

Универзитет у Београду  
Филолошки факултет

Неда М. Понс

**ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ  
СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ НА  
ИНТЕРНЕТУ**

Докторска дисертација

Београд, 2019. године

University of Belgrade  
Faculty of Philology

Neda M. Pons

**ETHNOLINGUISTIC IDENTITY OF  
THE SEPHARDIC COMMUNITY ON  
THE INTERNET**

Doctoral dissertation

Belgrade, 2019

Белградский университет  
Филологический факультет

Неда М. Понс

**ЭТНОЯЗЫЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ  
СЕФАРДСКОГО СООБЩЕСТВА В  
ИНТЕРНЕТЕ**

Докторская диссертация

Белград, 2019 год

**МЕНТОРКА:**

др Ивана Вучина Симовић, ванредна професорка Филолошког  
факултета Универзитета у Београду

**ЧЛАНИЦЕ КОМИСИЈЕ:**

1. др Ивана Вучина Симовић, ванредна професорка Филолошког  
факултета Универзитета у Београду
2. др Јелена Филиповић, редовна професорка Филолошког факултета  
Универзитета у Београду
3. др Јелена Ердeљан, ванредна професорка Филозофског факултета  
Универзитета у Београду

**ДАТУМ ОДБРАНЕ:** \_\_\_\_\_

## ИЗРАЗИ ЗАХВАЛНОСТИ

Неизмерно се захваљујем својој менторки, **проф. др Ивани Вучини Симовић**, која ме је својим људским квалитетима бодрила да истрајем на дугом путу писања овог рада и која је својим стручним знањем и искуством дала значајан допринос његовом квалитету.

Велико хвала и **проф. др Јелени Филиповић**, која је у мени пробудила интересовање за социолингвистичке теме и која ми је несебично помагала и пружала велику подршку од самог почетка мог бављења науком.

Захваљујем се и **проф. др Јелени Ердељан** на интересовању које је показала за овај рад.

Велику захвалност дугујем **члановима групе *Ladinokomunita***, чије је деловање оплеменило мој живот и без чије несебичне помоћи ово истраживање не би било могуће.

Посебно истичем свесрдну помоћ **Рашел Амадо Бортник**, која је у сваком тренутку била спремна да ми изађе у сусрет и која ме је инспирисала у многим погледима.

Огромну захвалност дугујем својој породици, **мами Милојки и брату Вељку**, који су ми од почетка школовања представљали највећи ослонац и који су увек веровали у вредност мог рада.

Највеће хвала мом **супругу Жан-Мишелу и сину Борису**, на љубави, стрпљењу и безрезервној подршци коју су ми пружили приликом писања докторске дисертације.

Све грешке и пропусти су само моји.

Неда Понс

У Београду, марта 2019.

*Успомени на мог вољеног оца, Милисави Недовића (1946-2004)*

# ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ НА ИНТЕРНЕТУ

## Резиме

У овом раду испитана су значења која савремени Сефарди у виртуелној заједници *Ladinokomunita* приписују јеврејско-шпанском језику као елементу свог етничког идентитета. *Ladinokomunita* представља прву виртуелну групу за дискусију на јеврејско-шпанском језику, која је основана 2000. године у циљу промоције сефардске културе и угроженог етничког језика сефардских Јевреја.

У истраживању сам пошла од претпоставке да се етнојезички идентитет (као и идентитет уопште) гради и мења унутар друштвене интеракције путем сучељавања ставова и идеологија различитих појединаца и група, те да у његовом конструисању значајну улогу игра шири друштвени контекст у коме се одвија дата интеракција. Овакво схватање идентитета засновано је на теоријским постулатима различитих друштвено-хуманистичких дисциплина које се баве изучавањем феномена идентитета: критичке социоллингвистике, когнитивне лингвистике, когнитивне и социјалне антропологије, социологије и социјалне психологије језика. Иако у тумачењу односа језика и идентитета преузимам теоријске концепте наведених научних дисциплина, потребно је нагласити да главну дисциплину представља критичка социоллингвистика, чији је теоријско-методолошки апарат послужио за формулацију научног проблема, спровођење истраживања и тумачење добијених резултата.

Један од два основна циља са којима је спроведено истраживање јесте да се укаже на начин на који глобални контекст у коме се одвија интеракција између чланова сефардске заједнице *Ladinokomunita* утиче на процес њихове етнојезичке самоидентификације, односно на ставове и идеологије које гаје према свом етничком језику. Други циљ истраживања је да се на основу анализе поменутих ставова и идеологија, то јест, начина на који размишљају сами говорници јеврејско-шпанског језика, помогне у осмишљавању стратегија за очување и ревитализацију овог угроженог варијетета.

У складу са наведеним циљевима, истраживање сам започела

идентификацијом идеологија и ставова према јеврејско-шпанском језику у корпусу састављеном од порука које су у оквиру групних дискусија у периоду од 2000. до 2018. године размењивали чланови групе *Ladinokomunita*, а које су сачуване у дигиталним архивима групе. Ови подаци, добијени путем технике опсервације дискусија у ретроспективи (за период од 2000. до 2015. године) и у реалном времену (од 2015. до 2018. године), допуњени су подацима прикупљеним путем технике социолингвистичког упитника, који је члановима групе послат крајем децембра 2017. године. За анализу добијених података користила сам поступак квалитативне анализе, који сам у циљу утврђивања основних идеолошких тенденција међу члановима допунила употребом базичних квантитативних поступака.

Добијени резултати су показали да се може издвојити пет основних метајезичких тема о којима расправљају чланови групе: аутономија и стандардизација јеврејско-шпанског језика, његов назив, начин његовог писања, утицај других језика на његову структуру, као и улога овог варијетета у обележавању сефардског етничког идентитета и сефардске културе. Уочено је да је расправа на сваку од наведених тема утемељена на доживљају јеврејско-шпанског језика као изузетно важног (иако не и кључног) елемента сефардске етничке посебности, који као такав треба стандардизовати и у што „аутентичнијем” облику пренети на наредне генерације Сефарда у циљу одржавања етнокултурног континуитета са сефардском прошлошћу.

У истраживању је нађено да шири друштвени, односно глобални контекст (пре свега, интернет) и у њему владајуће идеологије значајно утичу на начин на који сефардски чланови групе *Ladinokomunita* преговарају симболичка значења како појединих аспеката, тако и јеврејско-шпанског језика у целини. Међутим, на основу добијених резултата може се закључити да савремени Сефарди у (ре)конструкцији свог етнојезичког идентитета не усвајају директно и беспоговорно идеологије и културне вредности доминантних заједница, већ да их мењају и прилагођавају сопственим потребама за идентификацијом и комуникацијом на свом етничком језику.

Без обзира на то што се јеврејско-шпански језик види као врло значајан елемент етничке идентификације и као спона између Сефарда широм света,



резултати испитивања показују да савремени Сефарди, с обзиром на специфичност социолингвистичког контекста у коме живе и комуницирају, будућност овог језика виде пре свега у његовој поствернакуларној, односно симболичкој употреби. Имајући у виду чињеницу да је међугенерациски пренос јеврејско-шпанског као првог језика данас готово у потпуности заустављен, те да је највећи број преосталих изворних говорника старији од 70 година и да овај језик махом користе изван или изоловано од свог непосредног окружења, мишљења сам да сви напори који за циљ имају очување и ревитализацију овог језика морају кренути управо од осигуравања његовог поствернакуларног преношења на млађе генерације сефардских Јевреја (и не само њих). То значи да пажњу треба усмерити најпре на учење и употребу језика у транснационалном простору интернета и домену писане речи, из које би касније, када опстанак језика престане да буде главна тема, јеврејско-шпански могао да настави да се развија и да изнедрава нова културна значења у складу са тренутним потребама својих говорника, односно корисника.

**Кључне речи:** *Ladinokomunita*; јеврејско-шпански; Сефарди; етнојезички идентитет; етничка група; етнички језик; угрожени језик; језичка идеологија; ставови према језику; језичка ревитализација

**Научна област:** социолингвистика, хиспанска лингвистика

**Ужа научна област:** критичка социолингвистика, сефардске студије

**УДК број:**

# ETHNOLINGUISTIC IDENTITY OF THE SEPHARDIC COMMUNITY ON THE INTERNET

## Abstract

In this study, I examined the meanings that modern Sephardim in the virtual community of *Ladinokomunita* attribute to the Judeo-Spanish language as an element of their ethnic identity. *Ladinokomunita* is the first virtual discussion group in the Judeo-Spanish language, founded in 2000 with the aim of promoting Sephardic culture and the use of the endangered Sephardic ethnic language.

I started this research with the assumption that ethnolinguistic identity (as well as identity in general) is being constructed and changed within social interaction, where different individuals and groups confront their different attitudes and ideologies, and that in this process an important role is played by the broader social context in which the interaction is taking place. This understanding of identity is based on the theoretical postulates of different human sciences that deal with the study of the identity phenomenon: critical sociolinguistics, cognitive linguistics, cognitive and social anthropology, sociology and social psychology of language. Although in interpreting the relation of language and identity I use some theoretical concepts of the aforementioned scientific disciplines, it is necessary to emphasize that the main discipline in this research is critical sociolinguistics, whose theoretical and methodological apparatus is used to formulate a scientific problem, conduct research and interpret the results obtained.

One of the two main goals of the study is to point out the way in which the global context in which the interaction between members of the Sephardic community of *Ladinokomunita* takes place affects the process of their ethnolinguistic self-identification, that is, the attitudes and ideologies that they have towards their ethnic language. The second goal of the research is to help strategize the conservation and revitalization of Judeo-Spanish as an endangered language, on the basis of the analysis and interpretation of the speakers' attitudes and ideologies, that is, the way they think about the future uses of Judeo-Spanish.

In line with the above objectives, I started the research by identifying ideologies

and attitudes toward the Judeo-Spanish language in a corpus consisting of messages exchanged between members of the *Ladinokomunita* group between 2000 and 2018, which have been preserved in the group's digital archives. These data, obtained through the observation technique in retrospective (for the period from 2000 to 2015) and in real time (from 2015 to 2018), were supplemented with data collected through the sociolinguistic questionnaire, which was sent to the members of the group at the end of December 2017. For the analysis of the obtained data, I used the procedure of qualitative analysis, which, in order to determine the basic ideological tendencies among the members, was supplemented by the use of basic quantitative methods.

The results of this research show that five basic meta-language topics discussed by members of the group can be distinguished: autonomy and standardization of the Jewish-Spanish language, its name, the way in which it is written, the influence of other languages on its structure, and the role of this language in symbolizing Sephardic ethnic identity and Sephardic culture. I have noticed that the discussion on each of the above topics is based on the experience of the Jewish-Spanish language as an extremely important (though not key) element of the Sephardic ethnic identity, which as such should be standardized and, in its "authentic" form, transferred to the next generations of the Sephardim for the purpose of maintaining ethnocultural continuity with the Sephardic past.

It has been found that the global context (primarily the Internet), and the prevailing ideologies in it significantly influence the way the Sephardic members of the *Ladinokomunita* group negotiate the symbolic meanings of certain aspects of their ethnic language, as well as the language as a whole. However, on the basis of the obtained results, it can be concluded that modern Sephardim in the (re)construction of their ethnolinguistic identity do not adopt directly and indisputably the ideologies and cultural values of the communities that are dominant in the global context, but that they change them and adapt them to their own needs for identification and communication in their ethnic language.

Regardless of the fact that the Judeo-Spanish language is seen as a very important element of ethnic identification and as a link between the Sephardic world, the results of the analysis show that today's Sephardim, given the specificity of the sociolinguistic context in which they live and communicate, see the future of Judeo-Spanish primarily

in its postvernacular or symbolic use. Bearing in mind the fact that the intergenerational transmission of Judeo-Spanish as the first language has almost become obsolete, that the largest number of remaining native speakers is older than 70 years and that they use the language mostly outside or isolated from their immediate environment, I think that all efforts aimed at the preservation and revitalization of this language must begin precisely from ensuring its postvernacular transmission to the younger generation of Sephardic Jews (and not only them). This means that attention should be focused first of all on the learning and use of the language in the transnational space of the Internet and the domain of written words, from which later, when the survival of the language ceases to be the main topic, the Judeo-Spanish language could continue to develop and derive new cultural meanings in accordance with the current needs of its speakers or users.

**Keywords:** Ladinokomunita; Judeo-Spanish; Sephardic Jews; ethnolinguistic identity; ethnic group; ethnic language; endangered language; language ideology; language attitudes; language revitalization

**Field of study:** sociolinguistics, Hispanic linguistics

**Subfield:** critical sociolinguistics, Sephardic studies

**UDC:**

# ЭТНОЯЗЫЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СЕФАРДСКОГО СООБЩЕСТВА В ИНТЕРНЕТЕ

## Резюме

В данной работе были рассмотрены аспекты значения, которые современные сефарды в виртуальном сообществе *Ladinokomunita* приписывают еврейско-испанскому языку как элементу своей этнической идентичности. *Ladinokomunita* является первой виртуальной дискуссионной группой на еврейско-испанском языке, которая была основана в 2000 году для продвижения сефардской культуры и этнического языка сефардских евреев, находящегося под угрозой исчезновения.

В исследовании я исходила из предположения, что этноязычная идентичность (а также идентичность в целом) строится и изменяется в рамках социального взаимодействия путем сопоставления взглядов и идеологий разных людей и групп, и что в ее построении значительную роль играет более широкий социальный контекст, в котором происходит данное взаимодействие. Такое понимание идентичности основано на теоретических постулатах различных социально-гуманистических дисциплин, которые касаются изучения феномена идентичности: критической социолингвистики, когнитивной лингвистики, когнитивной и социальной антропологии, социологии и социальной психологии языка. Хотя при интерпретации языковых и идентичных отношений я принимаю теоретические концепции вышеуказанных научных дисциплин, необходимо подчеркнуть, что основная дисциплина представляет собой критическую социолингвистику, теоретико-методологический аппарат которой служит для формулирования научной проблемы, проведения исследований и интерпретации полученных результатов.

Одна из двух основных целей, с которыми проводилось исследование, заключается в том, чтобы указать, как глобальный контекст, в котором происходит взаимодействие между членами сефардского сообщества *Ladinokomunita*, влияет на процесс их этноязычной самоидентификации, то есть на отношения и идеологии, которые они культивируют в соответствии с их

этническим языком. Другая цель исследования заключается в том, чтобы на основе анализа вышеупомянутых взглядов и идеологий, помочь разработать стратегии сохранения и ревитализации этого исчезающего варианта.

В соответствии с вышеуказанными целями я начала исследование, определив идеологии и отношение к еврейско-испанскому языку в корпусе, состоящем из сообщений, находящихся в групповых дискуссиях с 2000 по 2018 годы, которыми обменивались члены группы *Ladinokomunita* и были сохранены в цифровых архивах группы. Эти данные, полученные с помощью метода наблюдения обсуждений в ретроспективе (в период с 2000 по 2015 годы) и в режиме реального времени (с 2015 по 2018 годы), были дополнены данными, собранными методом социолингвистического опросника, который был отправлен членам группы в конце декабря 2017 года. Для анализа полученных данных я использовала метод качественного анализа, дополненный использованием базовых количественных приемов.

Полученные результаты показали, что можно выделить пять основных тематических тем, обсуждаемых членами группы: автономия и стандартизация еврейско-испанского языка, его название, способ его написания, влияние других языков на его структуру, а также роль этого варианта в маркировке сефардской этнической идентичности и сефардской культуры. Было отмечено, что дискуссия по каждой из вышеуказанных тем основывается на опыте использования еврейско-испанского языка как чрезвычайно важного (хотя и не ключевого) элемента сефардской этнической особенности, который, как таковой, должен быть стандартизирован и в более "аутентичной" форме передан последующим поколениям сефардов с целью поддержания этнокультурной преемственности с сефардским прошлым.

Исследование выявило, что более широкий социальный, то есть глобальный контекст (прежде всего, интернет) и в нем правящие идеологии существенно влияют на то, как члены сефардской группы *Ladinokomunita* обсуждают символические значения как отдельных аспектов, так и еврейско-испанского языка в целом. Однако, основываясь на полученных результатах, можно сделать вывод о том, что современные сефарды в реконструкции своей этноязычной идентичности не принимают непосредственно и безоговорочно идеологию и

культурную ценность доминирующих сообществ, а скорее меняют их и адаптируют к своим собственным потребностям для идентификации и общения на их этническом языке.

Независимо от того, что еврейско-испанский язык рассматривается как очень важный элемент этнической идентификации и как связующее звено между сефардами во всем мире, результаты исследования показывают, что современные сефарды, учитывая специфику социолингвистического контекста, в котором они живут и общаются, видят будущее этого языка прежде всего в его поствернакулярном, то есть символическом использовании. Учитывая тот факт, что передача между поколениями еврейско-испанского языка в качестве функционально первого языка сегодня почти полностью прекращена и что большинство оставшихся носителей языка старше 70 лет, я считаю, что все усилия, направленные на сохранение и ревитализацию этого языка, должны исходить именно от обеспечения его поствернакулярной передачи молодым поколениям сефардских евреев (и не только). Это означает, что внимание должно быть сосредоточено сначала на изучении и использовании языка в транснациональном пространстве интернета и области письменного слова, из которого позже, когда выживание языка перестанет быть основной темой, еврейско-испанский язык может продолжать развиваться и приобретать новые культурные значения в соответствии с текущими потребностями своих носителей, а именно пользователей.

**Ключевые слова:** *Ladinokomunita*; еврейско-испанский; сефарды; этноязычная идентичность; этническая группа; этнический язык; язык под угрозой исчезновения; языковая идеология; отношение к языку; языковая ревитализация

**Научная область:** социолингвистика, испанская лингвистика

**Узкая научная область:** критическая социолингвистика, исследование сефардской культуры

**УДК:**

## САДРЖАЈ

<b>1. УВОД</b> .....	1
<b>2. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР</b>	
2.1. ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНИ, ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНИ И КРИТИЧКИ ПРИСТУП ИСТРАЖИВАЊУ.....	7
2.1.1. Социолингвистичка истраживања.....	11
2.1.2. Допунске научне дисциплине.....	17
2.2. ИДЕНТИТЕТ И ЈЕЗИК.....	22
2.2.1. Идентитет као друштвени конструкт.....	22
2.2.2. Језик као симбол идентитета.....	31
2.2.3. Језички идентитет и идентитет језика.....	32
2.3. ЕТНИЧКИ И ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ.....	34
2.3.1. Појам етничке заједнице, етничитета и етничког идентитета.....	34
2.3.2. Улога језика у процесу етничке идентификације.....	40
2.3.3. Етнојезички идентитет у овом истраживању.....	45
2.3.4. Етничке групе и њихови језици у националном контексту.....	49
2.3.5. Етничке групе и њихови језици у контексту глобализованог друштва.....	59
2.4. ЈЕЗИЧКЕ ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ЈЕЗИКУ.....	73
2.4.1. Језичке идеологије.....	73
2.4.2. Стандардизација језика кроз време.....	75
2.4.3. Идеологија стандарне језичке културе.....	79
2.4.4. Идеологија језичког пуризма.....	89
2.4.5. Ставови према језику.....	92
2.4.6. Ставови према језику као фактор у замени, очувању и ревитализацији језика.....	96
<b>3. (РЕ)КОНСТРУКЦИЈА ЕТНОЈЕЗИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ КРОЗ ВРЕМЕ</b>	
3.1. СЕФАРДИ И ЊИХОВ ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ.....	107
3.2. ЈЕВРЕЈИ НА ИБЕРИЈСКОМ ПОЛУОСТРВУ ПРЕ ПРОГОНА.....	110



3.3. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК НА ПРОСТОРИМА ОСМАНСКОГ ЦАРСТВА У ОРИЈЕНТАЛНО ДОБА.....	112
3.4. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК У ДОБА МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И ФОРМИРАЊА ДРУГЕ ДИЈАСПОРЕ.....	122
3.4.1. Улога других језика у реконструкцији сефардског (етно)језичког идентитета.....	126
3.4.2. Идеологије Сефарда према јеврејско-шпанском језику.....	136
3.4.3. Нацистичка идеологија односа језика и нације.....	139
3.5. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК У ПЕРИОДУ ОД КРАЈА ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА ДО ПОСЛЕДЊИХ ДЕЦЕНИЈА ХХ ВЕКА.....	140
3.6. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК ПРЕД ИЗАЗОВИМА САВРЕМЕНОГ ГЛОБАЛИЗОВАНОГ СВЕТА.....	143
3.6.1. Јеврејско-шпански као угрожени језик.....	143
3.6.2. Развој интересовања за јеврејско-шпански језик и напори у правцу његове ревитализације.....	147
3.6.3. Јеврејско-шпански језик на интернету.....	152

#### **4. ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СЕФАРДА У ГРУПИ *LADINOKOMUNITA***

4.1. ВИРТУЕЛНА ДЕЛАТНА ЗАЈЕДНИЦА <i>LADINOKOMUNITA</i> .....	159
4.2. МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА.....	164
4.3. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА АУТОНОМИЈИ И СТАНДАРДИЗАЦИЈИ ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА.....	172
4.3.1. Уводне напомене.....	172
4.3.2. Ставови према аутономији јеврејско-шпанског језика.....	175
4.3.2.1. Ставови и веровања о односу хакетије и јеврејско-шпанског језика са <i>Оријента</i> .....	175
4.3.2.2. Ставови и веровања о односу јеврејско-шпанског и стандардног шпанског језика.....	188
4.3.3. Ставови према стандардизацији јеврејско-шпанског језика.....	197
4.3.4. Закључна разматрања.....	215
4.4. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА НАЗИВУ СЕФАРДСКОГ ЕТНИЧКОГ ЈЕЗИКА.....	218
4.4.1. Уводне напомене.....	218
4.4.2. Глотоними у сефардским традиционалним круговима.....	220

4.4.3. Глотоними у научним круговима.....	227
4.4.4. Ставови према глотонимима у виртуелној заједници <i>Ladinokomunita</i> .....	230
4.4.4.1. Ставови чланова који се залажу за употребу глотонима ладино.....	235
4.4.4.2. Ставови чланова који се залажу за употребу глотонима јеврејско-шпански.....	249
4.4.5. Закључна разматрања.....	257
4.5. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ПИСАЊУ ЈЕВРЕЈСКО- ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА.....	260
4.5.1. Уводне напомене.....	260
4.5.2. Писање јеврејско-шпанског језика кроз време.....	262
4.5.2.1. Алхамидо писање у периоду пре и након прогона.....	262
4.5.2.2. Прелазак на латинично и ћирилично писмо.....	265
4.5.2.3. Савремене полемике у вези са писањем јеврејско-шпанског језика.....	267
4.5.3. Ставови према писму и правопису јеврејско-шпанског језика у групи <i>Ladinokomunita</i> .....	272
4.5.3.1. Ставови чланова који се залажу употребу традиционалних сефардских писама.....	277
4.5.3.2. Ставови чланова који се залажу за употребу латиничног писама.....	280
4.5.4. Закључна разматрања.....	299
4.6. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА УТИЦАЈУ ДРУГИХ ВАРИЈЕТЕТА НА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК.....	302
4.6.1. Уводне напомене.....	302
4.6.2. Језички пуризам у сефардској заједници крајем XIX и почетком XX века.....	304
4.6.3. Ставови чланова групе <i>Ladinokomunita</i> према утицају других језика на јеврејско-шпански.....	308
4.6.4. Закључна разматрања.....	323
4.7. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОМ ЈЕЗИКУ КАО НОСИОЦУ СЕФАРДСКЕ КУЛТУРЕ И СИМБОЛУ СЕФАРДСКОГ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА.....	326
4.7.1. Уводне напомене.....	326
4.7.2. Ставови према јеврејско-шпанском језику и његовој улози у кохезији сефардске етничке заједнице.....	330
4.7.3. Ставови према јеврејско-шпанском као симболу „аутентичне” сефардске културе.....	336

4.7.4. Ставови према јеврејско-шпанском као „културном власништву” сефардске заједнице.....	344
4.7.5. Ставови и веровања о односу јеврејско-шпанског језика и етничког идентитета сефардске заједнице.....	355
4.7.6. Ставови и веровања о будућности јеврејско-шпанског језика.....	363
4.7.7. Закључна разматрања.....	375
<b>5. ЗАКЉУЧАК.....</b>	<b>379</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЈА.....</b>	<b>388</b>
<b>ПРИЛОЗИ</b>	
<b>Прилог 1:</b> Промоција и изучавање јеврејско-шпанског језика и сефардске културе од краја XX века до данас.....	422
<b>Прилог 2:</b> Главна страница виртуелне групе <i>Ladinokomunita</i> (фотографије екрана).....	434
<b>Прилог 3:</b> Модел упитника употребљеног у истраживању етнојезичког идентитета виртуелне заједнице <i>Ladinokomunita</i> .....	437
<b>Прилог 4:</b> Правописни системи јеврејско-шпанског језика у модерно доба.....	444
<b>Прилог 5:</b> Правописни систем Јакоба М. Хасана.....	446
<b>Прилог 6:</b> Правописни систем часописа <i>Aki Yerushalayim</i> .....	447
<b>БИОГРАФИЈА АУТОРКЕ.....</b>	<b>448</b>

# 1. УВОД

Сефардима се сматрају припадници посебне гране јеврејског народа, која је након прогона са Иберијског полуострва у XV веку настанила широко подручје око Средоземног мора и одређене делове западне Европе.<sup>1</sup> Највећи део сефардских Јевреја настанио се на територији ондашњег Османског царства, где је током скоро пет столећа, услед специфичне друштвене, политичке и економске организације, успевао да одржи своју дистинктивну културу и да на основама језика донетог са Иберијског полуострва развије посебан варијетет познат под различитим називима, од којих су у науци у најчешћој употреби јеврејско-шпански језик или ладино.<sup>2</sup> У другој половини XIX века, у време када у Османско царство продиру идеологије модерности и национализма и када започиње његова политичка дезинтеграција, употреба јеврејско-шпанског међу Сефардима почиње да опада под снажним утицајем идеологије стандардне језичке културе и идеологије националних језика, као и политике културне и језичке асимилације која је била карактеристична за новонастале националне државе на Балкану. Поновно расељавање, условљено економском кризом и ратним дешавањима у првој половини XX века, као и масовна страдања јеврејског народа за време Другог светског рата, доводе до нестанка и расипања преосталих сефардских заједница. Припадници ове гране јеврејског народа данас живе расути у различитим деловима света, а њихов етнички језик, с обзиром на деловање бројних социолингвистичких и друштвено-историјских фактора и на практично непостојање говорних заједница, УНЕСКО класификује као угрожени језик, односно као варијетет коме прети опасност од скорог нестанка (Моузли (ур.) 2010).

---

<sup>1</sup> Дијас-Мас (2006: 28-29) наглашава да постоји и шире значење речи Сефард, односно да се Сефардима данас сматрају сви Јевреји који нису ашкенаског порекла, а који, осим са Иберијског полуострва, воде порекло из оријенталних и арапских земаља. Према овој ауторки, оваква дихотомија термина Сефарди и Ашкенази потиче са краја XIX века и везана је за разлике у обављању верских ритуала, то јест, за постојање два рабината на територији Палестине оног времена: ашкенаског, који је окупљао Јевреје пореклом из централне и источне Европе, и сефардског, који је окупљао све оне који нису Ашкенази.

<sup>2</sup> Питање назива етничког језика сефардских Јевреја са Оријента у прошлости је представљало и данас још увек представља предмет бројних идеолошких расправа како у научним круговима, тако и међу самим говорницима. Овим питањем се посебно бавим у одељку 4.4.

Међутим, крајем XX века, у општој атмосфери јачања етничких и, уопште узев, локалних идентитета на глобалном нивоу, као и истовременог развијања свести о језику као важном ресурсу за његове говорнике, одређени припадници сефардске заједнице показују појачано интересовање за сефардско културно и језичко наслеђе, те се јављају и бројне иницијативе у погледу његовог очувања и промовисања. Једну од таквих иницијатива предузима и Рашел Амадо Бортник (Rachel Amado Bortnick) из Сједињених Америчких Држава, која 2000. године у виртуелном простору интернета оснива групу за дискусију под називом *Ladinokomunita* (срп. *Ладино заједница*), у циљу промовисања јеврејско-шпанског језика и сефардске културе и историје. Оно што се чини најважнијим резултатом оснивања ове групе јесте чињеница да окупља широм света расуте говорнике јеврејско-шпанског пореклом са простора Османског царства (али и све оне који овај језик не говоре, а желе да га науче), који имају прилику да у виртуелном свету комуницирају *искључиво* на језику своје етничке групе. Ипак, потребно је нагласити да јеврејско-шпански језик у поменутој групи не представља само средство комуникације, већ и једну од основних тема групних дискусија. Иако *Ladinokomunita* данас није једина виртуелна група за дискусију *на* јеврејско-шпанском или *о* јеврејско-шпанском језику, она свакако јесте настарија и најпознатија, а у њеним архивима сачуване дискусије од почетка деловања па до данас представљају веома вредан извор у истраживању структуре и употребе савременог јеврејско-шпанског језика, као и језичких идеологија и ставова његових говорника.

Како истиче Филиповић (2015а, 2015б, 2018а), у академским расправама о будућности јеврејско-шпанског језика није се, скоро донедавно, могао чути глас аутентичних говорника, који још увек, и то махом у виртуелном простору интернета, користе свој етнички варијетет. Према овој ауторки, управо овај друштвени контекст треба узети у обзир када су у питању напори да се јеврејско-шпански одржи и ревитализује:

„Активно учешће у групним дискусијама, критичко етнографско истраживање засновано на опсервацији, анализи и тумачењу идеологија и комуникативних потреба говорника и њихових предлога у вези са будућим употребама јеврејско-шпанског и са могућим ширењем његових комуникативних домена, све то заједно представља

моћно оруђе за подршку процесу ревитализације.”<sup>3</sup> (Филиповић 2015б: 9)

У складу са препорукама које даје Филиповић, у овом се раду бавим анализом и тумачењем језичких идеологија говорника јеврејско-шпанског језика, односно откривањем значења која чланови сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita* приписују овом варијетету као обележју свог етничког идентитета. Путем испитивања језичких идеологија и ставова савремених Сефарда према сопственом етничком језику, настојим да, у критичком духу, укажем на повезаност процеса конструкције и ревитализације сефардског етнојезичког идентитета са ширим друштвеним, економским, политичким, културним и идеолошким процесима који се налазе у његовој позадини, односно на утицај који такви процеси могу имати на процес етнојезичке самоидентификације, а самим тим и на могућу ревитализацију јеврејско-шпанског језика. У том погледу, крајњи циљ овог истраживања јесте да језичким стручњацима и институцијама заинтересованим за планирање будућности етничког језика сефардских Јевреја помогне у осмишљавању стратегија за његово очување и ревитализацију.

У истраживању полазим од теоријских и методолошких постулата социолингвистике, широке интердисциплинарне области која се, између осталог, бави феноменом етнојезичког идентитета, језичких идеологија и ставова према језику, језичких права, као и језичке замене, одржавања и ревитализације. Како бих добила што потпунију слику различитих аспеката научног проблема којим се бавим, у теоријском смислу се значајно ослањам на постулате других друштвено-хуманистичких дисциплина које се на различите начине баве изучавањем феномена идентитета. У складу са интердисциплинарним карактером истраживања, однос језика и идентитета тумачим из перспективе друштвеног конструктивизма. То значи да се према идентитету односим као према динамичном конструкту који се на основама културних значења, односно културних модела и идеологија (на плану појединца израженим у виду ставова и

---

<sup>3</sup> „Active participation in discussion group debates, critical ethnographic research based on observation, analysis and interpretations of the speakers’ ideologies, communicative needs and their suggestions regarding future uses of Judeo-Spanish and possible expansion of its communicative domains all come together to create a powerful tool to support the revitalization process.”

понашања) под утицајем ширег друштвеног контекста гради и мења у оквиру друштвене, то јест, *језичке* интеракције међу појединцима.

Отуда, у испитивању значења етнојезичког идентитета сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita* крећем од идентификације језичких идеологија и ставова према јеврејско-шпанском језику у корпусу састављеном од порука које су у оквиру групних дискусија у периоду од 2000. до 2018. године размењивали чланови групе, а које су сачуване у њеним дигиталним архивима. Ови подаци, добијени путем технике опсервације дискусија у ретроспективи (за период од 2000. до 2015. године) и у реалном времену (од 2015. до 2018. године), допуњени су подацима прикупљеним путем технике социолингвистичког упитника, који је члановима групе послат крајем децембра 2017. године. За анализу података у овако оформљеном корпусу користила сам поступак квалитативне анализе, који сам у циљу утврђивања основних идеолошкох тенденција међу члановима допунила употребом базичних квантитативних поступака.

Овај рад пишем са искреном надом да ће његови закључци бити од користи истраживачима који се баве истраживањем односа језика и друштва, у смислу разраде теоријских концепата у оквиру конструктивистичког тумачења односа језика и етничког идентитета, као и импликација које такав однос може имати у процесу језичке ревиталитације. Такође гајим наду да ће резултати до којих сам дошла приликом овог истраживања доћи у руке језичких стручњака и језичких планера заинтересованих за очување и ревитализацију јеврејско-шпанског језика, те да ће на тај начин помоћи и самим говорницима, односно језичким активистима у групи *Ladinokomunita*, да очувају и ревитализују „свој вољени језик”.

\*\*\*

Рад је тематски подељен на пет главних целина. Након **Увода**, у коме у основним цртама представљам тему, циљеве и теоријско-методолошке поставке овог рада, следи **Теоријски оквир**, у коме се детаљније представља интердисциплинарни, трансдисциплинарни и критички карактер истраживања, као и релевантни теоријски појмови који су ми помогли у интердисциплинарној,

трансдисциплинарној и критичкој анализи добијених података: (етнојезички) идентитет, етничка група и етнички језик, језичке идеологије и ставови према језику, замена и регенерација угрожених језика. У наставку, у циљу бољег разумевања значења које савремени Сефарди приписују свом етничком варијетету, у поглављу **(Ре)конструкција сефардског етнојезичког идентитета кроз време** дајем краћи преглед развоја сефардских етнојезичких идеологија у различитим друштвено-историјским и идеолошким контекстима, закључно са савременим добом. Четврто поглавље, насловљено **Етнојезички идентитет Сефарда у групи *Ladinokomunita***, односи се на само истраживање. У овом поглављу, након детаљнијих напомена о деловању групе *Ladinokomunita* и методологији коју сам користила у истраживању, представљено је пет основних група идеологија и ставова према јеврејско-шпанском језику и одређеним аспектима његове употребе, које су издвојене на основу квалитативне анализе корпуса. Прва група се односи на начине на које чланови групе доживљавају и граде идентитет свог етничког варијетета, осврћући се притом на питања његовог аутономног статуса у односу на друге типолошки и генетски сродне језике (хакетију - јеврејско-шпански са севера Марока и савремени шпански језик), као и на питања његове потенцијалне стандардизације. У другу групу спадају идеологије и ставови према избору назива јеврејско-шпанског језика, који је током векова у различитим друштвено-идеолошким контекстима био познат под различитим именима како међу самим говорницима, тако и међу истраживачима. Трећа група подразумева идеологије и ставове према избору писма и правописа. Четврта група, са друге стране, обухвата идеологије и ставове према променама у структури, односно лексикону сефардског етничког варијетета, а нарочито према онима које се јављају као последица контаката са другим језицима. Док се прве четири групе односе на идеологије и ставове према различитим аспектима статуса, структуре и употребе јеврејско-шпанског, који на посредан начин откривају значај овог језика у (ре)конструкцији савременог сефардског идентитета, идеологије и ставови представљени у петој и последњој групи на непосреднији начин говоре о етнојезичком идентитету сефардске заједнице *Ladinokomunita*, јер се односе на значења која данашњи Сефарди придају јеврејско-шпанском као језичком коду на коме је настала сефардска култура и на



коме се развио дистинктивни сефардски идентитет. У последњем поглављу, односно **Закључку**, резимирани су и критички представљени резултати до којих сам дошла путем овог истраживања.

Сви примери преузети из архива групе *Ladinokomunita* наводе се у преводу на српски језик у оквиру основног текста, док се оригинални примери на јеврејско-шпанском наводе у фуснотама. Потребно је истаћи да оригиналне примере на јеврејско-шпанском наводим без икаквих интервенција на плану језичке структуре и правописа или омашки у писању. Два главна разлога због којих сам се одлучила за овакав начин навођења јесу, на првом месту, чињеница да је у питању варијетет који (још увек) не поседује стандардну језичку и правописну норму, те да је исправност одређених аспеката језичке структуре и начина писања у ствари предмет идеолошких расправа међу самим члановима групе, и, на другом месту, моја пасивна комуникативна компетенција на овом варијетету. Такође, потребно је истаћи да су, било када су у питању примери из корпуса или цитати из стручне литературе, преводи на српски језик увек моји, осим уколико није другачије назначено. Цитати из стручне литературе објављени на српском (односно српскохрватском) језику на латиничном писму у овом раду су транскрибовани на ћирилицу ради веће прегледности, док се у библиографији референца из које је цитат преузет наводи на оригиналном писму. Транскрипција личних имена преузетих из других језика извршена је према препорукама датим у *Правопису српскога језика* Матице српске из 2010. године (Пешикан *et al.* 2010).

## 2. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР

### 2.1. ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНИ, ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНИ И КРИТИЧКИ ПРИСТУП ИСТРАЖИВАЊУ

У циљу бољег разумевања значења које савремени Сефарди приписују јеврејско-шпанском језику као симболу свог етничког идентитета, те пружања што обухватнијег приказа различитих аспеката испитиваног феномена, у овом истраживању примењујем интердисциплинарни и трансдисциплинарни научни приступ.

Као што истиче Филиповић (2015а: 70), у последњих неколико деценија постаје јасно да је друштвене феномене, као што је, на пример, групни идентитет, с обзиром на њихову комплексност, могуће потпуније разумети само уколико се искорачи из оквира појединачних научних дисциплина, њихових теорија и истраживачких метода. Комплексност феномена идентитета почива на чињеници да се он тиче различитих аспеката човековог постојања, па се и његовом проучавању може приступити из перспективе бројних научних дисциплина: социологије (на пример, Кастелс 2010б; Кауфман 2004), социјалне или културне антропологије (Џенкинс 2004), социјалне психологије (Тацфел 1981; Тацфел (ур.) 2010 [1982]), антрополошке лингвистике и социолингвистике (Џозеф 2004; Рајли 2007; Едвардс 2009) и других наука.<sup>4</sup>

С обзиром на чињеницу да питање односа језика и етничког идентитета, као и процеса замене, очувања и ревитализације језика, представља предмет социолингвистичких истраживања, у испитивању и тумачењу значења етнојезичког идентитета сефардске заједнице на интернету, као и импликацијама таквих значења на очување и ревитализацију јеврејско-шпанског језика, користим теоријско-методолошки апарат критичке (макро)социолингвистике, новије научне дисциплине која је и сама настала као резултат потребе за интердисциплинарношћу и трансдисциплинарношћу у истраживању односа језика и друштва (видети одељак 2.1.1). Како бих добила свеобухватан увид у проблем

---

<sup>4</sup> За детаљнији приказ различитих приступа у проучавању идентитета из перспективе лингвистике и сродних дисциплина видети Џозеф (2004).

којим се бавим, преузимама одређене теоријске концепте и термине разрађене у следећим дисциплинама: когнитивној лингвистици, когнитивној и социјалној антропологији, социологији и социјалној психологији језика (видети одељак 2.1.2). У том погледу, а посебно у вези са концептима преузетим из социјалне психологије језика, у знатној се мери ослањам на модел интердисциплинарне и трансдисциплинарне сарадње који је у социолингвистичком истраживању језичких идеологија и замене јеврејско-шпанског језика у сефардским заједницама Југославије крајем XIX и почетком XX века успоставила Вучина Симовић (2010, 2016).

Ова ауторка у свом истраживању следи идеје Кетера и Балзигера (1999), који истичу да се у оквиру интердисциплинарног научног приступа не може говорити ни о каквој „стројој хијерархијској вези” између дисциплина које учествују у решавању заједничког научног проблема, већ да оне у ствари стоје у „управљачко-допунском” односу (енг. *guide-supply-relationship*) (Кетер и Балзигер 1999: 99, 102-103, нав. према Вучина Симовић 2016: 13). Тако се главни научни проблем формулише у оквиру „управљачке” дисциплине, док се „допунским” дисциплинама додељују додатни задаци који помажу у решавању главног научног проблема, при чему свака од њих задржава своју аутономију (Вучина Симовић 2016: 13). „Допунске” дисциплине не учествују у тумачењу добијених резултата, али извршавањем конкретних теоријских и методолошких задатака доприносе квалитету њихове интерпретације, која остаје у домену „управљачке” дисциплине (Кетер и Балзигер 1999: 99).<sup>5</sup>

Као што сам већ назначила, у случају мог истраживања, „управљачку” дисциплину представља социолингвистика, наука у оквиру које се кроз сарадњу са другим наукама разрађује интердисциплинарни модел изградње идентитета (Баколц и Хал 2004, 2005), који ће представљати основну смерницу у мојој анализи етнојезичког идентитета савремене сефардске заједнице на интернету (видети одељак 2.3.3). Поменути модел идентитета развија се у оквиру интердисциплинарног приступа проучавању језика, културе и друштва, утемељеног на сарадњи социолингвистике са лингвистичком антропологијом и антрополошком лингвистиком, социјално оријентисаном анализом дискурса и

---

<sup>5</sup> Кетер и Балзигер (1999: 99) истичу да „допунска дисциплина чак ни не мора знати ништа о контексту [истраживања] како би испунила додељени задатак.”

језички усмереном социјалном психологијом. Баколц и Хал поменути приступ називају *социокултурном лингвистиком*, наглашавајући да употребом овог назива не претендују да јасно успоставе његове теоријско-методолошке границе, већ да „[...] једноставно нагласе интердисциплинарно удруживање које је већ у току, али које није увек препознато”<sup>6</sup> (Баколц и Хал 2008: 404). Према поменутиим ауторкама, овако схваћена интердисциплинарна сарадња не подразумева усклађивање теоријских и методолошких апарата појединачних дисциплина (које, важно је поново нагласити, задржавају своју аутономију), него представља покушај да се заједничким снагама одговори на једно опште питање: „На који начин емпиријско изучавање језика расветљава друштвене и културне процесе?”<sup>7</sup> (Баколц и Хал 2008: 404, 405).

Моје истраживање односа јеврејско-шпанског језика и сефардског етничког идентитета усмерено је управо ка откривању и разумевању начина на који су шири друштвени и културни процеси, великим делом засновани на неједнакој расподели друштвене моћи између различитих друштвених групација, у дијакронијској и синхронијској перспективи утицали и утичу на конструкцију етнојезичког идентитета сефардских заједница, као и на њихово језичко понашање и могућност ревитализације јеврејско-шпанског језика. Из наведеног је јасно да ово истраживање поседује изразито критичку димензију, односно да, ослањајући се на теоријска знања социолингвистике и других друштвено-хуманистичких дисциплина, има за циљ да идентификује и објасни оне друштвене процесе који утичу на стварање и одржавање социјалних неједнакости, а посебно неједнакости „[...] која је у великој мери невидљива, због идеолошких процеса који чине да [она] изгледа као природно стање људских друштвених система”<sup>8</sup> (Толефсон 2006: 43).

Осим идентификовања ширих друштвених процеса и објашњења начина на који они утичу на идеологије према јеврејско-шпанском језику и на његову употребу, циљ овог истраживања је и да у складу са добијеним резултатима помогне у осмишљавању стратегија за очување и ревитализацију сефардског

---

<sup>6</sup> „[...] but simply to highlight an interdisciplinary coalition that is already thriving but not always recognized.”

<sup>7</sup> „[...] how does the empirical study of language illuminate social and cultural processes?”

<sup>8</sup> „[...] that is largely invisible, due to the ideological processes that make inequality seem to be the natural condition of human social systems.”

етничког језика. Отуда, критички приступ теми којом се бавим не подразумева само прелазак граница научних дисциплина (то јест, интердисциплинарност), већ и друштвену ангажованост, односно трансдисциплинарност, чији је кључни појам брисање граница између науке и стварног живота, односно „[...] померање фокуса од чисто академских расправа на начине на који се оне могу применити у циљу трансформације живота појединаца и заједница које се истражују”<sup>9</sup> (Филиповић 2015а: 62). Трансдисциплинарни приступ, који је заинтересован за изналажење друштвено ангажованих решења, подразумева да се у формулисање проблема не укључује само научна терминологија, већ и различите перспективе које проналазимо изван науке, међу различитим странама заинтересованим за решавање заједничких „реалних проблема у реалном свету” (Филиповић 2018а: 47).

Како истиче Филиповић (2015а: 63), сви научни напори усмерени ка очувању и ревитализацији угрожених језика представљају „инхерентно трансдисциплинарну активност.”<sup>10</sup> У трансдисциплинарном духу, истраживању сефардског етнојезичког идентитета приступа из перспективе вредности које промовише језичка екологија, социолингвистички приступ који се развио крајем XX и почетком XXI века као одговор на све већи нестанак мањинских језика на глобалном нивоу, а „[...] који наглашава вредност језичке разноликости у свету, значај појединачних и колективних језичких права, и улогу ставова о језику, језичке свести, језичких варијетета, и језичке промене у неговању културе комуникацијског мира”<sup>11</sup> (Кристал 2008: 161-162). Напомињем да нисам присталица екстремних облика језичке екологије по којој говорницима *свих* језика света мора бити омогућено да свој етнички, односно матерњи варијетет употребљавају *увек и свуда*, односно у свим доменима језичке употребе унутар заједнице у којој живе. У том погледу се слажем са И. Вучина Симовић и Ј. Филиповић (2009: 168) у ставу да право на употребу матерњег језика треба да

---

<sup>9</sup> „And, of course, the key notion of transdisciplinary science is the shift in focus from purely academic deliberations to the ways they can be applied in order to transform the lives of individuals and communities that are researched.”

<sup>10</sup> „inherently a transdisciplinary activity”

<sup>11</sup> „[...] highlights the value of linguistic diversity in the world, the importance of individual and community linguistic rights, and the role of language attitudes, language awareness, language variety, and language change in fostering a culture of communicative peace.”

буде загарантовано *увек када је то могуће*, те да екстремно схватање језичких права води ка утопистичким циљевима који нису одрживи у реалном свету.<sup>12</sup>

У наставку у основним цртама представљам историјски развој и опште податке о социолингвистичким истраживањима, са посебним освртом на критички социолингвистички приступ истраживању односа језика и идентитета и његову примену у мом раду, да бих затим укратко представила и друге научне дисциплине које извршавањем допунских задатака – разјашњавањем и дефиницијом концепата који су од великог значаја за разумевање процеса изградње идентитета – помажу у решавању научног проблема којим се бавим у овом раду.

### 2.1.1. Социолингвистичка истраживања

Социолингвистика представља широку научну област која у центар свог интересовања поставља употребу језика у друштвеном контексту, односно начин на који говорници путем језика изражавају и конструишу различите аспекте свог друштвеног идентитета, а са циљем да расветли функционисање како самог језика, тако и друштвених односа (Холмс 2013: 1). Ова научна дисциплина почела је да се развија 60-тих година XX века као реакција на лингвистичка истраживања структуралне и трансформационо-генеративне оријентације, која су језик сагледавала као хомоген, статичан и апстрактан систем, независан од друштвеног контекста у коме се користи (Филиповић 2018а: 16). У настојању да дају одговор на широки спектар питања о језичким варијацијама у времену и простору, односно различитим начинима употребе језика у друштву, које је лингвистичка теорија оног времена готово у потпуности занемаривала, бројни аутори у научном „међупростору” обједињују теоријске и методолошке традиције настале у оквирима лингвистике, социологије и антропологије, постављајући тако темеље за развој социолингвистике као науке.

