

Solidaridad lingüística y tolerancia religiosa de los sefardíes balcánicos

Iván KÁNCHEV

0. NOTAS PRELIMINARES

Juzgando por el amplio repertorio bibliográfico¹, la Judeohispanología² parece haber explorado ya, casi a fondo, la cultura sefardí de la convivencial Edad Media (*Sefarad-1*, siglos I-XV) y de los siglos transcurridos en busca del edén perdido (*Sefarad-2*, siglos XVI-XIX). Respecto a la actualidad (*Sefarad-3*, siglo XX), sin embargo, esta misma rama de la ciencia sigue estando en deuda con las diferentes formas de la cultura sefardí. Aún se insiste en la documentalística, en «atesorar» los últimos restos de la tradición oral, etc. Hay una marcada preocupación por registrar el saber empírico del hombre, por el *qué se dice* aún (sincronía) y por el *cómo de su evolución* histórica (diacronía). Todo ello, considerado como material empírico, es indiscutiblemente necesario para el saber científico acerca del *porqué* de los hechos recogidos. En este sentido hay que reconocer los alcances de nuestra década, concretamente lo conseguido con el programa «Sefarad 92». Pero aún así, queda mucho por hacer.

Sefarad-3 exige un cambio radical de perspectiva y la colaboración de otras ciencias con la Judeohispanología, concretamente, la Sociología y la Sociolingüística, la Etnología y la Etnolingüística, la Teoría del lenguaje, la Culturología, etc. En todas esas ciencias hay que aplicar la fórmula operativa «alcances y límites». Los que por vocación propia vienen dedicando lo mejor de su tiempo y de su pensamiento a los problemas de Sefarad-3, de-

¹ M. Sala, *Le Judéo-espagnol*, The Hague-Paris, Mouton, 1976; P. Díaz-Mas, *Los Sefardíes: historia, lengua y cultura*, Barcelona, Rìopiedras Ediciones, 2.ª ed., 1993.

² H.V. Sephiha, *Le Judéo-espagnol*, París, Ed. Entente, 1986.

ben valorar, con una actitud crítica y al mismo tiempo razonable, toda investigación seria, realizada en épocas anteriores, independientemente de su acuerdo o desacuerdo con los principios teóricos y los modelos metodológicos aplicados³. Partiendo de esa valoración, que asegura evitar el tópico del «llover sobre mojado», el investigador debe colocarse en el seno mismo de cada forma de la cultura sefardí, para captarla desde dentro como resultado de la actividad creadora, desplegada por sus usuarios. En el caso concreto, nos centramos en los problemas que suscitan la lengua y la religión de los sefardíes en tierras balcánicas.

1. EL ESTADO ACTUAL DEL JUDEO-ESPAÑOL

A raíz del *bilingüismo pasivo*, condicionado por una serie de factores sociales y culturales, en la actualidad nos encontramos con una *lengua desplazada* de todos los ámbitos, incluida la conciencia, salvo la de los ancianos que aún estiran la memoria suspirando en el viejo castellano.

Pero el bilingüismo pasivo no se reduce sólo a la comunidad sefardí. Este fenómeno caracteriza a todas las minorías balcánicas, constituidas como tales, fuera de su país de origen. Ante la situación monolingüe de cada estado balcánico, las minorías no pueden alcanzar el bilingüismo activo de otros países, por ejemplo, Suiza, España o, como lo fue, en las repúblicas de la antigua Unión Soviética. En la Península Balcánica, la comunidad rumana de la Dóbrudžha meridional de Bulgaria practica bilingüismo pasivo, lo mismo que los búlgaros asentados en Grecia y Yugoslavia. En la misma situación se hallaban los turcos en Bulgaria hasta finales de los ochenta. Actualmente se inicia un proceso de bilingüismo activo: la lengua turca vuelve a los colegios, a los medios de comunicación, a los actos políticos, culturales, etc. El desplazamiento de las épocas anteriores se va superando por el paralelismo entre el turco y el búlgaro no sólo en la sociedad y en la cultura, sino también en la conciencia de los hablantes musulmanes.

