-español. En este caso, la traducción presentó al público turcófono el género de la novela y estimuló el interés de los lectores y los escritores en este género importado. A pesar de la experiencia turca, dado que muchos de los escritores sefardíes eran los traductores, las traducciones tenían un efecto sofocante sobre el desarrollo de una literatura moderna.³³ La importancia de estas obras yace en cómo el judeo-español servía de vehículo de la transformación de las comunidades sefardíes. En aquella época, el público tenía contacto con el mundo

fuera de los confines tradicionales de la comunidad y con las corrientes ideológicas y políticas y la literatura de muchas naciones. Para el mundo sefardí, el judeo-español era la selección lógica para la diseminación popular de las obras de arte de importancia, especialmente las obras didácticas de aquella época, en las cuales hacían hincapié los escritores,³⁴ una característica saliente de la literatura turca contemporánea.³⁵ Estas obras fomentaban la necesidad de los judíos de participar en la vida comunal para defender los intereses de la comunidad judía. Por consiguiente, la participación así necesitaría el uso de otras lenguas.

Periódicos

Sin duda, el periodismo tenía el papel más importante en cuanto al desarrollo de un público de lectores sefardíes para ponerlos al tanto del mundo de fuera de los confines tradicionales de la comunidad judía. Como parte del *Zeitgeist*, *La Buena Esperanza*, el primer periódico sefardí del Imperio, salió en 1842³⁶ -- *Ceride-i Havadis* (Periódico de Noticias), el primer periódico turco, en 1840³⁷. Se publicaban casi 400 periódicos en judeo-español en el siglo XIX y los principios del siglo XX.³⁸ Además de su índole noticiera, los periódicos y las revistas tenían una función didáctica. A la vez, tales publicaciones influían en la creación artística, la cual tenía que adaptarse a las exigencias de las publicaciones y servir de incentivo al público para comprar los periódicos y revistas que les llevaban la creación artística a sus lectores. Tanto en la comunidad dominante como en la de los judíos, había surgido la demanda por los consumidores de una dieta diaria de noticias para actualizarse en su nuevo ambiente, el cual requería su participación.

El Amigo de la Familia y *El Instruktor* les daba a sus lectores una mirada a los desarrollos en la higiene y las ciencias físicas y sociales para que pudiesen entrar en las filas de los nuevos ciudadanos mundiales, el occidente mostrándose de guía.³⁹ Como se repara de sus títulos, su público constaba de hombres, mujeres y familias. La nueva perspectiva de los periódicos se capta en mucho de sus títulos como: *La Buena Esperanza*, *El Avenir*⁴⁰ y *La Époka*. Hubo una expansión enorme de la prensa entre los años 1870-80.⁴¹ La abrumadora mayoría de los periódicos judíos del Imperio se publicaban en judeo-español a pesar del poder creciente del francés,⁴² el cual había sido implantado por los esfuerzos de la Alliance Israélite Universelle, fundada en 1860

con la misión de defender a los judíos en las tierras del litoral mediterráneo y el Oriente Medio, y propagar los ideales de la Revolución francesa por medio del idioma francés.⁴³ "En 1912, cada comunidad judeo-española de mil almas o más tenía por lo menos una escuela de la Alliance".⁴⁴ No obstante, el judeo-español continuaba siendo la lengua más acertada para alcanzar a todos los sectores de la comunidad judía. Durante el siglo XIX, el judeo-español experimentó una "edad de oro"⁴⁵ dado que llegó a ser el vehículo de la propagación de las nuevas corrientes intelectuales de la época.

Salónica, dada su enorme población judía tenía el epíteto de la Jerusalén de los Balcanes, llegó a ser el centro del socialismo naciente en el Imperio otomano.⁴⁶ El judeo-español por medio de periódicos como *Jurnal Lavrador*, *Solidaridad obradera*, y *Avanti*⁴⁷ llegó a ser el vehículo de la propagación del socialismo. Además, la Federación Obrera Socialista de Salónica publicó once de sus doce panfletos en judeo-español.⁴⁸ En Bulgaria los socialistas publicaban *El Ovrador Judio* y después *El Pueblo*. Antes de la primera guerra mundial, los socialistas de Bulgaria consideraban el judeo-español la lengua materna de los judíos búlgaros y rechazaron el hebreo.⁴⁹ No obstante, para los sionistas, no se puede exagerar la importancia del judeo-español en aquella época. Los sionistas utilizaron *El Avenir*, *La Tribuna Libera* y *El Pueblo* en Salónica, y *El Judío* y *La Boz* en Estambul como vehículos de sus ideas.