Социолингвистика као широка научна област обухвата тематски и методолошки разноврсна истраживања која се обично деле на истраживања микросоциолингвистичког и истраживања макросоциолингвистичког типа.

---

<sup>12</sup> За критички осврт на утопистичке циљеве у остваривању језичких права видети Бломаерт (2001), Едвардс (2001), Меј (2003) и Пеникук (2004) (нав. према Меј 2012: 341).

*Микросоциолингвистичка* истраживања се преваходно спроводе у циљу бољег разумевања самог језика и његове природе, структуре и функција, односно у циљу испитивања начина на који друштвени фактори (као, на пример, категорије пола, узраста, друштвене класе или етничитета) утичу на језичке варијације и језичке промене. Овај тип истраживања, који се често назива социолингвистиком у ужем смислу, развија се у дирекној корелацији са историјском лингвистиком, односно на основама дијалектолошких истраживања са краја XIX и прве половине XX века, која су настојала да путем описа архаичних регионалних дијалеката реконструишу дијакронички развој различитих језика и која у лингвистичку науку први пут уводе рад на терену и „интересовање за живи говор обичних људи” (Филиповић 2018а: 51-53). Најзначајнију област микросоциолингвистике представља варијационистичка социолингвистика, чији је творац Виљем Лабов (1963, 1966), а која путем успостављања корелација између језичких и друштвених варијација на синхроничком плану настоји да објасни механизме језичких промена и природу језичке варијабилности (за детаљнију дискусију видети Филиповић 2018а: 53-56).

На другом крају поменутог спектра разноврсних социолингвистичких интересовања стоје *макросоциолингвистичка* истраживања, која теже да путем анализе језичких варијација и односа према језику објасне друштвене феномене и друштвене односе. Ова истраживања се стога умногоме ослањају на теоријске постулате и истраживачке методе других друштвено-хуманистичких наука, а пре свега социологије, антропологије и социјалне психологије. У оквиру социологије Џошуа А. Фишман (1968 (ур.), 1972б) развија посебан приступ изучавању језика у друштвеном контексту, који је познат под називом *социологија језика* и који се сматра социолингвистиком у ширем смислу.

Осим са социологијом језика, 60-тих и 70-тих година XX века макросоциолингвистичка истраживања су била често повезивана, па чак и поистовећивана са лингвистичком антропологијом, односно антрополошком лингвистиком (Дуранти 2003: 328; Баколц и Хал 2008: 402).<sup>13</sup> Разлог за то лежи у великом утицају који је у социолингвистичким круговима овог периода имала

---

<sup>13</sup> За детаљнију расправу о разликама и преклапањима између ова два термина, као и за опсежан преглед различитих антрополошких оријентација у истраживању односа језика и културе видети Дуранти (2003).

појава етнографије комуникације (енг. *ethnography of communication*), интердисциплинарног приступа који постулира изучавање говора као друштвене и културне праксе, чији је творац антрополошки лингвиста Дел Хајмз (1962, 1974).<sup>14</sup>

Макросоциolingвистика, дакле, представља грану социolingвистике која се значајно преплиће са другим дисциплинама које се баве односом језика, културе и друштва, а која се усредсређује на „питања која се односе на социјалну организацију језичког понашања, укључујући ту не само језичку употребу као такву, него и језичке ставове, као и стварно понашање у односу на језик и на кориснике језика” (Фишман 1978 [1972]: 21, нав. према Филиповић 2018а: 17). Отуда се као неке од главних тема ове социolingвистичке оријентације могу издвојити: улога језика у изградњи етничког/националног идентитета, однос језика и културе, језичке идеологије, ставови према језику, однос стандардних и нестандардних варијетета, билингвизам/мултилингвизам и диглосија, језичка политика, језичко планирање, замена, одржавање и ревитализација језика, као и бројне друге теме (Фишман 1985а: 118, нав. према Филиповић 2018а: 18; Бол 2010: 2). Из наведеног је јасно да у домен макросоциolingвистике, за разлику од микросоциolingвистике, не спадају само она питања која се односе на језичке форме и варијације, већ и

„субјективне реакције и интерпретације језичког понашања [...], одређивање и анализа ставова према језичким варијететима, идентификација и значај идентификације са одређеним варијететом као носиоцем културних, етничких и других особености говорне заједнице.” (Филиповић 2018а: 19).

Мишљења сам да је свака строга подела на макросоциolingвистичке и микросоциolingвистичке студије непотребно ограничавајућа, јер, као што тврде бројни аутори (на пример, Ромејн 2000: x; Вордхоx 2006: 13; Местри: 2009а: 5) и као што показујем путем анализе корпуса у овом раду (видети одељак 4.6), постоји значајна корелација између социolingвистичких питања која се изучавају на макро нивоу, као што је, у случају мог истраживања, процес идентификације са одређеним језиком као обележјем етничке припадности говорника, са једне, и

---

<sup>14</sup> Поменути идентификацију, на пример, можемо видети у следећим насловима: *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication* (срп. *Правци у социolingвистици: етнографија комуникације*, Гумперц и Хајмз 1972) и *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (срп. *Основе социolingвистике: етнографски приступ*, Хајмз 1974) (нав. према Дуранти 2003: 328).



употребе конкретних језичких форми, односно језичке варијације на микро нивоу, са друге стране.

(Макро)социолингвистичка истраживања која настоје да објасне друштвене феномене и друштвене процесе отварају простор за примену концепата критичке теорије унутар социолингвистике. Критички приступ у социолингвистичким истраживању односа језика и друштва за циљ има да открије, опише и објасни начине на које се путем употребе језика и понашања према језику стварају, одржавају и репродукују различити видови друштвене неједнакости (Местри 2009б: 310), али и да путем указивања на „болна места у друштвеним односима” у трансдисциплинарном духу понуди могућност превазилажења друштвених неједнакости и неправди (Филиповић 2018а: 60; за детаљнију дискусију видети Синг (ур.) 1996; Крес 2001; Филиповић 2018а). Другим речима, *критичка социолингвистика* тежи да „истражи друштвену интеракцију тако што се усмерава на њене лингвистичке елементе, али у исто време тежи да да укаже на најчешће скривене детерминанте у систему друштвених односа, као и скривене ефекте које они могу имати на систем” (Феркло 2001: 4, нав. према Филиповић 2018а: 20). У том погледу, она се значајно ослања на критичку анализу дискурса, која испитује начине на које се дискурс користи у циљу стварања и одржавања позиција моћи (Филиповић 2018а: 20; видети и Феркло 2013; Ван Дијк 2008). Међутим, за разлику од овог приступа, критичка социолингвистичка истраживања у обзир увек узимају и друштвени, историјски, политички, економски и културни контекст у коме се одвија дискурзивна пракса (за детаљнију дискусију видети Бломаерт 2005).

Како истиче Филиповић (2018а: 59), критичка социолингвистика свој директни корелат проналази у конструктивистичком приступу научним истраживањима карактеристичном за постмодерно доба. Друштвени конструктивизам се јавља крајем XX века у оквиру друштвено-хуманистичких наука, а представља епистемолошку оријентацију која се заснива на идеји да стварност и знање не постоје као објективне, унапред одређене чињенице, већ да су друштвено и културно, то јест, контекстуално условљени и да се конструишу путем људске интеракције (Ким 2010: 56). Отуда овај приступ постулира могућност вишеструког тумачења истог феномена, те преиспитује одређене

појмове који су раније сматрани апсолутним и непроменљивим чињеницама: идентитет, етницитет, језик, пол и слично, али и улогу самог истраживача, чија епистемолошка оријентација и културна традиција из које долази значајно утичу на процес и тумачење резултата научног истраживања (Филиповић 2018а: 59-60, 64).

За разлику од ранијих фаза у социолингвистичким истраживањима односа језика и идентитета, у којима се идентитету приступало као према статичној и непроменљивој категорији коју говорници пасивно изражавају и репродукују кроз језичку употребу,<sup>15</sup> савремена критичка (макро)социолингвистика се према овом феномену односи као према динамичном и комплексном конструкту који се гради у друштву путем језика и који се у синхронијској и дијахронијској перспективи може мењати у зависности од друштвеног контекста у коме се одвија језичка интеракција.<sup>16</sup> При томе се посебно наглашава активна улога појединаца који својим свесним или несвесним избором језичких форми или самог језика кроз интеракцију са другим појединцима конструишу и преговарају друштвено значење и тако граде свој друштвени идентитет (Екерт 2012: 97-98; Хејзен 2014: 18; Дајер 2007: 105).<sup>17</sup> Џозеф (2004: 10) наводи да у савременим приступима изучавању идентитета постоји тенденција да се уместо самог термина „идентитет” употребљава термин „идентификација” како би се нагласило да је реч о процесу, а не статичној категорији. Ипак, чини се да термин „идентитет” не губи на популарности ни у литератури ни у свакодневном животу, јер је у питању реч коју људи нашироко користе да опишу оно што јесу, а то је, према Џозефу (2004: 10), „главни критеријум који треба пратити у избору сваке терминологије.”<sup>18</sup>

У истраживању етнојезичког идентитета сефардске заједнице у контексту

---

<sup>15</sup> За детаљнију анализу различитих фаза у оквиру социолингвистичких истраживања друштвеног значења језичких варијација видети Екерт (2012).

<sup>16</sup> Раније социолингвистичке студије су се, на пример, односиле према полу (полном идентитету) као према бинарној, непроменљивој и биолошки заснованој друштвеној категорији (Филиповић 2009: 145). Савремена социолингвистика, међутим, у складу са конструктивистичким поимањем друштвеног идентитета уводи појам рода као „друштвено утемељене варијабле која укључује активан однос сваке особе према сопственом идентитету” (Филиповић 2018а: 188; видети и Хејзен 2014: 17).

<sup>17</sup> Научну основу за тумачење појединца као активног чиниоца у изградњи друштвеног идентитета постављају Ле Паж и Табуре-Келер (1985), показујући у свом раду о креолским језицима да појединци у комуникацији настоје да своје језичко понашање ускладе са језичким понашањем оних група са којима би желели да се идентификују (нав. према Дајер 2007: 105).

<sup>18</sup> „the principal criterion that should be followed in the choice of all terminology”

савременог глобалног друштва полазим управо од конструктивистичког схватања идентитета, односно од претпоставке да се друштвено значење на основу кога се формира идентитет непрестано конструише и мења унутар интеракције између појединаца. Међутим, иако однос језика и етничког идентитета тумачим и објашњавам из перспективе друштвеног конструктивизма, мишљења сам да се у истраживању овог односа не сме занемарити чињеница да је „[...] изградња идентитета заправо изградња суштине”<sup>19</sup> (Џозеф 2004: 90), те да сами чланови етничке заједнице свој језик могу тумачити као есенцијалан, односно унапред дат, неодвојив и непроменљив елемент свог етничког идентитета. Другим речима, свака конструктивистичка оријентација мора узети у обзир и есенцијализам, то јест, покушати да разуме зашто се језик често доживљава као есенцијални елемент идентитета:

„Одбацити есенцијализам у методологији значи са правом рећи да наша анализа не сме поверовати у мит, већ да мора бити на одстојању како би покушала да види како он функционише и зашто је могао настати у систему веровања или идеологији оних који у њега верују. Ипак, у нашој епистемологији мора постојати простор за есенцијализам, у супротном никада не можемо разумети целокупну сврху због које се граде идентитети.”<sup>20</sup> (Џозеф 2004: 90)

У покушају да одговорим на питање како шири друштвени процеси утичу на конструисање сефардског етнојезичког идентитета, те да ли савремени Сефарди јеврејско-шпански језик доживљавају као есенцијалан елемент своје етничке посебности, у истраживању примењујем квалитативну епистемолошку парадигму, односно квалитативну методологију. Ова парадигма, како истиче Филиповић (2015а: 14), у критичкој социолингвистици и другим наукама друштвено-хуманистичке оријентације директно корелира са конструктивистичким научним приступом, а подразумева

„препознавање локалних, специфичних, историјски и географски ограничених категорија које отварају простор за многобројне перспективе у анализи истог феномена, у зависности од његове актуализације, са једне, и искустава и идеологија истраживача, са друге стране.”<sup>21</sup> (Филиповић 2015а: 15)

---

<sup>19</sup> „[...] constructing an identity is in fact constructing an essence.”

<sup>20</sup> „To reject essentialism in methodology is to say quite rightly that our analysis must not buy into the myth, but must stand aloof from it to try to see how it functions and why it might have come into being in the belief system or ideology of those who subscribe to it. Yet there must remain space for essentialism in our epistemology, or we can never comprehend the whole point for which identities are constructed.”

<sup>21</sup> „recognition of local, specific, historically and geographically limited categories which allow for a plurality of perspectives in analyzing a single phenomenon, depending on the way it actualizes itself on one hand, and on experiences and ideologies of the researchers, on the other hand.”

Према истој ауторки, конструктивистичка квалитативна истраживања су увек заснована на интерпретацији, из чега следи да кључну улогу у опису научног проблема и тумачењу резултата истраживања играју епистемолошка оријентација, културни модели и идеолошка усмерења самог истраживача. Циљ са којим се спроводи квалитативна анализа представља увек разумевање личних прича субјеката, те овај тип истраживања отуда обилује детаљним описима људи, догађаја, разговора, контекста и слично. Како би се могао понудити детаљан опис (енг. *rich-thick description*), квалитативна истраживања налажу продужено присуство истраживача у заједници која се испитује, чиме се омогућује истовремена употреба различитих методолошких поступака и техника у циљу обезбеђивања веродостојности добијених закључака (Филиповић 2018а: 63-65). У случају мог истраживања, као што ћемо видети у одељку 4.2, основне истраживачке технике представљају опсервација и анкета, односно социолингвистички упитник (за детаљанији приказ различитих квалитативних методолошких поступака и техника у критичкој социолингвистици видети Филиповић 2018а: 66-68).

Иако главне методолошке и теоријске смернице овог истраживања проистичу из критичке социолингвистике, како бих могла да остварим главне циљеве са којима је истраживање спроведено, прибегавам „интердисциплинарном удруживању” ове дисциплине са другим наукама, и то тако што преузимам одређене теоријске концепте који су ми потребни за објашњење и разумевање процеса етнојезичке идентификације унутар сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita*. Из когнитивне лингвистике и когнитивне антропологије преузимам концепте културних модела и идеологија, из социјалне психологије језика концепт ставова према језику, док се у тумачењу појмова као што су етницитет, етнички и национални идентитет и глобализација, значајно ослањам на теоријске постулате социјалне антропологије и социологије.

### 2.1.2. Допунске научне дисциплине

За конструктивистички приступ истраживању сефардског етнојезичког идентитета у овом раду од посебног значаја јесу концепти културних модела и

идеологија, који се у критичкој социолингвистици преузимају из когнитивне лингвистике и когнитивне антропологије, дисциплина које се баве изучавањем „културолошке основе језика, односно језичке основе културе” (Филиповић 2018а: 21, 24). *Когнитивна антропологија*, која почиње да се развија 50-тих године XX века, представља научну дисциплину која проучава „однос између људског друштва и људског мишљења”<sup>22</sup>, односно начин на који се путем језика у људском уму спознаје свет и организује, употребљава и преноси систем друштвеног знања (Д’Андреа 1995: 1; видети и Браун 2006: 96). Кључни концепт ове дисциплине јесте култура, јер је људско знање увек и културно знање. Култура схваћена као знање у оквиру когнитивне антропологије добија назив културна шема (Д’Андреа 1990), односно културни модел, који представља „моделе [поимања] света који се узимају здраво за готово, које нашироко деле [...] чланови једне друштвене заједнице и који играју врло значајну улогу у њиховом разумевању тог света и њиховог понашања у њему”<sup>23</sup> (Квин и Холанд 1987: 4). Културни модели су, дакле, когнитивне конструкције, односно знање које нам је потребно како би смо успешно деловали и били прихваћени као припадници одређене друштвене заједнице (Филиповић 2018а: 24).

Како кључну улогу у формирању и преношењу културног знања игра језик, односно језичка интеракција, когнитивна антропологија се у великој мери преплиће са *когнитивном лингвистиком*. У питању је дисциплина настала крајем 70-тих и почетком 80-тих година XX столећа која се бави изучавањем „језика као инструмента за организовање, обраду и преношење информација”<sup>24</sup> ослањајући се на концепте као што су метафора, метонимија, ментални простор, културни когнитивни модели и слично<sup>25</sup> (Гераертс и Кујкенс 2007: 3, 9). Иако се когнитивна лингвистика углавном бави начином на који се информације путем различитих језичких структура организују, обрађују и преносе у уму појединца, у последњих пар деценија унутар ове дисциплине јавља се интересовање за језичку организацију друштвеног, односно културног знања на нивоу заједнице (Гераертс

---

<sup>22</sup> „the relation between human society and human thought”

<sup>23</sup> „taken-for-granted models of the world that are widely shared [...] by the members of a society and that play an enormous role in their understanding of that world and their behaviour in it.”

<sup>24</sup> „language as an instrument for organizing, processing, and conveying information”

<sup>25</sup> Како истичу Гераертс и Кујкенс (2007: 9), многи од ових појмова се користе и у другим наукама (на пример, у когнитивној антропологији, као што сам већ назначила), али их „когнитивна лингвистика подвргава специфичним облицима анализе.”

и Кујкенс 2007: 15-16). Интересовање за језик као социјални феномен доводи до приближавања ове дисциплине социолингвистици, те и до формирања когнитивне социолингвистике почетком XX века (Гераертс и Кујкенс 2007: 16).<sup>26</sup> У когнитивној социолингвистици посебан значај добија концепт културних когнитивних модела и идеологија: когнитивна социолингвистика се заправо и дефинише као дисциплина „[...] која се бави истраживањем корелација између културних модела и језичких варијација” (Филиповић 2018а: 21). Како показују неки аутори, на пример, Бертеле (2001) и Гераертс (2003), когнитивни културни модели свој одраз проналазе у веровањима и ставовима говорника према језику, те се овај концепт показао нарочито корисним у оним социолингвистичким истраживањима која се баве ставовима према језику, односно различитим питањима друштвеног идентитета и улоге језика у његовој изградњи (нав. према Гераертс и Кујкенс 2007: 16). Осим културних модела, важан коцепт унутар когнитивне лингвистике представљају и идеологије, које се дефинишу као „систем веровања и вредности заснован на низу когнитивних модела, то јест, менталних представа [...] периодичних појава и њихових интерпретација у култури и друштву”<sup>27</sup> (Дирвен *et al.* 2003: 1-2).

У складу са постулатима критичке социолингвистике, друштвени идентитет се гради управо на основама значења која су садржана у културним моделима и идеологијама, који „служе за обликовање ставова, веровања, перцепција, као и емоција и реакција” припадника одређене друштвене заједнице (Филиповић 2018а: 20-23).<sup>28</sup> Отуда се моје истраживање заснива на откривању и разумевању начина на који културни модели језичке стандардизације (видети одељак 2.4.2), односно идеологије стандардне језичке културе и језичког пуризма (видети одељке 2.4.3 и 2.4.4) и ставови према језику (видети одељак 2.4.5), утичу на употребу јеврејско-шпанског језика данас, као и на процес (ре)конструкције сефардског етнојезичког идентитета у виртуелној заједници *Ladinokomunita*.

---

<sup>26</sup> За детаљнији приказ развоја и тематског подручја ове дисциплине видети Гераертс *et al.* (ур.) (2010).

<sup>27</sup> „a system of beliefs and values based on a set of cognitive models, i.e. mental representations [...] of recurrent phenomena and their interpretations in culture and society”

<sup>28</sup> Концептима културних модела и идеологија и њиховом улогом у изградњи друштвеног идентитета детаљније ћу се бавити у одељку 2.2.1.

Како у испитивању савременог сефардског етнојезичког идентитета полазим од идентификације и објашњења културних модела и језичких идеологија као друштвених конструката који се на нивоу појединаца испољавају у форми ставова према језику, једну од најзначајнијих допунских дисциплина у мом истраживању представља *социјална психологија језика*. У питању је научна дисциплина која је настала 60-тих година XX века, а која се, у најширем смислу, бави проучавањем „улоге мотива, веровања и идентитета у језичком понашању појединца” (Либкинд 1999: 143, нав. према Вучина Симовић 2016: 20). Социјална психологија језика посебну пажњу посвећује проучавању корелације између језика и идентитета, и то нарочито проучавању етничког или етнојезичког идентитета појединца или групе (Робинсон и Џајлз 1990: 2, нав. према Вучина Симовић 2016: 20).

За социолингвистичка истраживања на тему групног идентитета нарочито је значајан допринос социјалног психолога Хауарда Џајлза (1973,1977, нав. према Џајлз *et al.* 1977: 321-324) и његове *теорије акомодације говора* (енг. *speech accommodation theory*). Џајлз испитује начине на које на употребу језика у говору (која је предмет изучавања социолингвистике) утичу социопсихолошки фактори, односно наша перцепција и ставови према идентитету људи са којима разговарамо, те долази до закључка да појединци у току интеракције свој говор могу прилагођавати или мењати у циљу приближавања (конвергенције) или дистанцирања (дивергенције) од својих саговорника. Заједно са својим сарадницима овај аутор развија *теорију етнојезичког идентитета* (енг. *ethnolinguistic theory*), која постулира да појединци, у оним случајевима када идентитет групе постаје нарочито важан, настоје да своју групну, односно етничку припадност нагласе управо путем употребе специфичних језичких обележја или језичких кодова, употребљавајући притом поменуте стратегије приближавања/истицања сличности (унутар групе) или дистанцирања/истицања разлика (у контакту са другим групама) (Робинсон и Џајлз 1990: 2, нав. према Вучина Симовић 2016: 20).

У домену истраживања и теоријске разраде појма идентитета од великог значаја јесте и *теорија друштвеног идентитета* (енг. *social identity theory*) социјалног психолога Хенрија Тацфела (1981, 1982). Према овој теорији,

друштвени идентитет представља „[...] онај део слике о себи код појединаца који произилази из њихове свести о њиховој припадности одређеној друштвеној групи (или групама), заједно са вредностима и емотивним значајем те припадности”<sup>29</sup> (Тацфел 1981: 255, нав. према Тацфел 1982: 24, курзив у оригиналу). Стављајући у први план субјективну перцепцију појединца, аутор се у наведеној дефиницији удаљава од поимања идентитета као унапред дате, објективне и статичне категорије, те поставља темеље за развој конструктивистичког приступа у изучавању овог феномена. Међутим, важно је напоменути да Тацфел у својој теорији превиђа утицај који у конструисању друштвеног идентитета појединца има перцепција коју о њему имају други појединци и шири друштвени контекст у коме се одвија интеракција са другим појединцима (за детаљнију дискусију видети Џозеф 2004: 76-77).

С обзиром на то да је један од циљева овог рада разумевање начина на који шири друштвени контекст утиче на формирање значења етнојезичког идентитета на колективном плану, незаобилазан је и осврт на тумачење концепта групног, а посебно етничког и националног идентитета, као и на тумачење друштвеног, економског, политичког и културног процеса глобализације, који је доминантан у контексту савременог друштва. Поменуте концепте преузимам из социјалне антропологије и социологије, дисциплина у чијим су оквирима кључни елементи управо колективитет или друштвена група, односно процеси колективне идентификације и глобализације.

*Социјална антропологија* представља науку која се развија крајем XIX и XX века на подручју Велике Британије,<sup>30</sup> а бави се истраживањем односа културе и начина на који се организују друштвене заједнице и друштвени односи. Ова научна дисциплина, како истиче Џенкинс (2001 [1997]: 18), за разлику од социологије као науке која се такође бави испитивањем друштвених односа и друштвених процеса, у фокус свог интересовања поставља различитост културних значења и знања, истичући њихову условљеност локалним друштвеним

---

<sup>29</sup> „[...] that *part* of the individuals’ self-concept which derives from their knowledge of their membership of a social group (or groups) together with the value and emotional significance of that membership.”

<sup>30</sup> У литератури се често прави разлика између социјалне антропологије, која је карактеристична за британску научну традицију, са једне, и културне антропологије, која се везује за америчку научну традицију, са друге стране. Џенкинс (2001 [1997]: 10), међутим, истиче да је у току настајање једне нове научне области која обједињује две поменуте традиције, а која се препознаје под називом социо-културна антропологија.



контекстом. Једно од подручја истраживања у домену ове дисциплине које је нарочито значајно за мој рад представља процес друштвене идентификације, и то, још конкретније, етничке идентификације. У тумачењу етничког идентитета и његовог односа са културом и језиком значајно се ослањам на основни друштвеноструктуристички модел етничког идентитета који представља Ричард Џенкинс (2001 [1997]) инспирисан делом Фредерика Барта (1969) (видети одељак 2.3.1).

*Социологија* као „научно изучавање људског друштвеног живота, група и друштава”<sup>31</sup> почиње да се развија у првој половини XIX века као покушај да се разумеју друштвене промене и прелазак из традиционалног у индустријско друштво (Гиденс 2006: 4, 10). Поље интересовања социологије обухвата врло широк спектар друштвених појава и друштвених односа: од свакодневне интеракције појединаца на улици, преко друштвене организације читавих заједница, до друштвених процеса који се одвијају на глобалном нивоу (Гиденс 2006: 4). За моје истраживање су од посебне важности социолошка тумачења процеса глобализације и начина на који она утиче на мањинске културе и њихове језике, као и на процес етнојезичке и етнокултурне идентификације мањинских заједница (видети одељак 2.3.5).

Ослањајући се на теоријске постулате критичке социолингвистике као „управљачке” научне дисциплине, као и на концепте развијене и разрађене у наведеним „допунским” дисциплинама, у циљу бољег разумевања односа етничког идентитета и језика (то јест, етнојезичког идентитета) у наредним редовима представљам појам идентитета уопште, као и улогу коју има језик у његовој изградњи и истицању његове посебности.

## 2.2. ИДЕНТИТЕТ И ЈЕЗИК

### 2.2.1. Идентитет као друштвени конструкт

Идентитет (лат. *identitas*, од *idem* – „исто”) представља „скуп и континуитет суштинских својстава којима се нека људска група или јединка дефинишу

---

<sup>31</sup> „the scientific study of human social life, groups, and societies”

наспрам других” (Бугарски 2005: 67). Из наведене дефиниције произилази да се идентитет јавља како на индивидуалном, тако и на групном плану, те да су два његова кључна обележја временски континуитет истости/сличности, као и различитост у односу на друге идентитете. Континуитет се на плану индивидуалног или личног идентитета манифестује у виду оних својстава која појединца на јединствен начин карактеришу и разликују од других појединаца у свим ситуацијама и у свим раздобљима његовог живота. Континуитет на плану групног идентитета, са друге стране, одражава својства која појединца приближавају другим појединцима, а која се темеље на заједничком друштвеном, односно културном знању, формираном кроз историју и пренетом кроз традицију дате друштвене групе (Едвардс 2009: 19).

Припадност одређеној друштвеној групи се може посматрати у односу на дијахронијску (етничку, религијску, расну) и синхронијску (старосну, родну, професионалну, националну, транснационалну, религијску) димензију (Филиповић 2018а: 23), а појединац се континуирано у току читавог живота и/или у било ком датом моменту може одредити као припадник више различитих друштвених група, чији збир чини његов друштвени или јавни идентитет (Рајли 2007: 38-39, нав. према Филиповић 2018а: 23). Међутим, иако је лични идентитет највећим делом и друштвени идентитет, састављен из припадности појединца различитим друштвеним групама, његов саставни део чини и онај „неухватљиви” елемент који превазилази прости збир наведених групних припадности (Џозеф 2004: 5). Овде је потребно направити јасну терминолошку разлику између друштвеног и групног, односно колективног идентитета: док се *друштвени* идентитет одређује као „збир бројних друштвених подгрупа [...] којима особа може припадати”, те се као такав односи најпре на појединце (Рајли 2007: 38-39, нав. према Филиповић 2018а: 23), *групни* или *колективни* идентитет представља у великој мери уопштени, а како тврди Едвардс (2009: 20), неретко и стереотипни, скуп својстава који једну друштвену групу разликују од неке друге друштвене групе.

Лични и групни идентитет се укрштају управо у друштвеном идентитету појединца, те се тако однос ове две димензије идентитета може одредити као однос међусобне испреплетаности и зависности. Да би појединац постао

равноправан члан одређене групе, он у процесу социјализације<sup>32</sup> мора усвојити заједнички *систем друштвеног знања* (енг. *the social knowledge system*, Рајли 2007: 21-67), то јест, „[...] интегрисати културу датог друштва у структуру своје личности” (Голубовић 1999: 38). Овај систем друштвеног знања, помоћу кога појединци разумеју свет око себе и себе у том свету, и који им пружа смернице за деловање унутар одређених колектива, у когнитивној антропологији и антрополошкој и когнитивној лингвистици назива се *културним моделом*, који се може дефинисати као „[...] хијерархијски организована структура значења и тумачења појмова и акција коју током живота уче и деле чланови једне говорне заједнице” (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 16). Културни модели, односно култура схваћена као друштвено знање, у најширем смислу обухвата заједничке вредносне системе, веровања, ставове, језик и традицију, односно начине заједничког живљења, који појединцима омогућавају компетентно учествовање у друштвеном животу (Рајли 2007: 36). Према теорији социјалне когниције, културно знање се усваја у виду „когнитивних шема које интерсубјективно дели друштвена група”<sup>33</sup> (Д’Андрате 1987: 112), које представљају према категоријама „организоване пакете информација”<sup>34</sup> о људима, стварима и појавама и које битно утичу на нашу когнитивну перцепцију себе и других (Хауард 2000: 368). На сличан начин, Едвардс (2009: 154) о перцепцији говори као о филтеру кроз који сазнајемо свет и себе у свету, а који је одређен културом којој припадамо и који је „у мањој или већој мери персонализован”<sup>35</sup> међу различитим појединцима дате културне групе. Исти аутор наглашава да оно што појединце држи на окупу као чланове одређене друштвене групе јесте управо велики број заједничких, односно сличних когнитивних перцепција, које се, са једне стране, могу одредити као стереотипи, а са друге, као сама култура.

Имајући у виду да појединци знање које им је потребно за функционисање у одређеној друштвеној заједници црпе из колективних културних значења, можемо рећи да је идентитет, иако се примарно односи на својства конкретних

---

<sup>32</sup> Појам социјализације означава процес у оквиру кога појединац, најпре на неформалан, а затим и формалан начин, учи културне и језичке обрасце понашања унутар одређене друштвене заједнице (за детаљнију дискусију видети Голубовић 1999: 39-42).

<sup>33</sup> „cognitive schemas that are intersubjectively shared by a social group”

<sup>34</sup> „organized packages of information”

<sup>35</sup> „personalised to a greater or lesser extent”

појединаца, заправо увек „колективно изграђен”<sup>36</sup> (Џенкинс 2004: 24). Наравно, ово не значи да ће сви поједници као припадници одређене друштвене групе имати исте идеје о значењу групне припадности, нити да ће јој приписивати једнак значај у конструкцији свог укупног друштвеног идентитета. Мање или веће разлике у разумевању значења групног идентитета међу појединцима могу се објаснити постојањем различитих идеологија у оквиру заједничког система друштвеног знања, односно културног модела. Како тврди Филиповић (2018а: 23), „ниједно друштво [...] нема монолитан и хомоген систем друштвених знања: оно ће зависити и од индивидуалних, регионалних и других околности/фактора у којима појединци одрастају и формирају свој друштвени идентитет.” Различити друштвени чиниоци утичу на формирање различитих *идеологија*, које проистичу из културних модела и које се дефинишу као организовани и структурисани системи идеја којима се водимо у тумачењу света око нас, сопственог постојања и деловања, као и постојања и деловања других, а које нису и не морају бити објективна процена реалности (Фриден 2003: 2-3, нав. према Филиповић 2018а: 21). Филиповић (2018а: 21-22) наводи да су идеологије „шири психо-когнитивно-социјални конструкти” који су варијабилни у времену и простору и који нам „[...] помажу да створимо друштвену (културну, политичку, лингвистичку и сл.) слику света који нас окружује.” Иста ауторка подвлачи да се идеологије дефинисане као друштвене творевине разликују од *ставова и веровања*, који се у науци обично односе на појединце, а о којима ће више бити речено у одељку 2.4.5.

Како истичу Баколц и Хал (2004: 377-382), идеологије, односно културна значења на којима се темељи изградња друштвеног идентитета, граде се путем процеса индексности у оквиру друштвене праксе, а репродукују и наглашавају у оквиру перформанса. Под појмом *индексности* (енг. *indexicality*) поменуте ауторке подразумевају семиотички процес повезивања две ствари или појаве, и то тако да се једна од њих унутар одређеног контекста сматра показатељем друге ствари или појаве. Појам *праксе* (енг. *practice*) се, према овом тумачењу, односи на уобичајену друштвену интеракцију која се одвија на свакодневном нивоу, док се перформанс (енг. *performance*), насупрот пракси као уобичајеном и спонтаном

---

<sup>36</sup> „collectively constituted”

деловању, може одредити као „високо промишљени и самосвесни”<sup>37</sup> комуникативни догађај који поседује естетску компоненту и који се у мањој или већој мери може разликовати од уобичајене интеракције (Баколц и Хал 2004: 380).<sup>38</sup> Основни механизам путем кога се у оквиру праксе и перформанса стварају, преносе, репродукују и мењају културни модели и идеологије на основу којих се конструише друштвени идентитет јесте *језик*, односно *дискурс*<sup>39</sup> (Рајли 2007: 6, нав. према Филиповић 2018а: 27-28, курзив Н.П).

На основу идеја које износи Рајли (2007), Филиповић (2018а: 27-28) истиче да дискурзивну праксу, односно језичку интеракцију, не треба сагледавати искључиво као „језичку манифестацију идеологије – значења у служби моћи” (Рајли 2007: 7, нав. према Филиповић 2018а: 28), односно као пуку примену усвојених, научених или „од горе” наметнутих идеологија и културних модела (такозвани *top-bottom* приступ), али ни као просту употребу језика међу појединцима који путем интеракције формирају културна значења, културне моделе и идеологије (такозвани *bottom-up* приступ). У складу са ставом ове ауторке да је тумачењу идентитета као друштвеног и дискурзивног конструкта потребно приступити из перспективе која би интегрисала два наведена приступа, у овом раду људску интеракцију у облику дискурзивних пракси схватам као двосмерни процес у коме појединци као активни учесници не само да примењују, већ и истовремено путем дискурса директно утичу на мењање постојећих и формирање нових идеологија и културних модела. У том смислу, може се рећи да се као важан елемент изградње личног и друштвеног идентитета унутар друштвене интеракције јавља субјективна интерпретација расположивог друштвеног система знања и вредности, те да појединац не мора прихватити све елементе датих културних модела, већ да ће приоритет дати онима који ће бити

---

<sup>37</sup> „highly deliberate and self-aware”

<sup>38</sup> Баколц и Хал (2004: 381) наглашавају да се „[...] перформанс не догађа само на сцени и под рефлекторима, већ и у честим и пролазним тренуцима интеракције у оквиру свакодневног живота.”

<sup>39</sup> Кристал (2008: 148) дискурс дефинише као „[...] термин који се у лингвистици користи да означи континуирану језичку (особено говорну) јединицу која је дужа од реченице”, те додаје да „у најопштијем смислу, дискурс представља јединицу понашања која поседује предтеоријски статус у лингвистици: у питању је низ исказа који чини било који препознатљив говорни догађај [...]: на пример, разговор, шалу, проповед, интервју.”

„најповољнији за развој његове личности” (Голубовић 1999: 39), или ће их мењати и учествовати у стварању нових у складу са својим потребама.

Дакле, културни модели и идеологије, а самим тим и идентитет који се гради на њиховим основама, не представљају статичне и непроменљиве конструкте, већ се одликују варијабилношћу како на синхронијском, тако и на дијахронијском плану. Отуда се идентитет увек мора тумачити у складу са конкретним историјским и социолингвистичким контекстом у коме се одвија друштвена интеракција. Међутим, како истиче Џенкинс (2004: 116), једна од основних карактеристика колективних идентитета јесте то што они *опстају* без обзира на њихову варијабилност у времену, међу појединцима и у различитим друштвеним контекстима (Џенкинс 2004: 16). Оно што генерише и одржава осећај припадности одређеној групи, то јест, оно што упркос свим могућим променама омогућује опстанак групног идентитета, јесу симболичка значења: „није важно да људи виде или разумеју ствари на исти начин, или да виде или разумеју ствари другачије од других заједница, него то да им њихови заједнички симболи омогућавају да у то *верују*”<sup>40</sup> (Џенкинс 2004: 112, курзив у оригиналу). У том смислу, свака друштвена заједница је симболички конструисана (енг. *symbolically constructed*) (Коен 1985, нав. према Џенкинс 2004: 110), или замишљена (енг. *imagined community*), што значи да је заснована на замишљању, односно на веровању у постојање заједничких карактеристика са другим, највећим делом непознатим људима (Андерсон 2006: 6). Ипак, с обзиром на импликације које симболичка значења могу имати у реалном животу људи, односно на чињеницу да људи свој живот организују управо у односу на њих, она није и измишљена (енг. *imaginary*), већ је „друштвено стварна”, и као таква представља један од најважнијих извора групне идентификације (Џенкинс 2004: 109-110, 116). Овде се враћамо на Џозефово становиште да је у сваком истраживању друштвеног идентитета потребно оставити простора за разумевање есенцијалистичких значења групне припадности (видети одељак 2.1.1). Другим речима, могло би се рећи да веровање да постоји трајно заједништво, без обзира на све промене у значењу тог заједништва, представља есенцијалистички елемент у изградњи

---

<sup>40</sup> „What matters is not that people see or understand things the same, or that they see and understand things differently from other communities, but that their shared symbols allow them to *believe* that they do.”

групног (пре свега етничког или националног) идентитета.

Међутим, врло је важно истаћи да на то како ми као чланови одређене заједнице (или као поједници) видимо и дефинишемо сами себе значајно утиче и начин на који нас виде и дефинишу други, који се може знатно разликовати од наше слике о себи самима (Бугарски 2010: 16-17). Имајући у виду утицај других појединаца или група у процесу изградње идентитета, Џенкинс (2004: 19) наводи да идентитет, било да је реч о индивидуалном или групном идентитету, никада не може бити „једностран”, већ да се јавља као „исход једног дијалектичког процеса и унутрашњег и спољашњег дефинисања” (Џенкинс 2001 [1997]: 97, курзив у оригиналу). Када је у питању унутрашња дефиниција колектива, односно групна идентификација, можемо рећи да она не подразумева само свест о припадности сопственој групи и сличности са њеним члановима, већ да је подједнако условљена свешћу о различитости, односно постојању граница у односу на друге групе, између „нас” и „њих” (за даљу дискусију о етничким границама видети Барт 1969). Свест о постојању других друштвених група јесте резултат когнитивног процеса категоризације и компарације, који врло често подразумева и одређену врсту евалуације (Хауард 2000: 368), те се „други” могу категорисати у позитивним или негативним терминима. Начин на који категоришемо друге представља, како подвлачи Џенкинс (2004: 82), део процеса самоидентификације и очувања дистинктивности датог колектива, који сличност, односно симболички садржај сопственог групног идентитета конструише управо у интеракцији са другима, то јест, кроз категоризацију других колектива. Са друге стране, једнако битан део наше перцепције о значењу нашег групног идентитета чини и перцепција коју други имају о нама као припадницима датог колектива, такозвана спољашња дефиниција групе или спољашња категоризација,<sup>41</sup> која такође може бити евалуативне природе, односно „једноставна или непроблематична”, када је у складу са унутрашњом дефиницијом категорисане групе, или „сложена и конфликтна”, када се јавља у виду покушаја да се категорисаној групи наметне спољашња карактеризација као легитимни део идентитета (Џенкинс 2001 [1997]:

---

<sup>41</sup> Како истиче Џенкинс (2004: 83), „категоризација од стране других је део стварности сваке групе.” Штавише, како наводи исти аутор, могло би се рећи да група коју не признаје ниједна друга група заправо и не постоји. Исти аутор истиче да нису у питању било који други, него *значајни други* (енг. *significant others*), односно они који у датом друштвеном контексту имају утицаја на живот дате групе (Џенкинс 2004: 18).

139). Наравно, не треба заборавити да су одређене групе, и то највише оне које располажу важним економским, природним и другим ресурсима, у снажнијој позицији да одоле спољашњој неприхватљивој дефиницији, док су неке друге групе, најчешће мањинске, које располажу мање вредним ресурсима, подложније наметању и усвајању спољашње дефиниције у процесу самоидентификације (Џенкинс 2004: 105-106). Отуда се може рећи да су процеси категоризације и самоидентификације у значајној мери условљени економским, политичким, културним и многим другим факторима, односно неједнаком расподелом друштвене моћи и друштвених ресурса међу различитим групацијама.

Групни идентитет се, дакле, не јавља само као резултат унутаргрупног преговарања културних значења и на њима заснованих културних модела и идеологија, већ и као резултат интеракције дате групе са другим групама у ширем друштвеном контексту.<sup>42</sup> У складу са тим, сматрам да истраживање групног идентитета не може укључивати само опсервацију и анализу начина на који припадници одређене групе путем дискурса формирају и изражавају значења свог и туђег идентитета (то јест, идеологије и ставове), него и анализу међугрупних односа и процеса који се одвијају у ширем контексту друштвене интеракције.

Како истичу Баколц и Хал (2004), изградња, односно преговарање симболичких значења идентитета у оквиру дискурзивне праксе подразумева употребу различитих тактика које укључују различите релације моћи, како међу учесницима унутар саме интеракције, тако и у ширем друштвеном контексту. С обзиром на чињеницу да се идентитет тумачи као динамичан *интерсубјективни* конструкт, односно конструкт који се ствара у интеракцији између различитих субјеката (појединаца или група), ове ауторке поменуте тактике називају *тактикама интерсубјективности*, а одређују их као адекватацију и дистинкцију, аутентификацију и денатурализацију, и, коначно, ауторизацију (легитимизацију) и делегитимизацију. *Адекватација* (енг. *adequation*) или *истицање сличности* представља покушај брисања или смањивања разлика унутар одређене друштвене заједнице ради изградње стабилног групног идентитета, док се паралелни процес

---

<sup>42</sup> Наравно, ово важи и за индивидуални или лични идентитет, који се такође ствара у сусрету унутрашње и спољашње дефиниције, односно у двосмерном друштвеном процесу или интеракцији између „ега” и „другог” (Џенкинс (2001 [1997]: 95). Реч је заправо о „истом основном процесуалном моделу конструкције идентитета” (Џенкинс 2004: 80).



укидања сличности и истицања разлика у односу на друге (најчешће сличне) групе означава као *дистинкција* (енг. *distinction*) или *истицање разлика*. Припадност одређеној друштвеној заједници или групи претпоставља, дакле, веровање да постоји некакав особени, „аутентични” групни идентитет, који једну групу разликује од других група. Употребом термина *аутентификација* (енг. *authentication*), односно *потврђивање аутентичности*, Баколц и Хал избегавају есенцијалистичко схватање аутентичности као унапред датог и непроменљиве одлике идентитета, истичући да се њено значење гради и преговара у оквиру интеракције. Ове ауторке наглашавају да се тактике аутентификације заправо односе на начине на које говорници користе елементе есенцијалистичке идеологије приликом преговарања значења „аутентичног” идентитета. Према њиховим речима, у питању је дискурзивна тактика која „[...] често укључује поновно писање језичке и културне историје”<sup>43</sup> (Баколц и Хал 2004: 385-386). Насупрот аутентификацији стоји тактика *денатурализације* (енг. *denaturalization*) или *оспоревања аутентичности*, која доводи у питање есенцијалистичко виђење „аутентичног” етничког, националног, као и других групних идентитета. Деловање ове тактике нарочито је уочљиво у формирању бикултурних, мултикултурних и хибридних друштвених идентитета као карактеристике савременог глобализованог друштва (видети Арнет 2002). Последњи пар тактика се односи на ауторизацију и делегитимизацију: Баколц и Хал (2005: 603) *ауторизацију* (енг. *authorization*) или *признавање легитимитета* виде као „афирмацију или наметање идентитета путем структура институционализоване моћи и идеологије, било локалне или транслокалне”,<sup>44</sup> док под појмом делегитимизације (енг. *illegitimation*), односно *оспоревања идентитета* подразумевају напоре усмерене у правцу његовог негирања, цензурисања или игнорисања од стране тих истих структура.

Тактике интерсубјективности се, дакле, односе на начине на које се у оквиру језичке интеракције преговарају симболичка значења идентитета. Један од симбола на којима се гради и одржава групна припадност, и који отуда често представља предмет преговарања јесте управо језик.

---

<sup>43</sup> „[...] often involves the rewriting of linguistic and cultural history.”

<sup>44</sup> „the affirmation or imposition of an identity through structures of institutionalized power and ideology, whether local or translocal”

### 2.2.2. Језик као симбол идентитета

Као што смо видели у претходном одељку, феномен идентитета се мора тумачити кроз његову везу са језиком,<sup>45</sup> јер се културни модели и идеологије који представљају основу наше спознаје света и изградње друштвеног идентитета граде и мењају управо у дискурзивној пракси, односно језичкој интеракцији. Отуда Џозеф (2004: 20-21) истиче да се језику поред две главне функције, комуникативне и когнитивне, мора признати и кључна улога у формирању и симболизовању друштвеног идентитета. Осим тога што се идентитет (или тачније, начин на који интерпретирамо сопствени и туђи идентитет) заснива на језичкој интеракцији, он се у исто време може разумети и као основа ове интеракције, јер је „[...] наша интерпретација онога што нам је речено или написано обликована и организована према тумачењу идентитета оних са којима комуницирамо”<sup>46</sup> и које категоришемо као припаднике одређених друштвених група на основу врло „суптилних карактеристика понашања”, међу којима језик и језичко понашање имају централну улогу (Џозеф 2004: 20, 39). У оквиру овог процеса, целокупан језички систем или одређене језичке форме које говорници употребљавају свесно или несвесно постају симбол или показатељ њиховог друштвеног, односно групног идентитета (Дајер 2007: 102). Улога језика као симбола идентитета заснована је на његовој способности да, са једне стране, именује људе, предмете и појаве, односно да изражава значења на семантичком (референцијалном) нивоу, а да, са друге стране, истовремено изражава значења и вредности које се тим предметима и појавама придају у одређеној друштвеној заједници и у одређеним друштвеним контекстима (прагматички или контекстуални ниво) (Баколц и Хал 2004: 377).

Како истиче Бугарски (2005: 71), потребно је разликовати функцију језика као симбола идентитета од његове функције у формирању идентитета: иако се путем језика формирају, преносе и мењају културни модели и идеологије на чијим

---

<sup>45</sup> Веза језика и идентитета бива посебно наглашена у модерно доба кроз процес изградње националних држава и националног идентитета (видети одељак 2.3.4).

<sup>46</sup> „[...] our interpretation of what is said and written to us is shaped by and organised around our reading of the identity of those with whom we are communicating.”