Con el judeo-español la situación se ha venido agravando durante todo el siglo. Actualmente, hablando metafóricamente con el principio del naturalismo pasado en la lingüística, se diría que presenta el estado de una lengua «muerta». Pero en realidad, las lenguas no mueren, pues no son seres

³ E. Coseriu, *Lecciones de lingüística general*, Madrid, Gredos, 1981, p. 11.

vivientes, sino fenómenos sociales que no se desgastan con el uso. Con las lenguas ocurre todo lo contrario: cuanto más se emplean, adquieren mayor función comunicativa, cognitiva y expresiva. Respecto a esta última, sí podemos recurrir a una metáfora: cuanto más se dispone de sus posibilidades expresivas, la lengua adquiere estado de esplendor, y entonces decimos que está en su Siglo de Oro. También el judeo-español tuvo su siglo de gloria en tierras balcánicas. Lamentablemente, el siglo xx es la época de su decadencia, causada por factores que tratamos a continuación.

2. FACTORES EXTRALINGÜÍSTICOS⁴

Son hechos sociales y culturales que, según las circunstancias, pueden repercutir positiva o negativamente en las correlaciones *lengua-sociedad* y *lengua-cultura*, respectivamente⁵. En el caso del judeo-español, se trata del aspecto negativo que condiciona su desplazamiento y, con posterioridad, promueve su desaparición.

El desplazamiento del judeo-español se inició en el ámbito social, luego afectó la vida cultural y, por último, penetró en la familia. Las principales fuerzas motrices de este proceso son sociolingüísticas y etnolingüísticas.

2.1. Los factores sociolingüísticos están en la base de la correlación *lengua-contexto social*. Como medio de comunicación y objeto del saber empírico, la lengua se halla sincronizada social e históricamente con sus hablantes, que la modifican conforme sus necesidades comunicativas y cognitivas. Pero si se presentan condicionantes objetivos que obligan a los hablantes de la lengua A, a comunicarse en la sociedad por medio de la lengua B, la sincronía social e histórica se altera. La lengua A empieza a retrasarse del desarrollo social, mientras que sus usuarios recurren a las posibilidades de la lengua B. Así, por ejemplo, después de la Liberación, a raíz de la guerra ruso-turca de 1877-1878, la lengua búlgara comenzó a desplazar paulatinamente el habla sefardí en el comercio, el sector bancario, la industria, la administración, etc. Los cambios sociales no se reflejaban en el léxico judeo-español. Nada más salir de su casa para entregarse a

⁴ M. Sala, *Estudios sobre el judeo-español de Bucarest*, México, UNAM, 1970, pp. 28-65.

⁵ E. Coseriu, «La socio- y la etnolingüística: sus fundamentos y sus tareas», en *Anuario de Letras*, vol. XIX, México, Facultad de Filosofía y Letras (Centro de Lingüística Hispánica), 1981.

su ocupación laboral, el sefardí cambiaba el habla española por la búlgara, adoptándola como un compromiso libremente consentido, y no impuesto desde fuera. Los cimientos sólidos que antaño sostenían la demarcación lingüística entre búlgaros y judíos se vieron sofocados por el nuevo contexto social. El proceso del desplazamiento idiomático llega a cobrar nuevas dimensiones al ser introducido el servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos del joven estado búlgaro. La permanencia en las filas del ejército resultó lo suficientemente larga como para que se produjera un cambio irreversible en la conciencia lingüística de la joven generación judía. En definitiva, antes de llegar al ecuador de este siglo, el judeo-español ya no tenía cabida en el contexto social. Su función comunicativa se redujo a los confines del hogar y de la sinagoga. Pero el proceso no se detuvo aquí. Muy pronto, también en esos lugares entrañables y sagrados para la tradición popular no tardaron en aparecer los signos del ocaso de la lengua sefardí.

2.2. Los factores etnolingüísticos, vinculados a la idiosincrasia de la comunidad sefardí, también han dejado sus huellas en la correlación *lengua-cultura*. Los cambios en el ámbito cultural no son menos decisivos para el desarrollo dinámico del sistema lingüístico, ya que su realización en la práctica hablada corresponde a las necesidades comunicativas, cognoscitivas y expresivas de la sociedad. Cualquier cambio en la cultura material y espiritual se refleja en la lengua, que se constituye en la conciencia humana en forma de *saber idiomático* y *saber expresivo*⁶. En este sentido la lengua no es simplemente modo o forma de actualizar los valores culturales; «ella misma es cultura» (Hegel). Tal fue, *grosso modo*, el comportamiento del judeo-español durante los siglos de *Sefarad-2*.

En el trascurso de *Sefarad-3*, sobre todo en el período de entreguerras, aparecieron los primeros indicios del ocaso lingüístico. La ausencia de creaciones literarias, la desaparición de la prensa en ladino, el cierre de los colegios judíos, el ateísmo de la juventud y los matrimonios mixtos, entre otros, fueron los factores que modificaron la correlación *judeo-español-cultura sefardí*. En estas circunstancias, los cambios culturales resultaron más negativos, para el componente lingüístico, que los sociales. Mientras éstos redujeron el judeo-español al ámbito familiar y ritual, aquéllos protagonizaron la brecha más grave y profunda en la tradición sefardí.