En ambos casos el judeo-español servía para ofrecerle al público judío la visión de un mundo mucho más allá de la vida tradicional y tuvo gran éxito en cuanto a realizar su misión y a la vez no tenía la capacidad de continuar sirviendo de recipiente de tales ideas. En el caso del sionismo, aunque el judeo-español fuese el vehículo de su propagación, era una ideología que abogaba por la creación de un estado judío fuera del *Kulturbereich* con el hebreo como su lengua. En el caso del socialismo, la ideología militaba a favor de la solidaridad entre muchos grupos étnicos y por consiguiente, la adopción de la lengua de los nuevos estados nacionalistas era necesaria. En todos los casos, la lengua se hallaba sin la capacidad de desarrollo como una lengua que pudiese hacer frente al ambiente que cambiaba rápidamente.⁵⁰ Además, los intelectuales abogaban a favor de los cambios que disminuirían el papel necesario del judeo-español.

En el caso del sionismo, el movimiento no buscaba la glorificación de la vida judía en la diáspora, donde el judeo-español era clave. De veras, tanto los primeros sionistas como el *Yishuv* (asentamiento judío antes de la independencia en 1948) y el Estado de Israel buscaban un nuevo hombre, una nueva identidad y el *homo israelicus*, de hecho unos tenían dificultades con la palabra “judío” (*yajudi*), una palabra que se encuentra por primera vez en el libro de Ester de la Biblia.⁵¹

Conclusión

Aunque se pueda decir que el declive del judeo-español era inevitable dado el papel cambiante del judío en el *Kulturbereich*, la fuerza del judeo-español sirvió de catalizador de su propio declive. El judeo-español era el símbolo del carácter distinto de la vida judía en el *Kulturbereich* en cuanto al proceso de la occidentalización y el idioma llegó a ser el instrumento de este proceso.⁵² Sin embargo, el judeo-español permaneció bastante robusto y dinámico para proporcionar la matriz sobre la cual fue posible desarrollar las ideas y los caminos que culminarían con la transformación de las comunidades y los individuos en los participantes activos en sus nuevos países del *Kulturbereich*, la judería mundial y el mundo del siglo XX.

NOTAS

¹ No es el propósito de este artículo entrar en el candente tema del nombre de la lengua o el de si el judeo-español y el ladino son dos nombres para el mismo idioma o si son de hecho dos lenguas. Para ver el argumento que aboga por esta conclusión, véanse Haim Vidal Séphiha, *Le Judéo-Epagnol*, París, Entente, 1996 y *Le Ladino (judéo-espagnol calque): Structure et évolution d'une langue liturgique, vols I y II*, París, Vidas Largas, 1979. Para el argumento que aboga por aquélla, véase Isaac Jerusalmi, "El ladino, lengua del judaísmo y habla diaria", en *Judíos sefarditas, conversos, la expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp.301-318. Basta decir que la lengua que los judíos sefardíes habían llevado de la península ibérica y se ha desarrollado en el nuevo *Kulturbereich* de la península balcánica y la Anatolia occidental ha tenido muchos nombres incluso: espanyol, espanyolit, djudezmo, djidiyo, djudiyo, espanyoliko, judeo-español, ladino y muestra lengua. David Bunis, "The Language of the Sephardi: A Historical Overview", en Heim Bein Hart, ed., *The Sephardic Legacy*, vol. 23, Jerusalén, Magnus, 1992, pp.399-422. Para información bibliográfica, véase David Bunis, *Sephardic Studies: A Research Bibliography Incorporating Judezmo Language, Literature, and Folklore and Historical Background*, Nueva York, Garland, 1981.

² Esther Benbassa y Aron Rodrigue, *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Berkeley, University of California Press, 2000.