се основама конструише идентитет, језик се јавља као *један од* симбола групног идентита, али не нужно и најзначајнији. Динамичност и променљивост, односно константно преговарање значења групног идентитета у складу са интересима говорне заједнице објашњава чињеницу да се како на дијахронијском плану унутар дате групе, тако и на синхронијском плану међу различитим њеним члановима, заједнички језик може, а не мора доживљавати као важан симбол колективне припадности. Наравно, ово не значи да за неке заједнице у одређеним историјским тренуцима језик или поједине језичке одлике у својству симбола не могу имати врло значајну улогу у процесу изградње, очувања и реконструисања групног идентитета. Штавише, као што ћемо видети у наставку рада (посебно у одељку 2.3.4), језик је у току модерне историје различитих друштвених група, нарочито етничких и националних, сматран једним од најзначајнијих симбола групног, то јест, етничког или националног идентитета. У вези са улогом језика у процесу групне идентификације јесте концепт језичког идентитета, о коме ће више речи бити у наредном одељку.

### 2.2.3. Језички идентитет и идентитет језика

Појам *језичког идентитета* се, како објашњава Бугарски (2010: 20), односи на улогу „језика у идентитету” говорника и означава „језичку компоненту нечијег колективног или индивидуалног идентитета.” Иако се од краја XVIII века у складу са идеологијом национализма из Европе у остале делове света полако ширило уверење да сваки колектив, а пре свега нација, треба да поседује своју државу у којој ће се корисити само један, национални језик (видети одељак 2.3.4), у свету је пре правило него изузетак постојање вишејезичних државних, то јест, националних заједница (Филиповић 2018а: 148). Међутим, како наводи Филиповић, то не значи и да су сви појединци у датој вишејезичној заједници двојезични, односно плурилингвални: чланови доминантне групације обично владају само једним, националним и/или званичним језиком, док је за припаднике мањинских заједница карактеристична „мање или више стабилна и/или мање или више избалансирана двојезичност (билингвизам)” на мањинском и већинском

језику (Филиповић 2018а: 148).<sup>47</sup>

На колективном плану језички идентитет одређене заједнице обухвата њен укупни вербални репертоар, при чему се различитим језицима и варијететима који чине тај репертоар могу приписивати различите идентитетске улоге. На пример, у оквиру одређене етничке групације један језик може имати функцију етничке, док се неки други језик може јавити у улози верске идентификације. Такав је случај, као што ћемо видети у поглављу 3, и са сефардском заједницом, у којој је вековима говорни или етнички језик био јеврејско-шпански, док су верску и књижевну функцију вршили хебрејски и арамејски као језици светих књига, али и ладино као језик дословних превода библијских текстова. Овом низу се већ крајем XIX века прикључују и национални језици држава у којима су Сефарди живели, а који су се употребљавали у комуникацији на нивоу шире националне заједнице. Из наведеног следи да једна група у свој језички идентитет може укључивати различите језичке системе, а када је у питању језик који чланове дате заједнице одређује према етничкој припадности, можемо говорити о *етнојезичком идентитету* њених припадника.

Језички идентитет говорника треба разликовати од *идентитета језика*, као „скупа обележја која профилишу неки дати језик и разликују га од других језика” (Бугарски 2010: 24). Идентитет језика се може дефинисати у односу на три аспекта: структурални („какав је неки језик”), генетски („од чега је настао”) и социолингвистички („како га вреднују његови говорници”) (Бугарски 2010: 24). Како се изградња језичког идентитета говорника (као и било које друге врсте идентитета) темељи на идеологијама, односно начинима на које сами говорници вреднују свој језик (или језике), фокус мог истраживања етнојезичког идентитета савремене сефардске заједнице представља дефинисање идентитета јеврејско-шпанског језика из социолингвистичке перспективе, то јест, начин на који Сефарди данас вреднују свој етнички језик и покушавају да га ревитализују као језик различит од других језика – језик са сопственим идентитетом.

---

<sup>47</sup> Термини „двојезичност”, „билингвизам”, „вишејезичност”, „мултилингвизам” и „плурилингвизам” подразумевају различите типове коегзистенције више језичких варијетета на нивоу заједнице и појединца, и у стручној, како домаћој тако и иностраној литератури, употребљавају се на различите начине. За систематичну категоризацију ових феномена видети Рајли (2007: 55). За даљу дискусију о типовима билингвизма на нивоу појединца консултовати Бугарски (1997а: 117-127).

У наставку детаљније представљам појмове етничког и етнојезичког идентитета, као и начин на који су се идентитет етничких језика и њихова улога у процесу групне идентификације мењали у складу са променама у ширим друштвеним контекстима у којима су у прошлости живеле и у којима данас живе различите етничке заједнице евроцентричног дела света, а међу њима и припадници сефардске етничке заједнице.

## 2.3. ЕТНИЧКИ И ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ

### 2.3.1. Појам етничке заједнице, етничитета и етничког идентитета

Уопштено говорећи, етничку заједницу можемо одредити као скупину људи који поседују заједнички етничитет (грч. *ethnos* – „народ”), односно „предање о заједничком пореклу, заједничку историју, неке заједничке елементе културе и осећање солидарности које их повезује у групу оделиту од других упоредљивих групација” (Бугарски 1996: 123). Према Фишману, етничитет као аспект унутрашње и спољашње идентификације одређеног колектива треба разликовати од етничког идентитета, који представља виши еволутивни ступањ развоја појединачне и групне свести о заједничком пореклу и који „подразумева јасно развијен концепт етничке самосвести” (Фишман 1989: 33, нав. према Филиповић 2018а: 137). Како сматра Филиповић (2018а: 137), етничитет достиже ниво етничког идентитета када етничка заједница развије свест о важности заједничких елемената етничитета, као што су, на пример, језик, култура или обичаји, што се, према овој ауторки, догађа у оним случајевима у којима постоје услови за њен повољан друштвено-економски, политички и образовни развој. Другим речима, постојање етничког идентитета одређене групе значи да та група „високо вреднује” сопствену етничку посебност (Филиповић 2018а: 137). Из овога следи да се етнички идентитет гради на темељима идеологија (видети одељак 2.2.1), то јест, на основу симболичког преговарања значења и вредности које се приписују етничитету, односно његовим појединачним компонентама.

У литератури се врло често говори о етничитету као скупу обележја која дефинишу одређену етничку групу у односу на друге групе (Бугарски 1996: 124).

Нека од ових обележја, као што су заједничко порекло, заједничка територија и заједничка културна грађа (односно заједнички елементи културе: језик, религија, обичаји, традиција или материјална култура), обично се одређују као *објективни* елементи етницитета, док се његовим *субјективним* обележјима сматрају осећање сродства, заједнички симболи и значења која се приписују заједничком културно-историјском наслеђу (Бугарски 2005: 69).<sup>48</sup> Како наводи Ериксен (2010: 63-66), најзначајнија питања у научним расправама о природи етницитета тичу се управо односа објективних, унапред датих, и субјективних, односно друштвено конструисаних чинилаца етничког идентитета. Док је раније у оквиру друштвено-хуманистичких наука етницитет тумачен углавном као примордијалан<sup>49</sup> и статичан скуп објективних обележја, савремени теоретичари из перспективе социологије, социјалне антропологије и социолингвистике (као, на пример, Џенкинс 2001 [1997]; Ериксен 2010; Фишман 1977а; Едвардс 2009; Меј 2012) доводе у питање непроменљивост и објективност етницитета и његових обележја. Поменути аутори, ослањајући се умногоме на радове Вебера (1968 [1922]) и Барта (1969), истичу да садржај етницитета није унапред одређен постојањем некаквих објективних обележја, већ да се конструише и мења путем друштвене интеракције на основу субјективне интерпретације и вредновања онога што се сматра његовим објективним компонентама. Односно, како тврди сам Барт (1969: 14, нав. према Џенкинс 2001 [1997]: 24), кључну одлику етницитета не представља збир његових „објективних” елемената, него само она обележја која се унутар етничке групе у датом моменту сматрају вредним и значајним. Следећи ове идеје, Едвардс (2009: 158) објашњава да есенцијалистичко тумачење које не узима у обзир субјективне факторе, већ етницитет види искључиво као скуп унапред датих и непроменљивих биолошких и културних обележја, не може понудити одговор на питање о томе како етницитет опстаје на дијахронијском плану и онда када су његови објективни елементи, попут етничког језика, битно измењени или

---

<sup>48</sup> Занимљиво је напоменути да једно истраживање (Исајев 1980, нав. према Меј 2012: 28) показује да од 65 студија које се баве концептом етницитета 55 њих не даје експлицитну дефиницију овог појма. У највећем броју случајева, пак, постоји тенденција да се етницитет одреди у смислу заједничког порекла и „културне грађе”, то јест, језика и културе.

<sup>49</sup> Идеологија примордијализма се односи на есенцијалистичко виђење етницитета као исконског и унапред датог облика групне идентификације, односно као главног аспекта људске природе и друштвених односа (Едвардс 2009: 166; Меј 2012: 30). За преглед различитих приступа у изучавању етницитета видети Малешевић (2004) и Меј (2012).

замене неким другим елементима. Према етницитету се, дакле, савремена наука односи као према „варијабилно структурираном, променљивом и динамичном феномену”, који се може мењати било у виду својих појединачних елемената, било у целини (Бугарски 2005: 69-70).

Џенкинс из перспективе социјалне антропологије развија „основни друштвеноструктуристички модел етницитета”, који се састоји од четири елемента:

1. „етницитет наглашава културну *диференцијацију* (иако је идентитет увек дијалектика између сличности и разлике);

2. етницитет је ствар *културе* – заснован је на заједничким значењима – али се производи и репродукује кроз *друштвену* интеракцију;

3. етницитет је у извесној мери *променљив* и *подложен манипулисању*, а не дефинитивно фиксиран или непроменљив; и

4. етницитет као друштвени идентитет је истовремено *колективан* и *индивидуалан*, екстернализован и интернализован” (Џенкинс 2001 [1997]: 72, нав. према Филиповић 2018а: 130, курзив у оригиналу).

Џенкинс у овом моделу, на трагу Бартових идеја (1969), као прву одлику етницитета наводи његову заснованост на постојању етничких граница, односно разлика у односу на друге етницитете. На сличан начин, Ериксен (2010: 16-17) сматра да би се етницитет могао одредити као „аспект друштвених односа између особа које себе сматрају суштински различитим од чланова других група чијег су постојања свесни и са којима имају контакт”,<sup>50</sup> те додаје да поменути аспект друштвених односа добија етничку димензију када се у функцији онога што једну групу чини другачијом у односу на друге групе редовно јављају културне разлике.

Према друштвеноструктуристичком схватању етницитета које заступају поменути аутори, у процесу етничке идентификације као вишег ступња колективне самоидентификације на значају добијају управо они елементи етницитета за које се процењује да су у датом моменту и у датом друштвеном контексту пресудни за одржавање етничких граница. Како заједничко порекло, односно веровање у заједничко порекло, које представља један од најважнијих

---

<sup>50</sup> „an aspect of social relationship between persons who consider themselves as essentially distinctive from members of other groups of whom they are aware and with whom they enter into relationships”

елемената етницитета,<sup>51</sup> више указује на унутаргрупну сличност него на међугрупне разлике, у процесу етничке диференцијације значајнија постаје културна грађа, односно они њени елементи који су потребни за истицање разлика у односу на друге групе. Отуда етницитет, као што се наводи у поменутом друштвеноструктуристичком моделу, пре свега „наглашава *културну* диференцијацију”, односно представља „ствар културе” (курзив изменила Н.П.)

Међутим, како подвлачи Џенкинс (2001 [1997]: 288) сама културна грађа не представља непроменљив и статичан елемент етницитета, већ се гради и мења унутар наше интеракције са онима са друге стране етничке границе, одражавајући, макар само једним делом, процес „категоризације ‘нас’ од стране ‘њих’ и ‘њих’ од стране ‘нас’”:

„У овом моделу, заједничку културу је најбоље разумети као нешто што настаје у процесу и захваљујући процесу очувања етничке границе, уместо обратно: производња и репродукција разлике у односу на спољашње друге јесте оно што ствара слику сличности изнутра, у међусобном односу чланова.” (Џенкинс 2001 [1997]: 25)

У том смислу, у процесу етничке идентификације која се нужно гради кроз однос са другим идентитетима (видети одељак 2.2.1), чланови заједнице у различитим контекстима и у различитим временским раздобљима могу различито да вреднују различите елементе етницитета, односно његове културне грађе, па и да их мењају и замењују неким другим обележјима. Који ће и какви елементи културне грађе у датом моменту бити основа на којој ће се градити осећај заједништва и реконструисати етнички идентитет, зависи пре свега од конкретног друштвеног, политичког, економског и културног контекста у коме се одвија интеракција припадника дате етничке заједнице са онима са друге стране етничке границе. У том смислу, оно што обликује и ограничава етнички идентитет (који се гради путем преговарања културних значења која се приписују различитим елементима етницитета, а пре свега његовом културном садржају) јесте управо овај

---

<sup>51</sup> Како наводи Едвардс (2009), могло би се рећи да само декларисање о припадности одређеној етничкој заједници на основу заједничког порекла није довољно да та припадност постане стварна. Кључан концепт овде јесте „искрено веровање” у заједничко порекло, које, чак и ако није засновано на објективној реалности, може имати једнаку снагу као и стварно сродство. У том смислу, „када признамо моћ психосоцијалне перцепције и када се ослонимо на искреност личног и групног уверења, постаје изузетно смислено тврдити да се етницитет *заиста* централно ослања на критеријум порекла” (Едвардс 2009: 155, курзив у оригиналу).



дијалектички однос сличности и разлике, односно чињеница да он у ствари великим делом зависи од категорисања других (Џенкинс 2001: [1997]: 291).

Ипак, иако је културни садржај етницитета променљив, он није безгранично променљив, јер, ма колико да се промени, увек мора одражавати некакву везу између прошлости и будућности групе (Едвардс 2009: 159). У том смислу, према Едвардсовима речима, његову промену треба схватити пре свега „као постепену, временску еволуцију културних ‘обележја’”,<sup>52</sup> коју одликује стално присуство осећања групне повезаности, односно групних граница (Едвардс 2009: 157-158). Имајући у виду променљивост културног садржаја, на сличан начин као Барт (1969) и Џенкинс (2001 [1997]), Едвардс сматра да у конструисању етничког идентитета као „лојалности одређеној групи” са којом је појединац повезан на основу стварног или перципираног заједничког порекла, од кључне важности није сам садржај етницитета, него *однос* према групним границама и њихово одржавање (Едвардс 2009: 162, курзив Н.П.). Групне границе се, према овом аутору, могу одржавати путем истицања дистинктивних објективних обележја групе (језика, религије и других) или путем наглашавања субјективних елемената етницитета (на пример, осећања сродности или етничких симбола),<sup>53</sup> односно комбинацијом оба типа етничких обележја.

С обзиром на чињеницу да једно од најважнијих обележја етницитета представља његова културна грађа, те да се изградња и реконструкција етничког идентитета највећим делом заснивају на преговарању симболичких значења различитих елемената поменуте културне грађе, може се рећи да је појам етничког идентитета у уској вези са културним идентитетом, и то на такав начин да се оправдано може говорити и о *етнокултурном идентитету* (Бугарски 2005: 70). Бугарски поменуто повезаност објашњава чињеницом да се културна заједница одређује као „група људи која дели културне вредности”, те да културни идентитет, на сличан начин као и етнички, представља „јединство [културних] елемената по којима се једна група или личност самоодређује,

---

<sup>52</sup> „as a gradual, temporal evolution of cultural ‘markers’”. Питање ове „постепене, временске еволуције културних ‘обележја’” јесте унеколико проблематично када је реч о замени етничког језика, јер се заменом етничког варијетета замењује и културни модел на чијим се основама гради идентитет (видети одељак 2.3.2).

<sup>53</sup> Едвардс (2009: 162) подвлачи да се субјективни, то јест, симболички елементи етницитета морају увек односити на културно-историјски континуитет заједништва, то јест, на стварну заједничку прошлост.

представља и чини препознатљивом” (Бугарски 2005: 70). Као што сам већ навела, сваки се идентитет гради на темељима културних модела, односно културних значења (видети одељак 2.2.1). Отуда и етнички идентитет свој садржај, односно значења на којима се гради као дијалектички однос сличности и разлике, црпи из постојећих културних значења. Међутим, оно што етнички идентитет више него било коју другу врсту идентитета повезује са културом, јесте чињеница да њени одређени елементи као што су језик или религија, односно оно што називамо културном грађом, улази у дефиницију етничитета, то јест, чини његов саставни део. Управо због тога многи аутори, имајући у виду ово поклапање етничитета и културе, наводе да је етничитет заправо „фундаментални извор значења и препознавања”<sup>54</sup> у процесу изградње друштвеног идентитета (на пример, Кастелс 2010б: 56; видети и Џенкинс 2001 [1997]: 78).<sup>55</sup>

Са друге стране, иако етничитет јесте ствар културе и представља „трајно и систематско саопштавање културних разлика између група које верују да су различите”,<sup>56</sup> етничке и културне границе се не морају увек поклапати (Ериксен 2010: 68-69). Пример за непоклапање етничких и културних граница налазимо код Фишмана (1991: 26): како тврди овај аутор, истраживања показују да етнички идентитет може преживети замену етничког језика на коме су формирана његова културна значења, те да се може реконструисати на темељима неког другог језика и културе. Другим речима, етнички идентитет може преживети замену једног културног система другим, па би се отуда могло рећи да он представља нешто шири појам од појма културног идентитета (Фишман 1991: 26).

Фокус мог интересовања у овом раду представља управо улога јеврејско-шпанског језика (увелико захваћеног процесом замене другим језицима) у реконструкцији савременог етничког, односно етнокултурног идентитета сефардске заједнице на интернету. Како бисмо јасније разумели улогу овог варијетета у изградњи сефардске етничке посебности у прошлости и у данашње време, потребно је претходно осврнути се на однос језика и етничког идентитета уопште, као и на начине на које се овај однос развијао током времена, а пре свега

---

<sup>54</sup> „a fundamental source of meaning and recognition”

<sup>55</sup> Тако, на пример, Џозеф (2004: 37) наводи да је појава етничког идентитета, односно његовог изражавања, у најмању руку истовремена са настанком језика као носиоца културе.

<sup>56</sup> „the enduring and systematic communication of cultural differences between groups considering themselves to be distinct”

у периоду стварања националних држава од краја XVIII и појаве глобализације крајем XX века.

### 2.3.2. Улога језика у процесу етничке идентификације

Као што сам већ напоменула (видети одељке 2.2.1 и 2.2.2), потребно је разликовати улогу језика као носиоца културе и културних значења од његове улоге као обележја групног идентитета. Сваки језик и на њему настала култура доживљавају промене на дијахронијском и синхронијском плану у складу са потребама људи и групе која га говори. Међутим, када одређена говорна заједница услед различитих друштвених, политичких, економских и културних прилика свој етнички језик (односно онај језик на коме је настала култура из које дати идентитет црпи своја значења) замени језиком неке друге групе, она тиме мења и културне моделе на основу којих реконструише сопствени етнички идентитет. Замена језика, међутим, не значи нужно и губитак етничког идентитета, јер је могуће да у одређеним друштвено-историјским условима неки други фактори, као што су, на пример, религија и заједничко порекло, одиграју улогу кључних симбола етничког заједништва (за контекст сефардске заједнице видети Вучина Симовић 2010, 2016; Вучина Симовић и Филиповић 2009).<sup>57</sup> У том смислу, може се рећи да етнички језик као објективни елемент, односно као део културне грађе етничитета, не мора бити кључан у очувању етничког идентитета, јер се значења етничитета могу конструисати, реконструисати и преговарати и на језику којим је етнички варијетет замењен. Наравно, ово не значи да сам етнички идентитет не доживљава промене. Док у случају употребе етничког језика промене у културном садржају етничитета одражавају већи континуитет са културно-историјском прошлошћу заједнице, у случају замене етничког варијетета неким другим језиком усвајају се другачији културни модели, те и и културни садржај етничитета бива *значајно* измењен (Фишман 1991: 26-27). Ово, пак, не значи да ће се нужно изгубити и етничке границе, односно етнички идентитет. У том смислу, како наглашава Фишман (1991: 26), уколико се након

---

<sup>57</sup> Фишман (1991: 26) наводи примере јеврејског и ирског народа, као и различитих афроамеричких и америчких аутохтоних заједница, чији је национални, односно етнички идентитет „надживео” замену језика.

замене етничког језика на темељима другачијих културних модела очува, то јест, реконструише дистинктиван етнички идентитет, треба имати у виду да се „[...] тај идентитет заправо не односи на исту културу која је првобитно била повезана са тим идентитетом.”<sup>58</sup>

Однос према етничком језику у оквиру процеса етничке идентификације јесте, дакле, друштвено и културно условљен, а то значи и варијабилан у времену и простору. Ипак, како истиче Меј (2003: 106, 2012: 135), иако етнички језик сам по себи није кључни фактор у изградњи и очувању дистинктивног етничког идентитета,<sup>59</sup> не треба занемарити његову интегративну функцију, као ни удео који може имати у исцртавању етничких граница и обезбеђивању дистинктивности одређене групе у односу на друге групе (видети одељак 2.2.2). На пример, у случајевима ограничености или непостојања комуникативне компетенције на етничком језику одређене заједнице, „изгубљени” групни варијетет може наставити да се користи у облику *културних маркера* (енг. *cultural markers*), који представљају лексикализоване елементе културе, чија употреба симболизује идентификацију са датом етнокултурном заједницом (Рајли 2007: 41, нав. према Вучина Симовић и Филиповић 2009: 31). Како језик сам по себи има симболичку функцију, целокупан језички систем (у оквиру покрета за ревитализацију) или само неки његови елементи у виду културних маркера врло лако, можда чак и пре било ког другог обележја, могу постати симбол етничке дистинктивности, јер се управо кроз језик открива заједничко порекло, изражава заједничко културно и историјско наслеђе, тумачи њихово значење за етничку заједницу, али и позива на очување етничких вредности и етничког идентитета (Фишман 1977а: 25).

Иако у науци, као што је већ наглашено, преовладава став да језик није одређујући фактор у изградњи и очувању етничке посебности, у пракси (а спорадично чак и у науци) врло често се сусрећемо са есенцијалистичким становиштем по коме свака етнокултурна заједница поседује један аутентични језички систем који се разликује од језичких система које користе друге такве

---

<sup>58</sup> „[...] that identity does not really pertain to the same culture that was initially associated with that identity.”

<sup>59</sup> Доказ за то јесте и чињеница да више етничких група може говорити истим језиком задржавајући притом своју етничку посебност (Меј 2012: 135).

заједнице, из чега произилази да сваки „аутентични” члан одређене етнокултурне групације мора говорити језиком који се сматра симболом датог етнокултурног идентитета, односно да ће се они чланови који тим језиком не говоре сматрати „мање аутентичним” (за детаљнију анализу „хијерархије аутентичности” видети Мајхил 2003). Ово схватање је, као што ћемо видети у одељку 2.3.4, нарочито карактеристично за националистичко виђење улоге језика у изградњи групног идентитета, и то пре свега за оне етничке заједнице које су се „претапале” у нације од краја XVIII столећа. Са друге стране, чини се да се одговор на питање о могућности да појединац без познавања етничког језика и даље буде „прави” припадник етничке групе, и то нарочито у случају мањинских заједница, формулише у складу са конкретним друштвеним и социолингвистичким контекстом, те да је „[...] генерално – мада не увек – повезан са степеном угрожености датог језика”<sup>60</sup> (Цунода 2005: 164).<sup>61</sup> Као што ће бити речено у одељку 2.4.6, услед деловања различитих друштвених фактора припадници мањинских заједница могу развити негативне идеологије према свом етничком језику и почети да га замењују језицима шире друштвене средине, негујући притом своју групну посебност истицањем неких других обележја (религије, на пример) и сматрајући се и даље „аутентичним” припадницима своје етничке групе.

Након што етнички језик у оквиру мањинске заједнице изгуби своју функцију средства свакодневне комуникације, односно вернакулар, он може наставити да се користи у улози симбола групног идентитета, то јест, поствернакулар. Термине „вернакулар” и „поствернакулар” користим у значењу које им у својој књизи о поствернакуларном јидишу даје Шандлер (2006: 22). „Вернакулар” за овог аутора представља варијетет који се употребљава као језик свакодневне комуникације и који служи као основа на којој се путем различитих семиотичких процеса изграђују културни обрасци одређене друштвене заједнице, док се под појмом „поствернакулар” има у виду свака језичка употреба која превазилази примарно, денотативно језичко значење и која језик са

---

<sup>60</sup> „[...] the answer to the question posed above seems to be generally – though not always – related to the degree of the endangerment of the language in question.”

<sup>61</sup> Уколико је језик угрожен, одговор на ово питање би вероватно могао да гласи: „Да, могуће је бити прави припадник етничке заједнице без етничког језика” (Цунода 2005: 165).

комуникацијског нивоа уздиже на секундарни, симболички ниво, где му се приписује улога значајног обележја групне идентификације дате заједнице. Како је симболичка функција језика утемељена у комуникативној и како се свако симболичко значење надограђује на примарно, денотативно значење, могло би се тврдити да престанак употребе језика у комуникативне сврхе у крајњем мора довести до „разређивања”, те и потпуног нестајања његових симболичких потенцијала (Едвардс 2012: 13). Међутим, као што сам већ навела, након нестанка комуникативне функције језик може задржати секундарно, симболичко значење унутар етничке заједнице за коју се везује, и то у виду поменутих културних маркера, а, такође, барем у теорији, може повратити и своју вернакуларну функцију (Едвардс 2012: 13).<sup>62</sup>

С обзиром на то да језик који се сматра традиционалним обележјем одређене етничке заједнице може бити замењен језиком неке друге групе без губитка етничког идентитета, те да у том случају наредне генерације као први (односно матерњи) усвајају језик који за њих није етнички, у циљу бољег разумевања односа савремених Сефарда према језику своје етничке групе неопходно је направити терминолошко разграничење између термина етнички, матерњи и наследни језик. Под појмом *етничког* језика подразумева се онај језик који се традиционално везује за одређену етничку заједницу, односно онај на коме су настала културна значења на којима је током историје почивала (и/или још увек почива) њена етничка дистинктивност, без обзира на то да ли се он и даље употребљава у комуникативне сврхе. Са друге стране, једнозначна дефиниција појма *матерњег* језика у науци о језику представља немогућ задатак, јер је у питању варијетет који се може дефинисати према различитим аспектима који се код појединаца могу, али не морају подударати: редоследу усвајања, степену знања, функцији или идентификацији (за детаљнију дискусију о овом питању видети Бугарски 1997а: 113-117; Ремптон 1990). Међутим, с обзиром на то да се у овом раду бавим субјективним односом говорника према јеврејско-шпанском језику као симболу сефардског етничког идентитета, сматрам да је овде најприкладније одређење по коме је нечији матерњи језик онај који је усвојен

---

<sup>62</sup> Најпознатији пример „оживљавања” вернакуларне функције језика јесте хебрејски, који је након много векова поствернакуларне употребе повратио свој инструментални статус и постао званичан језик државе Израел средином XX века.

током детињства и *са којим се појединац сâм идентификује* (Бугарски 1997а: 116; Кристал 2008: 321). Док је, са једне стране, у случају наставка употребе етничког језика унутар дате заједнице овај варијетет уједно и матерњи језик највећем броју њених припадника, у оним случајевима у којима се етнички језик замењује неким другим језиком, он у наредним генерацијама (обично почев од друге или треће) може постати само један од матерњих језика, односно престати да се усваја као матерњи језик. Етнички језик у том случају постаје *завичајни* или *наследни* језик, односно „[...] језик друге и свих наредних генерација говорника који живе у дијаспори” (Јовановић и Вучина Симовић 2015: 475), а који су путем порекла везани за на њему насталу културу (Кареира 2004: 1, нав. према Јовановић и Вучина Симовић 2015: 477). Треба истаћи да је реч о говорницима који поседују одређен степен језичке компетенције, односно говоре или барем разумеју дати варијетет (Валдес 2001: 38, нав. према Јовановић и Вучина Симовић 2015: 479). Истман (1984, нав. према Едвардс 2012: 13), са друге стране, за етнички језик друге и наредних генерација у дијаспори употребљава термин *приписани* језик (енг. *an associated language*), а одређује га као варијетет који се припадницима мањинских заједница „приписује” на основу порекла, односно онај варијетет који мањинске заједнице „[...] више не говоре, не знају или за чије учење више нису заинтересовани, али који и даље чини део њиховог психолошког и друштвеног осећаја идентитета”<sup>63</sup> (Едвардс 2012: 12). С обзиром на то да се у дефиницији приписаног језика наглашава да мањинска заједница више не говори или не зна, односно да није заинтересована за учење етничког језика, те да су предмет мог интересовања у овом раду ставови и идеологије оних припадника сефардске заједнице који поседују одређено знање јеврејско-шпанског језика и који јесу заинтересовани за његову употребу и учење, у наставку ћу за језик друге и свих наредних генерација Сефарда у дијаспори користити термин *наследни језик*.

Како наводи Хе (2006: 2, нав. према Јовановић и Вучина Симовић 2015: 477), због недовољне изложености етничком варијетету и култури, појединци употребом и учењем наследног језика настоје да задовоље потребе везане за

---

<sup>63</sup> „[...] no longer spoke, knew or were interested in learning, but which continued to be part of their psychological and social sense of identity.”

питање културног и групног идентитета,<sup>64</sup> односно да се идентификују „[...] са унутрашњим културним, афективним и естетским вредностима [наследног] језика.”<sup>65</sup> Доживљај одређеног језика као дела наслеђа се, дакле, јавља унутар групних граница и има симболичку вредност, што не значи да је дати варијетет увек и први или матерњи језик. У том смислу, под појмом *етнојезичког идентитета* подразумевам однос припадника одређене етничке заједнице према етничком варијетету, без обзира на то да ли он у њиховом укупном вербалном репертоару (то јест, језичком идентитету) има функцију матерњег или наследног језика.

### 2.3.3. Етнојезички идентитет у овом истраживању

Етнојезички идентитет, односно идентификацију Сефарда са јеврејско-шпанским језиком као симболом њиховог етничког идентитета у овом раду анализирам уз помоћ појмовног апарата који у оквиру социокултурне лингвистике као интердисциплинарног научног приступа разрађују Баколц и Хал (2004, 2005). Ове ауторке представљају модел изградње идентитета који се значајно поклапа са теоријским поставкама изнетим у одељку 2.2.1: у овом моделу идентитету се приступа као према конструкту који се гради унутар интеракције у зависности од деловања различитих фактора: појединаца, група, ужег интеракцијског и ширег друштвено-идеолошког контекста. Поменути модел у центар поставља језик као формативни фактор идентитета, а заснива се на пет принципа, које представљам и објашњавам (уз помоћ раније представљених теоријских концепата) у табели 1. Важно је нагласити да се у табели посебно осврћем на примену ових принципа у контексту изградње групног, односно етнојезичког идентитета, иако се дати модел подједнако може применити и на анализу процеса изградње индивидуалног идентитета.

---

<sup>64</sup> Ремптон (1990: 99-100) истиче да концепт језика као „наслеђа” (енг. *inheritance*) указује на „континуитет између људи и група који се осећају тесно повезаним.”

<sup>65</sup> „[...] the HL learner is likely to be motivated by an identification with the intrinsic cultural, affective, and aesthetic values of the language.”



Табела 1 - Принципи изградње идентитета (сачињено према идејама које износе Баколц и Хал 2004, 2005)

<p><b>1. Принцип изнедровања идентитета</b> (енг. <i>The emergence principle</i>)</p>	<p>Групни идентитет се гради и мења у језичкој интеракцији између појединаца на основу заједничког културног знања, при чему су појединци посматрају као активни чиниоци.</p>
<p><b>2. Принцип индексности</b> (енг. <i>The indexicality principle</i>)</p>	<p>Свесном или несвесном употребом одређених језика или језичких облика и структура, појединци истовремено граде и показују свој друштвени идентитет. Језик, дакле, у исто време представља формативни фактор и симбол идентитета.</p>
<p><b>3. Принцип релационалности</b> (енг. <i>The relationality principle</i>)</p>	<p>Групни идентитет се гради кроз различите релације (тактике интерсубјективности) са другим појединцима унутар групе (самоидентификација) или изван групе (спољашња категоризација).</p>
<p><b>4. Принцип позиционалности</b> (енг. <i>The positionality principle</i>)</p>	<p>Појединци који учествују у друштвеној интеракцији су истовремено припадници више различитих друштвених група. Ова припадност се може заснивати на макросоцијалним категоријама (етницитету, роду, узрасту, друштвеној класи), специфичним локалним културним позицијама, као и привременим и интеракционо одређеним улогама и позицијама учесника у комуникацији. Идентитет одређене групе, у том смислу, настаје када појединци из свог укупног друштвеног идентитета, свесно или несвесно, апстрахују онај његов део, односно својства која их приближавају другим припадницима дате групе и разликују од припадника других група.</p>
<p><b>5. Принцип парцијалности</b> (енг. <i>The partialness principle</i>)</p>	<p>Групни идентитет настаје као резултат свесног или несвесног деловања више фактора: чланова саме групе, чланова других група, интеракцијског и ширег друштвено-идеолошког контекста.</p>

У оквиру мог истраживања значаја идентификације са јеврејско-шпанским као обележјем сефардске етничке посебности, полазим управо од претпоставке да се етнојезички идентитет „изнедрава” у оквиру језичке интеракције између појединаца,<sup>66</sup> те да учесници у интеракцији, са једне стране, примењују културне

<sup>66</sup> Према Ценкинсу (2004: 114), „управо је заједничко разговарање о ‘заједници’ [...] оно у оквиру чега се њена симболичка вредност производи и репродукује.” Треба напоменути да се и језици одређених заједница према овом схватању могу разумети као заједничко културно знање, то јест као „културна традиција” која се гради у оквиру интеракције, а не као нешто што је унапред дато и

моделе и језичке идеологије доминантне у различитим контекстима у којима Сефарди данас живе и комуницирају, док, са друге стране, истовремено мењају постојеће културне modele и идеологије у складу са својим потребама да се идентификују са својим етничким варијететом. Како се културни модели и на њима поникле језичке идеологије на плану појединца манифестују у облику ставова према језику, значења сефардског етнојезичког идентитета лоцирам у ставовима које савремени Сефарди износе у дискусијама о јеврејско-шпанском језику у оквиру виртуелне заједнице *Ladinokomunita*.

Наглашавам да значења етнојезичког идентитета изнедреног путем сучељавања ставова у транснационалном контексту интернета не тумачим само као пуку репродукцију или еманацију постојећих колективних вредности и идеологија на нивоу појединца, већ и „као апстракцију индивидуалних идентитета са којима је [колективни идентитет] у сталној интеракцији” (Бугарски 2010: 15). У складу са принципом позиционалности идентитета, а уз нарочит осврт на чињеницу да Сефарди живе у различитим државама у којима заузимају различито културно дефинисане друштвене улоге и позиције, значења савременог сефардског етнојезичког идентитета изводим путем апстракције *једног дела* индивидуалних идентитета Сефарда који учествују у интеракцији, и то оног дела њихових друштвених идентитета који одражава потребу за групном идентификацијом у етничком и етнојезичком смислу.

Међутим, треба нагласити да, иако групни идентитет не може постојати одвојено од појединаца као некакав апстрактан скуп колективних вредности, он није прости збир конкретних, индивидуалних идентитета, већ динамичан конструкт чије се значење црпи из колективно конструисаног културног репертоара, али је истовремено подложно променама и преговарању у друштвеној интеракцији између појединаца који се одређују као припадници дате друштвене групе и који су активни чиниоци у процесу формирања групног идентитета. Колективно и индивидуално се, дакле, не могу јасно одвојити у аналитичке сврхе, јер су ове две димензије идентитета узајамно испреплетене и у ствари – нераздвојиве (Џозеф 2004: 5, 91). Отуда идентификацију са јеврејско-шпанским језиком као симболом сефардског етничког идентитета, осим као делимичну

---

што појединац просто „стиче” (Џозеф 2004: 34-35, 89).

апстракцију индивидуалних идентитета (пут од индивидуалног ка колективном), у исто време анализирам и као делимичан одраз колективних вредности насталих током сефардске историје и очуваних путем традиције (пут од колективног ка индивидуалном), али и као делимичан одраз културних модела и идеологија транснационалног контекста и националних друштава у којима данас живе припадници расељене сефардске етничке заједнице (принцип парцијалности идентитета).

Посебну пажњу у оквиру анализе посвећујем откривању начина на који тактике интерсубјективности (видети одељак 2.2.1), односно релације унутар саме групе и однос са другим (најчешће доминантним) етнојезичким идентитетима, утичу на етничку и етнојезичку самоидентификацију чланова виртуелне заједнице *Ladinokomunita*. Међутим, процеси етничке и етнојезичке идентификације не могу се објаснити само конкретним ситуацијима у којима појединци ступају у интеракцију са другим појединцима и у којима мењају и прилагођавају свој однос према етничком језику у складу са потребом да се идентификују као припадници одређене етничке заједнице. Наиме, како истиче Џенкинс (1997: 142, нав. према Едвардс 2009: 154-155), у процесу колективне идентификације „актери могу да граде свој властити идентитет, али то не чине у околностима по властитом избору.”<sup>67</sup> Њихов избор је умногоме ограничен ширим друштвеним контекстом у коме се одвија интеракција са онима са друге стране етничке границе. Као што ћемо видети у поглављу 3, однос сефардских заједница према улози јеврејско-шпанског језика у исцртавању етничких граница мењао се током времена у зависности од ширег друштвеног контекста у коме се одвијала интеракција Сефарда са припадницима других етничких групација. Данас, како се чини, овај варијетет као дистинктивни елемент сефардског етничитета добија посебан значај у одржавању групних граница и очувању сефардске етничке посебности у глобалном друштвеном контексту.

Како би се боље разумео начин на који се однос Сефарда према јеврејско-шпанском језику мењао кроз време, неопходно је уопштено представити и шире друштвене контексте у којима се одвијао процес етничке и етнојезичке идентификације сефардских Јевреја. Отуда ће тема наредних одељака бити управо

---

<sup>67</sup> „actors may make their own identities, but they do not do so in circumstances of their own choosing.”

варијабилност у поимању језика као симбола етничког идентитета и њена условљеност ширим националним, односно глобалним друштвеним контекстом.

#### 2.3.4. Етничке групе и њихови језици у националном контексту

Како наводи Мајхил (2004: 13, 54), постоје четири основна критеријума на основу којих се може одредити припадност појединца одређеној „потпуно самосталној заједници.”<sup>68</sup> Поменуте критеријуме чине:

1. порекло/раса,
2. религија/веровања/традиција/животни стил,
3. матерњи/свакодневни језик и
4. држављанство/место становања (Мајхил 2004: 13).<sup>69</sup>

Овај аутор, ослањајући се на Андерсонова (2006 [1983]) запажања, истиче да се у периоду до XVIII века дистинкција међу различитим етничким групама у Европи и на Блиском истоку заснивала преваходно на прва два од четири поменута критеријума, то јест, на верској припадности и заједничком пореклу (Мајхил 2004: 44; видети и Џозеф 2004: 172-176). Тако су и оновремени политички ентитети – најчешће монархије – били у рукама наследних династија, које је више од питања идентитета занимао мир у држави и редовно убирање пореза од поданика (Едвардс 2009: 206-207, нав. према Вучина Симовић 2016: 44), док је укупан друштвени живот био обележен доминацијом религије и верских ауторитета. Један од симбола верског идентитета били су језици светих књига (латински у хришћанству, арапски у исламу и хебрејски у јудаизму), који су као класични језици били доступни само малом броју образованих појединаца (за детаљнију расправу видети Андерсон 2006). Иако су у поређењу са светим језицима говорни варијетети имали мање важну улогу у обележавању групне, односно верске дистинктивности, њихова функција у процесу групне идентификације није била сасвим занемарљива. Како наводи Џозеф (2004: 173), припадници верских група су у овом периоду историје имали потребу и жељу да

---

<sup>68</sup> „a complete self-contained community”.

<sup>69</sup> Иако сам аутор нигде експлицитно не објашњава шта подразумева под „потпуно самосталном заједницом”, поменути појам овде тумачим у значењу етничке или националне групе, а с обзиром на чињеницу да се било који од ова четири критеријума може одредити као један од елемената на основу којег се врши процес изградње и реконструкције етничког и националног идентитета.

препознају припаднике своје конфесије, као и припаднике других верских група, те су у том циљу прибегавали употреби специфичне одеће, украса, ритуала, али и употреби верских маркера у говорном језику. Поменути аутор као један од примера значаја говорног језика у процесу групне идентификације наводи говор Јевреја на Иберијском полуострву, који су своју етничко-верску посебност у односу на друге групе које су говориле истим романским вернакуларом истицали, између осталог, и употребом лексичких позајмљеница из хебрејског језика (нешто више о језичком идентитету Јевреја на Иберијском полуострву пре XV века биће речено у одељку 3.2).

Међутим, у европским земљама већ од краја XVIII века рационалистичка филозофска мисао и идеолошке тековине Француске револуције, као и процеси модернизације и индустријализације друштва, доводе у питање дотадашњу организацију друштвених односа и апсолутни ауторитет наследних монархија, аристократије и верских институција, те намећу потребу за новим легитимним принципима и облицима колективне идентификације. Ново поимање света, односно нови модел цивилизације који се развио у Западној Европи на идејама рационализма и који се од краја XVIII и почетка XIX века постепено преносио и у друге делове света, у литератури је познат под називом модерност (Вучина Симовић 2016: 31; Ајзенштат 2001). У модерном друштвеном, политичком, економском и идеолошком контексту развија се и идеологија национализма, која ће суштински променити поимање улоге језика у процесу изградње групног идентитета (Вучина Симовић 2016: 33).

Велики број аутора (Смит 1986; Џенкинс 2001 [1997]; Ериксен 2010; Едвардс 2009) подвлачи да се развој идеологије национализма, иако у великој мери заснован на модерним идејама и подстакнут процесима индустријализације и модернизације, значајно надовезује на већ постојећу идеологију етничке идентификације.<sup>70</sup> У оквиру идеологије национализма веровању у заједничко порекло и заједничке културне карактеристике придодаје се жеља за политичком

---

<sup>70</sup> У том смислу, Едвардс (2009: 165-166) истиче да су индустријализација и модернизација представљале значајан подстрек, али не и нужан предуслов за развој националистичког импулса. Овај аутор наводи да развој националистичке идеологије у Немачкој XIX века, која се касније пренела и у земље Балкана, у ствари претходи појави индустријализације немачког и балканских друштава, те да у високо индустријализованим земљама какве су Енглеска или Сједињене Америчке Државе овај „националистички жар” није био значајније изражен.

аутономијом, те се и национализам отуда може сматрати „формалнијим и организованијим продужетком етнокултурне солидарности”<sup>71</sup> (Едвардс 2009: 155-156, 163), који „измишља нације тамо где оне не постоје” (Гелнер 1964: 168, нав. према Вучина Симовић 2016: 32). Осим тежње за стицањем политичке аутономије, националистичку идеологију модерног доба одликује и посебан однос према етничким језицима: говорни варијетет одређене етнокултурне групе бива уздигнут на ниво националног језика као кључног симбола у изградњи и очувању националног идентитета. Према Андерсоновим речима (2006), пре него што је индустријализација узела маха као доминантан образац економског развоја, етнички језици су, и то превасходно у виду штампане речи, већ били поставили темеље за развој и ширење идеја на којима почива национализам, те омогућили „замишљање” заједништва и конституисање нације као једне такве *замишљене заједнице* (енг. *imagined community*) (за тумачење заједнице као „замишљеног” симболичког конструкта видети одељак 2.2.1).<sup>72</sup>

У складу са наведеним, а следећи горепоменуто Мајхилову (2004: 13) класификацију критеријума за одређивање групне припадности, можемо рећи да се у овом периоду европске историје критеријуми порекла и религије повлаче у корист заједничке територије и заједничког говорног језика,<sup>73</sup> односно да до тада важећи принципи дистинкције уступају место новој идеологији национализма, која доводи до формирања нације као основе до данас најраширенијег и најорганизованијег модела групног идентитета. У зависности од тога који од ова два критеријума заузима централно место, нације је могуће поделити на оне „државног” и „културног” типа, при чему се под „државном” нацијом подразумева она која се развија на темељима заједничке територије, односно државе (француски модел), а под „културном” она која настаје на основама етничке културе (немачки модел) (Мајнеке 1970 [1908], нав. према Бугарски 2009: 27). Овој подели одговара врло често навођено Коново разликовање „западног”,

---

<sup>71</sup> „a more formal and more organised extension of ethnocultural solidarity.”

<sup>72</sup> Џозеф (2004: 12-13), међутим, истиче да Андерсон преувеличава значај улоге језика у обликовању националног идентитета, односно да превиђа чињеницу да је у питању двосмерни процес у коме је и процес националне идентификације истовремено значајно утицао на развој (етно)националних језика.

<sup>73</sup> Наравно, не треба заборавити да је порекло као један од централних критеријума етничке идентификације (Едвардс 2009: 155) и даље садржано у националном идентитету (нарочито оном етничког типа, као што ћемо видети у наставку). Значај порекла је, међутим, мање изражен у поређењу са значајем који у процесу националне кохезије имају национални језик и култура.

грађански оријентисаног национализма земаља Западне Европе и „источног”, етнички заснованог национализма централноевропских и источноевропских земаља (Кон 1955, 1967, нав. према Бугарски 2009: 27; видети и Едвардс 2009: 178).<sup>74</sup>

Национализам грађанског типа, то јест, легитимизација идеологије нације засноване на критеријуму заједничке територије и политичке аутономије, нарочито је присутна у земљама Западне Европе, где можемо говорити о поистовећивању појмова нације и државе као организоване политичке заједнице (Бугарски 1996: 149). Овај модел друштвене организације се одређује као „први и најутицајнији облик национализма”, а западноевропске земље попут Француске или Енглеске као „прототипи модерног национализма”, односно као прилично хомогени политички ентитети „[...] у чијој сржи стоји прилично велики део становништва са степеном почетне културне сличности која се временом увећавала”<sup>75</sup> (Ориц 1981: 42, нав. према Едвардс 2009: 169). Стабилност и ауторитет новонасталих политичких ентитета и нова начела групне идентификације захтевали су повећавање културне сличности међу различитим етнокултурним групацијама, а то значи и потискивање свих разлика које би могле наштетити процесу националне хомогенизације.<sup>76</sup> Као једна од основних стратегија истицања унутаргрупних сличности издвојила се стандардизација одређеног језичког варијетета, и то најчешће варијетета доминантне етничке заједнице или елитног дела њених чланова (видети одељак 2.4.2). Јединствени стандардни језик отуда настаје као инструмент којим се у име националног јединства умањује значај етнокултурних дистинкција.

За разлику од овакве државотворне и политичке концепције нације, у средњој, југоисточној и источној Европи, чији су делови вековима били под влашћу етнички и језички разнородних империја (Хабзбуршке, Османске или

---

<sup>74</sup> Фишман, међутим, употребљава нешто другачије термине, те прави разлику између „национализма” који наглашава социокултурни садржај нације и „национизма” који се сматра принципом геополитичке организације (Фишман 1978 [1972]: 151-152, нав. према Бугарски 1996: 152).

<sup>75</sup> „[...] at their core lay a sizeable population with a degree of initial cultural similarity that increased as time went on.”