⁶ E. Coseriu, *Lecciones...*, p. 312.

3. FACTORES INTRALINGÜÍSTICOS ⁷

Estos factores constituyen la tercera correlación, *cambio-funcionamiento*, esto es, *diacronía-sincronía*. Se trata de la esencia misma de la lengua: un sistema en movimiento, abierto a la conciencia de sus hablantes. La relación entre los dos aspectos de la realidad lingüística es de dominio mutuo: la lengua no es primero cambio y luego funcionamiento, o viceversa, sino que es en todo momento un sistema que cambia funcionando o funciona cambiando. El transcurso simultáneo de ambos procesos se lleva a cabo en el marco de la comunicación. El hablante no crea estructuras lingüísticas *a priori*, sino en el curso de la comunicación, realizada en forma de diálogo. El uso de la lengua en el diálogo impone el cambio (creación y re-creación de unidades significativas) en función de las necesidades, sociales y culturales, de los implicados en la comunicación; y el funcionamiento se ve respaldado y asegurado por el cambio continuo de la lengua. En definitiva, el cambio y el funcionamiento se suponen mutuamente. La alteración de esta interdependencia conduce a la transformación de la lengua de un sistema dinámico y abierto en un producto estático y cerrado. Éste fue el proceso que experimentó el judeo-español durante el período de *Sefarad-3*. Los factores externos provocaron su desplazamiento del contexto social y del ámbito cultural, y los internos actuaron negativamente en su modo de existir, condicionando su inevitable desaparición de la comunicación socio-verbal. En la actualidad el judeo-español ha perdido su función inherente, pues, como bien señala Coseriu, «la lengua muere cuando deja de cambiar».

En nuestra opinión, el desplazamiento y la desaparición del habla sefardí proporcionan la problemática que debe abordar la Judeohispanología, en colaboración con la Sociolingüística, la Etnolingüística y la Teoría del lenguaje.

4. TIPOS DE SOLIDARIDAD LINGÜÍSTICA ⁸

A diferencia de otros fenómenos sociales, algunos ni siquiera tienen destinatario concreto, la lengua surge y se desarrolla exclusivamente en la

⁷ E. Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia (El problema del cambio lingüístico)*, Madrid, Gredos, 3.^a ed., 1973; «Sincronía, diacronía y tipología», en *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 186-200.

⁸ E. Coseriu, «La socio- y la etnolingüística:..., pp. 15-18.

sociedad, proporcionando al hablante la posibilidad de informar *a alguien* (o a toda la comunidad) acerca *de algo*. Ello significa que el hablante siempre supone la presencia de un oyente. Es decir, la conciencia del sujeto está abierta a la conciencia de los demás y, al mismo tiempo, se ajusta a la tradición lingüística. Por tanto, la función comunicativa de la lengua implica doble solidaridad: por un lado, entre los miembros de la comunidad y, por otro, entre el hablante y la tradición lingüística; esto es solidaridad *sincrónica* y solidaridad *diacrónica*.

El caso concreto del judeo-español nos lleva a la esencia de la solidaridad sincrónica. En el marco de una comunidad concreta, la función comunicativa de la lengua se manifiesta en su aspecto *positivo*. Pero si se examina como factor demarcativo con respecto a otra comunidad, esa misma comunicación se perfila como *negativa*, es decir, divisoria entre los hablantes con distintas lenguas. Esta doble función tuvo el judeo-español hasta las postrimerías de la pasada centuria. Los sefardíes permanecían integrados, social y culturalmente, en el marco de sus sinagogas, y se desmarcaban de sus vecinos por la lengua, traída de España.

Tras la constitución de los estados balcánicos durante el último cuarto del siglo XIX, la comunicación positiva y, a la vez, primaria —que podemos llamar también originaria—, entre los miembros de las comunidades judías, comenzó a estrechar su radio de acción. Entre los sefardíes se venía instalando un nuevo tipo de comunicación, también positiva, pero a diferencia de la primaria, que les pertenecía históricamente, la nueva forma de hablar era adoptada, es decir, secundaria.