³ Tracy K. Harris, *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*, Londres, University of Delaware Press, 1994. En su artículo "Reasons for the Decline of Judeo-Spanish", *International Journal of Sociology of Language* 37 (1982) 71, Harris enumera: 1. Nacionalismo en los Balcanes 2. Pérdida de prestigio 3. Actitudes negativas hacia el judeo-español 4. Disminución de observancias religiosas 5. Falta de conservación de la cultura sefardí o la lengua judeo-española por los sefardíes mismos 6. Fuerzas de asimilación 7. Israelización 8. Estadounidensización 9. Los sefardíes estadounidenses ya no viven en comunidades sefardíes 10. Falta de fuerza unificadora central 11. La identidad judía estadounidense sigue las pautas de las normas askenazíes 12. La influencias francesa - la Alliance Israélite Universelle en los Balcanes 13. Otras influencias extranjeras - resultado: una mistura políglota 14. Absorción por

otras lenguas romances 15. Falta de academia de idioma u organización central para establecer las normas lingüísticas 16. Falta de movimientos poderosos para defender la causa de la lengua judeo-española - la indiferencia del gobierno español 17. Uso del alfabeto hebreo y la escritura de Rashi en vez del alfabeto latino 18. La rotura completa de las relaciones con España 19. La falta de una literatura prestigiosa judeo-española 20. Analfabetismo - la falta de instrucción en judeo-español 21. Reducción de la población sefardí 22. Reducción de su tierra lingüística.

⁴ Benbassa y Rodrigue, p. 115; Henry Abramson, "A Double Occlusion: Sephardim and the Holocaust", en Zio Zohar ed., *Sephardi and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, New York, New York University Press, 2005, pp. 285-299. Para la poesía de la Shoah, véase Isaac Jack Lévy, *And the World Stood Silent: Sephardic Poetry of the Holocaust*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1989.

⁵ Aunque sea mejor llamarla la escritura *mashait*, como habían publicado los comentarios de Rashi (Rabi Shlomo Yitzjak) en esta letra, ha recibido la rúbrica Rashi. Sin embargo, Rashi mismo escribió sus obras en la letra zarfática. *Encyclopaedia Judaica* Vol. II, Jerusalén, Keter Publications, 1971, p. 741.

⁶ Eli Kohen y Dahlia Kohen-Gordon: *Ladino-English/English-Ladino Concise Encyclopedic Dictionary (Judeo-Spanish)*, Nueva York, Hippocrene Books, 2000, p.2

⁷ Benbassa y Rodrigue, p. 60.

⁸ Ídem.

⁹ M. Lazar, *Ladino Pentateuch* (edición inicial), Culver City, Labyrinthos, 1988. Es de notar que todas las tres lenguas aparecen en letras hebreas.

¹⁰ Lazar, *Ferrara Bible. The Ladino Bible of Ferrara, The Complete Old Testament*, Culver City, Labyrinthos, 1992.

¹¹ Benbassa y Rodrigue, pp. 60-61. Para un examen de estos dos públicos, véase Yosef Hayim Yerushalmi, "Castilian, Portuguese, Ladino: The Literature in Vernacular Languages of Sephardi Jewry", en Zvi Ankori ed., *In the Past and Today: Annual Lectures on Greek Jewry (1977-1983)*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1984, pp.35-53 (en hebreo).

¹² Paloma Díaz-Mas, *Sephardi: The Jews from Spain*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 102-132; Yizhak R. Molho, "La Littérature Judéo-espagnole en

Turquie au premier siècle après les expulsions d'Espagne et du Portugal", *Tesoro de los Judíos Sefardíes*, 1 (1959).

¹³ David Gonzalo Maeso y Pascal Recuero, eds., *Meam Loez, el gran comentario bíblico sefardí*, 4 vols., Madrid, Editorial Gredos, 1964-74; Michael Molho, *Le Meam Loez: Encyclopédie populaire de sépharadisme levantín*, Salónica, 1945.

¹⁴ Para un examen del *Me'am Loez* y Juli, véanse Benbassa y Rodrigue, pp. 62-64; Michael Molho, "The Sage Jacob Hulli, One of the Great Judeo-Spanish Writers of the Meam Loez, his Family, his Life, his Times", *Tesoro de los Judíos Sefardíes*, 5 (1982) pp. 80-94 (en hebreo); Arnold Goldberg, *Me'am Lo'ez: Diskurs und Erzählung in der Komposition, Haye Sara, Kapitel 1* (Frankfurt: 1984).

¹⁵ Díaz-Mas, pp. 102-132.