<sup>76</sup> У том смислу, ослањајући се на Орицово (1981) поимање национализма, Едвардс (2009: 169) наводи да, иако „политички ентитети попут Енглеске, Француске и Данске можда никада нису били (и нису ни сада) ‘потпуне’ државе-нације [...] њихове историје откривају развој све хомогенијих ентитета [...]”

Руске), појмови нације и државе битно се разликују, а самим тим и њихов однос према језику (Бугарски 1996: 149; Мајхил 2004: 46). Наиме, различите етнојезичке групације у овом делу европског континента тежиле су да сопствену државу стекну путем развијања националне свести утемељене на посебном етничком језику и на њему пониклој култури. У том погледу биле су инспирисане немачким романтизмом XIX века и Хердеровим (1772) и Фихтеовим (1968 [1807]) учењем о језику као души народа и централном елементу групног идентитета<sup>77</sup> (Бугарски 1996: 149; Мајхил 2006: 71). Отуда се може рећи да је језички, односно „[...] културни национализам, као експлицитна идеологија, немачки изум настао под француским утицајем”<sup>78</sup> (О’Брајан 1988: 192, нав. према Едвардс 2009: 163). Бугарски (1996: 149) овај етнички модел национализма види као „след од језика преко нације до државе”, за разлику од грађански оријентисаног модела, који прати „кретање од државе преко језика до нације.” Иако се у литератури на етнички или културни национализам углавном гледа кроз његову супротстављеност интеграцији у модерно, грађанско друштво, те се често наводе негативне политичке и друштвене последице које је произвео, сложићу се са Фишманом (1977а, нав. према Едвардс 2009: 192) у ставу да не треба мешати политичку манипулацију етничким осећањима припадника неке групе са етницитетом самим, јер, како истиче Џенкинс (2001 [1997]: 78), етницитет представља „једно од најопштијих и најосновнијих начела људске друштвености.”<sup>79</sup>

Без обзира на постојеће разлике, оба модела национализма у центар постављају идеал „светог тројства” који је на европском тлу крајем XVIII, а нарочито у току XIX века, постулирао подударност и јединство нације, државе и језика. Бугарски (2005: 71) наводи да се према овом идеолошком обрасцу човечанство „природно дели на нације, чији су припадници битно одређени заједничким језиком и природно теже да живе у једној држави, при чему ни језик ни државу не би делили са члановима других нација” (видети и Кедури 1960, нав. према Едвардс 2009: 167). Свакако је важно нагласити да је реална подударност

---

<sup>77</sup> Више о романтичарском културном моделу, односно поимању односа језика и нације биће речено у одељку 2.4.2.

<sup>78</sup> „[...] cultural nationalism, as explicit ideology, is a German invention under French influence [...]”

<sup>79</sup> За детаљнију дискусију о одликама и односу грађанског и етничког национализма видети Бугарски (2009: 23-36), као и Едвардс (2009: 175-204).



нације, државе и језика у свету више изузетак него правило (Бугарски 2009: 172-175). Стога одређени аутори (Едвардс 2009: 172-174; Смит 2001: 286, нав. према Едвардс 2009: 172) истичу да је потребно направити термилошку разлику између државе-нације и националне државе, наглашавајући да у свету постоји врло мало правих држава-нација, то јест, земаља са високим степеном подударности између категорија државе и нације. Највећи број држава света, које су сачињене од више етничких или етнонационалних група међу којима је једна од њих бројчано, културно и/или економски доминантна, могле би се заправо одредити као националне државе, „[...] при чему овај термин указује на *тежњу* ка подударности између државе и културе”<sup>80</sup> (Едвардс 2009: 172, курзив у оригиналу), односно на *тежњу* ка стварању државе-нације.

Без обзира на то да ли је реч о држави-нацији или националној држави, формирање стабилног и сувереног политичког ентитета, какав нација претендује да буде, подразумева уклањање различитости у националним оквирима („интерна кохезија”), али и истовремено истицање различитости у односу на друге националне ентитете („екстерна дистинкција”) (Хауген 1966: 928). У процесу националне кохезије (истицања сличности) и исцртавања граница у односу на сличне културне и/или политичке групације, односно нације (истицање разлике), национални језик и његова стандардизација играју врло важну улогу: ако је важно разликовати се од других и очувати сопствени интегритет и идентитет, онда није само важно имати један језички варијетет који би служио као основно средство комуникације и кохезије унутар државе, него је важно и да тај језик буде аутономан и различит од језика других нација.

У том смислу, Традцил (2004: 35-42) тврди да се велики број језика у Европи XIX века развија на темељима идеологије „светог тројства” нације, државе и језика, односно да се повезивање различитих друштвених групација на нивоу националне државе на плану језика манифестује у виду стандардизације одређеног варијетета (видети одељак 2.4.2), у односу на који сви остали дијалекти датог континуума постају хетерономни. Овај варијетет је у литератури познат под називом *ausbau* језик, који Филиповић (2018а: 132) дефинише као стандардизован

---

<sup>80</sup> „[...] where this term suggests an *aspiration* towards a congruence between country and culture.”

језик, формиран „[...] из међусобно разумљивих варијетета у дијалекатском континууму, на основу социјалних, историјских, политичких и културних критеријума који прате идеологију ‘моноглотне државе-нације’.” Стандардизовани варијетет као симбол националног јединства и средство комуникације у државној администрацији, образовању, судству, медијима и другим областима јавне сфере језичке употребе постаје гарант социоекономског напретка, те се доживљава као престижан варијетет, док се остали хетерономни дијалекти у језичком континууму сматрају варијететима мањег престижа, односно варијететима без престижа (Бугарски 1996: 105-106).<sup>81</sup> Треба истаћи да је овде реч, пре свега, о језику доминантних етнонационалних група, односно оних заједница које су на основама заједничког етничитета еволуирале у „културну” или „државну/грађанску”<sup>82</sup> нацију као виши и организованији степен колективитета, и које су као такве оствариле право на сопствену територију.

Са друге стране, оне етничке заједнице које се стицајем различитих историјских и политичких околности у овом периоду историје нису „стопиле” са другим, доминантним етничким заједницама, те нису стекле „привилегију” да еволуирају у нацију и стекну сопствену територију, у оквирима националне државе најчешће бивају категорисане као мањинске заједнице, а њихови језици као мањински језици. Како наводи Бугарски (2005: 80), у националном контексту можемо разликовати етничке мањине, које се „[...] одликују етнокултурном посебношћу, најчешће последицом друкчијег порекла од оног већинске популације”, и националне мањине, које обично представљају оне етничке мањине које имају матичну државу изван граница државе у којој живе. Отуда можемо рећи да званични, односно национални језик, кроз своју симболичку и кохезивну функцију унутар административних граница државе не стоји у надређеном односу искључиво према хетерономним варијететима истог дијалекатског континуума, већ и према такозваним *abstand* језицима, који се у

---

<sup>81</sup> Више о престижу као елементу идеологије стандардне језичке културе биће речено у одељку 2.4.3.

<sup>82</sup> Сложићу се са Едвардсом (2009: 179) у ставу да је сваки тип национализма, па и грађански, у ствари утемељен у етничетету, јер се и „грађанска” нација, једнако као и „културна”, развија на основама етничитета једне или више доминантних етнокултурних групација, односно њихових етничких језика.

односу на друге варијетете у датом друштвеном контексту дефинишу језичком дистанцом, односно аутономијом (Клос 1967: 29).

Како наводе бројни аутори (Бугарски 2005: 70; Едвардс 2009: 157, 203; Меј 2012: 28), у литератури се врло често изједначава појам етничке заједнице са појмом нископрестижних мањинских група. Ово изједначавање би се могло објаснити чињеницом да је укупан удео етницитета у идентитету развијених доминантних заједница знатно мањи у односу на удео који може имати међу мањинама, „[...] које у страху од асимилације испољавају психолошку потребу за истицањем своје посебности” (Бугарски 2005: 70). Тиме се, међутим, према поменутиим ауторима, превиђа чињеница да све групе, било мањинске било већинске, поседују етничку димензију идентитета, односно да су сви појединци (чак и ако тога нису увек свесни) припадници једне или више етничких група. То што доминантне групације ретко себе карактеришу у етничким терминима (Ројс 1982: 3, нав. према Едвардс 2009: 157), те концепт етничког виде као анахрони симбол неинтегрисаности у модерно друштво, јесте првенствено одраз неједнаке расподеле друштвене моћи и показатељ да „политика моћи и доминације може претворити конвенцију у стварност”<sup>83</sup> (Едвардс 2009: 157).

С обзиром на чињеницу да је унутар једне државе укупна моћ у виду управљања најзначајнијим ресурсима неравномерно распоређена између њених становника, она заједница у чијим рукама се та моћ налази, било да је она у смислу бројности већинска или мањинска, намеће своје идеологије и културне моделе као мерила друштвеног напретка и економског развоја, те је у снажнијој позицији да категорише друге групације и да њиховом посебном етнокултурном идентитету приписује различита значења. Када говоримо о језику, јасно је да се у највећем броју случајева у оваквој констелацији односа унутар државе варијетет доминантне групе као званично средство кохезије и комуникације у укупном друштвеном животу заједнице намеће као језик вишег друштвеног престижа, док се сви други језици или дијалекти категоришу као мање вредни, односно као варијетети нижег друштвеног престижа (Бугарски 1996: 105-106). Овде треба напоменути да званични језик једне државе не мора увек бити и језик већинског

---

<sup>83</sup> „[...] the politics of power and dominance can turn convention into reality [...].”

становништва или национални језик (пример за то би била употреба енглеског, француског или шпанског у бившим колонијама) (Бугарски 1997а: 72-73), али је врло често језик елите, односно оних слојева друштва у чијим рукама се налази моћ и који контролишу ресурсе у виду средстава за производњу, масовних медија, образовног система и културних институција једне земље (Хауген 1966: 932). Дакле, званични језик, који је уједно и стандардни, најчешће се везује за оне групе које су носиоци друштвене моћи (Едвардс 2009: 92). Стога одеђени аутори у промовисању стандардног језика виде покушај државних елита да учврсте владајућу идеологију и одрже постојеће позиције моћи (видети Фишман 1991: 56; Рахман 2001: 68-70). Имајући у виду значај асиметрије у расподели друштвене моћи међу говорницима различитих језичких варијетета и степену престижа који се приписује тим варијететима, одређени аутори у значењу већинског и мањинског језика користе термине доминантни и недоминантни језик (видети, на пример Гренобл и Вејли 2005: 13-16).

Наравно, не треба заборавити да су одређене групе, и то највише оне које располажу важним економским, природним и другим ресурсима, у снажнијој позицији да одоле спољашњој неприхватљивој дефиницији, док су неке друге групе, најчешће мањинске, које располажу мање вредним ресурсима, подложније наметању и усвајању спољашње дефиниције у процесу самоидентификације (Џенкинс 2004: 105-106). Отуда се може рећи да су процеси категоризације и самоидентификације у значајној мери условљени економским, политичким, културним и многим другим факторима, односно неједнаком расподелом друштвене моћи и друштвених ресурса међу различитим групацијама.

Као што сам већ назначила (видети одељак 2.2.1), оне групе које располажу значајним друштвеним ресурсима и које су носиоци друштвене моћи, својим ставовима према мањинским културама и мањинским језицима у великој мери утичу на процес самоидентификације мањинских етничких заједница. У сусрету унутрашње и спољашње дефиниције мањинског језика као једног од главних обележја етничитета неретко настаје конфликт, који се може разрешити на два начина. На првом месту, уколико мањинска или недоминантна група не располаже оним што Гарнер и Браун (1978, нав. према Џајлз *et al.* 1977: 320) називају „когнитивним алтернативама”, односно уколико спољашњу категоризацију

доживљава као оправдану и легитимну, те свој језик прихвата као недовољно вредан и користан за обављање значајних друштвених функција, говорници датог језика најпре делимично, а затим и потпуно прелазе на језик већинске заједнице. У том смислу, можемо рећи да језичка политика и институције на државном нивоу директно утичу на формирање негативних ставова према језику на микро нивоу, односно нивоу мањинске групације, а они могу вршити директан или индиректан утицај на одабир језичке форме и структуре, као и на избор самог језика (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 115). Са друге стране, уколико припадници мањинске заједнице осећају угроженост и страх од културне асимилације, те уколико сопствену позицију у поређењу са доминантном групом доживљавају као неправедну и нелегитимну и уколико сматрају да постоје „когнитивне алтернативе”, они ће кроз колективно друштвено ангажовање и употребу матерњег језика настојати да свој идентитет редефинишу у позитивним терминима и да нагласе своју етнокултурну особеност у односу на друге, а нарочито доминантну заједницу (Цајлз *et al.* 1977: 333; Полстон 1986: 503).

Како се студије које су се бавиле процесима замене јеврејско-шпанског језика у различитим сефардским заједницама у периоду од краја XIX до последњих деценија XX века (Малиновски 1982; Харис 1985, 1994; Алтабев 1999; Филиповић и Вучина Симовић 2008; Христодулос 2008; Вучина Симовић и Филиповић 2009; Вучина Симовић 2010, 2016 и други) нису детаљније бавиле и испитивањем одсуства „когнитивних алтернатива”, врло је тешко рећи да ли су Сефарди у овом периоду негативне идеологије према свом етничком језику развили као директан одраз негативне спољашње категоризације. С обзиром на чињеницу да се идентитет гради подједнако на основу унутрашње и спољашње дефиниције, при чему је нарочито важна спољашња дефиниција која потиче од заједница у чијим рукама је била концентрисана друштвена моћ (видети 2.2.1), моја претпоставка је да је и у периоду формирања националих држава на Балкану негативан однос Сефарда према јеврејско-шпанском као језику недовољно вредном и корисном у обављању важних друштвених активности изазван управо начином на који су доминантне групе сагледавале улогу сопственог и језика других група унутар заједничке државе (видети одељак 3.4). Уопште узев, као што ћемо видети у поглављу 3, још од оријенталног доба однос Сефарда према

јеврејско-шпанском језику и његовој употреби у великој мери се мењао у складу са променама у језичким идеологијама и идеологијама групног идентитета доминантних заједница, које су наметале принципе организације заједничког живота на просторима некадашњег Османског царства.

Данас, међутим, сведочимо покушајима да се јеврејско-шпански очува и ревитализује као вредно обележје сефардског идентитета. Фокус мог интересовања у овом раду представља управо испитивање начина на који „когнитивне алтернативе” које нуде савремено доба и глобализовано друштво (битно обележено утицајем војно, политички и економски моћних држава) утичу на развој позитивних идеологија и ставова Сефарда према свом етничком варијетету и на његову употребу у виртуелном свету интернета. Поменуте алтернативе се, као што ћемо видети у наставку, испољавају у виду глобалног вредновања локалних идентитета, односно промовисања културне и језичке разноликости и заштите културних и језичких права мањина на глобалном нивоу, као и употребе нових информационалних и комуникативних технологија у наведене сврхе.

### 2.3.5. Етничке групе и њихови језици у контексту глобализованог друштва

Консолидација држава-нација и националних држава и пратећа идеологија национализма довеле су и доводе, у великом броју случајева, не само до нестанка недоминантних етничких идентитета и етничких језика, већ и до тога да се појам етничкост избрише из политичког дискурса просперитетних нација, као што је то још пре више од четрдесет година уочио Џошуа А. Фишман (1977а: 32-33). Међутим, савремене прилике у развоју глобалног друштва и бројни напори у правцу очувања и ревитализације етнокултурне и етнојезичке дистинктивности, намећу потребу да се однос етничког и националног идентитета, а са тим у вези и положај етничких и националних језика, сагледају из једне нове перспективе. Појава етничкост у новом и оснаженом руху мора се тумачити у односу на шири друштвени, политички, економски, културни контекст унутар кога се одвија интеракција етничких заједница са другим групама, а који је данас немогуће

разумети без увида у значења која се приписују процесу глобализације и њеној улози у друштвеном животу националних држава.

Глобализација као основна тенденција у развоју савременог постиндустријског или „информатичког”, односно „умреженог” друштва (енг. *the network society*) (Кастелс 2010а, 2010б, 2010в) присутна је у готово свим сферама друштвеног постојања човека, а пре свега у сфери економије, политике и културе. Отуда можемо видети све већу међузависност националних привреда и формирање мултинационалних компанија, све бржи развој нових информационих и комуникационих технологија које повезују читав свет, док у политичкој и културној сфери можемо говорити о наднационалним политичким ентитетима, светском поретку и глобалној култури (Грант и Шорт 2002: 8-10). Традиционалне политичке и економске границе релативизоване су услед убрзаног процеса модернизације и појачане економске сарадње између различитих земаља, приликом чега долази и до већег и слободнијег протока добара, капитала, услуга, људи, информација и идеја. У том смислу, глобализација се може одредити

„[...] као интензивирање друштвених односа широм света које повезује удаљене локалитете на такав начин да локална дешавања бивају обликована догађајима који се дешавају миљама далеко и обратно. У питању је дијалектички процес, јер се ова локална дешавања могу кретати у смеру супротном од тих истих удаљених односа који их обликују.”<sup>84</sup> (Гиденс 1990: 64)

Одређени аутори (Традцил 2004; Робертсон 1990, 1995; Фишман 1991) сматрају да се почеци глобализације не могу везивати искључиво за крај XX и почетак XXI века, нити искључиво за наднационални, то јест глобални ниво, већ да њене корене треба тражити у „повезивању локалитета”<sup>85</sup> (Робертсон 1995: 35, нав. према Традцил 2004: 35) у оквиру почетака формирања националних држава крајем XVIII века. Анализирајући основне тенденције друштвених кретања у временском распону од раног XV до краја XX века, Робертсон (1990: 25-28) наглашава да је тежња за стварањем света као једне друштвене целине у мањој или већој мери присутна у свим раздобљима историје човечанства, те да је национална држава као доминантни облик институционализоване друштвености

---

<sup>84</sup> „[...] as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa. This is a dialectical process because such local happenings may move in an obverse direction from the very distanced relations that shape them.”

<sup>85</sup> „linking of localities”

савременог доба заправо један од аспеката глобализације, како у смислу припадности једном на глобалном нивоу уређеном међународном систему суверених држава, тако и у смислу хомогенизујућег повезивања локалитета у њеним сопственим оквирима (видети и Мејер *et al.* 1997: 150-151).

Међутим, иако су тенденције глобализације, како каже Робертсон, биле присутне у различитим историјским епохама, неоспорно је да су крај XX и почетак XXI века довели до интензивирања друштвене, односно језичке интеракције између просторно раздвојених група и појединаца. Имајући у виду појачани интензитет друштвене интеракције у овом периоду, те његов утицај на релативизовање националних граница и процесе друштвене идентификације, у овом раду ћу се према глобализацији одредити као према периоду који је започео крајем XX века интензивирањем интеракције на свим нивоима друштвене структуре: локалним, глобалним, етничким, националним, транснационалним, политичким, економским и другим (Бломаерт *et al.* 2005: 212-213). Појачани интензитет интеракције омогућен је, пре свега, убрзаним развојем нових информационалних и комуникационих технологија, које доводе до тога да простор у физичком смислу почиње да губи свој значај као основни контекст у коме се формирају културни модели и идеологије, те да се и социјални односи све мање везују за територијалне оквире (Григ 2002: 229). Рудометоф (2005: 119) тако говори о креирању такозваних „транснационалних друштвених простора” у којима се кроз најразличитије типове активности у готово свим сферама друштвеног постојања човека у физичком и виртуелном свету на нове и небројене начине остварује комуникација међу припадницима различитих политичких, културних и језичких заједница (путем миграција, путовања, телефонске комуникације, савремених медија, интернета итд.). Важно је истаћи да се приликом сваког облика интеракције појединаца у транснационалним друштвеним просторима сусрећу различите културне вредности и значења, те да ни сам друштвени простор, односно контекст у коме се одвија транснационална интеракција, било да је он физички или виртуелан, није културно неутралан, већ дефинисан конкретним материјалним и симболичким обележјима (Бломаерт *et al.* 2005: 202).



У зависности од тога како се тумачи начин на који интеракција у транснационалним друштвенима оквирима утиче на локалне културе, глобализација се може одредити као културна хомогенизација, са једне, и глокализација, односно културна хетерогенизација или хибридизација, са друге стране. Под појмом *културне хомогенизације* (енг. *cultural homogenization*, Шилер 1989; Рицер 1996, 1998, 2011; Латуш 1996) подразумева се наметање модела и вредности доминантних култура недоминантним културним заједницама, те се она често изједначава са појмом *вестернизације* (енг. *westernization*) или *мекдоналдизације* (енг. *McDonaldization*). Употребом поменутих назива сугерише се да је глобална култура заправо израз експанзије западног (пре свега, америчког) модела потрошачког друштва и животног стила који он намеће. Са друге стране, у литератури налазимо и супротно становиште по коме није реч о брисању културних разлика, него о дијалектичком процесу у коме се глобалне вредности и локални културни модели међусобно прожимају, производећи притом нова културна значења и идеологије помоћу којих се редефинишу постојећи и стварају нови друштвени идентитети (Григ 2002: 242; Кастелс 2010б: 10-12). Културна глобализација схваћена на овај начин одређује се као *глокализација* (енг. *glocalization*,<sup>86</sup> Робертсон 1995), *културна хибридизација* (енг. *cultural hybridization*, Питерсе 1995) или *културна хетерогенизација* (енг. *cultural heterogenization*, Елкинс 1997).

Како се културна значења и модели који се сусрећу у оквиру појачане друштвене интеракције на глобалном нивоу одражавају и граде путем језика, у свакој расправи о културној глобализацији незаобилазна је и дискусија у вези са начином на који језици који су носиоци доминантних култура утичу на употребу недоминантних језика и недоминантних етнојезичких и етнокултурних идентитета. У оквиру језичке екологије као социолингвистичког приступа који се залаже за очување језичке и културне разноликости на глобалном нивоу (видети одељак 2.1) проналазимо два основна тумачења утицаја глобалних друштвених

---

<sup>86</sup> Термин глокализација је у енглеском језику изведен од споја речи *global* и *local* како би се нагласило да је реч о истовременом деловању глобалних и локалних фактора, односно о „глобалној локализацији”. Овај концепт је настао према јапанском концепту *dochakuka*, који се првобитно односио на прилагођавање различитих пољопривредних техника локалним условима, да би се затим пренео у свет бизниса у значењу „глобалне локализације”, односно прилагођавања производа транснационалних компанија различитим локалним културама (*Оксфордски речник нових речи* (*The Oxford Dictionary of New Words*) 1991: 134, нав. према Робертсон 1995: 28).

процеса и глобалних језика на мањинске језике и културе: оно по коме глобализација представља директну претњу и оно по коме управо глобализација отвара бројне могућности у погледу очувања и промоције вишејезичности и мултикултуралности.

Иако се сматра да су језици нестајали у свим периодима еволуције људског друштва (Мафи 2001; Ренфру 1994), у академским круговима широко је присутно уверење да савремени процеси глобализације од краја XX утицали на пораст културне хомогенизације, те да представљају до сада највећу опасност по културну и језичку разноликост света.<sup>87</sup> Ово би се могло објаснити чињеницом да оно што Ренфру (1994: 120, нав. према Аш *et al.* 2013: 19) назива „доминацијом елита”, односно војном, политичком и економском моћи одређених државних заједница и структура друштва, никада као данас није досезало тако широке размере (Аш *et al.* 2013: 19). Отуда, како истиче Филиповић (2018а: 92), бројни аутори из перспективе језичке екологије (на пример, Скутнаб-Кангас 2000, 2002, 2005; Филипсон 1992, 2000, 2006; Кристал 2003 [2000]; нав. према Филиповић 2018а: 92) сматрају да је асиметрија у расподели ресурса међу различитим друштвено-политичким заједницама на глобалном нивоу довела до језичког империјализма, то јест, доминације језика оних групација у чијим рукама је концентрисана друштвена моћ, те да је убрзала процес нестанка великог броја језика и култура мање моћних друштвених заједница.

Насупрот наведеном становишту, по коме се глобализацији приписује искључиво негативна улога у процесима очувања мањинских етнокултурних и етнојезичких идентитета, Фишман (2001: 460, нав. према Гарсија и Шифман 2006: 32-33) истиче да је управо глобализовани свет створио повољан оквир за признавање мултикултурализма и вишејезичности на институционалном нивоу, као и за јачање локалних етничких заједница и етничких идентитета у оквиру постојећих националних држава (видети и Едвардс 2009: 178). Талас „новог етничетета”, односно јачање етничких заједница и окретање етнокултурним и етнојезичким вредностима, јавља се 60-их година XX века у Сједињеним Америчким Државама (Фишман 1973), да би се са појавом глобализације крајем

---

<sup>87</sup> Краус (1992: 6), на пример, процењује да ће до краја XXI века нестати више од половине светских језика, а да ће се већина преосталих сматрати угроженим. За сличне процене видети и Кристал (2003 [2000]: 34), као и Нетл и Ромејн (2000: ix).

истог столећа интензивирало и проширило у различите делове света. Појава овог таласа, према Едвардсовом мишљењу, сведочи о томе да је улога етницитета у процесу групне идентификације широм света и даље врло значајна, те да неопипљиви осећај солидарности на коме се темељи „[...] може да преживи губитак видљивих обележја групне дистинктивности”<sup>88</sup> (Едвардс 2009: 160, 186), као што је, на пример, етнички језик.

Иако се у литератури често наводи да је ревитализација етницитета анахрона, те да је у супротности са савременим начином живота који диктирају процеси социјалне, економске, културне и политичке глобализације (видети Едвардс 2009: 159-160, 202-203), мишљења сам да се ревитализација етнокултурних и етнојезичких идентитета, барем у случају сефардске заједнице, мора анализирати управо кроз њен однос према тековинама глобалне културе, односно кроз призму онога што Робертсон (1995) и Григ (2002) називају глокализацијом, односно културном хибридизацијом. Наиме, као што ћу објаснити у наредним пасусима, „оживљавање” етницитета и интересовања за етничке језике и културе може се, са једне стране, објаснити реакцијом на потенцијалну културну хомогенизацију и дестабилизацију постојећих мањинских идентитета услед снажног утицаја доминантних групација и њихових култура. Међутим, како ћемо у наставку видети на примеру сефардске заједнице на интернету, опстанак и јачање диференцираних и партикуларних културних група су у значајној мери подстакнути и омогућени управо тековинама глобалног друштва: промовисањем културне и језичке разноликости и развијањем свести о значају културног и језичког наслеђа човечанства, као и развојем и употребом информационих и комуникационих технологија које повезују људе на глобалном нивоу.

У својој опширној теоријској анализи утицаја глобализације на локалне, то јест, партикуларне идентитете, Кастелс (2010б: 69) наводи да глобално умрежено друштво и нови облици комуникације „[...] замагљују границе [колективних] припадности и залагања, индивидуализују друштвене односе производње и доводе до структурне нестабилности рада, простора и времена.”<sup>89</sup> Глобалне

---

<sup>88</sup> „[...] can survive the loss of visible markers of group distinctiveness.”

<sup>89</sup> „[...] blur the boundaries of membership and involvement, individualize social relationships of production, and induce the structural instability of work, space, and time.”

комуникационе и информационе технологије, у том смислу, битно мењају односе између постојећих друштвених структура: институције националне државе и цивилног друштва и традиционално схваћена породица све више губе значај као *легитимишући идентитети* (енг. *legitimizing identity*), односно као структуре које су до недавно наметале културне обрасце и принципе групне идентификације (Кастелс 2010б: 8; видети и Кауфман 2004: 291, нав. према Рајли 2007: 14). Све веће преплитање глобалног и локалног, односно све интензивније сусретање различитих културних модела и културних вредности, доводи до релативизације традиционалних културних образаца, а самим тим и до дестабилизације идентитета који се граде на њиховим основама. У оваквом контексту, у коме су измењени обрасци друштвене комуникације и друштвеног, односно културног понашања, појединци све више бивају „приморани да размишљају о избору животног стила међу разноврсним опцијама”<sup>90</sup> (Гиденс 1991: 1, 5, нав. према Кастелс 2010б: 11). У потрази за сигурношћу и стабилним културним смерницама, појединци на основу доступних културних атрибута могу конструисати нови идентитет којим се редефинише њихова позиција у друштву (такозвани *пројектни идентитет*, енг. *project identity*), или се могу вратити традиционалним друштвеним структурама и релативизованим колективним вредностима, те редефинисати свој идентитет у терминима отпора доминантним институцијама и доминантним идеологијама, односно легитимишућим идентитетима (такозвани *идентитет отпора*, енг. *resistance identity*) (Кастелс 2010б: 8-10). У том смислу, глобални токови и умрежено друштво намећу редефиницију и реконструкцију постојећих идентитета, те се глобализација више не може дефинисати само кроз концепт социјалне, политичке, економске и културне хомогенизације, већ и кроз концепт појачане партикуларизације и диференцијације различитих друштвених групација, које Кастелс (2010б: 9) назива комунама (енг. *communes*).

Као одговор на све већу индивидуализацију и умањивање значаја традиционално схваћене колективне припадности, појединци у различитим културним комунама проналазе алтернативне оквире за формирање друштвеног и културног значења, па тако данас сведочимо све већем истицању религиозних,

---

<sup>90</sup> „individuals are forced to negotiate lifestyle choices among a diversity of options.”

територијалних, етничких, па чак и националних обележја одређених друштвених идентитета (Голубовић 1999: 82; Кастелс 2010б: 68-70).<sup>91</sup> Јер, како каже Кастелс (2010б: 69), „када мреже растопе време и простор, људи проналазе уточиште у локалитетима, и призивају своје историјско сећање.”<sup>92</sup> Као директан израз историјског и културног континуитета једне заједнице јавља се језик, који постаје „последњи бастион самоконтроле, уточиште препознатљивог значења”<sup>93</sup> (Кастелс 2010б: 56).

Ова потреба за афирмацијом партикуларних идентитета се на етнојезичком плану изражава кроз све већу диференцијацију међу постојећим језицима, те су се тако концепти глобализације и локализације нашли и у фокусу интересовања оних научних дисциплина које се баве истраживањем односа језика и друштва. У оквиру социолингвистике, социополитичким појмом глокализације бави се, између осталих, Традцил (2004). Како каже поменути аутор, „теоретичари и теоретичарке друштва овај термин користе не само како би нагласили да глобализам може да ојача локализам, [...], већ и да нагласе релативно парадоксалну чињеницу да је локализам данас глобални феномен”<sup>94</sup> (Традцил 2004: 47, нав. према Филиповић 2018а: 135, превела Ј. Филиповић). Потреба етничких заједница да истакну своју етнокултурну дистинктивност манифестује се кроз покушаје да се етнички језик заједнице очува, ревитализује и, у великом броју случајева, и стандардизује. Веома интересантан пример који на језичком плану осликава ову јединствену динамику деловања локалног и глобалног јесте Шпанија, држава у којој различите етничке и етнонационалне заједнице настоје да ревитализују свој посебан етнокултурни и етнојезички идентитет, и у којој, у складу са наведеним, број *ausbau* језика значајно расте из деценије у деценију (за детаљнију дискусију видети Филиповић 2018а: 133-135). Треба напоменути да пролиферација *ausbau* језика и јачање етнојезичких идентитета у савременом контексту може бити, али није нужно у вези са остваривањем политичке

---

<sup>91</sup> Како истиче Фишман (1972а: 9, нав. према Едвардс 2009: 197), етницитет и етнонационализам савременог доба црпе „уједињујућу и оснажујућу енергију из широко распрострањених слика прошлости са циљем да превазиђу прилично модеран облик фрагментације и губитка идентитета.”

<sup>92</sup> „When networks dissolve time and space, people anchor themselves in places, and recall their historic memory.”

<sup>93</sup> „the last bastion of self-control, the refuge of identifiable meaning.”

<sup>94</sup> „Social theorists now use this term, however, to refer not only to the fact that globalism can strengthen localism, [...] but also to the rather paradoxical fact that localism is now a global phenomenon.”

аутономије, „[...] већ са очувањем етничких идентитета мањинских заједница на територијама већ постојећих европских држава” (Филиповић 2018а: 133).<sup>95</sup>

Као што је већ речено, напори мањинских група да очувају и ревитализују своје етничке језике не јављају се само као реакција на глобалне друштвене токове и дестабилизацију постојећих принципа идентификације, већ се умногоме ослањају управо на тековине процеса глобализације у виду промовисања вишејезичности и мултикултуралности, са једне, и у виду употребе глобалних медија и глобалних средстава комуникације, са друге стране. Велике међународне културне организације као што су, на пример, Савет Европе или УНЕСКО, залажу се за промоцију и очување културне и језичке разноликост, као и за признавање права свим људима да свој матерњи језик користе у различитим доменима употребе. Тако видимо да у УНЕСКО-вој *Универзалној декларацији о културној разноликости* (енг. *Unesco Universal Declaration on Cultural Diversity*) из 2001. године у Члану 5 стоји да „свака особа има право да се изрази, да ствара и пласира своја дела на језику по сопственом избору, а посебно на свом матерњем језику”<sup>96</sup> (УНЕСКО 2001), док *Универзална декларација о језичким правима* (енг. *Universal Declaration on Linguistic Rights*) (УНЕСКО 1996), која је уз сарадњу УНЕСКО-а проглашена 1996. године у Барселони, инсистира на једнакости индивидуалних и колективних језичких права припадника различитих језичких заједница. На европском тлу Европска унија као наднационални политички ентитет који за циљ има економску и политичку интеграцију европских народа, уз поштовање и очување националних идентитета земаља чланица, а затим и Савет Европе као наднационална организација чије је деловање усмерено на промоцију људских права, демократског плурализма и владавине права, као основне смернице своје језичке политике наводе интеркултурну комуникацију, промовисање језичког диверзитета, социјеталног мултилингвизма и

---

<sup>95</sup> Ипак, како сведоче дешавања која су се на територији бивше Југославије одвијала 90-тих година или недавни референдум о политичкој самосталности Каталоније, шпанске аутономне покрајине, инсистирање на етничкој и/или етнонационалној језичкој посебности неретко иде руку под руку са аспирацијама према остваривању територијалног суверенитета.

<sup>96</sup> „All persons have therefore the right to express themselves and to create and disseminate their work in the language of their choice, and particularly in their mother tongue.”

индивидуалног плурилингвизма, као и заштиту регионалних и мањинских језика.<sup>97</sup>

С обзиром на то да се међународне декларације, повеље и конвенције усвојене на наднационалном нивоу морају ратификовати и имплементирати на националном нивоу, несумњиво је да национална држава као доминантни модел политичке организације игра веома значајну улогу у практичној реализацији глобалног вредновања локалних идентитета. Многе земље, иако су потписнице ових докумената, још увек их нису ратификовале, док су друге које то јесу учиниле још увек далеко од имплементације усвојене законске регулативе у вези са поштовањем језичких права мањина и промовисања културне и језичке разноликости. Као што сам већ истакла (видети одељак 2.3.4), положај мањинских, односно недоминантних језика и култура одражава неравномерну расподелу моћи између доминантних и недоминантних друштвених групација унутар заједничке државне заједнице. Међутим, треба споменути да и односи између различитих националних држава у транснационалним оквирима одржавају асиметрију у концентрацији друштвене моћи на глобалном нивоу. То подразумева да су национални идентитети и језици мање утицајних држава подложни процесима спољашње категоризације од стране већих и војно, економски и политички моћнијих земаља, чији национални и/или званични језици уживају престиж као језици глобалне комуникације. У оваквом контексту, припадници националних политичких и економских елита врло често инсистирају на значају унутардржавне кохезије и хомогенизације у циљу очувања и учвршћивања националних идентитета, односно постојећих позиција моћи унутар националних држава. Стандардни национални језик се у таквој констелацији односа намеће као средство кохезије у оквирима државних граница, те се стога сваки покушај остваривања културних и језичких права мањинских групација тумачи као претња по државну стабилност и хомогеност, а нарочито уколико етнички покрети уз промовисање свог посебног етнокултурног идентитета показују и претензије на

---

<sup>97</sup> У складу са наведеним циљевима настаје и *Европска повеља о регионалним и мањинским језицима*, коју Савет Европе усваја 1992. године, као и пројекат под називом *Linguistic Integration of Adult Migrants - LIAM* (срп. *Језичка интеграција одраслих миграната*), у чијој основи стоји идеја да одговорност и улога националних држава у процесу социјалне и језичке кохезије имиграната морају бити схваћени као двосмерни процес и интеркултурни дијалог у коме се поштује посебан етнојезички идентитет имигрантске популације (<https://www.coe.int/en/web/lang-migrants/guiding-principles>).

стицање независне територије.

У складу са наведеним, може се рећи да употреба глобалних језика не представља директну и највећу претњу мањинским језицима, већ да се опасност за очување ових варијетета налази пре свега у контекстима стандардних званичних и/или националних језика, јер су националне државе (иако умногоме ослабљене глобализационим процесима) и даље доминантан облик друштвено-политичке организације унутар кога се одвија интеракција мањинских и већинских заједница и имплементирају материјалне и нематеријалне тековине глобализације. У том погледу се слажем са Хаус (2003), која тврди да употреба енглеског као лингва франка, односно као „језика за комуникацију“, не само да не угрожава мањинске језике, већ може стимулисати припаднике мањинских етнојезичких заједница да инсистирају на развоју свог матерњег (или матерњих) језика, који им служи као „језик за идентификацију”.

Према неким тумачењима, промовисање мултикултуралности и мултилингвизма на глобалном нивоу произилази из динамике економске глобализације и представља одговор на потребе глобалног тржишта.<sup>98</sup> Отуда, имајући у виду употребу савремених комуникацијских технологија које превазилазе националне оквири, Дор (2004: 115) тврди да је појачана употреба локалних језика на интернету настала управо из жеље „агенса економске глобализације”<sup>99</sup> (то јест, великих међународних компанија) да се прилагоде локалним културама и да тиме очувају конкурентност на тржишту. Овај потез, како даље наводи поменути аутор, умањује снагу процеса англиканизације, односно употребе енглеског језика у локалним културама, те доприноси очувању и употреби локалних језика (Дор 2004: 115). Вредновање локалних и мањинских језика као важног дела глобалног тржишта и њихова употреба у транснационалном друштвеном простору (а пре свега на интернету), могу довести до тога да етнокултурне заједнице своје језике доживљавају као вредне ресурсе у савременој комуникацији, те уједно и као вредно обележје колективног

---

<sup>98</sup> Овде није реч о простом одговору глобалне капиталистичке производње на специфичности појединачних тржишта, већ су у великом броју случајева и саме компаније те које инсистирају на аутентичности локалног културног наслеђа и локалних пракси као економској вредности која доноси профит. Опширнију анализу реконструкције аутентичних вредности локалних култура у оквирима глобалног капитализма и савременог потрошачког друштва дају Кавано и Шанкар (2014).

<sup>99</sup> „the agents of economic globalization”



идентитета. У крајњем, идеолошка вредност која се приписује језику истовремено указује и на вредност саме групе која тај језик говори (Ајзенлор 2004: 32, 35-36).

Глобалне информационе и комуникационе технологије, а пре свега интернет, креирају виртуелну стварност која данас у ствари представља један од најзначајнијих друштвених оквира у коме се на особен начин путем употребе језика преговарају културна значења и идеологије и реконструишу друштвени идентитети. Виртуелна стварност се стога дели на „језичке зоне” (Дор 2004: 111), а појединци који учествују у виртуелној интеракцији у одређеној језичкој зони могу бити географски удаљени једни од других, односно смештени у територијално различитим језичким зонама у оквиру различитих држава. Ово је нарочито важно када говоримо о етничкој или националној дијаспори, која путем интернета у транснационалном простору може одржавати контакт са члановима своје етнојезичке или националне заједнице (Елкинс 1997; Ландзилиус 2006). Виртуелна комуникација формира такозване виртуелне заједнице, које, како истиче Елкинс (1997: 141) „[...] имају потенцијал да за идентитет неких људи буду једнако важне као и постојеће етничке заједнице [...]”,<sup>100</sup> а употреба језика у виртуелном контексту представља једну од најзначајнијих стратегија у борби за очување, ревитализацију и стандардизацију угрожених мањинских језика (Дор 2004: 110; Штулић и Руиси 2017: 292; Филиповић 2018б: 123).<sup>101</sup>

Еволуција у одређивању значења речи заједница представља одраз квалитативне промене у друштвеним односима, која се у току историје кретала од чисто просторних према социјалним релацијама (или од руралног према урбаном начину живота), да би се данас могло говорити о виртуелним заједницама које делују у глобалном простору интернета (Фернбек 1999: 204-205). У овом простору колективна идентификација није више заснована на просторним или социјалним релацијама, већ на многобројним и разноврсним интересовањима и заједничким склоностима просторно удаљених појединаца и група (Елкинс 1997). У том смислу, виртуелне заједнице представљају *заједнице значења* (енг.

---

<sup>100</sup> „[...] they have the potential to be just as fundamental to the identities of some people as the existing ethnic communities [...]”.

<sup>101</sup> На интернету постоји листа за дискусију под називом *Indigenous Languages and Technology (ILAT)* (срп. *Аутохтони језици и технологија*), која окупља језичке стручњаке, лингвисте и друге научнике, као и студенте који се занимају за теме везане за употребу савремене технологије у процесу језичке ревитализације (Филиповић 2018б: 123).

*communities of meaning*), у којима су заједнички циљеви и симболички садржај важнији од материјалне форме или структуре (Фернбек 1999: 210). Међутим, како се групни идентитет свих заједница, чак и оних традиционалних, које представљају „материјално утемељену, већ постојећу физичку стварност”,<sup>102</sup> увек гради на заједничким симболичким значењима (видети одељак 2.2.1), може се рећи да разлика између „реалних” и „виртуелних” заједница постаје мање важна (Фернбек 1999: 210, 213), те да су виртуелне заједнице подједнако стварне у смислу значења које могу имати за живот својих чланова (Елкинс 1997: 141). Ипак, треба напоменути да виртуелне заједнице могу имати своју манифестацију у физичком свету (Фернбек 1999: 210), те да се, као што је најчешће случај са етничком или националном дијаспором, могу градити управо на темељима постојећих етничких или националних заједница и културних модела на којима се формира њихов групни идентитет.

Као четири основне карактеристике *онлајн* или *виртуелних заједница* Митра (2003: 1019) наводи: 1. постојање заједничког интереса или циља, 2. постојање заједничког степена поверења међу члановима, 3. постојање жеље за активним учешћем у онлајн комуникацији, и 4. недостатак потребе за географском близином у одржавању осећаја припадности. Према наведеним одликама, виртуелне заједнице формиране око заједничких етничких вредности (као и све друге виртуелне заједнице) могле би се одредити и концептом *делатне заједнице*<sup>103</sup> (енг. *community of practice*) као „[...] групе појединаца који заједно делају у циљу постизања заједничких друштвених циљева” (Филиповић 2018а: 58). Делатна заједница се, осим на основу заједничких друштвених циљева, „[...] дефинише [и] на основу квалитета интеракција (које морају бити редовне и узајамно одређујуће) [...]” (Филиповић 2018а: 58). Иако чланови делатних заједница комуницирају путем употребе заједничког језика, они не представљају и говорну, односно језичку заједницу, која се дефинише као скуп људи који деле

---

<sup>102</sup> „materially determined, preexisting physical reality”

<sup>103</sup> Концепт делатне заједнице настаје у оквиру антрополошких и друштвено-теоријских истраживања друштвене природе учења (Лејв и Венгер 1991), а у социолингвистици се први пут појављује у области истраживања односа језика и рода у делу Екерт и Маконел-Џинет (1992) (нав. према Филиповић 2018а: 19; видети и Малани 2007: 87).

заједничке језичке норме и идеологије (Додсворт 2014: 263).<sup>104</sup> У оквиру говорне заједнице у традиционалном смислу врло често није могућа узајамна интеракција међу свим њеним члановима, за разлику од делатне заједнице, која се, као што сам већ напоменула, дефинише управо редовним и узајамно одређујућим интеракцијама појединаца који чине њен саставни део. Из наведеног следи да се прве три набројане карактеристике онлајн заједница могу односити и на делатне заједнице уопште, те да је управо „[...] четврти критеријум оно што онлајн заједнице чини јединственим [...]”<sup>105</sup> и погодним за стварање виртуелног контекста интеракције међу заинтересованим члановима одређене говорне, односно етнојезичке заједнице, који живе у дијаспори (Митра 2003: 1019). С обзиром на чињеницу да се у групи *Ladinokomunita* у виртуелном простору интернета око заједничког циља очувања и ревитализације сефардског етничког језика и промоције сефардске културе не окупљају сви, него само заинтересовани говорници јеврејско-шпанског језика, ову групу нећу одредити као говорну или језичку, него као виртуелну делатну заједницу. Као што ћемо видети у поглављу 4, чланови ове транснационалне, виртуелне делатне заједнице, који живе расејани у различитим државама света, путем активне комуникације на јеврејско-шпанском језику преговарају симболичка значења сефардског етничког и, конкретније, етнојезичког идентитета, градећи и негујући снажан осећај заједништва и етничке припадности, без обзира на географску удаљеност и чињеницу да су језички и културно интегрисани у национална друштва у којима живе.

Имајући у виду шири контекст савременог „оживљавања” етничких симбола и потребе за етничком идентификацијом на глобалном плану, Едвардс (2009) истиче да осећај групне припадности као „неопипљиви и субјективни” елемент етничког идентитета може опстати још дуго времена након губитка видљивих обележја дистинктивности у виду заједничког језика, културе или религије, те додаје да

---

<sup>104</sup> У области језичке политике одређени теоретичари (на пример, Бломаерт 2006: 243, нав. према Вучина Симовић и Филиповић 2009: 60), праве разлику између појма *језичке* заједнице, као групе појединаца који себе одређују као говорнике нормираних стандардних језика, и *говорне* заједнице, као групе појединаца које карактерише „конкретна употреба језичких форми”, било да оне припадају или не припадају стандардном језику.

<sup>105</sup> „[...] the fourth criterion makes online communities unique [...]”

„сваки покушај да се разуме континуитет [етничких] граница, а нарочито код оних група код којих је културни ‘садржај’ драматично промењен током генерација, указује на значај субјективних и психолошких аспеката ове појаве”<sup>106</sup> (Едвардс 2009: 160).

У том смислу, окосницу мог истраживања сефардског етнојезичког идентитета на интернету чини анализа субјективног односа према јеврејско-шпанском језику као објективном елементу сефардског етничитета чија је улога „драматично промењена током генерација”, што подразумева анализу језичких идеологија и ставова према језику које у оквиру групне интеракције на интернету изражавају припадници сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita*. Стога је у наредним одељцима неопходно подробније представити поменуте концепте.

## 2.4. ЈЕЗИЧКЕ ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ЈЕЗИКУ

### 2.4.1. Језичке идеологије

Као што сам објаснила у одељку 2.2.1, друштвени идентитет се гради на основу значења која су садржана у културним моделима, односно идеологијама као њиховим саставним деловима. Идеологије су, како тврди Филипковић (2018а: 21), друштвено конструисани системи идеја и вредности који нам помажу да се оријентишемо у свету око нас и да разумемо чињенице и догађаје са којима се суочавамо, и који у знатној мери утичу на наше ставове и на наше свакодневно понашање. Структурисани системи идеја о друштвеној улози језика називају се језичким идеологијама. У складу са општом дефиницијом коју даје Кроскрити (2004: 498), према језичким идеологијама ћу се одредити као према скуповима веровања или осећања у вези са различитим језичким варијететима и начинима њихове употребе у датом друштвеном контексту, то јест, као према „посреднику који повезује социјалне структуре и форме говора”<sup>107</sup> (Вулард и Шифелин 1994: 55). Како истиче Кроскрити,

„[...] језичке идеологије нису само оне идеје које произилазе из ‘званичне културе’ владајуће класе, него више један свеprisутан скуп разноврсних веровања, која, ма

---

<sup>106</sup> „Any attempt to understand the continuation of boundaries, particularly among groups whose cultural ‘content’ has altered dramatically over generations, highlights the importance of subjective and psychological aspects of the phenomenon.”