Ahora bien, según las condiciones en que se produce el desplazamiento de una lengua por otra, la comunicación adoptada puede ser *auténtica* o *ficticia*. Esta última, según indica el propio término, es aparente y se manifiesta como una reacción natural contra la imposición forzosa de la lengua extranjera. En la adopción auténtica, sin embargo, los miembros de una comunidad admiten la lengua de sus vecinos como una necesidad libremente consentida, convirtiéndola en sistema de una nueva comunicación positiva, que implica solidaridad sincrónica. Esta transición lingüística hemos podido comprobarla en la comunidad sefardí de Bulgaria: de la comunicación primaria, en judeo-español, se ha llegado paulatinamente a la secundaria, también auténtica, en búlgaro. La lograda solidaridad entre sefardíes y la lengua oficial del estado llegó a ser la premisa principal para la ulterior *integración social y cultural*. En este orden, lo dicho por Nissim Mevorah, hace más de tres décadas, viene a confirmar los procesos de *Sefarad-3*:

... hasta hace unos veinte años, en nuestro país vivían cerca de 50.000 judíos: hombres, mujeres, niños, trabajadores pobres, ricos fabricantes, artesanos, vendedores ambulantes, que habían llegado a Bulgaria de distintos países y en diferentes siglos, hallando aquí buena acogida y un trato humano. Después de la Liberación se les reconoció como ciudadanos de plenos e iguales derechos y vivían con las alegrías y las penas del pueblo búlgaro. Durante años, la vida de esta minoría judía, al amparo de una Constitución progresista, transcurría con toda normalidad en medio de un pueblo de lo más tolerante y hospitalario. Desde hace unos veinte años, 45.000 judíos búlgaros viven y trabajan en las ciudades y aldeas de Israel. Pero su vida anterior, junto con la de sus antepasados, constituye una parte de la historia de Bulgaria, de la que han conservado no sólo la lengua, sino también una profunda e incurable nostalgia. Por muy extraño que parezca, nuestros judíos en Israel no se denominan entre sí, sino búlgaros⁹.

Esta confesión resta todo sentido a las afirmaciones de un supuesto nacionalismo o de alguna integración forzosa, sufrida por los sefardíes en Bulgaria¹⁰.

5. LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Desde su llegada a tierras balcánicas, los sefardíes nunca han atentado contra la religión de sus vecinos. Tampoco ha habido manifestaciones en signo contrario. El hecho de ser uno judío, y el otro cristiano o musulmán, no ha sido motivo de desprecio, sino de *tolerancia*. Es más, las escasas concentraciones de grupos radicales ultraderechistas durante la última contienda mundial no han podido echar raíces de xenofobia. Hoy en día, junto a las catedrales y mezquitas ejercen su oficio las sinagogas; lo mismo que al lado de los camposantos cristianos y musulmanes se sitúan las moradas eternas de los sufridos hijos de Israel, con inscripciones lapidarias en caracteres hebreos, latinos o cirílicos¹¹.

⁹ N. Mevorah, «Introducción», en *Godishnik* ('Anuario'), Sofía, Organización Cultural de los Judíos en Bulgaria, 1968, pp. 7-8.

¹⁰ H. V. Besso, «Decadencia del judeo-español», en *Actas del I Simposio de estudios sefardíes*, Madrid, CSIC, 1970, p. 253.

¹¹ I. Moscona, «About one of the Components of the Language Judezmo», in *Annual of the Social Cultural and Educational Association of the Jews in Bulgaria*, vol. VI, Sofía, 1971, pp. 179-220.

En resumen, *primero*, la solidaridad lingüística y la tolerancia religiosa son las características relevantes de *Sefarad-3*. *Segundo*, respecto a los conceptos etnolingüísticos y religiosos, todo parece indicar que, después de un largo viaje en el tiempo y en el espacio, el punto de regreso coincide con el punto de partida:

a) los que abandonaron la antigua Judea, tras la destrucción del Templo, no eran sino *judíos*, sin más;

b) ellos y sus hijos permanecieron siglos bajo el alero de Sefarad, del que tomaron su nombre y su lengua, haciéndola suya;

c) hoy en día, los descendientes lejanos de aquellos sefardíes no han dejado de ser judíos, pero al mismo tiempo insisten en que son «rumanos», «búlgaros», «griegos», etc., es decir, se identifican con su religión y con la lengua de su cuna balcánica;

d) por último, los que regresaron a la tierra prometida siguen recordando su hogar en la diáspora, como lo afirma Nissim Mevorah, pero sus hijos, nacidos en Israel, declaran, como los que salieron de Judea, hace ya 2000 años, que son simplemente *judíos*.