¹⁶ Véanse Elena Romero, "Las coplas sefardíes: Categorías y estado de la cuestión", en Antonio Viudas Camarasa ed., *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes de 1980*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, pp.69-98; Iacob Hasán, "Un género castizo sefardí: las coplas", en Díaz-Mas ed., *Los sefardíes: Cultura y literatura*, San Sebastián: Universidad del País Vasco, 1987, pp.103-124.

¹⁷ Ramón Menéndez Pidal, "Catálogo del romancero judeo-español", *Cultura Española* 4 (1906), pp.1045-1077, 5 (1907) pp.161-199; Samuel Armistead et al., *El romancero judeo-español en el Archivo de Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, 3 vols., Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1978; Armistead y J.H. Silverman, *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, 1982.

¹⁸ Véanse Lévy, *Prolegomena to the Study of the Refranero Sefardí*, Nueva York, Las Américas, 1969; Leonor Carracedo y Romero, "Refranes publicados por Yácob A. Yoná (edición concordada) y bibliografía del refranero sefardí", *Sefarad* 41 (1981) pp.389-560.

¹⁹ Díaz-Mas, pp. 115-117

²⁰ Ídem, 132-148.

²¹ La voz "*musar*" se halla en Proverbios 1:2 y se traduce como "conducta moral". En cuanto al movimiento, véanse Immanuel Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement: Seeking the Torah of Truth*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1993;

Lester Samuel Eckman, *The History of the Musar Movement 1840-1945*, Nueva York, Shengold Publishers, 1975.

²² Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature & Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington y Indianapolis, Indiana University Press, 2005.

²³ Ídem., p. 193 y más generalmente pp. 187-201.

²⁴ Le tuvo poco efecto, el *jerem* que el gran rabino del Imperio pronunció contra David Fresco, quien había lidiado contra el Gran Rabinato por las páginas de su periódico *El tiempo*. Véase Sarah Abrevaya Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington e Indianapolis, University of Indiana Press, 2004, p. 61 y notas 35 y 36.

²⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, pp. 137-200; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, segunda ed., Londres, Oxford University Press, 1968, pp. 129-174.

²⁶ Berkes, pp.201-250. Hasan Kayalı, "Jewish Participation in the Ottoman Parliaments", en Avigdor Levy ed., *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, Darwin Press, 1994, pp. 507-517.

²⁷ Berkes, pp. 253-288; Lewis, pp. 179-209.

²⁸ Véanse Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1911*, Londres: Oxford University Press, 1972; Berkes, pp.325-345; Lewis, pp. 210-238; M. Şükrü Hanioglu, "Jews in the Young Turk Movement", en Levy, pp. 519-526; Kayalı, pp. 507-517.

²⁹ Romero, *El teatro de los sefardíes orientales* 3 vols., Madrid: CSIC, 1983, Vol. 1, p. 32

³⁰ Díaz-Mas, p. 136. Véanse Olga Borovaia, "The Role of Translation in Shaping the Ladino Novel at the Time of Westernization of the Ottoman Empire (A Case of Hasan-Pasha and Pavlo y Virzhinia)", *Jewish History* 16, no. 3 (2002) pp.263-283; Borovaia, "Translation and Westernization: *Gulliver's Travels* in Ladino", *Jewish Social Studies* 7, no. 2 (2001) pp.149-168.

³¹ Borovaia, "The Role of Translation in Shaping the Ladino Novel at the Time of Westernization of the Ottoman Empire (A Case of Hasan-Pasha and Pavlo y Virzhinia)", p. 280.

³² Ahmet Ömür Evin, *Origin and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis, Biblioteca Islámica, 1983, pp. 41-48, Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman I: İnceleme ve Örnekler Tanzimattan Meşrutiyete 1859-1910*, Estambul: Varlık Yayınları, 1945, pp. 11-22.

³³ Benbassa, "The Process of Modernization of Eastern Sephardi Communities", en Harvey E. Goldberg ed., *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Bloomington: University of Indiana Press, 1996, pp. 89-99, 92.

³⁴ Ídem.

³⁵ Hilmi Yavuz, *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Estambul: Bilgi Yayınevi, 1977; Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, Estambul, İletişim Yayınları, 1983, pp.18-19; Berkes, pp. 276-281; Evin, pp.78-128; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975; Okay, *Beşir Fuad İlk Türk Positivist ve Natüristi*, Ankara, Atatürk Üniversitesi, 1972.