<sup>107</sup> „a mediating link between social structures and forms of talk”

колико имплицитна или експлицитна била, говорници свих врста користе као моделе за изградњу језичке евалуације и учешће у комуникативној активности.”<sup>108</sup> (Кроскрити 2004: 497)

Ослањајући се на раније поменуто активну улогу појединаца у процесу преношења и формирања идеологија путем језичке интеракције у оквиру праксе и перформанса (видети одељак 2.2.1), можемо рећи да говорници не само да разумеју и примењују постојеће језичке идеологије, него да истовремено могу и да „[...] мењају језичке конвенције своје друштвене/културне заједнице” (Филиповић 2018а: 22, курзив Н. П.).

Већ сам истакла да се путем принципа индексности формира семиотичка веза између језичких форми и друштвеног значења (видети одељак 2.2.1). То објашњава чињеницу да језичке идеологије врло често одражавају идеологије и ставове у вези са друштвеним идентитетом говорника датих језичких варијетета. У процесу друштвене интеракције ове се идеологије могу манифестовати у виду отвореног категорисања других друштвених и језичких идентитета, експлицитног изражавања ставова о језицима и језичким формама, као и кроз само језичко понашање, односно одабир и употребу језичких кодова и језичких облика, који су идеолошки повезани са одређеним појединцима или друштвеним и културним групама (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 115; за детаљнију анализу видети Баколц и Хал 2005: 593-598). Концепт језичких идеологија је, у том смислу, изузетно значајан за социолингвистичка истраживања која се баве језичком политиком у мултикултурним, односно вишејезичним друштвеним контекстима (Герет *et al.* 2003: 11, нав. према Вучина Симовић 2010: 28).

Идеологија националних језика, која представља доминантно виђење односа језика и друштва у европском и евроцентричном контексту у последња два и по века, у уској је вези са идеологијом стандардне језичке културе, то јест, са структурисаним системом идеја о неопходности стандардизације одређеног варијетета који треба да служи као средство националне хомогенизације и симбол националног идентитета (видети одељак 2.3.4). Како наводи Филиповић (2015б:

---

<sup>108</sup> „[...] language ideologies are not merely those ideas which stem from the ‘official culture’ of the ruling class but rather a more ubiquitous set of rather a more ubiquitous set of diverse beliefs, however implicit or explicit they may be, used by speakers of all types as models for constructing linguistic evaluations and engaging in communicative activity.”

2), управо је развој идеологије национализма довео до развијања језичке стандардизације и стварања идеологије стандардне језичке културе, као и до појаве језичке политике и планирања уопште.

#### 2.4.2. Стандардизација језика кроз време

Уколико се појам стандардизације схвати као „[...] наметање једнообразности некој групи предмета”,<sup>109</sup> онда се стандардизација у језику може одредити као „подстицање непроменљивости или једнообразности у језичкој структури”<sup>110</sup> (Милрој 2001: 531, нав. прем Вучина Симовић 2016: 49-50). Термин „наметање” указује на деловање ванјезичких фактора, па су и стандардни језички варијетети који се јављају као резултат овог процеса

„[...] пре политичке него језичке чињенице које је потребно испитати у блиској корелацији са њиховим друштвеним, психолошком, политичким, културним и економским панданима, а не анализирати их са чисто структурне, формалистичке тачке гледишта, потпуно огољене од било каквих ванјезичких параметара, као што је то био случај током већег дела 20. века.”<sup>111</sup> (Филиповић 2015б: 3)

Другачије речено, стандардни језици представљају резултат свесних, организованих и дугорочних активности и одлука групе појединаца који на основу својих привилегованих економских, политичких и образовних позиција стичу друштвену моћ да „[...] одлучују о томе који варијетети (и који њихови облици и структуре) би требало да се користе у јавном, административном и образовном домену”<sup>112</sup> (Филиповић 2015б: 2). Оваква језичка политика и планирање одозго-на-доле (енг. *top-down*) довели су до стварања културних модела језичке стандардизације (Гераертс 2003, нав. према Филиповић 2018а: 95-97), односно стандардних језичких култура (Милрој 2001; Филиповић 2015б), које почев од краја XVIII века на европском тлу и у евроцентричним деловима света представљају доминантни идеолошки оквир сагледавања језика и његове улоге у

---

<sup>109</sup> „the imposition of uniformity upon a class of objects.”

<sup>110</sup> „promoting invariance or uniformity in language structure”

<sup>111</sup> „They are thus political rather than linguistic facts which need to be examined in close correlation with their social, psychological, political, cultural and economic counterparts and not analyzed from a purely structural, formalistic point of view, completely stripped of any extralinguistic parameters, as has been the case during most of the 20th century.”

<sup>112</sup> „[...] decide which variety (and which forms and structures within it) should appear in public, administrative and educational domains”.

друштву.<sup>113</sup> Културни модели језичке стандардизације су се у току историје мењали у складу са развојем филозофске мисли на европском континенту, те тако Гераертс (2003, нав. према Филиповић 2018а: 95-97) истиче постојање два базична модела, рационалистичког и романтичарског, чији су основни принципи током XIX и XX века претрпели одређене модификације, те се у нешто измењеном облику поново афирмисали у оквиру националистичког и постмодернистичког стандарднојезичког културног модела.

Према *рационалистичком* моделу, који се јавља крајем XVIII века у постреволуционарној Француској, стандардни језик мора бити општеприхваћен и универзалан у географском, социолошком и стилском смислу. Ово значи да не треба да поседује било какво географско или класно обележје, већ да треба да буде друштвено неутралан медијум који може обухватити све домене језичке употребе (Гераертс 2003: 29). Истовремено, овакав варијетет треба да представља и средство политичке и друштвене еманципације, јер се, према рационалистичком схватању, путем употребе заједничког језика међу свим члановима дате државне заједнице, независно од припадности друштвеном слоју, омогућава слободна комуникација и учествовање у политичком животу, као и ширење културе и образовања (Гераертс 2003: 29, нав. према Филиповић 2018а: 96).

Са друге стране, *романтичарски* модел, утемељен на Хердеровом и Фихтеовом тумачењу језика као кључног елемента националног бића (видети Вучина Симовић 2016: 45), критички се одређује у односу на основе рационалистичког виђења друштвене улоге стандардних језичких варијетета (Филиповић 2018а: 96). Романтичарска критика се усмерава на могућност политичке еманципације и активног учешћа у политичком животу уз познавање стандардног језика, имајући у виду да овај језик никада не може бити географски и социолошки неутралан и свеобухватан у стилском смислу, јер „процес стандардизације за своју полазну тачку узима језике одређених регија, специфичних група говорника, специфичних домена и функција [...]”<sup>114</sup> (Гераертс 2003: 36). На тај начин, стандардни варијетет врло лако постаје средство

---

<sup>113</sup> Стандардизација је као шири друштвени процес који обухвата различите аспекте друштвеног живота на европском тлу институционализована крајем XVIII века (за детаљнију дискусију видети Вензлуемер 2010).

<sup>114</sup> „The process of standardization takes its starting-point in the language of specific regions, specific groups of speakers, specific domains and functions [...]”

дискриминације и маргинализације одређених друштвених (превасходно мањинских) групација унутар дате државне заједнице, а превасходно оних који говоре другим језичким варијететима (дијалектима или социолектима) (Филиповић 2018а: 96). Према романтичарском становишту, језик је, пре свега, средство за изражавање идентитета, односно особеног виђења друштва и стварности уопште, при чему „[...] преферирање једног језика или језичког варијетета у односу на неки други имплицира да се посебан идентитет одређене групе људи занемарује или негира, [а] непризнавање датог језика јесте непризнавање његових корисника”<sup>115</sup> (Гераертс 2003: 37). Отуда романтичарски културни модел посебно инсистира на вредновању језичке вернакуларизације, односно на уздизању вернакуларних варијетета „обичног” народа (то јест, нижих друштвених класа) на ниво стандардних језика (Филиповић 2015б: 2).

Током XIX века као особен вид комбинације елемената двају поменутих модела јавља се *националистички* модел језичке стандардизације, према коме језик треба да допринесе хомогенизацији нације као новог облика колективне и политичке организације, и то тако да омогући несметану комуникацију међу свим њеним члановима унутар политичког ентитета какав је национална држава (видети одељак 2.3.4). Како би се задовољиле потребе нације у успону, стандардни варијетет према рационалистичким постулатима мора поседовати минималну варијацију у форми и максималну варијацију у функцији (Хауген 1966: 931). Ипак, чини се да је у националистичком виђењу друштвене улоге језика кључна романтичарска идеја по којој је језик симбол колективног идентитета, то јест, по којој „[...] нација свој културни идентитет црпе из суштине културних вредности народа са којим се језик идентификује” (Филиповић 2018а: 96). Овакво сагледавање односа нације, језика и културе било је карактеристично превасходно за етнички национализам, док се национализам грађанске оријентације у највећој мери развијао на основама рационалистичког културног модела (видети одељак 2.3.4).

Са друге стране, савремено доба доводи до једног новог, *постмодернистичког*, поимања појма језичке стандардизације, које се јавља као

---

<sup>115</sup> „[...] a preference for one language or language variety rather than another implies that the specific identity of a specific group of people is neglected or denied. Not recognizing the language is not recognizing the language users.”



результат двеју преклапајућих тенденција у развоју глобалног друштва: глобализације и постмодернизма (Гераертс 2003: 50-51, нав. према Филиповић 2018а: 97). Глобализација је као доминантни правац у економском, политичком и културном развоју постмодерног друштва довела до употребе енглеског језика као језика универзалне или шире комуникације, што је блиско рационалистичкој идеји о универзалности стандардног језика, док је, са друге стране, истовремено отворила идеолошки простор за јачање локалних идентитета, односно за јачање романтичарског поимања језика као израза културног бића одређеног народа (Филиповић 2018а: 97; видети одељак 2.3.5). Комбинација елемената двају основних модела језичке стандардизације, најбоље се може видети кроз концепте мултилингвизма и плурилингвизма, који, са једне стране, указују на рационалистички, тј. практични аспект употребе различитих језика у различитим друштвеним контекстима међу појединцима и групама, што се у последњих неколико деценија формулише као циљ на коме инсистирају велике међународне културне организације (Филиповић 2018а: 97). Ове организације, са друге стране, у романтичарском духу признају културну вредност свих језика света, из чега се развија и један нови концепт у области људских права – концепт језичких људских права. Према Гераертсу (2003: 51),

„ове [...] карактеристике подразумевају да је постмодернизам у великој мери обновљен облик првобитног романтичарског становишта: он обнавља критички, ‘контракултурни’ став према званичним наративима, те оживљава захтеве за разноликошћу.”<sup>116</sup>

Како закључује Филиповић (2018а: 97),

„[...] могло би се рећи да са дијахронијског становишта стандардизација језика мења фокус од односа стандардног језика и нестандардних дијалеката (рационалистички и романтичарски модел), преко ‘сукоба’ између националног језика и мањинских језика (националистички модел), до постмодернистичког модела који се по први пут бави интеракцијом различитих језика, како на нивоу појединца, тако и на нивоу заједнице [...]”.

Међутим, треба напоменути да се постмодернистички модел ипак не може сматрати доминантним културним моделом данашњице, јер је у највећем броју евроцентричних држава и даље на снази националистичка идеологија стандардне језичке културе, те тако мањински етнички језици свој статус дефинишу најпре у

---

<sup>116</sup> „These [...] features imply that postmodernism is to a large extent a renewed form of the original romantic attitude: it renews the critical, ‘countercultural’ attitude with regard to the official stories, and it revives the claims for diversity.”

односу на доминантне националне стандардне језичке варијете, а тек секундарно и у односу на језике међународне комуникације, какав је, на пример, „светски енглески” (енг. *World English*). У исто време, као што сам већ истакла у одељку 2.3.5, савремени медијуми глобалне комуникације, као што је интернет, нуде нове могућности за сагледавање друштвеног простора, што подразумева и једну нову динамику односа доминантних и недоминантних језичких варијетета.

Уколико узмемо у обзир све наведене тенденције у развоју културних модела језичке стандардизације, можемо рећи да се она превасходно мора дефинисати као „историјски процес који – у већој или мањој мери – увек напредује унутар оних језика који кроз њега пролазе”<sup>117</sup> (Милрој и Милрој 2012: 19, нав. према Вучина Симовић 2010: 34, превод Н. П.). У том смислу, остаје отворено питање да ли се поменути модели језичке стандардизације уопште могу јавити у чистој форми, јер, како примећује Гераертс (2003: 44), чак и у француском револуционарном периоду међу рационалистичким идејама проналазимо елементе романтичарског виђења језика као израза етнокултурног идентитета групе. Такође, као што смо могли видети, рационалистички модел језичке стандардизације у особеној интеракцији са снажним романтичарским „реакционарним импулсима” (Едвардс 2009: 166) наставља да постоји најпре у оквиру националистичког, а затим и постмодернистичког модела стандардне језичке културе. Имајући у виду наведено, можемо рећи да се ови културни модели морају разумети пре свега као „као аналитичке референтне тачке, као ‘идеализовани когнитивни модели’ у смислу у коме се користе у когнитивној лингвистици”<sup>118</sup> (Гераертс 2003: 44).

#### 2.4.3. Идеологија стандардне језичке културе

Како наводи Гераертс (2003: 27), културни модел постаје идеологија на два начина: када добије прескриптивну или нормативну димензију, односно када се на основу њега одређује какве ствари морају бити, а не какве стварно јесу, или када се сметне са ума да је он у суштини једна идеализована и апстрактна

---

<sup>117</sup> „as a historical process which – to a greater or lesser degree – is always in progress in those languages that undergo it.”

<sup>118</sup> „as analytic reference points, as ‘idealized cognitive models’ in the sense of Cognitive Linguistics.”

категорија. У прескриптивном облику, идеологија тако постаје „водиља за друштвену акцију, заједнички систем идеја за тумачење друштвене стварности”<sup>119</sup> (Гераертс 2003: 27). Отуда ћу се, имајући у виду да је мотивисана различитим социјалним, политичким и комерцијалним потребама, према стандардизацији одредити као према идеологији, а према „[...] стандардном језику више као према замишљеној идеји него као према стварности – [као према] скупу апстрактних норми којима се актуелна употреба може прилагодити у већој или мањој мери”<sup>120</sup> (Милрој и Милрој 2012: 19, нав. према Вучина Симовић 2016: 51, превела Н. П.).

Из наведеног следи да је доминантна идеја која се везује за идеологију стандардних језичких култура *прескриптивизам*,<sup>121</sup> који „[...] налаже да се у језичкој употреби, као и у другим питањима, ствари раде на ‘прави’ начин”<sup>122</sup> (Милрој и Милрој 2012: 1, нав. према Вучина Симовић 2016: 52). Тако се међу говорницима развија свест о „исправној” или „каноничкој” језичкој форми (Милрој 2001: 535), која настаје као резултат процеса кодификације, односно

„постојањ[а] експлицитне ортоепске, ортографске, граматичке и лексичке норме, стручно обликоване и друштвено прописане, која је ушла у правописе, граматике и речнике и чије су одредбе шире прихваћене као узор добре употребе језика.” (Бугарски 1996: 172, нав. према Вучина Симовић 2016: 50)

Поступак уобличавања језичке норме није нимало једноставан, већ се заснива на процесу селекције језичког материјала, то јест, на избору између различитих језичких форми, карактеристичних за одређене дијалекте или социолекте. Говорници одабраних језичких варијетета тако постају привилеговани, јер им се као носиоцима норме приписује већи друштвени престиж у односу на говорнике других варијетета (Хауген 1966: 932; Едвардс 2012: 14). У том смислу, иако је појава прескриптивизма (то јест, језичке стандардизације) врло често подстакнута „нежељеним спољашњим утицајима”, односно пуристичком потребом за диференцијацијом у односу на друге стандардне језике и друштвене групе које их

<sup>119</sup> „a guiding line for social action, a shared system of ideas for the interpretation of social reality.”

<sup>120</sup> „[...] a standard language as an idea in the mind rather than a reality – a set of abstract norms to which actual usage may conform to a greater or lesser extent.”

<sup>121</sup> Према Едвардсу (2009: 216; 2012: 14), одјеци прескриптивистичких идеја могу се пронаћи још у Квинтијановом делу *Institutio Oratoria* из I века нове ере, док се институционализовани прескриптивизам јавља тек са оснивањем језичких академија крајем XVI (Италија) и у првој половини XVII века (Француска). Тако овај аутор истиче да појава идеологије прескриптивизма унеколико претходи таласу национализма и да представља последицу декаденције латинског, те настанка и уздицања националних језика на европском тлу (Едвардс 2012: 13).

<sup>122</sup> „[...] requires that in language use, as in other matters, things shall be done in the ‘right’ way.”

говоре, прескриптивистичке активности бивају формулисане најчешће у односу према унутарјезичкој варијацији,<sup>123</sup> то јест, према варијететима хетерономним у односу на стандардни језик (Едвардс 2012: 13). Ослањајући се на постојеће социолингвистичке систематизације фаза у оквиру језичке стандардизације, од којих је нарочито значајна она коју даје Хауген (1966), Радовановић (2003) издваја десет могућих корака у овом процесу: селекцију, дескрипцију, кодификацију, елаборацију, акцептуацију, имплементацију, експанзију, култивацију, евалуацију и реконструкцију (за детаљан опис наведених фаза видети Радовановић 2003: 186-197).

Према Едвардсу (2012: 14), научне расправе о оправданости прескриптивизма увек укључују и расправе о мери у којој је оправдано вршити интервенције на језику, и то нарочито у савремено доба када је међу лингвистима умногоме присутно уверење да је у демократском духу потребно уздржати се од прескриптивистичких активности (или их барем свести на минималну меру), и да је, у ствари, свакодневна, „обична” употреба језика та која треба да намеће правила. Како истиче овај аутор, тензија између одбацивања прескриптивизма као језичке идеологије која је у крајњем повезана са „често неправедним концепцијама социјалне инклузије и ексклузије”,<sup>124</sup> са једне, и жеље и потребе да се језик барем делимично уједначи и стандардизује, са друге стране, јесте стално присутна у процесу језичког планирања у свим друштвеним контекстима (Едвардс 2012: 18). Наиме, свако језичко планирање подразумева избор језичког материјала, који је сам по себи у приличној мери прескриптивистички обојен: „[...] језички избори су и даље неопходни, а сваки пут којим се кренуло значи да неки други пут није одабран”<sup>125</sup> (Едвардс 2012: 18).<sup>126</sup> Ово питање добија посебан

---

<sup>123</sup> Бугарски напомиње да је унутар једног стандардног језика могуће постојање више стандардних варијанти, које одражавају територијално, национално или административно диференцирање његових говорника. Ове варијанте не угрожавају јединственост стандардног језика, јер „оно што је заједничко и по обиму и по важности надмашује оно што је варијантно” (Бугарски 1996: 175-176).

<sup>124</sup> „often unfair conceptions of social inclusion and exclusion”

<sup>125</sup> „[...] linguistic choices continue to be necessary, and any route followed means another road not taken.”

<sup>126</sup> Како тврди Камерон (1995, нав. према Едвардс 2012: 26), разлика између термина „прескриптивизам”, који се у науци о језику често одређује као „непожељна активност”, са једне, и термина „језичко планирање” као научне области у коју многи аутори сврставају свој рад, са друге стране, у великој мери представља „произвољну и нетачну” дистинкцију. У сличном маниру, Едвардс (2012: 26) истиче да је чак и процес прикупљања података (односно језичка дескрипција) у оквиру језичког планирања значајно идеолошки утемељен и заправо и „започет из разлога који су ретко непристрасни или аполитични.”

значај у језичком планирању на нивоу мањинских језика, односно у напорима да се угрожени, нестандардизовани варијетети стандардизују, очувају и ревитализују. Као што ћемо видети у наставку (и то нарочито у одељку 4.3), питања језичке стандардизације и прескриптивизма у процесу очувања јеврејско-шпанског језика представљају важну тему у дискусијама сефардске заједнице *Ladinokomunita*.

Значајно је напоменути да систематизоване и формалне прескриптивистичке интервенције нису настале као резултат неког свесног промишљања или унапред планиране језичке активности националистичких елита, већ да су се у највећем броју случајева појавиле као одговор на потребу за уједначавањем језичке форме пред развојем штампане речи и све ширег описмењавања становништва, које је представљало један од најзначајнијих фактора у изградњи и ширењу надируће идеологије национализма (Едвардс 2009: 215; видети и Андерсон 2006). Једна од главних одлика стандардног језика јесте управо његова *писана форма*, јер се стандардизација, с обзиром на променљивост говорног језика, у потпуности може остварити једино у писаном облику. Говорни језик, са друге стране, никада не може бити потпуно стандардизован, јер, како тврде Милрој и Милрој (2012: 19, нав. према Вучина Симовић 2016: 50), „[...] једини потпуно стандардизован језик је мртав језик.”<sup>127</sup> Међутим, треба нагласити да данас постоје и да су у прошлости постојали многобројни нестандардни варијетети (вернакулари и дијалекти) који поседују богату историју писања, а од којих су само неки у каснијим фазама и стандардизовани (Себа 2007: 102). Другим речима, постојање писане традиције неког језика не подразумева увек и постојање стандардне писане норме (Бугарски 1996: 172).

Постојање посебне језичке, а нарочито писане норме нужно претпоставља *аутономију* датог стандардног језика у односу на друге такве језичке системе. Уколико се ради о *abstand* језицима (видети одељак 2.3.4), које Клос (1967) дефинише према језичкој дистанци (енг. *language by distance*), језичка аутономија се јавља као мање-више природно стање ствари. Међутим, како наглашава Фишман (1978 [1972]: 39-40), ова одлика постаје нарочито важна за оне заједнице чији су језици међусобно слични, те се у овим случајевима *диференцијација* у

---

<sup>127</sup> „[...] the only fully standardised language is a dead language.”

односу друге сличне варијетете врши кроз посебне прескриптивистичке активности, односно језичку стандардизацију. Према овом аутору, стандардизација представља основно средство путем кога се развија и негује аутономија неког језика, а „постојање [стандардних] рјечника и граматика узима се као сигуран знак да је поједини варијетет ‘стварно језик’” (Фишман 1978 [1972]: 40). Отуда о стандардизацији можемо говорити као о сталном процесу рада на језичкој аутономији, а о стандардним језицима као о *ausbau* језицима или „језицима који се развијају” (енг. *language by development*) у складу са идеологијом стандардне језичке културе (Клос 1967).

Одабрани скуп норми се, дакле, формулише и представља језичкој заједници кроз граматике, правописе и речнике, док се прихватање тих норми „[...] форсира путем посредника и ауторитета као што су влада, образовни систем, средства масовне комуникације, религиозне институције и културни ‘естаблишмент’” (Фишман 1978 [1972]: 39), који доприносе легитимизацији стандардног језика као „правилног” и делегитимизацији других варијетета као „неправилних”. Отуда се јавља идеја да језик није власништво изворних говорника, који су „[...] често спремни да признају да они сами праве грешке и да нису компетентни у свом познавању језика”<sup>128</sup> и који стога „[...] захтевају смернице *привилегованих ауторитета*”<sup>129</sup> (Милрој 2001: 536-537, курзив Н. П.). Како истиче Маки (1991: 55, нав. према Едвардс 2012: 21), скоро све државе света поседују неку врсту јавног или приватног тела које се бави језичким планирањем. У великом броју држава, ови „привилеговани ауторитети” у институционалним оквирима делују кроз рад академија за језик или различитих саветодавних тела,<sup>130</sup> док је, са друге стране, за англосаксонско говорно подручје карактеристичан утицај стручних појединаца (енг. *one-man approach*) кроз њихов рад на речницима, граматикама или језичким приручницима (Едвардс 2009: 220, 2012:

---

<sup>128</sup> „[...] often willing to admit that they themselves make mistakes and are not competent in their own knowledge of the language.”

<sup>129</sup> „[...] require the guidance of privileged authorities.”

<sup>130</sup> Иако академије и саветодавна тела нису увек били успешни у остваривању својих циљева, односно у „заштити” језика од „непотребних” и „штетних” језичких промена и покушајима да утичу на језичку употребу, они и даље имају врло значајну симболичку улогу као чувари језичког и националног идентитета. Њихове изјаве, како примећује Едвардс (2009: 213), „[...] и даље указују на језичке и националистичке стрепње [...]” и имају великог одјека у широј јавности.

21).<sup>131</sup> Овакве ауторитарне позиције са којих се утиче на језичку праксу и језичка уверења говорника представљају оно што Сполски (2009: 5) назива менаџментом језика, те у том смислу чине део језичке политике и планирања одозго-на-доле (енг. *top-down*).

Међутим, у новије време смо сведоци покушајима да се на језик и језичку праксу утиче одоздо-на-горе (енг. *bottom-up*), што је, као што ћемо видети у поглављу 4, случај и са сефардском виртуелном заједницом *Ladinokomunita*. Ове покушаје Сполски (2009: 181) сврстава у поље језичког активизма, док их Филиповић (2015а, 2016) доводи у директну везу са концептом *језичког лидерства*, односно језичког понашања које се спонтано „изнедрава” у интеракцији и постаје основа промене у језичком систему.<sup>132</sup> Језичко лидерство се везује за концепт делатних заједница (видети одељак 2.3.5), односно за интеракцију засновану на заједничким циљевима, поверењу и солидарности, те у том смислу стоји у контрадикцији „[...] са менаџментом чија је суштина институционализована, формализована, хијерархијски дистрибуирана моћ унутар заједнице или организације” (Филиповић 2016: 627). Иста ауторка, позивајући се на теорију лидерства (Јул-Бин *et al.* 2007: 305), наводи да постоје три облика овог феномена:

1. *адаптивно* (енг. *adaptive*) лидерство као „неформално, спонтано изнедрено, динамично лидерство међу заинтересованим актерима, без икаквог уплива ауторитета” (Јул-Бин *et al.* 2007: 305, нав. према Филиповић 2016: 627);

2. *омогућавајуће* (енг. *enabling*) лидерство, „[...] кроз које се резултати

---

<sup>131</sup> Имајући у виду да у земљама англосаксонског говорног подручја не постоје академије које би давале јасне смернице у вези са употребом језика, Едвардс (2012: 18-21) истиче да се ова идеологија међу стручњацима може назвати „модификованим” прескриптивизмом, то јест, идеолошким приступом који одражава раније поменути историјску тензију између дескриптивизма и прескриптивизма. Такође, треба напоменути да се одсуство институционалног прескриптивизма у англосаксонским државама може објаснити чињеницом да су, „[...] као Римљани пре њих, ови нови империјалисти осећали да супериорност њиховог начина живота није потребно наглашавати: била је очигледна” (Едвардс 2009: 221). Непостојање институционалног прескриптивизма не значи, међутим, да у лаичким круговима не постоји јасна идеја о томе шта чини „добар” и „исправан” језички варијетет (за анализу стандарднојезичке идеологије у контексту Сједињених Америчких Држава видети Липи-Грин 2012).

<sup>132</sup> „Изнедреност” језичког лидерства се може довести у директну везу са принципом изнедривања, који, према теоријским поставкама социокултурне лингвистике, представља један од основних принципа у интердисциплинарном моделу изградње друштвеног идентитета (видети одељак 2.3.3). Према овом принципу, да се подсетимо, сваки друштвени идентитет, па и (етно)језички, јесте у суштини „изнедрен” феномен, јер настаје и мења се путем језичке интеракције са другим члановима друштвене заједнице.

адаптивног лидерства из заинтересоване делатне заједнице преносе на шири друштвени или професионални ниво где се препознаје потреба за друштвеном променом [...]” (Филиповић 2016: 627);

3. *административно* (енг. *administrative*) лидерство, „[...] кроз које особе које се налазе на формализованим менаџерским позицијама планирања и координације институционализују већ изнедрене промене унутар организације или заједнице” (Филиповић 2016: 627).

Језичко лидерство, дакле, представља језичко деловање у правцу супротном од деловања језичког менаџмента и „привилегованих ауторитета”, чије су се одлуке у вези са одабиром језика, језичких форми и начина језичке употребе, како каже Филиповић (2016: 630), „[...] до недавно безусловно прихватале на нивоу друштва и говорне заједнице”. Међутим, језичко лидерство се и даље, као што ћу показати у наставку овог рада (видети одељак 4.3), може значајно ослањати на веровања и претпоставке које чине део доминантне идеологије стандардне језичке културе.

Једно од таквих веровања јесте и популарно веровање да постоје „аутентични” и „неаутентични” језици и језичке форме. Капланд (2010: 104) наводи да се *аутентичност* на првом месту односи на „вредносни систем који, тамо где постоји, може учврстити личне, друштвене и културне идентитете.”<sup>133</sup> Овај систем, према истом аутору, обухвата вредности које се могу доживљавати као онтолошке, историчне и системске, али које могу бити и резултат консензуса, то јест, усаглашавања унутар дате групе (Капланд 2010: 104). Према романтичарском, а касније и националистичком моделу стандардне језичке културе, језик се у есенцијалистичком духу (видети одељак 2.4.2) посматра као инхерентно, онтолошко својство етничке или националне групе, које постаје *симбол* колективног идентитета и „високо цењено знамење националних вредности у историјској пројекцији и у савременом животу” (Бугарски 1996: 178). Отуда у легитимизацији стандардних националних језика као аутентичног „културног власништва” један од кључних момената представља поступак *историзације*, који се односи на утврђивање њиховог историјског континуитета (Милрој 2001: 538, 548-549), односно повезаности са националном историјом и

---

<sup>133</sup> „a value system that, where it exists, is able to anchor personal, social and cultural identities.”



културном традицијом (Фишман 1978 [1972]: 40-41). Овакво онтолошко и историјско виђење односа језика и групног идентитета добија посебан значај у савременом добу, за које је, као што смо видели у одељку 2.3.5, карактеристично глобално вредновање „аутентичних” етничких и етнонационалних варијетета као симбола партикуларних друштвених идентитета.

Напори да се један варијетет као симбол групног идентитета очува и стандардизује битно утичу на његову *виталност*, па тако

„[...] једном створен стандардни језик одолева и истрајава, преживљавајући са својом заједницом све промене које она може да прође, па чак и ако изгуби своје говорнике, то не значи да не може да буде накнадно васкрснут у тој улози [...].” (Бугарски 1996: 176-177).

Заправо, језичке идеологије уопште, а нарочито идеологија стандарднојезичке културе, међу говорницима датог стандардизованог или нестандардизованог варијетета имају врло важну улогу у одржавању његове виталности и у његовој могућој ревитализацији, са једне, и у његовој смрти или замени другим (обично доминантним) језичким варијететом, са друге стране.

Једна од важних одлика стандардних језика која умногоме одређује њихову виталност јесте и способност *модернизације*, односно способност да усвоје или формирају нове речи за нове концепте из сфере науке, технологије и других области. Способност модернизације се заправо односи на „прилагодљивост стандардног језика” измењеним друштвеним околностима у којима се одвија живот дате језичке заједнице и које су неретко производ контаката дате заједнице са другим етнокултурним и (етно)националним групацијама (Бугарски 1996: 173). Идеја о неопходности модернизације језика се врло често коси са идеологијом језичког *пуризма*, која представља један од важнијих аспеката процеса језичке стандардизације и коју ћу посебно представити у одељку 2.4.4.

На виталност како стандардних, тако и нестандардизованих језичких варијетета значајно утиче и друштвена категорија *престижа*. Како наводи Едвардс (2011: 68), стандардни варијетет јесте варијетет оних који поседују друштвену моћ и престиж, односно „онај којим говоре образовани чланови друштва, онај који се користи у писању и у медијима, и који се (макар

традиционално) подржава и промовише у школи.”<sup>134</sup> Иако се престиж јавља као одлика одређених социјалних група, а не самих језика, његово значење се путем употребе семиотичког процеса индексности може приписати и самим језичким варијететима (Милрој 2001: 532). Тако се стандардни језик јавља као носилац „отвореног или јавног престижа”, а његова употреба намеће као услов за напредак на социоекономској лествици одређене друштвене заједнице (Бугарски 1996: 105-106). Бугарски (1996: 106), међутим, напомиње да постоји и једна друга врста „прикривеног или тајног престижа”, који потпомаже групну солидарност и очување групног идентитета код оних друштвених групација које поседују нижи друштвени статус. На језичком плану се „прикривени или тајни престиж” манифестује у виду посебног вредновања нестандардног варијетета који се унутар дате заједнице сматра значајним ресурсом у неговању групне посебности.

Као што се може закључити из претходних редова, стандардни језици се не могу посматрати независно од друштвеног и идеолошког контекста у коме се формирају, те тако поседују и одређене социолошке, социолингвистичке и социопсихолошке одлике (Бугарски 1996: 176-178). Иако постоје делови света којима је потпуно страна идеологија стандардне језичке културе, па и концепција постојања оделитих језика уопште, у свим евроцентричним културама „[...] идеја о ономе за шта *се верује* да чини ‘језик’ тешко може избећи утицај стандардне идеологије”<sup>135</sup>(Милрој 2001: 539, курзив у оригиналу). Како највећи број Сефарда живи у евроцентричном делу света, језичке идеологије и ставови говорника према јеврејско-шпанском језику и његовој употреби не могу се анализирати изван идеолошког оквира стандарднојезичке културе (Филиповић 2018б: 2). Штавише, како сведоче нека истраживања (на пример, Вучина Симовић 2010, 2016; Вучина Симовић и Филиповић 2009; Селони и Сарфати 2013), језичке идеологије међу Сефардима на истоку су од XIX века у знатној мери представљале одраз доминантних идеологија стандардних језика, које су одређивале судбину недоминантног и нестандардизованог јеврејско-шпанског језика и његов удео у укупном сефардском етничком идентитету. Као што ћемо видети у наставку, као

---

<sup>134</sup> „A standard dialect is one spoken by educated members of society, is that form used in writing and in the media, and is supported and encouraged (traditionally, at least) at school.”

<sup>135</sup> „[...] the idea of what *is believed* to constitute a ‘language’ can hardly escape the influence of the standard ideology.”

основне теме језичке интеракције савремених Сефарда у групи *Ladinokomunita* издвајају се управо теме које произилазе из доминантне идеологије стандардне језичке културе: истицање дистинктивности јеврејско-шпанског језика у односу на друге варијетете и неопходност његове стандардизације (одељак 4.3), његово именовање (одељак 4.4), успостављање писане норме (одељак 4.5), језички пуризам и модернизација (одељак 4.6), улога јеврејско-шпанског језика у симболизовању „аутентичног” сефардског етничког идентитета, као и питање његове виталности у садашњости и будућности (одељак 4.7).

Напомињем да идеолошке позиције које заузимају чланови групе *Ladinokomunita* не тумачим као пуки одраз доминантне стандарднојезичке идеологије, већ да њихово сучељавање у групној дискусији разумем подједнако као примену и модификацију постојећих и као изградњу нових идеологија у вези са јеврејско-шпанским језиком и његовом употребом. То значи да се према идеологијама одређујем као према динамичним и у зависности од ширег идеолошког контекста променљивим конструктима који у оквиру језичке интеракције учествују у (ре)конструкцији етнојезичког идентитета савремених Сефарда. У том смислу, они ће овде бити анализирани као производ сталног и преклапајућег деловања раније поменутих тактика интерсубјективности: адекватације и дистинкције, ауторизације и делегитимизације, и коначно, аутентификације и денатурализације (видети одељак 2.2.1).

У истраживању полазим од претпоставке да се подухват ревитализације јеврејско-шпанског језика у виртуелној заједници *Ladinokomunita* може посматрати као својеврстан пример групне адекватације или приближавања припадника сефардске етничке групације у циљу очувања и ревитализације сефардског дистинктивног етнојезичког и етнокултурног идентитета. У овом процесу чланови групе *Ladinokomunita* у складу са својим идентификационим и комуникативним потребама и конкретним интеракцијским контекстом примењују и модификују језичке идеологије националих и глобалних ауторитета, односно националих и глобалних структура моћи, настојећи да свом етничком језику обезбеде легитимитет и да га афирмишу као аутономан варијетет који симболизује сефардску етничку посебност. Легитимизација јеврејско-шпанског као аутономног и аутентичног сефардског језика отвара многа питања у вези са

његовим шпанским пореклом и „мешаним” карактером, насталим услед контакта са различитим језицима, те коначно и историјским континуитетом његове употребе у широм света расејаним сефардским заједницама. С обзиром на то да питање „аутентичности”, односно „мешаног” карактера јеврејско-шпанског језика представља једну од најзначајних језичких тема о којој дискутују припадници сефардске виртуелне заједнице, потребно је детаљније представити идеологију језичког пуризма.

#### 2.4.4. Идеологија језичког пуризма

Бугарски (1996: 100) језички пуризам дефинише као „распрострањено осећање да се [...] језик мора по сваку цену очувати у максимално чистом облику, што најчешће значи заштитити га од промена и, нарочито, од штетних утицаја других језика”. С обзиром на чињеницу да се сви језици неминовно мењају кроз контакте њихових говорника са говорницима других језика, односно да су сви језици у ствари „резултат језичког контакта”, концепт „чистоте” језика је са лингвистичке тачке гледишта врло проблематичан (Лангер и Дејвис 2005: 11). Он у ствари представља елемент „популарних реакција на језичке појаве”, које су „анонимне по пореклу и великим делом несвесне” и које се преносе међу различитим генерацијама као елементи идеологија и културних модела дате заједнице (Бугарски 1996: 83). У том смислу, језички пуризам се не може тумачити изван културних модела језичке стандардизације и идеологије језичког прескриптивизма, и то нарочито у њиховом националистичком облику, који је обележио језичку историју европског и евроцентричног дела света у последња два и по века. Отуда се о језичком пуризму врло често и говори као о једном од облика прескриптивизма:

„Пуризам је израз жеље говорне заједнице (или једног њеног дела) да заштити или ослободи језик од наводних страних елемената или елемената који се сматрају непожељним (укључујући оне који потичу из дијалеката, социолеката или стилова датог језика). Може бити усмерен на све језичке нивое, а најпре на лексику. Пуризам је, поврх свега, један од аспеката кодификације, култивације и стандарднојезичког планирања.”<sup>136</sup> (Томас 1991: 12, нав. према Брунстад 2003: 53)

---

<sup>136</sup> „Purism is the manifestation of a desire on the part of the speech community (or some section of it) to preserve a language form, or rid it of, putative foreign elements or elements held to be undesirable elements (including those originating in dialects, sociolects and styles of the same language). It may be

Међутим, како тврди Брунстад (2003: 53) овако схваћен појам укључује и варијацију унутар самог језика, те се готово изједначује са појмом језичке исправности. Како при томе концепт језичког пуризма „[...] губи нешто од своје аналитичке користи”,<sup>137</sup> и како „[...] у много случајева и сами пуристи праве разлику између статуса дијалектализма и статуса страних елемената”<sup>138</sup> (Брунстад 2003: 53), у овом раду ћу у складу са идејама које износи Брунстад, у циљу што систематичнијег приступа анализи различитих стандарднојезичких идеолошких елемената, одвојено тумачити концепте језичког прескриптивизма и језичког пуризма као два различита „аспекта истих процеса уједначавања [језичке] норме” (Брунстад 2003: 53). Овај први концепт ћу, стога, одредити као идеологију која је усмерена на селекцију „исправних” форми унутар самог језика, при чему на значају добија однос престижног стандардног варијетета према хетерономним и „неисправним” дијалектима или социолектима, док ћу се према концепту језичког пуризма одредити као према „веровању да речи (и друге језичке форме) *страног порекла* представљају врсту контаминације која прља чистоту језика”<sup>139</sup> (Траск 2007: 238, курзив Н. П.).

Сложићу се са Милројем (2001: 550) у ставу да је питање шта представља прихватљиву језичку промену, а шта „штетан” утицај других језика, субјективне, идеолошке природе и да је условљено различитошћу поимања онога што значи „чист” и „аутентичан” језик. Из овог следи да се пуристички ставови „[...] не јављају аутоматски у одређеном стадијуму језичког развоја, већ су више изазвани лаичким уверењима да ће језик, на пример, пропасти или да се квари”<sup>140</sup> (Лангер и Дејвис 2005: 3). Овде није реч о комуникативној, већ симболичкој функцији језика, јер иза забринутости због пропадања језика „[...] обично леже скривене дубље бриге због моралне и друштвене декаденције, због нежељених страних

---

directed at all linguistic levels but primarily the lexicon. Above all, purism is an aspect of the codification, cultivation and planning of standard languages.”

<sup>137</sup> „In that case, the concept loses some of its analytic utility.”

<sup>138</sup> „[...] in many cases, purists actually distinguish between the status of dialectisms and the status of foreign elements.”

<sup>139</sup> „The belief that words (and other linguistic features) of foreign origin are a kind of contamination sullyng the purity of a language.”

<sup>140</sup> „Purism does not occur automatically at any particular stage in the development of a language, but is rather triggered by folk-linguistic perceptions, for example that the language is going into decline or is being corrupted.”

утицаја, те, самим тим, и [забринутост] за идентитет групе”<sup>141</sup> (Едвардс 2012: 17). Очување максимално „чисте” форме језика који се доживљава као симбол колективног бића отуда претпоставља и одбрану колективног идентитета дате групе (Гераертс 2003: 49).

Као што ћемо видети у одељку 4.6, идеологија језичког пуризма не мора бити нужно повезана са стандардним, односно националним језицима, нити са националним идентитетом, већ се може јавити и у оквиру напора да се мањински нестандардизовани језици, какав је јеврејско-шпански, стандардизују, очувају и ревитализују. Заправо, чини се да је она израженија управо онда када постоји опасност да одређени варијетет нестане или буде замењен неким доминантним варијететом, односно онда када чланови групе осећају да је њихов групни идентитет угрожен. Говорници доминантних светских језика, по правилу, имају мању потребу за „чишћењем” језика од страних утицаја, мада смо већ одавно сведоци покушајима да се и језици моћних и великих националних држава (на пример, француски) „заштите” од глобалне доминације енглеског (Едвардс 2009: 217).

Како тврди Едвардс (2012: 25), највећи број савремених аутора из области науке о језику прескриптивистичке и пуристичке интервенције сматра „смешним, неукусним и некако недемократским”.<sup>142</sup> Оваква позиција језичких стручњака, која је сама по себи такође идеолошка и представља „обрнути прескриптивизам” (Хохонхаус 2005, нав. према Едвардс 2012: 17), може се, према Едвардсу (2012: 17), тумачити као одбијање важне улоге арбитража у језичким питањима, која се на тај начин остављају у рукама нестручних лица, те постају подложна политичкој и свакој другој манипулацији. Са друге стране, могло би се рећи да су идеолошке позиције језичког прескриптивизма и језичког пуризма у савремено доба итекако присутне у лаичким круговима у виду ставова према језику као једној од популарних реакција на језичке појаве.

---

<sup>141</sup> „[...] there are usually deeper worries about moral and social decline, about unwanted foreign influences and, therefore, about group identity.”

<sup>142</sup> „silly, distasteful and somehow undemocratic”

#### 2.4.5. Ставови према језику

Као што смо видели, језичке идеологије, попут идеологије стандардне језичке културе или језичког пуризма, произилазе из заједничког система културног знања и обично се везују за читаву друштвену заједницу. Ставови према језику, међутим, „представљају више психолошке диспозиције појединца, [...] које одређују његово језичко понашање, односно ‘саму употребу језика’, заједно са другим варијаблама” (Вучина Симовић 2016: 39).

Ставови представљају један од кључних концепата у оквиру социјалне психологије, а према једној од најцитиранијих дефиниција, могу се одредити као „диспозиција да се на одређену врсту предмета реагује повољно или неповољно”<sup>143</sup> (Сарноф 1970: 279, нав. према Вучина Симовић 2016: 40). У складу са тим, ставови према језику, који представљају предмет изучавања лингвистике, социолингвистике и социјалне психологије, јесу повољне или неповољне лаичке реакције на различите елементе језичке структуре, али и на читаве језичке системе, било да је реч о нестандардизованим или стандардним варијететима (Герет 2010: 2; за детаљнију дискусију видети Бејкер 1992: 29).

Према Алпортовој позицији (1954, нав. према Герет 2010: 19), ставови представљају „научену диспозицију да се мисли, осећа или понаша према некој особи (или предмету) на одређени начин.”<sup>144</sup> Из наведене дефиниције произилази да се ставови могу разумети као троделна структура која обухвата следеће компоненте: 1) *когнитивну*, која се односи на мишљење, веровања о свету и друштвеним односима; 2) *афективну*, која укључује осећања и емоције у вези са оним на шта се став односи; и 3) *бихејвиоралну*, која представља особину става да утиче на наше понашање, односно нашу предиспозицију да према предмету става делујемо на одређени начин (Герет *et al.* 2003: 3; Герет 2010: 23; Вучина Симовић 2016: 40). Иако је ова подела начелно прихваћена међу највећим бројем истраживача у овој области, постоје неслагања у вези са схватањем међусобног односа трију компоненти, као и њиховог односа према општем концепту става (Герет *et al.* 2003: 4-5, нав. према Вучина Симовић 2016: 40). Како наводи Герет (2010: 23), у истраживањима новијег датума поменуте компоненте разумеју се пре

<sup>143</sup> „a disposition to react favourably or unfavourably to a class of objects”

<sup>144</sup> „a learned disposition to think, feel and behave toward a person (or object) in a particular way”

свега као „узроци или покретачи ставова”,<sup>145</sup> а не као ставови сами или као део њихове структуре (Герет 2010: 23; видети, на пример, Клор и Шнал 2005; Престон 2010; нав. према Герет 2010: 23). Када је у питању социолингвистика, треба нагласити да се у великом броју студија веровања посматрају као саставни део структуре ставова (на пример, Едвардс 2009), односно да се ставови посматрају као „систем веровања” (Рокеак 1968: 450-453, нав. према Вучина Симовић 2016: 42). Међутим, одређени истраживачи настоје да разграниче ова два појма, истичући да се већина веровања односи на одређени вредносни суд који се налази у основи ставова (Лопес Моралес 2004: 291, нав. према Вучина Симовић 2016: 42), те да се за веровања везују когнитивна и бихејвиорална компонента, док су сами ставови преvasходно афективне природе (Фишбајн 1965, нав. према Влаховић 1997: 67-68). Међутим, без обзира на то да ли се веровања доживљавају као саставни део ставова или као њихови покретачи, у литератури је општеприхваћено становиште да се ставови увек морају тумачити у вези са веровањима, односно осећањима или понашањем.

1. *Веровања*. Веровања као когнитивни аспект ставова (или као њихов покретач) умногоме су заснована на стварању и преношењу стереотипа, које Бугарски (2005: 45) одређује као „упрошћене менталне представе о датим појавама”. Важно је подвући да се стереотипи, насупрот доскорашњим тумачењима, у савременој науци не поистовећују са предрасудама или непотпуним знањем о људима, предметима и појавама, већ да се тумаче као саставни део сазнајног процеса категоризације света око нас, односно као „поједностављене и типизирани” категорије које нам омогућавају да лакше разумемо и прихватимо комплексност ствари и појава које нас окружују (Бугарски 2005: 45). У том смислу, можемо рећи да се стереотипи, једнако као и ставови, уче и усвајају као део идеологија и културних модела у оквиру којих се социјализујемо као припадници одређене друштвене заједнице (видети одељак 2.2.1).<sup>146</sup> На плану појединца, стереотипи врше функцију оријентисања појединаца у свету у коме живе, док на плану међугрупних релација имају улогу

---

<sup>145</sup> „causes and triggers of attitudes”

<sup>146</sup> Поред стереотипа, идеологија, веровања и мишљења, за појам ставова се често везује и појам *вредности*, које као „надређени идеали којима тежимо” представљају најзначајнију компоненту нашег система ставова и веровања (Герет 2010: 31).



стварања и преношења колективних идеологија о међугрупним односима, односно улогу стварања, очувања и репродукције разлика у конструкцији групног идентитета одређене заједнице (Герет *et al.* 2003: 3, нав. према Вучина Симовић 2016: 40). Како је језик „моћно средство у успостављању (идентификационих и идеолошких) разлика социјалне, етничке или друге природе” (Филиповић 2016: 632), ставови према језику, који произилазе из стереотипа као научених културних образаца, у великој мери одражавају и ставове према самим говорницима језика, односно друштвеним групама са којима се асоцирају дати варијетет или дата језичка одлика (Герет 2010: 16; Бугарски 1996: 103; Влаховић 1997: 70). Значајно је нагласити да ставови према језику, иако највећим делом научени, односно друштвено конструисани и мање-више трајни, не представљају непроменљиву категорију нити пуки одраз научених стереотипа: управо се путем сучељавања ставова у оквиру језичке интеракције, као и путем понашања које је на њима засновано, конструише и мења друштвена стварност.<sup>147</sup>

2. *Осећања*. Када у оквиру когнитивног процеса категоризације настане одређена категорија, она може пробудити различите врсте пријатних или непријатних осећања код појединца (Влаховић 1997: 66). Отуда одређени аутори сматрају да когнитивна компонента готово увек иде руку под руку са афективном, те да је реткост да став формиран на основу когнитивног процеса буде без афективног садржаја: штавише, велики број истраживача тврди да су ставови заправо увек емотивно обојени (Карцајл *et al.* 1994; Перлоф 1993: 28; нав. према Герет *et al.* 2003: 4). Са друге стране, иако су когнитивна и афективна компонента снажно повезане, одређене студије показују да је могуће да се став оформи искључиво на темељима афективне компоненте, а без претходне когнитивне спознаје: тако је, на пример, могуће да појединац суди о естетским особинама неког језика иако не зна о ком језику је реч (Герет 2010: 25).

3. *Понашање*. Однос ставова и понашања представља веома комплексно питање и извор неслагања међу бројним истраживачима. Иако би се могло претпоставити да се на основу понашања људи може сазнати шта они мисле и осећају, те да се, аналогно, на основу анализе њихових ставова може предвидети како ће реаговати у одређеној ситуацији, истраживања показују да веровања,

---

<sup>147</sup> Ставови се у језичкој интеракцији испољавају у форми судова о језику (Бугарски 1996: 86; Влаховић 1997: 69).

осећања и понашање не морају увек бити усклађени (Герет *et al.* 2003: 8, нав. према Вучина Симовић 2016: 41). Иако људи генерално теже да ускладе ове три компоненте (Фестинцер 1957, нав. према Герет *et al.* 2003: 8), они у одређеним случајевима услед различитих друштвених околности (непријатељског односа околине, заузетости и других фактора) могу одлучити да не делују у складу са својим ставовима (Герет *et al.* 2003: 8). На пример, одређени члан мањинске заједнице може, са једне стране, гајити позитивна ставове према учењу свог наследног, односно етничког језика, док, са друге стране, у складу са приоритетима у датом тренутку не мора заиста и почети да учи тај језик. Ставови, дакле, у својој суштини нису бихејвиорални феномени, али се обично везују за понашање и на њега могу утицати (Герет 2010: 31), те се њихова бихејвиорална компонента мора разумети пре свега као диспозиција, односно спремност да се реагује, а не као сама реакција или понашање.

Отуда ставови према језику *могу* (а не морају) бити „одлични прогностичари језичког понашања и степена језичке асимилације” (Ф. Химено Менендес и М. В. Химено Менендес 2003: 63-64, нав. према Вучина Симовић 2016: 41). Управо из овог разлога Герет *et al.* (2003: 10) истичу да се у оквиру истраживања ставова према језику као главни методолошки изазов јавља процена њихове поузданости као показатеља актуелних друштвених тенденција у језичком понашању појединца или групе. Ипак, како подвлаче поменути аутори, може се рећи да

„[...] ставови према језику подупиру све врсте социолингвистичких и социјалнопсихолошких феномена: на пример, групне стереотипе помоћу којих процењујемо друге појединце, начин на који позиционирамо себе у оквиру друштвених група, начин на који се односимо према појединцима и групама којима не припадамо. Ово може имати последице у понашању, на краткорочном и дугорочном плану, као и озбиљне искуствене реперкусије.”<sup>148</sup> (Герет *et al.* 2003: 23)

На основу наведеног можемо тврдити да у контексту мањинских етнојезичких заједница ставови према језику одражавају односе између мањинске и већинске групације, то јест, ванјезичку стварност у оквиру које се одвијају процеси унутрашње самоидентификације и спољашње категоризације (видети одељак

---

<sup>148</sup> „[...] attitudes to language varieties underpin all manner of sociolinguistic and social psychological phenomena: for example, the group stereotypes by which we judge other individuals, how we position ourselves within social groups, how we relate to individuals and groups other than our own. There may be behavioural consequences, in the short – and long – term, and serious experiential outcomes.”

2.2.1). Са друге стране, као што је већ поменуто, ови ставови не представљају само пуки одраз ванјезичке стварности, већ истовремено директно или индиректно могу утицати на језичко понашање појединаца и група, односно на одабир језичке форме и структуре, као и на избор самог језика (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 115), што се може манифестовати у виду смањивања употребе мањинског варијетета у јавним доменима језичке употребе, његове потпуне замене већинским језицима, или, пак, у виду његовог одржавања у ситуацији индивидуалног и социјеталног билингвизма, као и напора да се очува и ревитализује као симбол дистинктивног етничког идентитета и носилац културног континуитета дате заједнице.

#### 2.4.6. Ставови према језику као фактор у замени, очувању и ревитализацији језика

Како истиче Герет (2010: 11), није случајно то што се највећи број истраживања ставова према језику односи на она подручја у којима се говори више језика са различитим друштвеним статусом, јер управо у њима говорници недоминантних језика осећају потребу да заштите свој језик од утицаја престижних варијетета доминантних заједница. Када су у питању мањински варијетети, и то нарочито варијетети аутохтоних мањинских заједница, ставови према језицима „[...] могу играти кључну улогу у томе хоће ли они преживети, оживети, ојачати или ће умрети када родитељи престану да их користе са својом децом”<sup>149</sup> (Герет 2010: 11), те је њихово изучавање од велике важности у изучавању социолингвистичких процеса замене, смрти/губитка, одржавања и регенерације језика, као и креирања језичких политика и планирања.

Продужени контакти доминантне и недоминантне језичке групе у оквиру државе тако могу довести до делимичног или потпуног преласка недоминантне заједнице на језик доминантне културе, који се у литератури одређује као замена језика. *Замена језика* (енг. *language shift*), то јест, „постепени или нагли прелазак са једног језика на други, било на нивоу појединца или групе”<sup>150</sup> (Кристал 2008:

<sup>149</sup> „[...] can play a key role in whether they survive, revive, reflower, or whether they die out, as parents stop using them with their children”.

<sup>150</sup> „the gradual or sudden move from the use of one language to another, either by an individual or by a group”

269), обично се одвија у три главне фазе које обухватају: 1) фазу једнојезичности на етничком варијетету, 2) фазу двојезичности на етничком и на доминантном варијетету, и, коначно, 3) фазу једнојезичности на доминантном варијетету (Ф. Химено Менендес и М. В. Химено Менендес 2003: 29, нав. према Вучина Симовић и Филиповић 2009: 27; Кристал 2003 [2000]: 111). Овај процес, у чијој основи лежи неравноправан однос у расподели друштвено важних ресурса међу различитим етничким, односно етнонационалним заједницама унутар државе и на глобалном нивоу (Ромејн 2008: 9), посебно је својствен другој и трећој генерацији имиграната, које под притиском да се језички и културно интегришу у ширу друштвену заједницу постепено престају да користе свој наследни језик (Кристал 2008: 269). Како истичу неки аутори, процес замене језика треба схватити као континуум на чијем једном крају стоји потпуна очуваност језика, а на другом његова потпуна замена неким другим варијететом (Филиповић 2018а: 160; Хилтенстам и Струуд 1996-1997: 568, нав. према Вучина Симовић 2016: 56). У случају потпуне замене, односно престанка употребе етничког језика у оквиру одређене говорне заједнице можемо говорити о *смрти језика* (енг. *language death*), док се, када је реч о „губљењу језичких вештина на нивоу појединца”, може говорити о *губитку језика* (енг. *language loss*) (Кристал 2008: 267; за детаљнију дискусију видети Вучина Симовић 2016: 61-63).

Термин који је у уској вези са појмовима замене и смрти, односно губитка језика, јесте *одржавање језика* (енг. *language maintenance*), а подразумева „ситуацију у којој говорна заједница не прелази на језик/варијетет већинске групе, већ, обично *неплански*, наставља да користи свој језик упркос постојању услова да дође до његове замене”, и може се применити како на оне језике који су „потпуно здрави”, тако и на оне који се налазе у поодмаклом процесу замене (Вучина Симовић 2016: 57-58, курсив Н.П.).

Са друге стране, када су у питању *плански* напори појединаца или група у циљу проширивања домена употребе „мртвог, умирућег или запостављеног језика”, можемо говорити о процесима *језичке регенерације* (енг. *language renaissance*) (Полстон 1994, нав. према Вучина Симовић 2016: 63), који обухватају следеће облике језичког понашања:

1) *оживљавање језика* (енг. *language revival*), које се односи на покушаје да

се у комуникативном смислу „мртав” језик оживи, те да поново „постане уобичајено средство комуникације унутар говорне заједнице” (као, на пример, хебрејски језик) (Полстон 1994, нав. према Вучина Симовић 2016: 63);

2) *ревитализацију језика* (енг. *language revitalization*), која представља покушај да се члановима мањинских заједница чији је језик угрожен услед непостојања или опадања његовог преноса кроз различите генерације помогне да тај језик науче и да га користе у друштвеној интеракцији (Хинтон 2003: 44-45, нав. према Филиповић 2018а: 164). У том смислу, Филиповић (2018а: 159) тврди да је циљ ревитализације језика да се „варијетету који је у мањој или већој мери већ у процесу замене врате комуникативне функције у различитим доменима и медијумима друштвене употребе.” Овај процес је, како истичу неки аутори, у највећем броју случајева уско повезан са стандардизацијом и модернизацијом језика (Полстон 1994: 99, 106, нав. према Вучина Симовић 2016: 64; Филиповић 2018а: 164-165);

3) *преокретање замене језика* (енг. *language reversal/reverse language shift*), које се односи на изналажење „начина на које се замена језика може успорити, избећи у потпуности или барем у неким доменима и комуникативним ситуацијама”, а који морају представљати противтежу факторима који доводе до тога да једна мањинска заједница у одређеном моменту напусти сопствени језик и пређе на језик већинске заједнице (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 22).<sup>151</sup>

Као један од кључних фактора у процесима замене, одржавања и регенерације језика у социолингвистичкој и социјалнопсихолошкој литератури често се наводи однос између друштвених фактора и језичких идеологија, односно начина на које сами говорници вреднују свој етнички језик, као и језик доминантне заједнице, а који имају великог утицаја на језичко понашање, то јест, на избор језичких форми, па чак и самог језика комуникације (Вучина Симовић 2016: 75-78). Ставови према језику могу бити негативни, позитивни и

---

<sup>151</sup> Међу ауторима не постоји потпуна сагласност по питању употребе термина ревитализација језика. Док, на пример, Хинтон (2003: 44) појаву овог покрета види као напредак у односу на раније покушаје да се очува *status quo* угрожених језика, то јест, у односу на процес одржавања језика, неки аутори (на пример, Цунода 2005: 168) под појмом ревитализације језика подразумевају како одржавање виталности постојећих угрожених варијетета тако и оживљавање већ изумрлих језика. Фишман (2006: 126-127), са друге стране, наглашава потребу за прецизнијом терминологијом у циљу бољег разумевања ове појаве, те предлаже да се основне варијанте истог феномена сврстају под заједнички назив *ојачање језика* (енг. *language reinforcement*).

индиферентни, а обично се деле на два типа: ставове према сопственом језику и ставове према језицима других, што би у контексту мањинских заједница подразумевало ставове према сопственом етничком језику и ставове према језику доминантне културе, али и ставове доминантне заједнице према употреби мањинских језика (Цунода 2005: 59-60).

Када је у питању ова последња група ставова, треба се подсетити (видети одељак 2.3.4) да је од краја XVIII столећа доминантна идеологија „светог тројства” нације, државе и језика најчешће доводила и доводи до тога да мањинске групације, под имплицитним или експлицитним притиском,<sup>152</sup> у највећем броју домена језичке употребе<sup>153</sup> почну да потискују свој етнички језик у корист доминантног варијетета, који се јавља као предуслов друштвене покретљивости и достизања бољег животног стандарда. Негативна категоризација недовинатних језика од стране припадника доминантне групације неретко је утицала на то да и сами припадници мањинске заједнице свој етнички варијетет почињу да сматрају недовољно вредним и корисним, то јест, недораслим модерном начину живота. Другим речима, језичка политика и идеологије на националном/државном и транснационалном нивоу, које Гренобл и Вејли (2005: 22-23) називају „макро нивоом“, директно утичу на формирање ставова према језику на „микро нивоу“, односно нивоу саме мањинске групације. У том смислу, оне могу имати важну улогу и у процесима регенерације језика: свака добро осмишљена државна језичка политика која поштује међународне конвенције о језичким људским правима може пружити значајну потпору настојањима да се угроженим језицима обезбеди простор и одређена врста престижа у јавном

---

<sup>152</sup> Како наводи Фишман (1991: 56-57), отворен притисак ове врсте се може пронаћи још искључиво у државама са тоталитарним режимима, где би постојање недемократског система вредности морало укључити интервенцију међународне заједнице и шире научне и стручне јавности у домену поштовања и остваривања основних људских, а међу њима и језичких људских права. Са друге стране, имплицитни притисак, односно неосетљивост и незаинтересованост владајућих елита за питање поштовања и остваривања законом загарантованих права мањина приметна су у великом броју демократски устројених државних заједница. Фишман ову незаинтересованост објашњава свесном или несвесном тежњом „естаблишмента” за очувањем постојећих повластица и позиција моћи.

<sup>153</sup> Домени језичке употребе представљају различите друштвене контексте у којима се користе особени комуникативни обрасци и правила језичког понашања (Филиповић 2015а: 26, нав. према Вучина Симовић 2016: 67; Кристал 2008: 155). Најчешћи домени у којима употреба доминантног језика почиње да потискује мањински језик јесу домени који се тичу јавног живота и који подразумевају висок степен међуетничке сарадње, као, на пример, домен образовања или професије. Са друге стране, домени породице и религије у највећем броју случајева делују у корист очувања етничког језика (Вучина Симовић 2016: 67-68).

животу, и тако допринети развијању позитивних ставова мањинске заједнице према свом етничком језику као вредном ресурсу у друштвеном животу шире заједнице (Ромејн 2002: 210; Хинтон 2003: 55; Кристал 2003 [2000]: 140-141; Луис и Традел 2008: 269; Филиповић 2015б: 7).<sup>154</sup>

Досадашња истраживања показују да негативне идеологије и ставови према мањинском језику унутар саме говорне заједнице утичу на убрзавање процеса замене језика, а да, по почетку замене етничког варијетета, позитивне идеологије и ставови не поседују подједнаку оперативну снагу и „не делују довољно у корист одржавања језика” (Вучина Симовић 2016: 78). Стога се може рећи да постојање позитивних идеологија и ставова не представља гаранцију да ће се угрожени језик заиста и одржати нити да ће његова регенерација бити успешна. Међутим, иако позитивни ставови мањинске заједнице, као ни позитивни ставови доминантних заједница и институција на макро нивоу, не гарантују успешну регенерацију угроженог језика, већина аутора у овој области сагласна је у ставу да је неговање позитивних идеологија и ставова *унутар саме говорне заједнице*, односно спремност говорника да се окрену сопственом језику и на њему насталој култури, основни *предуслов* у процесима одржања и регенерације угрожених језика (Филиповић 2015б: 7; видети и Бредли 2002; Вурм 2002; Кристал 2003 [2000]; Луис и Традел 2008; Флорес Фанфан 2009). Процес ревитализације би, у том смислу, морао укључити активности које су усмерене на развијање позитивних ставова говорника према сопственом варијетету и према његовој употреби у различитим доменима.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Мада се у савременом глобалном оквиру промовишу језичка разноликост и поштовање језичких права (видети одељак 2.3.5), не треба заборавити да је и даље у многим деловима света на снази националистички модел стандардне језичке културе (видети одељак 2.4.2), који на ниво престижног језика уздиже један варијетет, и то најчешће онај којим говори доминантна етнонационална група (Филиповић 2015б: 7).

<sup>155</sup> Велики број лингвиста који се залажу за регенерацију језика мањинских заједница веома често наилази на негативне ставове дате заједнице или једног дела њених припадника према свом етничком варијетету и према идеји да се он очува. Разлози за супротстављање овим процесима засновани су на религијским схватањима, на тумачењу већинског језика као услова за економски напредак и слично (видети Кристал 2003 [2000]: 142-149). Кристал (2003 [2000]: 142-143) напомиње да су се на тему улоге лингвиста у таквим ситуацијама водиле оштре расправе, те да је „читав проблем комплексан и осетљив“. Коначно, иако признаје право локалне заједнице да сама доноси одлуке по питању сопствене језичке будућности и идентитета, овај аутор (као и велики број других стручњака, на пример, Бредли 2002: 9) заузима став да лингвисти треба да помогну говорницима мањинских језика да схвате дугорочне последице својих одлука, односно да подизањем нивоа обавештености мањинској заједници пруже могућност избора (Кристал 2003 [2000]:153).

Како наводе одређени аутори (Филиповић 2018а: 165; Кристал 2003 [2000]: 187-188; Бредли 2002: 2), постојање стандардне језичке форме и стандардизованог начина писања представља један од предуслова за развој позитивних идеологија и ставова говорника према свом етничком језику, али и за позитивно вредновање датог језика од стране говорника доминантних језика. Ово се објашњава чињеницом да се, према раширеном лаичком мишљењу заснованом на идеологији стандардне језичке културе, „прави” језик јавља увек и само у стандардизованом и писаном облику. Међутим, Цунода (2005: 193) истиче да су међу говорницима угрожених језика често присутне различите идеје о начинима на који је језик потребно стандардизовати, те да ова неслагања у вези са селекцијом језичке норме, начином писања или непроменљивости, односно променљивости језичке структуре и вокабулара, могу значајно успорити или ометати процес језичке ревитализације. У том смислу, како би се могле осмислити конкретне стратегије за очување и регенерацију угроженог варијетета, свако планирање будућности угрожених језика мора кренути од анализе ставова говорника према свом етничком варијетету, према његовој употреби, према процесу његове стандардизације, према његовом називу и начину писања, као и према језичким променама које се одвијају у контакту са другим варијететима.

У директној вези са процесом ревитализације и стандардизације угроженог варијетета, односно са селекцијом језичке норме, јесте питање ставова говорне заједнице према постојању његових различитих дијалеката (Бредли 2002: 2-3), јер, „[...] ако језик поседује више од једног дијалекта, већ тешки напори ревитализације постају још тежи”<sup>156</sup> (Цунода 2005: 182). Цунода (2005: 182) наводи да постоје барем три решења овог проблема: 1) одабир једног дијалекта за основу стандардног језика, 2) формирање стандардне норме која би укључивала одлике више (или свих) дијалеката, и 3) покушај да се ревитализују, односно стандардизују сви дијалекти угроженог варијетета. У првом случају, као што истиче Кристал (2003 [2000]: 189), одабрани дијалекат заправо добија унеколико виши статус у односу на друге дијалекте, што може довести до подела међу члановима говорне заједнице, а самим тим и до угрожавања процеса језичке ревитализације (видети и Доријан 1994: 484-485, 488-489, нав. према Цунода

---

<sup>156</sup> „[...] if the language has more than one dialect, this makes the already difficult revitalization efforts even more difficult.”



2005: 182). Други случај такође претпоставља бројне потешкоће: прихватање одређених језичких облика и структура и одбацивање неких других може наићи на неодобравање међу одређеним бројем говорника, те их удаљити од организованих, заједничких напора усмерених ка ревитализацији језика (Цунода 2005: 182). Док прва и друга опција омогућују да се материјална и нематеријална средства и ресурси усмере на ревитализацију само једног дијалекта угроженог језика, трећа опција, која се односи на ревитализацију свих његових дијалеката, подразумева да поменути ресурси, који су скоро увек прилично ограничени, морају бити подељени између постојећих дијалеката, „чиме се додатно смањује ефикасност напора језичке ревитализације”<sup>157</sup> (Цунода 2005: 182). Другим речима, селекција језичке норме, увек, па и када је реч о могућој ревитализацији јеврејско-шпанског језика (видети одељак 4.3.3), представља врло осетљиво питање и захтева пажљиву анализу ставова говорника угроженог варијетета.

Још једно питање које је у вези са језичком стандардизацијом јесте развој писаног језика. Како истичу бројни аутори (Цунода 2005: 188-189; видети и Макарти *et al.* 2008), писана култура може значајно допринети учењу, очувању и ревитализацији језика, јер му обезбеђује одређену врсту трајности и непроменљивости, као и друштвеног престижа, те помаже његовом ширењу у времену и простору. Објављивање различитих публикација, граматика и речника на угроженом језику може помоћи у развијању и промоцији позитивних ставова према мањинском варијетету као вредном друштвеном ресурсу способном да задовољи потребе модерног друштва (Цунода 2005: 189). Ипак, треба истаћи да у одређеним заједницама у одржавању културних образаца кључну улогу игра усмена традиција, те је тако могуће наићи на случајеве у којима је употреба писма традиционално забрањена. У таквим ситуацијама (и не само таквим), како наводи Хинтон (2003: 52-53), у процес језичке регенерације неопходно је укључити и усмене културне праксе дате заједнице. Са друге стране, у оним случајевима у којима традиција не забрањује писање, у процесу језичке ревитализације приликом израде писама за раније неписане језике врло често се употребљавају системи писања по узору на доминантне језике, услед чега настају проблеми везани за тачно обележавање оних гласова мањинског језика који не постоје у

---

<sup>157</sup> „thus further reducing the effectiveness of language revitalization efforts.”

доминантном варијетету, а самим тим и за истицање и потврђивање језичке и културне дистинктивности дате говорне заједнице (за детаљнију дискусију видети Цунода 2005: 197-199).<sup>158</sup> Према становишту које заступа Цунода (2005: 199), управо систем писања који је другачији у односу на доминантне језике може помоћи у учвршћивању осећаја културне и језичке посебности, те допринети успеху процеса ревитализације угрожених језика, док је „за преношење прецизног изговора имена и других културних информација од круцијалне важности прецизно писање”<sup>159</sup> (Н. М. Дауенхауер и Р. Дауенхауер 1998: 90-91, нав. према Цунода 2005: 199). Важно је напоменути да у оним ситуацијама када на угроженом језику већ постоји писана традиција, и то нарочито онда када она подразумева више различитих система писања (што је случај, као што ћемо видети у одељку 4.5, са јеврејско-шпанским језиком), међу члановима говорне заједнице може доћи до неслагања и идеолошких сукоба у вези са избором одговарајућег писма или правописа (Хинтон 1994: 223-224, нав. према Цунода 2005: 188). Питање начина писања врло често задире у сферу политике, па је избору и расправама о одговарајућем писму и правопису неопходно приступати врло пажљиво (Цунода 2005: 195).

Идеологија језичке стандардизације врло често претпоставља постојање бојазни да ће промене које се у језичкој структури, вокабулару или функцијама одвијају под утицајем других језика довести до нестанка етничког варијетета. У овим случајевима говоримо о настојањима да се језик очува у нетакнутом облику, односно о идеологији *језичког пуризма* (енг. *language purism*), о којој је нешто више било речено у одељку 2.4.4. Испитивање идеологије језичког пуризма унутар заједнице која говори угрожени језик јесте од великог значаја за усмеравање тока процеса језичког одржавања или ревитализације (Бредли 2002: 2). Наиме, постојање конзервативних пуристичких ставова и идеологија могу довести управо до супротног ефекта: одбијање сваке промене која настаје из

---

<sup>158</sup> Цунода (2005: 199) чак истиче да се прилагођавање система писања мањинског варијетета систему писања доминантног језика заправо може сматрати једним од аспеката културне асимилације. У прилог овој тврдњи може се навести пример Сефарда који крајем XIX и у другој половини XX века у процесу језичке и културне интеграције и асимилације у шире друштвене заједнице на Балкану напуштају свој традиционални начин писања и усвајају писма већинских језика (видети одељак 4.5.2.2).

<sup>159</sup> „for passing on the accurate pronunciation of names and other cultural information, accurate spelling is crucial”

контакта са другим језицима, као и категорисање ових промена као „неправилних” и „неаутентичних”, могу обесхрабрити млађе генерације (које су, иначе, носиоци језичких промена) да користе свој етнички варијетет и да га прилагоде својим комуникативним и идентификационим потребама (Цунода 2005: 61). Идеологија језичког пуризма тако, парадоксално, може успорити или омести настојања да се угрожени језик одржи, те убрзати процес замене овог варијетета језиком доминантне заједнице. Као што тврди Фишман (1991: 388), језик чине и форма и порука, а форма мора бити способна да изроди нове поруке: само путем прихватања промена један језик може остварити свој пуни креативни и витални потенцијал. Према овом аутору, свака култура, а са њом и језик и друштвени идентитет, „[...] једним делом представљају наставак, а другим делом новину у односу на сопствену прошлост”<sup>160</sup> (Фишман 2001: 452). Како се сваки језик развија заједно са друштвеном заједницом која га говори, те се унеколико удаљује од својих традиционалних норми, став великог броја лингвиста по овом питању прилично је јасан: говорници морају бити спремни на компромис и толерантнији према језичким променама и онима који тек почињу да уче и користе угрожени језик (Доријан 1994: 482, 492; Литлбер 1999: 3, нав. према Цунода 2005: 191; Кристал 2003 [2000]: 159).<sup>161</sup>

Позитивни ставови према угроженом језику испољени у виду *језичког оптимизма* (енг. *language optimism*) такође могу угрозити процес његовог одржавања и регенерације. Многи припадници мањинских говорних заједница који не говоре етнички језик одбијају да прихвате чињеницу да њихов матерњи варијетет полако нестаје под притиском доминантног језика, те истичу да он није угрожен и да има будућност, јер њиме сигурно неко негде још увек говори (Кристал 2003 [2000]: 150). А да би процес ревитализације језика био успешан, неопходно је да чланови мањинске заједнице прихвате чињеницу да се њихов етнички варијетет налази у стању опадања (Цунода 2005: 190).

Са друге стране, позитивни ставови оличени у виду *језичке привржености*

---

<sup>160</sup> „[...] are partially continuations and partially innovations relative to their own pasts.”

<sup>161</sup> Како наводи Цунода (2005: 170), чак се ни у случају „оживљеног” хебрејског, једног од најуспешнијих примера језичке регенерације, не ради о „оживљавању” традиционалних, непромењених језичких облика и структура, већ је реч о новом језику, који се ослања на претходну традицију, али се развија у складу са захтевима друштвеног живота савремене хебрејске говорне заједнице.

(енг. *language loyalty*) (Фишман 1964: 60, 1972б: 140, нав. према Цунода 2005: 60) подразумевају свесну бригу говорника за очување језика који је носилац њиховог етничког или националног идентитета, односно свест да је његов опстанак доведен у питање (Вучина Симовић 2016: 65; Кристал 2008: 267). Важно је напоменути да позитивне идеологије у облику привржености сопственом етничком варијетету не представљају никакве природне или „обавезне пратиоце говорних заједница чији језик успева да се одржи” (Вучина Симовић 2016: 65), већ да неретко проистичу из ширих политичких и друштвених покрета који „активирају и користе несвесне везе између језика и етничитета да би достигли или прерасподелили економско-техничке, политичке и културно-образовне снаге” (Фишман 1985в: 71, нав. према Вучина Симовић 2016: 65).

У основи процеса замене мањинског језика језиком доминантне заједнице лежи, као што смо видели, неравноправан друштвени статус двају варијетета. У таквом контексту, говорници мањинских варијетета у употреби доминантног језика препознају корист, те му приписују инструменталну вредност у погледу напредовања на социоекономској лествици, док свој етнички језик, који поседује сентименталну вредност, доживљавају као препреку за социоекономски напредак (Меј 2003: 102). Сагласно томе, „[...] да би се неки језик одржао/ревитализовао, он се мора доживљавати као користан или вредан, и то не само у економском смислу”<sup>162</sup> (Филиповић 2018б: 121). Како наводи Фишман (2001: 453), чак и онда када мањински језик јесте или када постане важан економски или друштвени ресурс, он у поређењу са доминантним језиком и даље има мању инструменталну вредност, јер позиције моћи генерално остају на страни доминантне заједнице. У том погледу, у процесу његовог очувања или ревитализације значајнију улогу може имати идентификација говорника са мањинским варијететом као носиоцем и симболом етнокултурне дистинктивности. Заправо, као што наглашава Кристал (2003 [2000]: 113), у ситуацији стабилног билингвизма, која се из перспективе језичке екологије види као пожељна социолингвистичка стварност мањинских етничких заједница,<sup>163</sup> доминантни и недоминантни (то јест, етнички) варијетет

<sup>162</sup> „[...] in order for a language to be maintained/revitalized, it needs to be understood as useful and valuable, and not only in the economic sense.”

<sup>163</sup> Стабилни билингвизам подразумева да припадници мањинске заједнице једноставно додају доминантни варијетет свом постојећем језичком репертоару, чиме се „отвара простор за коегзистенцију без конфронтације” (Кристал 2003 [2000]: 113).

врше сасвим различите улоге. Док, са једне стране, доминантни варијетет повезује два света и две културе и представља предуслов социоекономске мобилности припадника мањинских заједница у оквирима ширег друштва, етнички варијетет, са друге стране, пружа оно што доминантни језик не може да пружи – „он изражава идентитет говорника као припадника одређене заједнице” (Кристал 2003 [2000]: 113). Зато је, како би се поспешео процес ревитализације, од изузетне важности испитати какву вредност говорници приписују свом језику као елементу идентитета, односно установити да ли и због чега желе да га очувају и/или ревитализују.

У мом истраживању ставове према јеврејско-шпанском језику испитујем управо из перспективе њихове улоге у реконструкцији сефардског етничког и етнојезичког идентитета, узимајући у обзир не само однос говорника према јеврејско-шпанском као језичком систему који симболизује сефардску културу и идентитет, него и према конкретним аспектима његове структуре и употребе, као што су стандардизација, аутономија, назив, начин писања и језичке промене. При томе се посебно осврћем на улогу доминантних идеологија и ширег друштвеног контекста у коме се развијају напори да се јеврејско-шпански језик и сефардски идентитет очувају и ревитализују, као и на различита значења која су, у зависности од различитих друштвених, политичких, економских и културних прилика, свом етничком варијетету придавали Сефарди у току своје историје.

### 3. (РЕ)КОНСТРУКЦИЈА ЕТНОЈЕЗИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ КРОЗ ВРЕМЕ<sup>164</sup>

#### 3.1. СЕФАРДИ И ЊИХОВ ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ

Реч Сефарад је на хебрејском језику изворно означавала „западну земљу”, али је већ од VIII века попримила значење крајњег запада Европе, односно Иберијског полуострва (Дијас-Мас 2006: 28). Отуда се Сефардима<sup>165</sup> називају потомци посебне гране Јевреја која је живела на Иберијском полуострву од римског доба до XV века (Видаковић Петров 2001: 7), када су краљевским декретом протерани са тих простора. Прогнани Јевреји крећу се ка западној Европи, северу Африке и Османском царству, а са собом у изгнанство носе и варијетет који су говорили на иберијском тлу, а који ће се различито развијати у зависности од друштвених, политичких и културних прилика са којима су се јеврејске заједнице сусретале на новим просторима.

Етнички језик сефардских Јевреја у Османском царству, који представља предмет мог интересовања, у науци о језику познат је под називом јеврејско-шпански језик. Овај назив указује на двоструку природу сефардског етничког и етнојезичког идентитета: у речи „јеврејски” означена је припадност јеврејском народу у ширем смислу, док се речју „шпански” указује на вишевековно присуство Јевреја на Иберијском полуострву, односно на хиспански елемент сефардског етничког варијетета. Истраживања (Бунис 2008, 2011а) бележе да се у самој сефардској заједници током историје употребљавало мноштво различитих назива за јеврејско-шпански језик (на пример, *espanyol/spanyolit/spanyol, djudio/djudyo, djidio/djidyо, djudezmo/judezmo, ladino* и други називи), те да је оваква полиглотонимија заправо представљала одраз различитих друштвених и језичких идеологија говорника овог варијетета, али и истраживача који су се бавили његовим изучавањем (Вучина Симовић 2018: 198). Као што ћемо видети у одељку 4.4, питање назива етничког језика Сефарда и даље представља тему

<sup>164</sup> У ово поглавље су укључени делови рада објављеног у Недовић [Понс] (2016).

<sup>165</sup> За објашњење ширег тумачења речи Сефард видети фусноту 1.

бројних идеолошких расправа, како у самој сефардској заједници, тако и у научним круговима. У складу са праксом највећег броја истраживача у овој области, ја ћу у овом раду користити учени назив јеврејско-шпански у значењу етничког језика Сефарда са простора Османског царства.

Када је у питању посебан етнички и етнојезички идентитет овог огранка јеврејства, важно је истаћи да се перцепција улоге различитих елемената који чине или су чинили дистинктивни сефардски етницитет (а међу њима и говорног језика), мењала кроз време у складу са различитим друштвеним и идеолошким контекстима у којима су живеле сефардске заједнице. Ова је перцепција увек била заснована на различитим односима са другим етничким и националним групацијама, а нарочито са такозваним „легитимишућим идентитетима” (Кастелс 2010б: 8-9, видети одељак 2.3.5), то јест, оним друштвеним групама у чијим рукама је била концентрисана друштвена моћ и које су управљале доминантним друштвеним институцијама. У овом поглављу поменуте односе и њихову улогу у изградњи и реконструкцији сефардског етнојезичког идентитета кроз време анализирам уз помоћ раније представљених теоријских концепата тактика интересубјективности: адекватације и дистинкције, ауторизације и делегитимизације, и аутентификације и денатурализације (видети одељак 2.2.1). Тиме настојим да покажем да идеологија групног идентитета доминантних друштвених заједница снажно утиче на језичко понашање и језичке идеологије, односно на изградњу и реконструкцију групног идентитета оних заједница које су недоминантне у демографском и/или социјалном смислу (видети одељак 2.2.1).

Како бих дала што потпунију слику историјског развоја етнојезичког идентитета Сефарда са Оријента и како бих нагласила његову условљеност односима са доминантним друштвеним групама, најпре ћу укратко представити друштвено-идеолошки контекст у коме су живеле јеврејске и нејеврејске заједнице на Иберијском полуострву до XV века. У том смислу, посебну пажњу посвећујем тада владајућој идеологији групног и језичког идентитета и односу иберијских Јевреја према свом говорном језику.

У наставку представљам основне фазе у развоју друштвене и културне историје сефардских заједница са Оријента, које уједно означавају и главне фазе у

развоју сефардског етнојезичког идентитета. У литератури се често наводи постојање два главна периода (видети Вучина Симовић 2016: 80):

1) *оријенталног доба* (од XVI до друге половине XIX века), у коме су, услед специфичног друштвеног уређења и толерантне језичке идеологије легитимишућих ауторитета (али и кроз релације дистинкције и аутентификације са аутохтоним јеврејским заједницама) шпански Јевреји успевали да се одрже као посебна етничка групација захваљујући својој религији и свом етничком језику; и

2) *доба модернизације и формирања друге дијаспоре* (од половине XIX века до краја Другог светског рата), у коме сефардски етнички, а нарочито етнојезички идентитет бива доведен у питање пред легитимизацијом идеологије национализма (видети одељак 2.3.4) и идеологије стандардне језичке културе (видети одељак 2.4.3), то јест, услед снажног утицаја престижних западноевропских стандардних језика и стандардних језика новонасталих нација на територији Османског царства, као и држава друге дијаспоре.

Међутим, с обзиром на то да и даље постоје изворни говорници јеврејско-шпанског језика, те да у савремено доба сведочимо покушајима ревитализације сефардске културе и језика на транснационалном нивоу, поменутој подели могу се додати и:

3) *период од краја Другог светског рата до последњих деценија XX века*, у коме се, након страшних страдања сефардских заједница у Холокаусту, у потрази за бољим животом већина преосталих говорника јеврејско-шпанског раселила у различите делове света, а пре свега у Израел и Сједињене Америчке Државе, у којима је под утицајем снажне идеологије културне и језичке асимилације сефардска етнојезичка посебност знатно ослабљена; и

4) *доба савременог, глобализованог света* (од краја XX века до данас), у коме се, паралелно са легитимизацијом мањинских етнокултурних и етнојезичких идентитета у глобалним друштвеним оквирима (видети одељак 2.3.5), појачава интересовање Сефарда широм света за сопствену етнокултурну и језичку традицију, а посебно за јеврејско-шпански језик.



### 3.2. ЈЕВРЕЈИ НА ИБЕРИЈСКОМ ПОЛУОСТРВУ ПРЕ ПРОГОНА

Ако се осврнемо на идеологију групног идентитета која је у периоду до XVIII века владала у европском делу света (видети одељак 2.3.4), а самим тим и на Иберијском полуострву, могли бисмо рећи да ни концепција етничког и језичког идентитета Јевреја на тлу Шпаније и Португала до XV столећа није одударала од оновремених принципа групне идентификације, који су се дефинисали првенствено кроз верску припадност и заједничко порекло (Мајхил 2004: 44; Цозеф 2004: 172-176). Како показују истраживања сачуваних писаних докумената из периода пре XV века, Јевреји Иберијског полуострва, или барем рабини који су махом били аутори поменутих докумената, свој говорни романски<sup>166</sup> варијетет нису сматрали јеврејским језиком, већ су се на темељима вере и порекла идентификовали са хебрејским као светим језиком јеврејске вере и писане традиције (Бунис 2015б: 72-74). Како истиче Бунис (2011б: 23), то би могло значити да су и сами „Јевреји можда сматрали свој свакодневни романски вернакулар варијантом језика којим су говорили њихови хришћански суседи”.<sup>167</sup>

Међутим, иако говорни језик на европским просторима оног времена није био кључан елемент групне идентификације, он је „одавао” групну, односно верску припадност његових говорника (Цозеф 2004: 173). Тако су Јевреји Иберијског полуострва, вероватно у жељи да нагласе различитост у односу на нејеврејско становништво, у свакодневној комуникацији на романском варијетету употребљавали одређене елементе хебрејског и арамејског језика који су указивали на њихову религију, формирајући на тај начин особен верски варијетет или „религиолект” (Бунис 2015б: 64, 119).<sup>168</sup> Сефардисти се још увек нису усагласили у вези са степеном различитости јеврејског религиолекта у односу на варијетете које су користили хришћани у периоду пре XV века. Како наводе Љеал (1992: 199-202) и Дијас-Мас (2006: 115), истраживања спроведена на основу

---

<sup>166</sup> Не треба заборавити да су оне јеврејске заједнице Иберијског полуострва које су се од VIII века налазиле под арапском влашћу као језик свакодневне комуникације користиле ибероарапски варијетет, да би касније, након што су хришћани повратили освојене територије, прешле на употребу иберороманског варијетета (Бунис 2015б: 64-65).

<sup>167</sup> „[...] the Jews perhaps considered their everyday Romance vernacular to be a variant of the language spoken by their Christian neighbours.”

<sup>168</sup> Бунис термин „религиолект” преузима од Харија (1992, 2009) и користи га у значењу варијетета којим говори одређена верска заједница (Бунис 2015б: 134).

постојећих докумената и књижевних дела указују на то да језик којим су говорили Јевреји на Иберијском полуострву, осим у случају верски мотивисане употребе појединих језичких обележја, *није* био другачији од језика којим је говорило хришћанско становништво. Бунис, са друге стране, сматра да у случају јеврејског говорног језика пре XV столећа можемо говорити о „*у неколико особеном иберороманском религиолекту*”<sup>169</sup> (Бунис 2015б: 67, курзив Н.П.).

Поменута доминација идеологија етничко-верске диференцијације и нетрпељивости доносила је јеврејским заједницама на тлу Иберијског полуострва бројне недаће. Још се у доба визиготске владавине бележе различите правне мере које су биле усмерене против јеврејског становништва (Дијас-Мас 2006: 22). Из тог разлога, Јевреји у VIII веку са благонаклоношћу дочекују арапске освајаче Шпаније, под чијом су влашћу деловали као посредници између хришћана и муслимана и уживали висок степен верске толеранције. Међутим, доласком династије Алморавида у XI и Алмохада у XII веку наступа доба верске мржње и прогона, те Јевреји све више напуштају муслиманске територије и запућују се ка територијама под хришћанском влашћу (Дијас-Мас 2006: 22). Како су хришћански краљеви у току реконкисте постепено ослобађали освојене територије, широм Иберијског полуострва јачао је утицај Католичке цркве. Верски фанатизам и покушаји стварања католичке Шпаније доводили су до присилног покрштавања великог броја Јевреја, док се дистинкција у односу на оне који то нису желели да учине вршила ширењем предрасуда о „њиховим антихришћанским поступцима”: одбацивању Христа, наводним ритуалним убиствима и, на крају, наводном „прекомерном и незаслуженом њиховом богатству” (Незировић 1992: 15). Ова општа клима непријатељства је у више наврата довела до масовних страдања јеврејског становништва, да би, коначно, након уједињења Шпаније, Изабела I од Кастиље и Фернандо II од Арагона 31. марта 1492. године потписали краљевски декрет којим се свим Јеврејима налагало да под претњом смртне казне напусте Иберијско полуострво у року од четири месеца.<sup>170</sup> Један део прогнаника је уточиште пронашао у оближњем Португалу, из кога ће их четири године касније протерати краљ Мануел I (Незировић 1992: 17-

---

<sup>169</sup> „somewhat distinctive Ibero-Romance religiolect”

<sup>170</sup> За детаљнију расправу о могућим разлозима за потписивање овог декрета видети Дијас-Мас (2006: 29).

20).

Снажна идеологија делегитимизације јеврејске вере приморала је оне Јевреје који су остали на територији Шпаније и Португала да прихвате хришћанство. У страху од прогона, иберијски Јевреји су настојали да се што више асимилију у доминантну заједницу, те су стога покушаји брисања (барем у јавној сфери) постојећих разика између две групације нужно значили и скривање или (искрено или не) одрицање свих јеврејских обележја (па и оних језичких) која би могла указивати на њихово јеврејско порекло (Бунис 2015б: 68). Овде треба напоменути да је криптојудаизам, то јест тајно исповедање јеврејске вере, био нарочито присутан у Португалу, с обзиром на то да се радило о Јеврејима који су већ једном одбили покрштавање, те су отишли у изгнанство не би ли сачували своју веру и традицију (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 50). Међутим, након што је инквизиција (која је од раније деловала у Шпанији, док је у Португалу основана 1536. године) започела са прогонима покрштених Јевреја (шп. *judíos conversos*), погрдно називаних „маранима” (шп. *marrano* – „прљав; „прост”; „свиња”), а нарочито након уједињења Шпаније и Португала 1580. године, велики број ових „нових хришћана” како из верских и безбедоносних, тако и из економских разлога напушта Иберијско полуострво, те се запућује ка одређеним земљама западне Европе, португалским прекоокеанским колонијама и Османском царству (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 54).

### 3.3. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК НА ПРОСТОРИМА ОСМАНСКОГ ЦАРСТВА У ОРИЈЕНТАЛНО ДОБА

Један део прогнаних Сефарда настанио је широко подручје око Средоземља укључујући јужну Француску, Италију, Холандију (нешто касније и Енглеску), Мароко и земље северне Африке које су биле под османским утицајем (Алжир и Тунис). Међутим, највећи број њих се упутио ка широким просторима ондашњег Османског царства и населио се у оним његовим подручјима која обухватају данашњу Турску (Истанбул, Једрене, Измир, Бурса, Галипоље, Маниса и друга места), Грчку (Солун, Атина, Лариса, Сер, Кавала, Демотика, Кастирија итд.), просторе бивше Југославије (Београд, Ниш, Пирот, Шабац, Сарајево, Травник,

Битољ, Скопље, Штип), данашњу Бугарску (Софија, Пловдив, Рушчук итд.), Румунију (Букурешт, Турн-Северин) и Израел, односно Палестину (Јерусалим, Сафед). Сефарди су се настанили и на неким медитеранским острвима (на пример, на Родосу), као и на другим територијама где се у одређеним епохама османски утицај могао осетити у мањој или већој мери: у Египту (Каиро, Александрија), Мађарској (Будимпешта) и Аустрији (Беч) (Дијас-Мас 2006: 69-70; Вучина Симовић 2016: 81).

Оне сефардске заједнице које су се након прогона настаниле у земљама западне Европе временом су кроз интензивiranу интеракцију са већинским становништвом бивале захваћене процесима културне и језичке асимилације. Број Сефарда на овим подручјима повећао се током XVI и XVII века пристизањем покрштених Јевреја (Дијас-Мас 2006: 67), који су, као што сам већ назначила (видети одељак 3.2), још на Иберијском полуострву свој говор почели да прилагођавају говору хришћанског становништва, те су говорили шпански, односно португалски језик, без језичких обележја која би могла указивати на њихово јеврејско порекло. Отуда се у западноевропским земљама у XVI и XVII веку бележи процват издавачке и преводилачке делатности на овим језицима како би се омогућио повратак покрштених Јевреја јудаизму (Дијас-Мас 2006: 66-68). Међутим, важно је истаћи да су покрштени Јевреји представљали „специфичну субкултуру” унутар шире сефардске културе (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 53), те да су развили дистинктиван групни идентитет, који се састојао од „хетероклитних елемената”<sup>171</sup> (Леви-Бернфелд 2010: 35), у исто време иберијских, католичких и јеврејских, што им је омогућило брзу интеграцију у западноевропску културу, али и да се, нарочито у толерантнијим протестантским земљама, врате јудаизму као вери. Овај повратак јеврејској религији и традицији је, пак, био отежан на оним територијама чије је доминантно становништво било католичке вероисповести (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 64). У том смислу, може се рећи да је овај етнички огранак Јевреја у новом друштвеном контексту свој идентитет градио како у односу према већинском хришћанском, тако и према „аутентичном” сефардском, односно јеврејском становништву. Ипак, треба нагласити да су, без обзира на прилив покрштених Јевреја током XVI и XVII века,

---

<sup>171</sup> „éléments hétéroclites”

јеврејске заједнице сефардског порекла у западноевропским земљама, уопште узев, биле малобројне, те да су се већ крајем XVII и у току XVIII века културно и језички постепено интегрисале у нејеврејско окружење или стопиле са Ашкеназима као многобројнијом јеврејском групацијом, а да су се шпански и португалски задржали „тек у одређеним изразима и верским делима” (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 68).