³⁶ El primer periódico sefardí, *La Gazeta de Amsterdam*, salió en 1674 en los Países Bajos.

³⁷ Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Gazeteciliği, 1831-1931*, Estambul, Devlet Matbaası, 1931; Kemal Karpat, "The Mass Media: Turkey", en R.E. Ward y Dan Rustow eds., *The Political Modernization of Japan and Turkey*, Princeton: Princeton University Press, 1964; Server Rifat İskit, *Hususî İlk Türkçe Gazetemiz Tercümaniahval ve Ağâh Efendi*, Ankara, Ulus Basımevi, 1937; İskit, *Türkiye'de Neşirat Hareketleri Tarihine bir Bakış*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 2000.

³⁸ Levy, pp.100-101.

³⁹ Stein, pp. 136-149.

⁴⁰ El nombre del título, una voz francesa, muestra el proceso de *frankedad* ("la imitación ridícula de las maneras europeas", Kohen y Kohen-Gordon, p. 180) en cuanto a la lengua con la entrada a troche y moche de muchas palabras y construcciones calcas del francés y de menor grado del italiano. Véanse Benbassa y Rodrigue, p.114; Díaz-Mas, p. 85. Parte del susodicho proceso se ve en el *frankear la nombradiya*, el de llamarse por nombres franceses como Jak, Rose, Henri y Fortuné. Consúltese ídem. La *frankedad* es una de las consecuencias ocasionadas por el

establecimiento de las escuelas de la Alliance Israélite Universelle. Véanse el texto e infra nota 43.

La idea de la extrema imitación del occidente no se limita a la comunidad judía, sino también se hallaba entre sus contemporáneos turcos y sirvió de pábulo para tales obras como: Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*, Estambul, 1979; Ahmet Mithat, *Felâton Bey ve Rakım Efendi*, Estambul: Kırkambar Matbaası, 1875; Ahmet Hikmet Müftüoğlu, "Yeğenim", en *Haristan ve Gülistan*, Charleston, Nadu Press, 2011. Para comentario sobre tales obras véanse Evin, pp. 129-172; Robert P. Finn, *Türk Romanı (İlk Dönem 1872-1900)*, Estambul, Bilgi Yayınevi, 1984,) pp.87-122; Berna Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Birikim* 27 (Mayo, 1977).

⁴¹ Benbassa y Rodrigue, p. 212

⁴² Levy, p. 389.

⁴³ Para enterarse generalmente de la Alliance, véase André Kaspi, *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle - de 1860 à nos jours*, París, Armand Colin, 2010.

⁴⁴ Benbassa y Rodrigue, p. 84.

⁴⁵ Ídem. pp.110-115.

⁴⁶ Paul Dumont, "La Fédération Socialiste Ouvrière de Salonique à l'époque des guerres Balkaniques", *Eastern European Quarterly* 14, no. 4 (1980), pp.383-410; Aclan Sayılğan, *Türkiye Sol Hareketler*, Estambul, Otağ Yayınları, 1976, pp. 39-43; Abraham Benaroya, "A Note on the Socialist Federation of Salonika", *Jewish Social Studies*, vol. 1, 1949, 69-72. Generalmente sobre la Salónica judía de este período, Karen Elizabeth Fleming, *Greece -- A Jewish History*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 51-88; Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, New York, Alfred A. Knopf, 2005, pp. 238-271. Para una obra de memorias en judeo-español sobre esta época, véase Rodrigue and Stein eds., *A Jewish Voice from Ottoman Salonica: The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

⁴⁷ Esta voz, una voz italiana, es parte del fenómeno de la *frankedad*. Véase supra nota 40.

⁴⁸ Dumont, p. 391.

⁴⁹ Benbassa y Rodrigue, p. 156.

⁵⁰ Ídem. p. 114.

⁵¹ Ester 2:5. En cuanto al movimiento cananeo, véanse Tom Segev, 1949, *The First Israelis*, Nueva York, Free Press, 1986, pp. 244-245; Yohanan Ratosh, *Reshit Ha - Yamim*, Tel Aviv, Hadar, 1982.

⁵² Benbassa y Rodrigue, p. 114.