За разлику од западноевропских земаља, у земљама на северу Африке, и то пре свега у Мароку (Фес, Тетуан и Тангер), као и на просторима Османског царства, традиционални исламски начин владања који је био заснован на етничко-верским принципима колективне идентификације, одликовао се релативном верском и етничком толеранцијом према немуслиманском становништву. У оваквом окружењу сефардске заједнице на северу Африке у контакту са арапским језиком развијају посебан јеврејско-шпански варијетет под називом хакетија. Северноафрички Сефарди своју етнојезичку дистинктивност негују све до средине XIX века, када она почиње да опада услед појачаних контакта са шпанским језиком и културом (видети одељак 4.3.2.1). Језик и култура Сефарда који су се настанили на Оријенту, односно на територијама Османског царства, следили су нешто другачији развојни пут у односу на северноафричке сефардске заједнице. Развој и вишевековно очување дистинктивног језика сефардских Јевреја на овим просторима не може се тумачити независно од друштвених, политичких, економских, културних и идеолошких прилика у Османском царству онога времена.

Док су, са једне стране, репресивне идеологије католичке монархије у Шпанији и Португалу доводиле до верских прогона, Османлије су радо прихватале јеврејске изгнанике са Иберијског полуострва,<sup>172</sup> који су стизали у два велика таласа. Први талас се састојао од Јевреја прогнаних крајем XV века из Шпаније, а затим и из Португала, док су други талас чинили покрштени Јевреји који су од средине XVI века бежали од новоосноване инквизиције на

---

<sup>172</sup> У литератури се често наводи анегдота по којој је султан Бајазит II (1481-1512), говорећи о Фернанду II од Арагона који је протерао Јевреје са Иберијског полуострва, изјавио следеће: „Како да сматрам интелигентним човека који осиромашује своје краљевство да би обогатио моје?” (нав. према Дијас-Мас 2006: 69). Ипак, Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 84-85) истичу да се ова анегдота проналази само у јеврејским, али не и у османским изворима, те да више говори о јеврејској „митификацији” нове домовине и османских владара (који у ствари нису увек били благонаклони према Јеврејима, и то нарочито Романиотима).

португалском тлу. Сефарди су се настањивали махом у градским срединама, а међу градовима у којима су живели треба посебно издвојити Солун и Истанбул, који су до почетка XX века представљали најзначајније центре сефардске културе. Такође, не треба заборавити ни да су се у различитим епохама сефардске историје као важни културни центри истицали и градови као Једрене, Јерусалим, Сафед, Измир и други.

Како би одржали социјалну стабилност на тако пространом и етнички, верски и културно шароликом подручју, османски владари су свим немуслиманима омогућавали релативну аутономију у погледу верског, културног, економског и правног живота заједница, под условом да уредно плаћају наметнуте порезе (Дијас-Мас 2006: 69; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 101). Ипак, важно је напоменути, иако су немуслиманци у политичком и административном систему Царства, такозваном милету (тур. *millet*), имали правни статус димија (тур. *dhimma* – „гаранција”, „вера”), који им је гарантовао јавна и приватна права, они су и даље били у подређеном положају у односу на доминантно муслиманско становништво, што се огледало кроз низ ограничавајућих одредби везаних за различите практичне аспекте заједничког живота: одећу, место становања и друго (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 79; Вучина Симовић 2016: 83-84).<sup>173</sup>

Свакодневни живот мањинских верских и етничких заједница, самим тим и Сефарда, одвијао се тако у оквирима такозваних „теократских микро-држава” (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 101), великим делом изолованих од османских спољних утицаја. На тај начин су шпански Јевреји, настањени у посебним јеврејским четвртима или махалама (тур. *mahalle*)<sup>174</sup> и организовани у јеврејске

---

<sup>173</sup> Без обзира на то што је унутрашња организација Царства омогућавала релативну верску аутономију немуслиманским заједницама, не треба заборавити да је сваки прелазак немуслиманца у ислам био добродошао и да је обезбеђивао напредак на друштвено-економској лествици (Христулос 2008: 7). Када говоримо о релативности етничке и верске толеранције Османског царства, важно је истаћи и да је ово питање било различито тумачено у различитим етничко-верским заједницама. Док се, на пример, у грчкој и српској традицији ретко истиче толерантност османског режима, чини се да се у сефардском контексту османски однос према немуслиманцима интерпретира у позитивнијем светлу. Христулос (2008: 7) наводи да је могуће да благонаклони однос Сефарда према политичком и административном систему Царства добија своје значење тек у контрасту са иквизиторском политиком западних земаља и националистичком и асимилационистичком политиком Турске и других националних држава на Балкану, насталих након Османске владавине.

<sup>174</sup> Треба напоменути да у Османском царству није постојао посебан гето за Јевреје као у Западној Европи, већ су се Сефарди својевољно груписали у заједничким четвртима (Незировић 1992: 38-39; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 124).

општине, током више од четири века успели да очувају свој језик, веру и културну традицију, те да, без обзира на географску удаљеност јеврејских заједница на широкој територији Царства, створе јединствену „културну зону” (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 14-15, нав. према Вучина Симовић 2016: 85). Дистинктивност у односу на друге верске и етничке групе је најочигледније била изражена кроз очување и преношење историјске и културне традиције донете из Шпаније, а пре свега кроз употребу романског варијетета који су донели са ових простора и који су стога унутар заједнице називали шпански (јш. *espanyol*) или романски (јш. *romance*) (срп. „романски”) (Бунис 2011б: 23).<sup>175</sup> Чињеница да су наставили да говоре овим језиком, да су сами себе називали Сефардима (шп. *sefardies* или *sefarditas*) (Дијас-Мас 2006: 28), у преводу „Шпанцима”, те да су синагогама око којих су се окупљали давали имена по шпанским и португалским градовима из којих су долазили (Дијас-Мас 2006: 70; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 99), сведочи о значају који су у перцепцији свог етничког идентитета придавали хиспанским обележјима. Очување хиспанског говорног варијетета и хиспанске традиције може се протумачити, са једне стране, као резултат велике изолованости сефардских заједница у оквирима горе поменутих „теократских микро-држава”, у којима се, као и у ширем контексту Османског царства, живело „изразито патријархалним, традиционалним и религиозним животом” (Вучина Симовић 2016: 173). Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 91-94, 120), са друге стране, истичу да би се задржавање хиспанског језичког и културног наслеђа делимично могло објаснити и потребом прогнаних Јевреја да се ослоне на познати вредносни оријентир у прилагођавању новој и непознатој средини, те да „митификацијом и глорификацијом” иберијске прошлости ублаже психолошке последице прогона.

Поменути хиспански елементи идентитета су Сефарде у прво време уједно разликовали и од Јевреја староседелаца, Романиота, којима су крајем XVI и почетком XVII века успели да наметну свој говорни варијетет, своју културу и своје обичаје (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 41; Дијас-Мас 2006: 70; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 95). Иако је правило које се одувек поштовало међу Јеврејима налагало да на основу исповедања јудаизма као кључног елемента групне адекватацијеridoшле групације прихвате обичаје и верске законе

---

<sup>175</sup> Нешто више о сефардским глотонимима биће речено у одељку 4.4.

аутохтоних јеврејских заједница (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 94), Сефарди су у процесу реконструкције колективног идентитета пред присуством других сличних заједница прекршили ову традицију истичући и намећући своју дистинктивност у погледу географског и културног порекла. Стога се може рећи да, поред исповедања јудаизма и веровања у заједничко порекло, у реконструкцији етничког идентитета шпанских Јевреја у овом периоду значајну улогу добија и употреба романског језика који их је разликовао од других група.

Како се економска подела рада у Царству великим делом заснивала на еснафима организованим према етничко-верској припадности у оквирима милета (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 129), тако се и економски, правни, верски и културни живот највећег броја Сефарда, углавном занатлија и ситних трговаца,<sup>176</sup> одвијао првенствено у оквирима сефардске заједнице, у којој се као живи језик у готово свим доменима језичке употребе несметано користио варијетет донет са Иберијског полуострва. С обзиром на то да су Сефарди, и то нарочито у току XVI века, имали изузетно значајну улогу како у сфери унутрашње османске трговине, тако и на међународном нивоу, говорни јеврејско-шпански је почео да се користи и изван домена саме сефардске заједнице: у овом периоду османске историје језик Сефарда су као престижан трговински варијетет учили и припадници несепардских јеврејских заједница, као и нејевреји (Харис 1994: 37-38, нав. према Христодулос 2008: 8; Вучина Симовић 2016: 176-177).

Сефардски етнички варијетет, како наводи Кинтана (2010: 34), већ у XVI веку остаје изван утицаја полуострвске језичке норме и у контакту са језицима из непосредног окружења почиње да се развија у правцу независном од иберијског шпанског. Јеврејско-шпански заправо настаје као резултат процеса

---

<sup>176</sup> Највећи део сефардског становништва се у току XVI и XVII века бавио различитим занатима, од којих су нарочито били развијени прозводња текстила (посебно вуне и свиле) и стакла, као и производња и продаја оружја (Дијас-Мас 2006: 71-76). Такође, треба напоменути да су сефардски трговци контролисали велики део увоза и извоза на целокупном тржишту Османског царства, као и велики део трговине унутар његових граница. Одређен број појединаца био је изузетно утицајан у пословима везаним за финансије, трговачко посредништво, као и на функцијама државних чиновника, дворских саветника и лекара, преводилаца и дипломата, те су неретко користили своје везе у корист шире сефардске заједнице (Дијас-Мас 2006: 71-76; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 129-142). Заправо, велики део успеха сефардске заједнице у овим пословима се и заснивао управо на породичним, родбинским и пријатељским везама са Сефардима расутиим на пространој територији Османске империје, као и у европским земљама (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 139).



коинеизације<sup>177</sup> (Кинтана 2006а, Минервини 2006) и може се дефинисати као „надрегионални варијетет кастиљанске основе, који је настао услед адаптације у контакту између говорника различитих иберороманских језика и дијалеката”<sup>178</sup> (Минервини 2013: 324), а који се такође одликује језичким елементима преузетим из хебрејског, и то нарочито у виду лексема везаних за домен традиције и религије (Бунис 2011б: 27). Према речима Кинтане (2010: 43), формирање јеврејско-шпанског језика било је умногоме обележено бројношћу и изузетним угледом оних Јевреја који су са Иберијског полуострва понели кастиљански варијетет, који се отуда и наметнуо као основа новонастајућег сефардског језика. Међутим, важно је истаћи да су и други иберијски језици кроз процес коинеизације у различитој мери утицали на формирање овог варијетета. На развој јеврејско-шпанског значајног трага оставили су и они језици са којима су Сефарди били у контакту на просторима Османског царства: турски, грчки, српски, бугарски и други. Како истиче Минервини (2013: 324), након формативне фазе у XVI и XVII веку, јеврејско-шпански се тек у XVIII столећу „[...] појављује, барем у писаном облику, са својом сопственом физиономијом, прилично другачијом у односу на ону која карактерише полуострвски шпански.”<sup>179</sup>

Када је у питању хоризонтално, односно територијално раслојавање јеврејско-шпанског језика, треба истаћи да је сваки покушај поделе на дијалекте веома сложен задатак, зато што, с обзиром на то да данас скоро да и нема говорних заједница, савремена истраживања на ову тему нужно представљају реконструкцију географских варијација у прошлости и заснивају се на писаним документима<sup>180</sup> и сећањима преосталих изворних говорника. Кинтана у својој исцрпној студији *Geografía lingüística del judeoespañol: Estudio sincrónico y diacrónico* (срп. *Лингвистичка географија јеврејско-шпанског: синхронијска и дијахронијска студија*, 2006а; видети и Кинтана 2002, 2006б) наводи да јеврејско-

<sup>177</sup> Реч „коине” води порекло из грчког језика и означава „наддијалекатски говорни тип за комуникацију на неком дијалекатски разуђеном подручју” (Бугарски 1997а: 70). Реч „коинеизација” се, у том смислу, односи на формирање заједничког варијетета стапањем одлика различитих дијалеката.

<sup>178</sup> „variedad suprarregional de base castellana, surgida por adaptación en el contacto entre hablantes de distintas lenguas y dialectos iberorrománicos”

<sup>179</sup> „[...] aparece, al menos a nivel escrito, con su fisionomía propia, bien distinta de la del español peninsular.”

<sup>180</sup> Проблем са писаним документима у дијалектолошким истраживањима почива на чињеници да они не одражавају језик широких слојева друштва, већ само његовог образованог дела, као и на чињеници да писани језик, за разлику од говорног, показује већи степен конзервативизма.

шпански показује одлике дијалекатског континуума, те да изоглосе, односно линије који на мапи означавају подручја са истим језичким особинама, не указују увек на јасне границе између географских варијетета. Како тврди ова ауторка, изоглосе се у случају јеврејско-шпанског језика могу разликовати у зависности од нивоа језичке структуре (фонетског и фонолошког, морфолошког, лексичког, синтаксичког и семантичког).<sup>181</sup> У том смислу, врло је тешко направити свеобухватну географску класификацију која се односи на све језичке нивое. Ипак, ослањајући се на постојећа истраживања територијалног раслојавања јеврејско-шпанског (на пример, на она које су спровели Кинтана 2006а; Круз 1979; Варол-Борнес 2008; Ромеро 2012 и други), Бунис (2015а: 417) изводи једну уопштену поделу на три шире географске регије: *југоисточну* (која обухвата Турску и источну Бугарску), *северозападну* (која обухвата просторе бивше Југославије, Румуније, западне Бугарске и Аустрије), и такозвану *регију „транзиције”*, која поседује одлике како југоисточних, тако и северозападних дијалеката, а обухвата територију Грчке, а пре свега Солуна као једног од највећих сефардских центара Османског царства.

Имајући у виду географску дисперзију сефардских заједница на територији Османског царства, Кинтана (2010: 42-44) о јеврејско-шпанском говори као о плурицентричном језику, односно као језику у оквиру кога се већ у XVIII веку око највећих политичких, економских и културних центара Османског царства (првенствено Солуна и Истанбула) формирало више регионалних језичких норми које су представљале узор „добре” језичке употребе и које су се махом заснивале на говорном језику проповеди. Ова ауторка појаву „плурицентричне језичке културе” објашњава великом географском удаљеношћу сефардских заједница, као и чињеницом да се јеврејско-шпански до XVIII века (осим у сфери правног уређења заједнице или верског образовања) врло ретко користио као писани језик (Кинтана 2010: 43).

Улогу писаног језика у сефардској заједници до XVIII века имао је хебрејски као језик светих књига, филозофије, науке и књижевног стваралаштва. Познавање овог језика представљало је предуслов за очување јеврејских

---

<sup>181</sup> Оно што је несумњиво, како тврди Кинтана (2006б: 89), јесте чињеница да „[...] дијалектска варијација јеврејско-шпанског нема никакве везе са регионалним пореклом првих Сефарда које су прихватили османски владари [...]”, већ да је резултат процеса коинеизације.

елемената идентитета и преношење јеврејске верске традиције и знања на млађе генерације. Ако се осврнемо на чињеницу да се доминантна идеологија групне идентификације у Османском царству заснивала на религијским принципима, те да је и образовање било верског карактера,<sup>182</sup> можемо разумети и престиж који је међу Сефардима уживао хебрејски као једини легитимни и аутентични јеврејски језик.

Ипак, рабинска дела религиозног, мистичног, филозофског и научног карактера написана на хебрејском језику нису била доступна већини чланова заједнице. Овим језиком су у оријентално доба владали искључиво образовани мушкарци, пре свега рабини, док се за највећи део Сефарда знање хебрејског ограничавало на познавање молитви потребних за исповедање јеврејске вере (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 151; Вучина Симовић 2016: 174). Отуда се као пракса наметнуо језик дословних превода светих књига на језик близак народном, али уз строго поштовање хебрејске синтаксе и реда речи у реченици и уз употребу раши писма (за детаљнију анализу система писања јеврејско-шпанског језика видети одељак 4.5.2).<sup>183</sup> Овај варијетет, познат под називом ладино (Сефиха 1973, 1983), никада се није употребљавао као језик свакодневне комуникације (Дијас-Мас 2006: 120) и сматра се, уз хебрејски, сефардским књижевним језиком (нешто више о ладину као језику дословних библијских превода биће речено у одељцима 4.4.2. и 4.4.3).

Сефардске заједнице бивају значајно уздрмане у економском и културном смислу крајем XVII и током XVIII столећа, када Османско царство, исцрпљено бројним ратовима, запада у економску кризу и период изразите политичке нестабилности, праћене бројним природним непогодама, пожарима и епидемијама (Дијас-Мас 2006: 76-77; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 116). Осим тога, врло дубоке последице на верски и културни живот Сефарда на Оријенту оставља и разочарање које је наступило након појаве лажног месије Шабатаја

---

<sup>182</sup> Важно је напоменути да су приступ образовању у јеврејским верским школама у оријентално доба имала само мушка деца, те да се оно односило на савладавање читања на хебрејском језику и стицање основних верских знања. Овакво образовање, како истиче Вучина Симовић (2016: 98), „[...] иако примитивно, задовољавало је потребе скромног, патријархалног друштва чији су свакодневни живот и интелектуални рад били подређени религији.” Са друге стране, треба истаћи да су и сефардске жене, које су махом биле неписмене, делимично познавале верске законе и прописе, као и молитве на хебрејском језику (Вучина Симовић 2016: 98).

<sup>183</sup> Оваква пракса дословног превођења са хебрејског представља, како тврде неки аутори (Дијас-Мас 2006: 156), наставак традиције неговане на тлу Иберијског полуострва пре прогона.

Цвија (Цевија) средином XVII века. Рабини се, у страху од нове верске кризе и у жељи да ојачају религију унутар заједнице, окрећу строгом ортодоксном исповедању јудаизма, настојећи да очувају и обичном свету што више приближе јеврејске традиционалне вредности и верска знања. Како највећи део Сефарда није владао хебрејским језиком, ова знања је било потребно превести на варијетет разумљив свим слојевима друштва – на јеврејско-шпански (Дијас-Мас 2006: 78, 158). Тако у току XVIII века долази до процвата интелектуалног живота на овом језику, који се, на раши писму, најпре користи у слободним преводима и коментарима религиозних списа,<sup>184</sup> а затим и у оригиналним етичким и верским делима (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 165-172). Ова легитимизација говорног језика у домену писане речи је заправо помогла групној кохезији унутар сефардске заједнице, те послужила као тактика адекватације у реконструкцији и учвршћивању њеног посебног етнокултурног идентитета. Међутим, не сме се сметнути са ума да се хебрејски у овој етничко-верској групацији још увек налазио на врху језичке хијерархије и да су међу рабинима на овом језику и даље писана књижевна дела.

Говорни језик сефардских Јевреја у току XVIII столећа почиње, дакле, да се користи и као језик писане речи. Почетак писања јеврејско-шпанског означава и почетак процеса његове стандардизације, у оквиру кога се као модел „доброг” језика издваја говорни стил рабина. Овде се најпре мисли на стил карактеристичан за проповеди, који је, осим што је имао дугу традицију, уживао значајан престиж међу сефардским становништвом (Кинтана 2010: 45). Кинтана (2010: 47) истиче постојање три регионална стандарда који су се током XVIII века формирали у солунској и истанбулској, а почетком XIX века и у западнобалканским сефардским заједницама.<sup>185</sup> Ова ауторка наводи да су поменути стандарди, без обзира на постојање одређених географских разлика и непостојање речника и граматика, поседовали „прилично уједначени језик, барем

---

<sup>184</sup> Једно од највећих дела сефардске верске књижевности представља *Me'am Lo'ez* (у преводу са хебрејског „О страном народу”), збирка детаљних коментара светих јеврејских књига, чије је писање у XVIII веку започео рабин Јаков Хули. Он у предговору наглашава да пише на језику који разуме обичан народ, а за тај језик користи назив ладино (Шаул 2013: 191; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 169). За детаљнију расправу о сефардским глотонимима видети одељак 4.4.

<sup>185</sup> Највећи издавачки центри у којима су се штампала дела рабина западнобалканске сефардске заједнице били су Беч и, нешто касније, Београд (Кинтана 2010: 48).

на писаном нивоу, те стога и дијатопски неутралан и са високим степеном комуникативне ефикасности”<sup>186</sup> (Кинтана 2010: 47).

Међутим, иако се током XIX века такође бележе одређени покушаји стварања надрегионалне језичке норме, и то пре свега међу сефардским ауторима (односно рабинима) из Сарајева и Београда <sup>187</sup> (Кинтана 2010: 47), развоју јеврејско-шпанског језичког стандарда врло брзо ће на пут стати нове политичке, економске, културне и друштвене прилике, оличене у процесима модернизације и секуларизације османског друштва, а затим и његове политичке дезинтеграције и формирања националних држава и националног и грађанског идентитета (видети одељак 2.3.4). Тако ће Сефарди, који су током векова на овим подручјима стекли „јединство и специфичност кадре да превазиђу промене господара и граница”<sup>188</sup> (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 127), кроз промењене релације са доминантним друштвеним групама, бити стављени пред нове изазове у очувању своје етничке и етнојезичке посебности.

#### 3.4. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК У ДОБА МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И ФОРМИРАЊА ДРУГЕ ДИЈАСПОРЕ

Идеје модерности и национализма (видети одељак 2.3.4), настале у Западној Европи крајем XVIII века, постепено продиру на широко подручје под контролом Османлија, доводећи до значајних промена на политичком, економском и културном плану. Ове промене се огледају најпре у настојањима османских владара да модернизују и реформишу државне институције, а затим и у изградњи нација и стварању нових националних држава на просторима Балканског полуострва, што је коначно довело и до политичке дезинтеграције Царства (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 173).

Покушаји османских власти да према моделима са запада централизују и секуларизују постојећи државни апарат, те да се на тај начин одупру

---

<sup>186</sup> „una lengua bastante uniforme, al menos a nivel escrito, por tanto diatópicamente neutral y con un elevado grado de eficiencia comunicativa”

<sup>187</sup> Кинтана (2010: 47-48) истиче да аутори са ових подручја у својим текстовима настоје да избегну фонетске специфичности географских дијалеката и да уместо њих користе облике који су сматрани језичким стандардом.

<sup>188</sup> „una unidad y especificidad capaces de superar los cambios de amos y fronteras”

империјалистичким притисцима европске политике, довели су у току XIX века до низа реформи којима се укидао систем етничко-верске аутономије мањинских заједница и којима се њиховим припадницима гарантовала правна и политичка једнакост пред државним институцијама (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 179-180). Међутим, како истиче Родриг (1996: 83), османске власти путем поменутих реформи нису могле бити успешне у изградњи османске нације, у којој би се стопиле етничко-верске разлике међу муслиманским и немуслиманским заједницама. Разлог за то, према овом аутору, лежи у чињеници да државни апарат није имао никаквог утицаја на пољу културе немуслиманских групација, јер није успео да формира централизован систем образовања, који је у западним земљама представљао један од основних механизма у изградњи и очувању националног идентитета.

Како тврди Мајхил (2006: 72), они балкански народи који су пре турских освајања формирали „премодерне националне цркве” и који су стога могли очувати свој посебан идентитет у оквирима Османске империје, а ту се мисли првенствено на Србе, Грке и Бугаре, под утицајем идеологије национализма почињу да на темељима посебног језика и посебне културно-историјске баштине граде свој национални идентитет, те да на основу тога траже право на политичко самоопредељење и формирање независних националних држава. Расипање Османског царства почиње 1830. године, када Грчка стиче независност, а Србија добија политичку аутономију. На Берлинским конгресу 1878. Србија бива призната као суверена држава, Босна и Херцеговина бива припојена Аустроугарској, а Бугарска постаје аутономна кнежевина која независност стиче тек 1908. Године. Након Балканских ратова (1912-1913), Солун, који је представљао врло значајан сефардски центар Османског царства, постаје део грчке националне државе, док Вардарска Македонија, у којој су главне сефардске центре представљали Битољ и Скопље, улази у састав државе Србије. Након Првог светског рата, Босна и Херцеговина и Вардарска Македонија постају део заједничке државе Срба, Хрвата и Словенаца, која 1929. године стиче назив Краљевина Југославија.

Распадом Османског царства сефардске заједнице биће раздвојене новоуспостављеним политичким границама, те ће сефардски Јевреји, сада грађани

нових националних друштава, „[...] убудуће суделовати у еволуцији различитих држава у којима су се налазили, прилагођавајући се локалним констелацијама”<sup>189</sup> (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 174). Ипак, како наглашавају Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 174-175), иако формирање нових националних држава доводи до опадања сефардског културног јединства, оно не значи и његово потпуно разбијање, јер ће припадници различитих заједница, додуше, све мање и све слабије, све до Другог светског рата бити повезани заједничким језиком и културом.

Поменута идеологија еманципације и модернизације од половине XIX века проналази плодно тло унутар сефардских заједница у Османском царству и у новоствореним националним државама, и то најпре међу елитним и образованим делом сефардског становништва. Другим речима, модернизација Сефарда на Оријенту започиње „одозго”, одакле се постепено шири у средње и ниже слојеве друштва (Вучина Симовић 2016: 101). Идеје јеврејског просветитељског покрета (хаскале), као и идеје покрета под називом организације *Wissenschaft des Judentums* (у преводу „Наука о јеврејству”), продирале су међу Сефарде са запада и истока Европе првенствено путем штампе и књижевности (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 176, 185-187). Ове идеје су се односиле на модернизацију јеврејских заједница и њихову секуларизацију и интеграцију у друштвене системе држава у којима су живеле, као и за изучавање хебрејског језика. Сефардске заједнице постепено почињу да се отварају и интегришу у шире друштво: женска сефардска деца почињу да се образују, млади Сефарди почињу да служе војни рок, склапају се први мешовити бракови (Манчева 2008: 86).

У Османском царству, у највећим сефардским центрима као што су Истанбул, Солун или Измир, друга половина XIX доводи до развоја штампе и процвата књижевног превођења са западноевропских језика и хебрејског на јеврејско-шпански, путем којих су се прогресивне европске идеје приближавале сефардским Јеврејима (Бенбаса 1996: 91-92).<sup>190</sup> Употреба сефардског вернакулара

---

<sup>189</sup> „[...] los sefardíes habrían de compartir en adelante la evolución de los diferentes Estados en los que se encontraban, adaptándose a las coyunturas locales.”

<sup>190</sup> На пример, у Солуну је у другој половини XIX века излазило укупно 40 часописа које је издавала јеврејска заједница, од којих је 35 било на јеврејско-шпанском, а само 5 на француском (Молхо 1988, нав. према Христодулос 2008: 12). Ипак, треба напоменути да је овакав развој штампе на јеврејско-шпанском језику карактеристичан првенствено за велике сефардске центре. У

у новооснованим часописима и публикацијама у наведеним центрима представљала је, са једне стране, врло важан чинилац у ширењу идеја модернизације и укидања културног партикуларизма у ширим сефардским слојевима друштва, али је, са друге стране, истовремено наглашавала и чувала дистинктивност и специфичност етнокултурног наслеђа сефардске етничке заједнице (Бенбаса 1996: 91).

Међутим, у овом периоду, обележеном процесима модернизације и секуларизације, односно слабљењем верских идеологија како у самој сефардској заједници, тако и у целокупном Османском царству, говор рабина који је од XVIII столећа представљао основу регионалних стандарда јеврејско-шпанског језика полако почиње да губи на значају. Говорећи о новим језичким нормама које су се наметнуле као модели престижне језичке употребе у новим књижевним жанровима преузетим из Западне Европе (а нарочито из Француске), Кинтана (2010: 48, 50) истиче да се оне више не заснивају на говору рабина, већ на стилу мање-више калкираних превода француских оригинала,<sup>191</sup> који су бројни интелектуалци оног времена видели као основу језичке стандардизације јеврејско-шпанског језика.<sup>192</sup> По узору на престижни писани језик, и говорни варијетет сефардских Јевреја трпи значајне измене у току XIX и почетком XX века. Поменуте измене су највише приметне у преузимању лексике из француског и, у мањој мери, италијанског и немачког језика (Минервини 2013: 325).

Врло је важно истаћи да поменути западноевропски језици, који су се доживљавали као симбол модерности и друштвено-економског напретка, нису утицали само на језичку структуру, него и на развој негативних идеологија према јеврејско-шпанском језику као симболу застарелог начина живота. Смањивању престижа сефардског етничког варијетета унутар сефардских заједница нарочито доприноси идеологија већинских, националних језика у новооснованим државама

---

мањим центрима, као што су, на пример, они на подручју бивше Југославије, где су се Сефарди прилично брзо интегрисали у шире друштво, било је мало јеврејских часописа који су излазили на сефардском етничком језику (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 250).

<sup>191</sup> Наравно, како наглашава Кинтана (2010: 48), у различитим писаним дискурзивним праксама у модерно доба присутне су и језичке одлике карактеристичне за период „класичног јеврејско-шпанског”, које одражавају не само форме преткласичног кастиљанског и других иберијских варијетета, већ и хебрејског и локалних језика Османског царства: турског, грчког и других језика балканских народа.

<sup>192</sup> Не треба заборавити да је француски у овом периоду сматран једним од најважнијих модела у процесу стандардизације европских језика (Хауген 1972: 106, нав. према Кинтана 2010: 50).



на Балкану, као и у земљама у које су Сефарди емигрирали у овом периоду. Посебан утицај на ширење негативних ставова и веровања у вези са јеврејско-шпанским имаће сусрет Сефарда са модерним шпанским језиком и са ционистичким идејама које су уздизале хебрејски на ранг „правог” језика јеврејске нације. Пре него што представим улогу коју је сваки од наведених језика имао у реконструкцији сефардског етнојезичког идентитета, треба нагласити да је њихов утицај био различитог домета у различитим периодима и на различитим просторима на којима су живеле сефардске заједнице са Оријента до Другог светског рата.

### 3.4.1. Улога других језика у реконструкцији сефардског (етно)језичког идентитета

1. *Француски језик*. Приближавање јеврејских елита са Истока и Запада (пре свега из Француске), као и жеља ових потоњих да кроз „цивилизацијску мисију” потпомогну модернизацију сефардских заједница у Османском царству, седамдесетих година XIX века доводи до отварања мреже школа под покровитељством организације *Alliance Israélite Universelle* (срп. Општејеврејска алијанса). У питању је организација која је основана 1860. године у Паризу и која је значајно допринела повећању нивоа образовања и развоју културе међу Јеврејима (Вучина Симовић 2016: 252).<sup>193</sup> Прве овакве школе на територији Царства бивају отворене 1865. године у Волосу и Солуну, да би се касније деловање Алијансе проширило и на друге градове на просторима данашње Грчке, Турске, Македоније и Бугарске (Дијас-Мас 2006: 82; Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 200-210; Вучина Симовић 2016: 205-207). Школа Алијансе, међутим, није било на територијама Србије и Босне и Херцеговине<sup>194</sup> (Вучина Симовић 2015: 90, 2016: 122-125, 204-205). Треба истаћи да утицај Алијансе није био подједнако

---

<sup>193</sup> Прва школа под покровитељством Алијансе бива отворена 1862. године у граду Тетуану у Мароку (<https://www.aiu.org/fr/notre-histoire-0>).

<sup>194</sup> Иако Алијансиних школа није било у Србији, Вучина Симовић (2015: 90) бележи да се француски као престижни европски језик користио и међу сефардским интелектуалцима у Београду у првој половини XX века. У ово време су Сефарди већ били интегрисани у српско школство, у коме је настава француског језика као страног имала веома дугу традицију (за детаљнију дискусију видети Вучина Симовић 2015).

снажан у свим сефардским центрима у којима су деловале њене школе,<sup>195</sup> те да је поменута организација највише трага оставила на просторима Турске и Грчке, и то у великим центрима попут Истанбула, Солуна и Измира. Ове школе, које су омогућавале секуларно образовање на француском језику и према француском образовном систему како за сефардску мушку, тако и за женску децу, одиграле су значајну улогу у процесу модернизације сефардског становништва Османског царства, не само на пољу образовања, већ и путем стварања нових простора за социјализацију младих (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 203, 206). Језичке идеологије које су се пропагирале кроз образовни систем Алијансе постепено су уздизале француски на ниво престижног, модерног језика који се везује за социјални прогрес, што је довело до промене перцепције значаја јеврејско-шпанског језика међу сефардским становништвом (видети, на пример, Селони и Сарфати 2013). Велики број образованих Сефарда је свој матерњи језик доживљавао као симбол „назадне језичке традиције” (Селони и Сарфати 2013: 15), док се француски, с обзиром на значајну улогу овог језика у османској и европској економији оног доба (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 200), уз језик већинске заједнице, доживљавао као предуслов за напредовање на социоекономској лествици.

С обзиром на то да је интеграција и еманципација Сефарда у шире друштво била отежана реалним стањем и друштвеним контекстом у коме је још увек владао партикуларизам и дистинктивност етничких и верских група, чини се да се, како тврде Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 210), „најдиректнијим и најтрајнијим резултатом рада Алијансе” не може сматрати интеграција Сефарда у ширу националну заједницу, већ њихова комуникативна компетенција на француском језику.<sup>196</sup> У том смислу, ови аутори истичу да се овај језик (са

---

<sup>195</sup> У Бугарској, на пример, оснивање националне државе крајем XIX века и јачање ционистичког покрета доводе до снажног утицаја идеологије националних језика каквим су се сматрале бугарски и, у случају циониста, хебрејски језик (о ционистичког језичкој идеологији нешто више биће речено у наставку текста), односно до брзе интеграције Сефарда у шире друштво. У том контексту, школе Алијансе, које су промовисале француски језик и франкофону културу, врло брзо престају да делују, те је и њихов утицај у развоју сефардског образовања на овим просторима знатно мањи него у Турској или Грчкој (Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 209, 215-220; Манчева 2008: 92).

<sup>196</sup> Као што школе Алијансе нису имале подједнако значајан утицај у свим сефардским центрима, тако ни утицај француског језика у сефардским заједницама није био једнак на свим просторима, у свим друштвеним класама, или у свим књижевним жанровима на јеврејско-шпанском (Манчева 2008: 92).

локалним лексичким особеностима), у оним заједницама у којима се осећао снажан утицај школа Алијансе, а пре свега у Солуну, Истанбулу и Измиру, наметнуо као још једно обележје дистинктивног етничког идентитета сефардских заједница, или барем оног њеног дела који се могао сматрати интелектуалном елитом. У том смислу, могло би се рећи да је на овим подручјима управо процес модернизације (односно школовање по француским моделима и учење француског језика) успоравао интеграцију Сефарда у ширу друштвену заједницу све до коначног распада Царства (Бенбаса 1996: 96).

Легитимизација француског као језика моћи и језика образованих сефардских елита, те делегитимизација јеврејско-шпанског као језика нижих друштвених слојева и „језика необразованих” (Гершон Шархон 2011: 63), крајем XIX и почетком XX века у поменутиим градовима умногоме ремети односе међу језицима у раније диглосичном социолингвистичком контексту карактеристичном за сефардске заједнице. Хебрејски се помера на друго место као „језик молитви без практичне вредности” (Селони и Сарфати 2013: 14), док јеврејско-шпански заузима најнижи степен у овој – сада триглосичној – хијерархији језичке употребе.<sup>197</sup>

2. *Италијански језик*. Како наводи Бунис (1996: 230, 2015а: 372), сефардске заједнице Османског царства су се до средине XIX века са италијанским језиком сусретале путем трговачких веза са италијанским градовима. Од половине истог столећа на Оријенту се оснивају и приватне италијанске школе које су похађала деца имућнијих сефардских породица, а почетком XX века у неким османским градовима бива отворен и ланац школа италијанског Друштва Данте Алигијери (ит. *Società Dante Alighieri*). Тако италијански језик постаје језик образовања који почиње да оставља трага у говорном језику сефардских Јевреја, и то пре свега у лексици (Бунис 1996: 230). Употреба овог језика као симбола модерног живота и западноевропских вредности била је посебно значајна у сефардским заједницама у Солуну, Родосу и Сарајеву све до половине XX столећа (Бунис 1996: 230), а његов утицај се бележи и у Измиру и Александрији (Дорн Сезгин 2017: 114).

---

<sup>197</sup> Са друге стране, треба истаћи да су локалне ционистичке групе настојале да промовишу хебрејски као национални језик Јевреја, те да је овај варијетет почео да се изучава у школама Алијансе као наставни предмет (Христовулос 2008: 12). Више о језичкој идеологији ционизма биће речено у наставку текста.

3. *Немачки језик.* У оним државама у којима се од половине XIX и почетком XX века осећа снажан политички и културни утицај Аустроугарске империје, то јест, на просторима бивше Југославије,<sup>198</sup> као и у Бугарској и Румунији, као престижан језик у образовању виших слојева сефардског становништва намеће се немачки, на коме касније неки сефардски интелектуалци пишу своја књижевна дела (на пример, Елијас Канети). Из тог разлога, како наводи Бунис (1996: 231), у сефардским публикацијама на овим просторима од половине XIX примећујемо утицај немачког језика на сефардски етнички језик. У случају Србије, према подацима које даје Вучина Симовић (2015: 91), о престижу који је уживао немачки језик међу београдским Сефардима сведоче и писма која су на овом језику кнезу Милошу Обреновићу писали чланови угледне сефардске породице Давичо.<sup>199</sup> Међутим, како су у поређењу са сефардским заједницама на територији Турске или Грчке, заједнице под аустроугарским утицајем биле знатно малобројније, може се рећи и да је утицај немачког језика на ставове према јеврејско-шпанском унутар сефардске културне зоне прилично ограничених размера.

4. *Језици већинских заједница.* За разлику од Османског царства у коме су захваљујући систему милета Сефарди као група уживали релативна права у погледу организације верског, економског и правног живота заједница, у новоформираним националним државама Јевреји постепено добијају грађанска права како на нивоу групе, тако и на нивоу појединца. Међутим, без обзира на то што је свака национална држава представљала специфичан друштвени контекст, оно што је заједничко свим балканским нацијама јесте то да су, иако инспирисане западним националистичким моделима либералне идеологије, у многоме пригрлиле њихове ауторитативне аспекте, концентришући државну и друштвену моћ на страни већинске етничке групације (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 238;

---

<sup>198</sup> Осим чињенице да је Босна и Херцеговина била припојена Аустроугарској, све до краја Првог светског рата један од важнијих фактора у повећању престижа немачког језика унутар сефардских заједница бивше Југославије свакако је представљала и чињеница да су Јевреји са ових простора одлазили на школовање на европске универзитете, а нарочито у Беч, Грац, Берлин и друге градове немачког говорног подручја (Вучина Симовић 2016: 157).

<sup>199</sup> У Београду се сефардски ученици сусрећу са немачким језиком први пут половином XIX века у реформисаној јеврејској школи, а са учењем овог језика као страног настављају и након што се Сефарди укључују у јавно школство 60-тих година истог столећа (Вучина Симовић 2016: 204).

Родриг 1996: 87).<sup>200</sup> Доминантна заједница је отуда била у позицији да другим етничким групама намеће свој језик и културу. Како истиче Филиповић (2015б: 4), новонастале балканске државе су се „врло рано веома заинтересовале за језичке праксе својих грађана и изразиле јасан политички став према асимилацији свих народа који живе на њиховим територијама у нације представљене одговарајућим државама.”<sup>201</sup> У овим новим околностима, Јевреји су од стране већинских заједница категорисани као верска мањина (Родриг 1996: 87), од које се очекивало да се друштвено и економски интегрише, односно асимилиује у националну културу. То је значило и прихватање националног стандардног језика, који је представљао неопходан предуслов за учествовање у јавном животу и бављење модерним занимањима. Отуда се може рећи да се реконструкција етнојезичког идентитета сефардских заједница са Оријента од друге половине XIX и почетком XX века одвијала у евроцентричном контексту идеологије националних језика и стандардне језичке културе (видети одељак 2.4.3).

Како сведоче полемике из периодике са краја XIX и почетка XX столећа, као и преписка сефардских интелектуалаца са Анхелом Пулидом, и сами Сефарди су у овом периоду настојали да се прилагоде измењеним условима живота и да се уклопе у шире друштво. Основни предуслов друштвене и културне интеграције представљало је добро владање националним, односно званичним језицима новонасталих држава, који су почели да уживају значајан престиж унутар сефардских заједница и да постепено потискују употребу јеврејско-шпанског у све већем броју домена (Вучина Симовић 2016: 245-249, 102). Процес друштвене, културне и језичке интеграције Сефарда у већинску заједницу одвијао се различитим темпом у различитим државама и у различитим сефардским

---

<sup>200</sup> Не треба заборавити да су се Сефарди дуго борили за остваривање својих грађанских права и интеграцију у постојеће друштвене системе. Ипак, у одређеним националним државама, као што су Турска или Бугарска, једнакост на папиру није увек значила и стварну једнакост друштвеном и јавном животу. У том смислу, како истичу Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 218, 233), без обзира на експлицитни или имплицитни притисак да се јеврејско становништво укључи у језички, образовни и војни систем на званичном језику националне државе, у одређеним контекстима стварна интеграција Сефарда у постојеће друштвене системе била је *de facto* отежана управо због идеологије етничког национализма по којој је носилац друштвене моћи била елита доминантног етничког елемента у државној заједници, док су припадници мањинских групација умногоме били искључени из јавне сфере живота, те им је и приступ високим позицијама на друштвеној лествици био онемогућен (за контекст Републике Турске видети и Бали 2010).

<sup>201</sup> „[...] very early on became very interested in the linguistic practices of their citizens and expressed a clear political stand toward the assimilation of all peoples living in their territories into nations represented by the corresponding states.”

заједницама. На основу истраживања процеса замене јеврејско-шпанског језика на Балкану, Вучина Симовић (2016: 103) истиче да су београдски и сарајевски Сефарди већ половином XIX (у случају београдске заједнице) и крајем XIX века (у случају сарајевске заједнице) били прилично интегрисани у шире друштво, те да у одређеним случајевима у периоду између два рата можемо говорити и о њиховој културној асимилацији. Са друге стране, сефардска заједница у Солуну, која је тек 1913. године ушла у састав грчке националне државе, очувала је до почетка Другог светског рата свој особен етнокултурни и етнојезички идентитет чинећи „значајну урбану мањину која није интегрисана” у грчко друштво (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 228). Када је реч о Сефардима у Бугарској, који су били под снажним утицајем ционизма, Бенбаса и Родриг (2004 [2002]: 217) наводе да је 30-тих година XX века више од половине сефардског становништва у највећем броју домена користило јеврејско-шпански језик, те да стога можемо говорити о њиховој „релативној интегрисаности” у ширу заједницу. У заједницама у Битољу и Скопљу, градовима који су постали део Јужне Србије 1913. године, јеврејско-шпански је и даље био основни језик комуникације, како међу одраслима, тако и међу децом, све до почетка Другог светског рата, до када су се одржали и сефардски етничко-верски обичаји и традиционални начин живота (Вучина Симовић 2016: 185).

У Османском царству, међутим, крајем XIX и почетком XX столећа није постојала државна језичка политика која би промовисала национални језик на начин на који су то чиниле новоосноване државе на Балкану. Као што сам већ напоменула, међу сефардским интелектуалцима на овом подручју највећи престиж уживао је француски језик, док су нижи слојеви сефардског друштва у свакодневној комуникацији и даље користили јеврејско-шпански језик. Ова ситуација ће се променити након 1923. године, када се оснива Турска република, наследница Османског царства, која постаје бескомпромисна у погледу хомогенизације турске нације путем националног турског језика. Новонастали „монолитни друштвени систем” (Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 229) је у складу са идеологијом језичког и културног национализма настојао да елиминира дистинктивни културни идентитет свих мањинских групација у држави, те да им наметне политику културне и језичке асимилације (Селони и Сарфати 2013: 16).

Иако су све заједнице према споразуму из Лозане из 1924. године имале право на образовање на свом матерњем језику, Сефарди ово право нису могли остваривати на свом етничком варијетету. Без обзира на то што се јеврејско-шпански вековима користио у сефардским верским школама, турски државни апарат му је одрицао легитимитет као јеврејском језику. Шаул (2013: 239-242) се осврће на чињеницу да се, према владајућој националистичкој идеологији стандардне језичке културе, у новооснованој Турској републици употреба језика који су говорили Сефарди и који се препознавао под именом *espanyol* доживљавала као лојалност шпанској, односно нелојалност турској националној држави. Турске власти су као национални језик Јевреја признавале хебрејски, који је у оно време био искључиво језик светих књига и књижевних дела, а не говорни језик сефардских заједница. Употреба шпанског као говорног варијетета је, према турским властима, имплицирала двоструку издају: „Јевреји не само да су били незахвални нацији која им је пружила гостопримство након њиховог прогона из Иберије, већ су окренули леђа и свом сопственом јеврејском наслеђу”<sup>202</sup> (Шаул 2013: 241). У оваквој идеолошкој атмосфери, након пет столећа међу Османлијама, Сефарди почињу да уче и у сопственим образовним институцијама користе стандардни турски као језик образовања.<sup>203</sup> Осим тога, 20-тих и 30-ти година XX столећа, у одређеним градовима ступа на снагу забрана употребе било ког језика осим турског у јавној сфери (Селони и Сарфати 2013: 17), а затим се спроводи и политичка кампања ”*Vatandaş, Türkçe konuş*” (срп. „Грађани, причајте на турском!”), путем које ће се вршити снажан притисак на сефардске заједнице да свој етнички варијетет (барем у јавном домену) замене језиком доминантне турске нације (Гершон Шархон 2011: 63-64).

Овде је значајно напоменути да су Сефарди у балканским државама полако напуштали традиционално раши писмо, те да су свој етнички језик све више писали на писмима доминантних језика: латиници и ћирилице, а унеколико и на грчком писму (видети одељак 4.5.2.2). На тај начин су, како истиче Гершон Шархон (2011: 63-64), нове генерације Сефарда бивале одсечене од културног

---

<sup>202</sup> „[...] the Jews were not only ungrateful to the nation that had offered them hospitality after their expulsion from Iberia, but also they were thus turning their back upon their own Jewish heritage.”

<sup>203</sup> Треба да напоменути да се турски већ од почетка XX столећа учио као страни језик у неким јеврејским школама, као и у школама Алијансе, које су национализоване 20-их и 30-их година истог века (Селони и Сарфати 2013: 16).

наслеђа насталог на јеврејско-шпанском језику на раши писму.

5. *Шпански језик*. Са друге стране, не треба занемарити ни снажан утицај који је крајем XIX и у току XX столећа на идеологију према јеврејско-шпанском и на његову структуру оставио полуострвски шпански, односно процес рекастиљанизације<sup>204</sup> јеврејско-шпанских форми на различитим нивоима језичке организације (видети Кинтана 1999; Борнес Варол 2017). Након што су сефардски интелектуалци ступили у контакт са шпанским интелектуалним елитама и државним званичницима, који су водили кампању „измирења” Сефарда и Шпаније,<sup>205</sup> јавља се „велики мит да јеврејско-шпански представља шпански језик из времена изгона ‘искварен’ позајмљеницама из других језика”<sup>206</sup> (Хасан 1995: 123, нав. према Вучина Симовић 2016: 249, превела И. Вучина Симовић). Заправо, како истиче Борнес Варол (2017: 183), с обзиром на то да је језички контакт са модерним шпанским (то јест, учесталост интеракције са говорницима шпанског или учење овог језика у сефардској заједници) био минорних размера,<sup>207</sup> може се рећи да су значајнију улогу у рехиспанизацији етничког језика Сефарда на Оријенту одиграле управо језичке идеологије сефардских и шпанских интелектуалаца. Наиме, у идеолошкој атмосфери у којој је модерни шпански доживљаван као „прави” језик, а јеврејско-шпански као његов „искварени дијалекат”, припадници широкх слојева сефардске заједнице почињу да показују

---

<sup>204</sup> Под термином рекастиљанизација у контексту јеврејско-шпанског језика одређени аутори (на пример, Кинтана 1999) подразумевају поновну кастиљанизацију овог варијетета, односно усвајање језичких облика и структура карактеристичних за модерни шпански (чија је норма заснована на кастиљанском дијалекту). Овај процес истовремено значи и смањивање или одбацавање употребе оних облика које је сефардски етнички варијетет током више векова преузимао из локалних језика: турског, грчког и других.

<sup>205</sup> Реч је о кампањи коју су у циљу реинтеграције Сефарда у хиспански свет спроводили шпански званичници оног времена, нарочито сенатор Анхел Пулидо (Ángel Pulido) и маркиз Исидор де Ојос (Isidoro de Hoyos). Према неким тумачењима, главни циљ ове кампање био је ширење хиспанске културе и остваривање различитих интереса шпанске државе широм света (Бунис 1996: 229; за детаљнију дискусију видети Вучина Симовић 2016: 141-156).

<sup>206</sup> „el gran mito de que el judeoespañol fuera el español de tiempos de la expulsión ‘impurificado’ por préstamos de otras lenguas.”

<sup>207</sup> Везе османских Сефарда са Шпанијом су, уопште узев, све до XIX века биле спорадичне и сводиле су се на путовања појединаца (Вучина Симовић 2016:141). Нижи слојеви сефардског друштва су у контакт са шпанским језиком долазили најпре преко покрштених Јевреја који су од XVI века пристизали у Османско царство у више таласа (Кинтана 1999: 595). У току XIX века, овај контакт се интензивира захваљујући протестантским мисионарима, који су у циљу покрштавања сефардске заједнице на шпанском (или некаквој мешавини шпанског и јеврејско-шпанског) на раши писму објављивали бројне образовне материјале. Иако покрштавање није дало резултате, последица ширења ових публикација јесте сусретање са модерним шпанским језиком, чијег постојања, како се чини, највећи део мање образованих Сефарда није био свестан, нити се са њим идентификовао (Бунис 1996: 229).



изразиту несигурност у погледу исправности свог етничког варијетета: отуда је и рехиспанизација језика, започета међу интелектуалцима у домену писане речи, била добро прихваћена међу обичним народом, а пре свега међу припадницима средње класе, који су чинили највећи део читалачке публике (Борнес Варол 2017: 183).

6. *Хебрејски језик*. Под снажним утицајем владајуће идеологије национализма, али и као одговор на растући антисемитизам, у Европи се у последњим деценијама XIX века развија јеврејски национални и културни покрет, под називом ционизам.<sup>208</sup> Реч је о покрету који се залагао за изградњу јеврејске нације и јеврејске државе на територији старе домовине Палестине (Вучина Симовић 2016: 156). Почетак ционизма као организованог општејеврејског покрета обележен је одржавањем Првог конгреса у Базелу 1896. године, а један од најзначајних догађаја у његовом развоју представља подршка коју су стварању јеврејске државе у Палестини у току Првог светског рата дале Велика Британија и њене савезнице у облику Балфурове декларације из 1917. године (Вучина Симовић 2016: 157).

Јевреји, дакле, себе више нису сматрали само припадницима јеврејске вере, него и народом који је имао право на сопствену територију и на сопствени језик. Присталице ционистичких идеја сматрале су да се за језик јеврејске нације мора одабрати хебрејски као варијетет који је заједнички свим Јеврејима, ма где они живели, и који, управо због тога што је свима заједнички и што представља свети језик и језик јеврејске културе и књижевности, представља једини „прави” јеврејски језик. Тако крајем XIX столећа започиње процес ревитализације овог језика на просторима Свете земље (за више детаља видети Фишман 1991).

Идеје ционизма се крајем XIX и почетком XX века врло брзо шире и међу Јеврејима на Балкану, и то нарочито у Бугарској, а у нешто мањој мери и у Југославији и Грчкој (Родриг 1996: 87; Бенбаса 1996: 96). На просторима Османског царства, са друге стране, деловање ционистичког покрета било је забрањено (Вучина Симовић 2016: 158). У оним подручјима у којима су идеје ционизма биле снажно развијене, сефардски интелектуалци ционистичке оријентације промовишу процес „хебраизације”, те се залажу за усвајање

---

<sup>208</sup> Термин ционизам изведен је од речи Цион, која означава брдо на коме је изграђен Јерусалим, свети јеврејски град.

хебрејског у јеврејским општинама и за напуштање јеврејско-шпанског као „застарелог” и „сувишног” језика (Вучина Симовић 2016: 254-255).<sup>209</sup>

7. *Језици секундарне дијаспоре*. Крајем XIX и почетком XX века, политичка и економска нестабилност на некадашњим територијама Османског царства, изазвана Младотурском револуцијом (1908), Балканским ратовима (1912-1913) и последицама Првог светског рата (1914-1918), приморала је бројне сефардске породице на емиграцију у различите делове света у којима су формирали такозвану секундарну дијаспору (Дијас-Мас 2006: 99, 145). Главно одредиште овога пута била је Северна Америка, иако је било и оних који су уточиште пронашли у различитим државама Јужне Америке (Аргентини, Венецуели, Мексику и другде)<sup>210</sup> и западне Европе (Француској, Енглеској, Холандији, Белгији и Шпанији) (Дијас-Мас 2006: 84, 110). Овде треба напоменути да се, под утицајем ционистичке идеологије, велики број породица запутио и ка територији Палестине, која је до 1918. године била под влашћу Османског царства.

У новој средини контакт са доминантним културама и бројнијим ашкенаским јеврејским заједницама које су се, посебно у Сједињеним Америчким Државама, сматрале јединим „аутентичним” јеврејским групацијама, доводи у питање унутрашњу дефиницију и очување дистинктивног сефардског етнокултурног и етнојезичког идентитета. Најпре треба истаћи да у одређеним центрима, а нарочито у Јерусалиму, Бечу, Њујорку и Паризу, крајем XIX и почетком XX столећа у контакт ступају говорници различитог географског порекла и различитих социјалних слојева, те да долази до својеврсне коинеизације јеврејско-шпанског, односно до стварања нових варијетета који поседују одлике различитих дијалеката и социолеката прве дијаспоре (Бунис 2015а: 418; Дијас-Мас 2006: 145-146).<sup>211</sup> Међутим, развој ових нових варијетета бива заустављен пред налетом доминантних идеологија стандардне језичке културе. Државе Новог света и западне Европе, за које је иначе карактеристичан велики прилив

---

<sup>209</sup> Треба напоменути да нису сви ционистички активисти међу Сефардима подржавали напуштање свог етничког варијетета (за детаљнију дискусију видети Вучина Симовић 2016: 255-271).

<sup>210</sup> Прве јеврејске породице пореклом из Шпаније су у Северну и Јужну Америку емигрирале још у XVII веку. За више детаља видети Дијас-Мас (2006: 100, 106).

<sup>211</sup> Према Бунису (2015а: 418), у Њујорку су у овом периоду преовладавале одлике традиционалних југоисточних дијалеката, док су у Јерусалиму биле доминантне одлике традиционалних северозападних дијалеката (видети одељак 3.3).

имиграната, настојаће да апсорбују дистинктивна обележја мањинских заједница, те да их језички и културно интегришу и асимилију у постојеће друштвене системе (језичка асимилација ће се, с обзиром на сличност сефардског етничког језика и модерног шпанског, најбрже одвијати у земљама шпанског говорног подручја). Ипак, треба истаћи да су се по доласку Сефарди груписали у заједнице према месту порекла, те да се јеврејско-шпански, осим у домену породице и верског живота, у Сједињеним Америчким Државама у првим деценијама XX столећа користио и као језик сефардских часописа. Према подацима које даје Малиновски (1983: 148) у периоду од 1910. до 1948. године на просторима Сједињених Америчких Држава излазило је укупно тринаест часописа на јеврејско-шпанском језику, од којих је најдуже излазио часопис *La Vara* (срп. *Палица*) (1922-1948) (за детаљнију листу видети Малиновски 1983: 141; Дијас-Мас 2006: 105).

### 3.4.2. Идеологије Сефарда према јеврејско-шпанском језику

Реконструкција сефардског етнојезичког, али и јеврејског идентитета уопште, крајем XIX и у првој половини XX столећа одвијала се под снажним утицајем језичких идеологија модернизације и национализма, односно идеологије националних језика и стандардне језичке културе (видети одељак 2.4.3). Идеја по којој је једини „прави” и „аутентични” језик само онај који је стандардизован, као и престиж који су уживали стандардни језици доминантних заједница и језици западноевропских земаља као симболи модерности и друштвено-економског напретка, довели су до тога да Сефарди на Оријенту свој матерњи, нестандардизовани варијетет почну да доживљавају као симбол традиционалног, конзервативног живота у јеврејским четвртима. Као што смо видели, развоју негативних идеологија према јеврејско-шпанском допринео је и сусрет са модерним шпанским, који је утицао на ширење идеје да је сефардски етнички варијетет заправо „неаутентичан” језик, односно „лош”, „измешан” и „искварен” шпански дијалекат. У исто време, јављају се и ционистичке идеје, по којима је једини „прави” језик Јевреја хебрејски, који треба да замени „јадне, закржљале жаргоне” јеврејских заједница у дијаспори (Херцл 2008 [1988]: 145-146, нав.

према Вучина Симовић 2016: 254).

У атмосфери у којој је владало уверење да свака нација треба да има сопствени језик, који истовремено мора бити и стандардизован, међу сефардским интелектуалцима на Оријенту крајем XIX и почетком XX века долази до преиспитивања улоге јеврејско-шпанског језика у очувању посебног сефардског и ширег јеврејског идентитета. Тако у периодици оног времена започињу бројне полемике у вези са „питањем језика”,<sup>212</sup> односно питањима очувања или замене, назива, начина писања и стандардизације јеврејско-шпанског, као и питањем његовог односа са модерним шпанским језиком (Бунис 1996: 227). Ова питања, која су, као што ћемо видети у наставку, актуелна и међу савременим Сефардима у групи *Ladinokomunita*, присутна су и у преписци сефардских интелектуалаца са шпанским званичницима оног времена, нарочито са сенатором Анхелом Пулидом (видети фусноту 205). У својој књизи *Españoles sin patria y la raza sefardí* (срп. *Шпанци без домовине и сефардска раса*, 1905), Пулидо идентификује неколико група ставова према јеврејско-шпанском језику које су у поменутој преписци износили сефардски и шпански интелектуалци оног доба (Вучина Симовић 2016: 243). Ослањајући се на Пулидову класификацију, Вучина Симовић (2011) поменуте ставове анализира као језичке идеологије које су представљале одговор на ондашњу кризу сефардског етнојезичког идентитета.<sup>213</sup> Ова ауторка истиче постојање четири типа идеологија према сефардском етничком језику:

1) „антикастиљанистичке” или „хиспанофобне”, то јест, оне које се залажу за замену јеврејско-шпанског језика званичним националним језицима држава у којима Сефарди живе (интеграционистичка идеологија) или, у складу са ционистичким премисама, хебрејским језиком као симболом јеврејског националног идентитета (ционистичка идеологија),

2) „дијалектистичке” или „аутономашке”, односно оне које се залажу за развој и очување јеврејско-шпанског као симбола сефардске дистинктивности,

3) „еклектичке” или „опортунистичке”, које, са једне стране, истичу приврженост Сефарда свом етничком језику, док, са друге стране, препознају и

---

<sup>212</sup> Полемике у вези са јеврејско-шпанским језиком отвара 1880. године Давид Фреско (David Fresco), уредник најважнијег истанбулског часописа на јеврејско-шпанском *El Tiempo*, који османске Сефарде назива „немим народом” (јш. „*un pwevlo mudo*”) који говори нестандардизованим варијететом без граматике и речника (нав. према Бунис 1996: 227).

<sup>213</sup> Видети и Вучина Симовић (2016: 243-255), као и Филиповић и Вучина Симовић (2014).

признају инструменталну вредност познавања званичних националних језика у циљу побољшања економског, социополитичког и образовног статуса сефардске заједнице унутар новоформираних националних држава, и

4) „кастиљанистичке” или „хиспанофилне”, као идеологије према којима је јеврејско-шпански у ствари „искварени” шпански, и које стога решење постојеће кризе виде у његовој рекастиљанизацији, односно приближавању модерном шпанском језику.

Највећег одјека у језичкој пракси сефардске заједнице, како на просторима бившег Османског царства, тако и у секундарној дијаспори, имаће интеграционистичке и „опортунистичке” идеологије, те ће се јеврејско-шпански у највећем броју домена постепено замењивати националним језицима земаља у којима су Сефарди живели и у којима данас живе њихови потомци. На основу свог истраживања замене јеврејско-шпанског језика на просторима балканских држава, Вучина Симовић (2016: 279, 282) истиче да су највећи утицај на смањивање употребе сефардског етничког језика имале позитивне идеологије према већинским, истовремено и стандардним језицима, те да су позитивне идеологије према шпанском и хебрејском, као и према великим светским (такође стандардизованим) језицима, додатно утицале на смањивање његовог престижа и тиме индиректно убрзале његову замену већинским језицима.

Међутим, као што смо видели, у периоду пре Другог светског рата још увек не можемо говорити о потпуној културној и језичкој асимилацији,<sup>214</sup> а у одређеним случајевима чак ни о потпуној интеграцији Сефарда у шира национална друштва новонасталих држава<sup>215</sup> (Родриг 1996: 87). Реконструкција сефардског етничког и ширег јеврејског идентитета започета крајем XIX века бива, нажалост, нагло заустављена продором идеологије нацизма и физичким уништењем дела јеврејског народа за време Другог светског рата.

---

<sup>214</sup> Изузетак би била београдска заједница, која је у периоду између два рата „предњачила” у степену културне асимилације у односу на друге заједнице (Вучина Симовић 2016: 103).

<sup>215</sup> Овакав случај је, као што је већ споменуто, сефардска заједница у Солуну (видети Бенбаса и Родриг 2004 [2002]: 228).

### 3.4.3. Нацистичка идеологија односа језика и нације

Како наводи Бугарски (2009: 53), нацистички идеолози у Немачкој напуштају хердеровску теорију о узајамној одређености нације и језика (видети одељак 2.3.4), те немачку нацију одређују првенствено према припадности „аријевској раси”. Разлог за то, према овом аутору, лежи у чињеници да су и други народи, а пре свега немачки Јевреји, говорили истим језиком као и већинско немачко становништво, те се ни по језику, а ни по физичком изгледу нису могли разликовати од „аутентичних” Немаца. Отуда су нацисти у циљу препознавања и истицања групних разлика обележавали Јевреје жутом траком као припаднике „друге расе”. Занимљиво је истаћи да постоје становишта по којима се појава нацистичке антисемитске идеологије јавља управо у директној корелацији са хердеровски инспирисаном идеологијом националног језика. Тако, на пример, Мајхил (2003) истиче да у основи нетрпељивости нацистичке Немачке према јеврејском народу није била идеологија расе, односно антисемитизма,<sup>216</sup> него идеологија језика као кључног елемента националног идентитета. Према овом становишту, идеологија по којој је језик сматран основом нације злоупотребљена је у циљу оправдавања изградње велике и моћне државе, која је подразумевала окупљање свих говорника немачког, до тада расутих у више државних заједница. Како наводи Мајхил (2003), Јевреји, који су, према наводима самог Хитлера, говорили немачким језиком као матерњим, а одувек се сматрали дистинктивном заједницом, доводе у питање немачку концепцију нације, а самим тим и оправдање за изградњу велике немачке државе, те се отуда у нацистичкој интерпретацији сматрају природном „аномалијом” коју треба искоренити. Нацистичка идеологија Јеврејима није само оспоравала легитимитет као посебном народу или нацији, већ их је одређивала као „неаутентична” људска бића која немају свој матерњи језик, већ се „као паразити” служе језицима других народа. У том смислу, како сматра овај аутор, могло би се рећи да је управо идеологија нације и улоге језика у њеној изградњи, наметана од стране политичке, војне и економске силе каква је Немачка, која није разумела или није хтела да разуме

---

<sup>216</sup> Не заборавимо да су Немци сарађивали са Арапима, такође семитима (Мајхил 2003).

јеврејско поимање групног идентитета, допринела страшним страдањима и масовним убиствима јеврејског народа за време Другог светског рата.

### 3.5. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК У ПЕРИОДУ ОД КРАЈА ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА ДО ПОСЛЕДЊИХ ДЕЦЕНИЈА XX ВЕКА

Највећи део преживелих сефардских Јевреја у ратном и послератном периоду напушта своја вековна огњишта и запућује се према Сједињеним Америчким Државама и земљама Јужне Америке, као и према Палестини, на чијој се територији 1948. године оснива јеврејска држава Израел<sup>217</sup> (Дијас-Мас 2006: 145). На овим новим просторима, услед потребе и жеље да се што пре интегришу у шире друштво, али и услед склапања мешовитих бракова са хришћанима и припадницима других јеврејских заједница,<sup>218</sup> Сефарди су свој етнички варијетет постепено замењивали стандардним језицима доминантних култура, што ће бити случај и са оним малобројним заједницама које су након рата остале у првој дијаспори, односно у државама насталим распадом Османског царства.<sup>219</sup> У том смислу, може се рећи да страдања Сефарда у Холокаусту, расипање преосталих заједница у секундарној дијаспори, као и склапање мешовитих бракова и културна и језичка асимилација у већинску заједницу доводе до значајног смањења броја говорника јеврејско-шпанског у XX веку, смањења његове употребе и прекида преношења на млађе генерације сефардских Јевреја (за детаљнију листу фактора који су од половине XIX столећа утицали на смањивање престижа сефардског етничког језика и интензивирање његове замене већинским језицима видети Харис 1982, 1985, 1994: 197-229).

Нове генерације сефардских Јевреја, рођене како у првој, тако и у другој дијаспори, свој идентитет почињу да граде на темељима преовлађујућих културних модела и језика већинске заједнице. Врло значајан утицај на

---

<sup>217</sup> Према подацима које даје Сефиха (1977: 72, нав. према Харис 1994: 147), између 1948. и 1970. године у Израел је стигло око 110 000 хиљада Сефарда са простора некадашњег Османског царства. Према истом извору, 1977. године сефардска заједница у Израелу броји око 300 000 припадника, што је чини највећом сефардском заједницом на свету.

<sup>218</sup> Како истиче Харис (1994: 221), деца из мешовитих бракова између Сефарда и Ашкеназа, као и Сефарда и нејевреја као матерњи језик усвајају по правилу језик већинске заједнице: у Сједињеним Америчким Државама енглески, а у Израелу хебрејски језик.

<sup>219</sup> Бунис (1996: 233) истиче да је већ прва генерација рођена у секундарној дијаспори боље владала локалним језицима него јеврејско-шпанским.

перцепцију јеврејско-шпанског језика и његове улоге у комуникацији и идентификацији Сефарда после Другог светског рата одиграло је оснивање државе Израел. Како наводи Харис (1994: 203-204), у новоствореној јеврејској држави, чије са изградња заснивала на европским националним моделима, свим Јеврејима је врло брзо наметнута политика „израелизације”. Ова политика је за циљ имала остваривање ционистичких идеја о изградњи стандардне језичке културе на хебрејском као „аутентичном” језику јеврејске нације. Јеврејско-шпански, који је у првој дијаспори, уз религију и веровање у заједничко порекло, био једно од дистинктивних обележја не само сефардског, већ и јеврејског идентитета уопште, сада више није био неопходан у симболизовању припадности јеврејском народу.<sup>220</sup> Управо супротно, овај језик, као и сви јеврејски етнички вернакулари, од стране израелских државних структура бивају делегитимизовани као језици нижег друштвеног статуса у односу на ревитализовани хебрејски као језик националне кохезије и друштвеног-економског напретка. У складу са тим, употреба јеврејско-шпанског, јидиша и других варијетета сматрала се препреком у брисању етничких разлика и стварању јединствене јеврејске нације.<sup>221</sup> Према Харис (1994: 212), оснивање државе која припада Јеврејима знатно утиче и на улогу религије у изградњи сефардског идентитета. Исповедање јудаизма вековима је представљало кључни елемент групне идентификације сефардских заједница, односно оно обележје које их је разликовало од других етничко-верских група у Османском царству. Међутим, како истиче ова ауторка, у новом друштвеном контексту у коме је већина становништва била јеврејског порекла и јеврејске вере, религија више није имала једнак значај: оно што је било од највеће важности за Сефарде јесте, заправо, интеграција у израелско друштво, која је била могућа само уз добро владање хебрејским језиком. Не треба заборавити ни да је хебрејски језик у дијаспори, осим тога што је традиционално сматран светим језиком и што је коришћен у верској служби, уживао престиж и као јеврејски језик шире комуникације (Харис 1994: 211).

---

<sup>220</sup> Међутим, не треба заборавити да је по доласку Сефарда у Израел основано неколико часописа на јеврејско-шпанском језику, као што су, на пример *La Verdad* (срп. *Истина*) (1949-1972), *El Tiempo* (срп. *Време*) (1950-1968) или *La Luz de Israel* (срп. *Светлост Израела*) (1972-1990) (Харис 1994: 147).

<sup>221</sup> Треба нагласити да се, с обзиром на чињеницу да велики број Јевреја живи изван Израела, појам израелског идентитета значајно разликује од појма јеврејског идентитета уопште (за детаљнију дискусију видети одељак 4.5.3.2).



У Сједињеним Америчким Државама, на сличан начин, процес „американизације” подразумевао је брисање етнокултурних и етнојезичких разлика бројних имигрантских заједница, односно наметање америчких вредности и америчког начина живота, а са њима и енглеског језика (Харис 1994: 201-202). Иако су од почетка XX века на овом подручју постојале сефардске заједнице које су се организовале у синагоге према месту порекла и које су издавале часописе на јеврејско-шпанском језику, Сефарди су по стицању друштвено-економске стабилности врло често мењали место боравка, склапали мешовите бракове са другим јеврејским и нејеврејским заједницама, формирали мешовите синагоге са Ашкеназима,<sup>222</sup> те се културно и језички уклапали у ширу друштвену средину, свдећи употребу јеврејско-шпанског језика на домен породице (Малиновски 1983: 139-140).

Истраживања спроведена 70-тих и 80-тих година на просторима Израела, Сједињених Америчких Држава и Турске (Малиновски 1979, 1982; Харис 1994) показују да је на овим подручјима у поменутом периоду међу изворним говорницима (махом старијег узраста) јеврејско-шпански уживао знатно нижи престиж у односу на већинске језике, хебрејски, енглески или турски, те да су њихова деца и унуци имали пасивну компетенцију на овом варијетету или да га уопште нису разумели. Харис (1994: 166-170) наводи да је јеврејско-шпански у сефардским заједницама у Сједињеним Америчким Државама и Израелу у последњим деценијама XX века престао да се користи као главни језик у домену породице, те да је још увек био у употреби у врло ограниченом броју ситуација које припадају различитим доменима: 1) у комуникацији са припадницима старије генерације, 2) као тајни језик, 3) за разоноду (приче, песме, шале), 4) за споразумевање међу Сефардима широм света и 5) у контакту Сефарда са говорницима шпанског језика како у домену професије, тако и у другим доменима (уз напомену да је реч о облику прилагођеном модерном шпанском).

---

<sup>222</sup> Међу Ашкеназима, који су у Сједињеним Америчким Државама представљали најбројнију и најпрестижнију, односно „праву” јеврејску заједницу, Сефарди са својим оријенталним обичајима и „необичним” језиком у почетку нису прихватани као „аутентични” Јевреји (Ангел 1974: 91-92, нав. према Малиновски 1983: 145). У жељи да буду прихваћени од стране ашкенаске заједнице, која је уживала прилично стабилан економски и социјални статус, поједини Сефарди, у односу на Ашкеназе махом нижег образовања и економског статуса, настојали су да што пре пригрле ашкенаски начин живота (који је подразумевао добро познавање енглеског) и да одлазе у ашкенаске синагоге (Харис 1994: 220-221).

Иако су Сефарди у овом периоду постепено замењивали јеврејско-шпански језик већинским језицима, те се асимиловали у доминантне културне моделе различитих држава, чини се да културна и језичка асимилација нису довеле до потпуног губитка сефардског идентитета. Као што ћемо видети у одељку 3.6, глобалне тенденције у развоју друштва од краја XX столећа доводе до појаве иницијатива да се сефардска култура и јеврејско-шпански језик очувају и/или ревитализују као значајни симболи сефардске етничке посебности.

### 3.6. СЕФАРДИ И ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК ПРЕД ИЗАЗОВИМА САВРЕМЕНОГ ГЛОБАЛИЗОВАНОГ СВЕТА

#### 3.6.1. Јеврејско-шпански као угрожени језик

Етнички језик сефардских Јевреја се данас од стране великих међународних културних организација класификује као *угрожени* варијетет. Према УНЕСКО-вом документу *Atlas of the World's Languages in Danger* (срп. *Атлас угрожених светских језика*, Моузли (ур.) 2010), виталност језика се процењује на основу девет критеријума који обухватају међугенерациски пренос језика, апсолутни број говорника и њихове пропорције у односу на ширу популацију, промене у доменима употребе језика, одговори на појаву нових домена и медија, доступност материјала за образовање и описмењавање, језичке ставове саме заједнице и институција ширег друштва, као и хитност потребе за његовим документовањем (УНЕСКО 2003: 17). Процена се изражава путем скале која обухвата пет нивоа, нумерички представљених од 5 до 0: [5] сигуран, [4] несигуран, [3] угрожен, [2] изузетно угрожен, [1] критично угрожен и [0] искорењен језик. Према наведеним критеријумима јеврејско-шпански се класификује као „изузетно угрожен” језик (Штулић и Руиси 2017: 292).

У складу са критеријумом међугенерациског преноса „изузетно угрожен” јесте онај „језик којим *говоре* само *старије генерације*; док га генерација родитеља, која можда још увек *разуме* језик, обично не говори у комуникацији са

својом децом”<sup>223</sup> (УНЕСКО 2003: 8, курзив у оригиналу). Како показују истраживања у последњих двадесетак година (на пример, Христодулос 2008; Ромеро 2011; 2012; Гершон Шархон 2011), највећи број флуентних изворних говорника јеврејско-шпанског махом билингвалних или мултилингвалних, чине припадници старије генерације,<sup>224</sup> чија деца поседују ограничену компетенцију на овом варијетету, а унуци, односно најмлађе генерације Сефарда, углавном не говоре и не разумеју језик својих предака. Истраживање које је спроведено у Турској 2008. године у оквиру пројекта *Ladino Database Project* показује да су чак и изворни говорници почели да губе флуентност на јеврејско-шпанском језику, те да се њихов говор одликује прекључивањем кодова, односно употребом више језика у току конверзације (Гершон Шархон 2011: 68-69). У том смислу, могло би се рећи да је процес међугенерациског преношења језика, који Фишман (1991: 6) види као кључан моменат у процесима језичке регенерације (видети одељак 2.4.6), у случају сефардског етничког варијетета готово у потпуности заустављен.

Уколико се има у виду чињеница да јеврејско-шпански данас није једини језик који користе његови изворни говорници, да они заправо поседују различите нивое комуникативне компетенције на овом језику (Харис 2011: 58; Ромеро 2015а: 666), те да живе у различитим државама света, може се рећи да је одређивање тачног броја говорника јеврејско-шпанског језика и њихове пропорције у односу на ширу популацију врло сложен задатак. Приликом утврђивања броја говорника јеврејско-шпанског аутори у своје процене врло често укључују и поједнице чије је знање овог језика превасходно пасивно и који га никада не употребљавају у комуникативне сврхе (Дијас-Мас 2006: 269). Са друге стране, треба напоменути да се у УНЕСКО-вом *Атласу угрожених светских језика*, као и на сајту *Ethnologue*,<sup>225</sup> који дају процене о броју говорника јеврејско-шпанског, међу називима овог језика јавља и глотоним хакетија, што

---

<sup>223</sup> „The language is *spoken* only by *grandparents and older generations*; while the parent generation may still *understand* the language, they typically do not speak it to their children.”

<sup>224</sup> У време када су спроведена наведена истраживања највећи број изворних говорника који су учествовали у испитивању био је старији од 50 година.

<sup>225</sup> <https://www.ethnologue.com> Овај сајт представља највећу базу података о језицима света, чија је израда започела 1951. године под окриљем институције *SIL International*, раније познате под називом *Summer Institute of Linguistics* (срп. Летњи институт лингвистике).

нам говори да укупан број говорника овде укључује и преостале говорнике овог, такође угроженог, северноафричког сефардског варијетета.

Према сајту *Ethnologue* (Симонс и Фенинг (ур.) 2018), тренутно постоји 137 000 говорника, од којих се 125 000 налази у Израелу, а 10 000 у Турској. Упркос томе што је међугенерациски пренос јеврејско-шпанског језика у Израелу умногоме прекинут и што он углавном није доминантни језик преосталих говорника, у овој земљи се на институционалном нивоу данас промовише и помаже очување и прочување сефардског етничког језика и културе. Као што ћемо видети у наставку текста, у Израелу се јеврејско-шпански изучава у различитим образовним институцијама и унеколико употребљава у домену традиционалних медија (за детаљнији приказ иницијатива у погледу ревитализације овог варијетета у Израелу видети Кушнер Бишоп 2004). Са друге стране, када је у питању Турска, јеврејско-шпански се према подацима доступним на сајту *Ethnologue* налази у поодмаклом процесу замене већинским турским језиком. *Атлас угрожених светских језика* (Моузли (ур.) 2010), базирајући се на подацима које износи Хецер (2001: 144), даје оптимистичније процене о постојању око 400 000 особа које још увек поседују одређени степен компетенције на овом варијетету. Харис (2011: 58), пак, у знатно песимистичнијем тону процењује да је 2009. године на свету било свега 11 000 говорника, од којих 3 000 у Сједињеним Америчким Државама, а преосталих 8000 у Израелу и у Турској.

Иако је, из различитих разлога, данас веома тешко утврдити не само број говорника јеврејско-шпанског, него и тачан број Сефарда на свету (за детаљнију дискусију видети Дијас-Мас 2006: 257-259), истраживања показују да главна језгра сефардских заједница савременог доба представљају Израел, Сједињене Америчке Државе и Турска (Харис 1994: 197; 2011: 51), те се и претпоставља да се највећи број говорника налази управо у овим државама (Дијас-Мас 2006: 259). С обзиром на географску дисперзију говорника, односно на непостојање говорне заједнице у традиционалном (то јест, физичком) смислу,<sup>226</sup> можемо рећи да

---

<sup>226</sup> Потребно је нагласити да правим разлику између јеврејско-шпанске говорне и сефардске етничке заједнице. Данас у одређеним земљама, пре свега у Израелу, постоје заједнице сефардских Јевреја, али оне готово и не користе јеврејско-шпански језик у свакодневној комуникацији, те се отуда не могу сматрати јеврејско-шпанским говорним заједницама.

јеврејско-шпански, осим што је мањински и угрожени варијетет, припада и категорији *дијаспоричких* језика, односно оних варијетета чији говорници живе широм света у различитим државама и чине дијаспоричку заједницу.

Дијаспорички карактер овог језика је умногоме утицао на промену у броју домена његове употребе. Ослањајући се на новија истраживања у сефардским заједницама у Израелу, Грчкој и Турској (на пример, Кушнер Бишоп 2004; Христодулос 2008; Ромеро 2011, 2012), Ромеро (2017: 277) закључује да је општи утисак да се данас јеврејско-шпански и даље употребљава у истим ситуацијама које је за период од пре тридесетак и више година дефинисала Харис (1994: 166-170, видети одељак 3.5): у комуникацији са старијим људима у домену породице, за певање песама и причање прича и шала, у ситуацијама у којима је потребан тајни језички код, за споразумевање међу Сефардима широм света, као и за контакт Сефарда са говорницима шпанског језика. Ромеро напомиње да су старије генерације те које одржавају употребу језика у домену културне разоноде (то јест, у песмама, причама и фолклорним перформансима), али и да се у савременим напорима да се језик ревитализује овај домен користи и за „стварање језичких простора” и промовисање јеврејско-шпанског међу млађим генерацијама (Ромеро 2017: 277). Са друге стране, како додаје овај аутор, употреба јеврејско-шпанског као *lingua franca* међу Сефардима расутих у различитим државама широм света (нарочито уколико је реч о земљама шпанског говорног подручја), као и његова употреба у контакту са говорницима шпанског језика (најчешће у домену професије), неретко доводе до фонолошког и лексичког приближавања (такозване језичке акомодације) савременом шпанском као престижном светском језику. На тај начин се одлике шпанског језика инкорпорирају у структуру етничког језика сефардске заједнице (Ромеро 2017: 278; видети и Ромеро 2012: 101, 2013: 293, 2015б: 65).

Међутим, од краја XX века јеврејско-шпански почиње да се користи и у новим доменима и медијима језичке употребе, а пре свега на интернету. Употреба сефардског етничког језика у новим медијима проистекла је управо из дијаспоричког, односно транснационалног карактера савремене сефардске заједнице, чији се припадници у циљу задовољавања потреба за комуникацијом и идентификацијом са својим етничким варијететом усмеравају ка

„транснационалним друштвеним просторима” (видети одељак 2.3.5). Транснационални простор интернета, како истичу Штулић и Руиси (2017: 293-294), као „глобално друштво у настајању”<sup>227</sup> ствара нове прилике за употребу и пренос јеврејско-шпанског, као и за његову документацију и позитивну ревалоризацију како на нивоу саме сефардске заједнице, тако и на нивоу транснационалног друштвеног оквира.

### 3.6.2. Развој интересовања за јеврејско-шпански језик и напори у правцу његове ревитализације

Како наводи Харис (2011: 52), значајан пораст позитивних ставова према јеврејско-шпанском у претходних двадесетак година може се објаснити управо ревитализацијом и афирмацијом етницитета, односно позитивним вредновањем мањинских варијетета и етнокултурне и етнојезичке разноликости на глобалном плану (видети одељак 2.3.5). Појачано интересовање за сефардско етнојезичко и етнокултурно наслеђе јавља се како међу самим говорницима, тако и у оквиру научне заједнице, како у земљама прве (на пример, Турска или Бугарска), тако и у земљама секундарне дијаспоре (Израел, Сједињене Америчке Државе, Француска, Шпанија). Иако је јеврејско-шпански у овом периоду већ био у поодмаклом стадијуму замене у корист језика већинских заједница, те се и у науци говорило о његовој скорој „смрти” (на пример, Харис 1994), овај варијетет се, као што ћемо видети у наставку, „[...] показао изузетно отпорним на могућност потпуног нестанка”<sup>228</sup> (Филиповић 2018б: 124).

Обновљено интересовање за сефардску културу и језик није се манифестовало само у облику теоријских студија, већ и у виду оснивања културних удружења, културних центара и научних института, новина и часописа, увођења јеврејско-шпанског као наставног предмета на различитим универзитетима, објављивања уџбеника и наставног материјала, те организовања група за конверзацију<sup>229</sup> (Харис 2011; Шварцвалд 2018; Померој 2018). Поред

---

<sup>227</sup> „emerging global society”

<sup>228</sup> „[...] Judeo-Spanish has proven to be extremely resistant to the possibility of complete extinction [...]”

<sup>229</sup> На пример, Харис (2011: 56) даје податак да су групе оваквог типа биле нарочито активне 70-тих и 80-тих година у Сједињеним Америчким Државама, посебно у Мајамију, Лос Анђелесу и Њујорку.

оснивања бројних удружења, центара и института која се баве изучавањем сефардске културе и историје од 70-тих година XX века оснивају се и многа удружења која за циљ имају не само изучавање сефардске прошлости, већ и ревитализацију јеврејско-шпанског језика и културе, односно њихово преношење на млађе припаднике сефардске заједнице. Поменута удружења и институције своје циљеве ревитализације јеврејско-шпанског језика и сефардске културе настоје да остваре путем издавања различитих публикација и организовања часова јеврејско-шпанског језика, предавања, конференција, летњих школа, часова кувања, концерата и других културних догађаја. Неке од најважнијих културних манифестација јесу *Dia Internasyonal del Ladino* (срп. *Међународни дан ладина*), који од 2013. године на годишњем нивоу обележавају различита сефардска удружења широм света, *Maraton Ladino* (срп. *Ладино маратон*) у организацији Института Салти на Универзитету Бар Илан, као и израелски фестивал посвећен промоцији нових песама на јеврејско-шпанском под називом *Festladino* (Шварцвалд 2018: 175-176). Детаљнија листа удружења, институција, публикација и активности посвећених промоцији и очувању сефардске културе и јеврејско-шпанског језика од краја XX века до данас дата је у прилогу 1.

Интересовање за језик сефардских Јевреја и њихову културу институционални облик добија 1997. године када се под покровитељством израелске владе у Јерусалиму оснива *La Autoridad Nasionala del Ladino i su Kultura – ANL* (срп. *Национални савет за ладино и његову културу*). Ова институција, која је и данас врло активна,<sup>230</sup> залаже се за очување и промоцију јеврејско-шпанског језика и различитих аспеката сефардске културе и њихово преношење на нове генерације, за продубљивање знања о страдању сефардских заједница за време Холокауста, за повезивање говорника јеврејско-шпанског са Оријента и хакетије и јачање њиховог заједничког сефардског идентитета, за промовисање и подстицање књижевног и уметничког стваралаштва на сефардском етничком језику, као и за успостављање веза са Сефардима у дијаспори. У складу са наведеним циљевима, Национални савет за ладино и

---

<sup>230</sup> Унутар израелске владе је 2011. године постојала идеја да се укине деловање Националног савета за ладино, односно да се ова институција замени Саветом за баштину заједница Израела. Након бурног пријема на који су поменуте идеје наишле у сефардској заједници, ова могућност је одбачена, а Национални савет за ладино и даље активно делује на пољу промоције сефардског културног и језичког наслеђа (Лопес Фернандес 2013: 27).

његову културу, између осталог, организује конференције, семинаре, културне догађаје, подржава организовање часова јеврејско-шпанског језика и курсеве обуке за професоре, документује усмено и писано културно-историјско наслеђе сефардске заједнице, подржава културне и научне пројекте усмерене ка промоцији сефардске културе на јеврејско-шпанском језику, те именује своје представнике у земљама широм света.<sup>231</sup>

Од последњих деценија XX века заинтересованост за сефардске студије одјека налази у организовању бројних научних конференција и конгреса широм света. Један од првих оваквих догађаја представља *I Simposio de Estudios Sefardies* (срп. *Први симпозијум сефардских студија*) одржан у Мадриду 1964. године, као и *The First British Conference on Judeo-Spanish Studies* (срп. *Прва британска конференција јеврејско-шпанских студија*) одржана 1979. године у Лидсу (Leeds) у Великој Британији. Конференција одржана у Лидсу, како истичу Харис (2011: 53) и Померој (2018: 181), представља први међународни скуп посвећен *искључиво* јеврејско-шпанском језику, а данас се одржава у различитим деловима света (Израел, Шпанија, Енглеска) света под називом *Conference on Sephardi Studies* (срп. *Конференција сефардских студија*) и привлачи бројне стручњаке у области језика, књижевности, историје и других аспеката сефардске културе.<sup>232</sup> Како истиче Филиповић (2015б: 25), интересовање научне заједнице за сефардске студије у Европи, Израелу и Северној Америци појачава се након 1992. године, када је обележено петсто година од потписивања декрета о прогону Јевреја из Шпаније. Тако се, уз поменути конференцију, од 2003. године на Хебрејском универзитету у Јерусалиму у оквиру центра под називом *The Center for Jewish Languages and Literatures* (срп. Центар за јеврејске језике и књижевности) на двогодишњем или трогодишњем нивоу организује међународни научни скуп на коме се значајна пажња посвећује јеврејско-шпанском језику (Шварцвалд 2018: 172). Овај језик такође представља тему бројних излагања на међународној конференцији коју сваке четири године организује *The Center for Research and Study of Sephardi and Oriental Jewish Heritage - Misgav Yerushalayim* (срп. Центар за истраживање и проучавање сефардског и оријенталног јеврејског наслеђа –

<sup>231</sup> <https://autoridadnacionala.wixsite.com/autoridadnacionala/blank-58>

<sup>232</sup> Последња оваква конференција, двадесета по реду, одржана је у септембру 2018. године на Универзитету Бар-Илан у Израелу.



Мисгав Јерусалим), као и на скупу *Judeo-Spanish Symposium* (срп. *Симпозијум јеврејско-шпанског језика*) који се у организацији клуба *ucLADINO* од 2012. године једном годишње одржава на Универзитету Калифорније (Шварцвалд 2018: 172). Поред наведених научних скупова, о јеврејско-шпанском се из академске перспективе говори и на скупу под називом *World Congress of Jewish Studies* (срп. *Светски конгрес јеврејских студија*) који се одржава у Израелу, као и на различитим конгресима које организује *European Association for Jewish Studies* (срп. Европско удружење за јеврејске студије) (Шварцвалд 2018: 172). У складу са политиком очувања језичке и културне разноликости и промовисања мањинских језичких и културних права, 17. и 18. јуна 2002. године у Паризу УНЕСКО организује конференцију под називом *Judeo-Spanish Language and Culture: Challenges and Prospects* (срп. *Јеврејско-шпански језик и култура: изазови и перспективе*), на којој се усвајају резолуције у погледу очувања и промоције језика и културе сефардских Јевреја (Харис 2011: 53),<sup>233</sup> а дванаест година касније, такође у Паризу, и конференцију под називом *The Judeo-Spanish Languages: Expressing Identity and Openness* (срп. *Јеврејско-шпански језици: израз идентитета и отворености*, 10. јун 2014), као и симпозијум *Judeo-Spanish Paths and Mediterranean Heritage* (срп. *Путеви јеврејско-шпанског и медитеранска баштина*, 15. септембар 2014, у сарадњи са представништвом јеврејске организације *B'nai B'rith*). Осим на научним конференцијама, резултате академског рада на пољу јеврејско-шпанског језика и сефардске културе могуће је пронаћи и у научним часописима специјализованим за сефардске студије, у којима се научни радови објављују углавном на енглеском, шпанском и хебрејском језику (видети прилог 1).

Позитивне језичке идеологије према сефардском етничком језику, присутне једнако у оквирима међународне научне заједнице, као и међу самим Сефардима, манифестују се и у новијим корацима у погледу обезбеђивања институционалне подршке у процесу његовог очувања и ревитализације. Тако је на научном скупу одржаном 19. и 20. фебруара 2018. године у Мадриду постигнут договор о оснивању Академије за јеврејско-шпански језик, чије би седиште било у Израелу

---

<sup>233</sup> Више детаља о овој конференцији могуће је пронаћи на сајту Фондације за унапређивање сефардских студија и културе: <http://www.sephardicstudies.org/ladino-un.html>.

и чији би се рад заснивао на сарадњи са Шпанском краљевском академијом и Националним ауторитетом за ладино и његову културу, а која би тако постала једна од чланица Удружења Академија шпанског језика (*ASALE*) (Шпанска краљевска академија 2018). О ставовима чланова групе *Ladinokomunita* према могућем оснивању овакве академије биће речено нешто више у одељку 4.3.3.

Ревалоризација јеврејско-шпанског изван домена научних и културних институција почев од 70-тих година XX века доводи и до његовог унеколиког „оживљавања” у домену традиционалних медија. Још од 50-тих година XX века на израелском националном радију *Kol Israel* (хебр. קול ישראל, срп. *Глас Израела*) свакодневно је била емитована кратка емисија на јеврејско-шпанском језику, чији уредник 70-тих година постаје Моше Шаул. С обзиром на чињеницу да је сефардски етнички језик у том моменту у Израелу већ био у поодмаклом процесу замене хебрејским језиком, Шаул ће настојати да „покрене културни процес на чијем ће се крају можда завршити ‘агонија’ јеврејско-шпанског, а [овај] ће језик можда поново говорити и писати све већи број људи...”<sup>234</sup> (Шаул 1981: 3-4, нав. према Дијас-Мас 2006: 285). У циљу промовисања сефардске културе и историје и подстицања писаног стваралаштва на јеврејско-шпанском језику Шаул оснива часопис *Aki Yerushalayim* (срп. *Овде Јерусалим*), који почиње да излази у Јерусалиму 1979. године под покровитељством радија *Kol Israel*. Издавање овог часописа 1992. године прелази у руке културног удружења *Sefarad* (од 1998. у сарадњи са Националним саветом за ладино). *Aki Yerushalayim* је све до свог гашења 2016. године читалачку публику имао како у Израелу, тако и у читавој сефардској дијаспори, као и међу појединцима и институцијама заинтересованим за сефардске студије. Осим што је допринео промоцији сефардског језичког и културно-историјског наслеђа, овај часопис је, као што ћемо видети у одељку 4.5, оставио значајног трага у погледу нуђења конкретних правописних решења у процесу језичке стандардизације.

Једина периодична публикација која, након гашења часописа *Aki Yerushalayim*, још увек излази искључиво на јеврејско-шпанском и која се бави сефардским историјским и културним темама јесте *El Amaneser* (срп. *Свитање*). Ова публикација почев од 2005. године под покровитељством центра под називом

---

<sup>234</sup> „meter en marcha un proseso kultural a la fin del kual es posible ke se termine la ‘agonia’ del Djudeo-Espanyol i ke muestra lengua torne a ser avlada i eskrita por un numero mas i mas grande de personas...”

*Sentro de Investigaciones sobre la Cultura Sefardi Otomana-Turka* (срп. Центар за истраживања османско-турске сефардске културе) излази у Истанбулу као месечни додатак јеврејском недељнику *Şalom* (срп. *Шалом* у значењу јеврејског традиционалног поздрава), некада објављиваном искључиво на јеврејско-шпанском, а данас готово у потпуности на турском језику. Иако данас постоје и други часописи (видети прилог 1) који се баве сефардским језиком, културом и историјом, највећи број њих излази на енглеском, француском, шпанском или турском језику (или на више језика), са тек понеким чланком написаним на језику сефардских Јевреја. Јеврејско-шпански је у радијском програму присутан у свега неколико емисија културно-историјског садржаја, чији се аудио записи могу пронаћи и на интернет страницама датих радио страница (видети прилог 1). Међутим, потребно је нагласити, чини се да се употреба јеврејско-шпанског у домену традиционалних медија смањује из године у годину.<sup>235</sup> Са друге стране, у последњих двадесетак година присуство овог варијетета бива унеколико повећано у домену нових медија, односно на интернету.

### 3.6.3. Јеврејско-шпански језик на интернету

Како истичу Штулић и Руиси (2017: 301), који су се у више наврата бавили истраживањем присуства сефардског етничког језика у домену интернета (видети и Руиси и Штулић 2012, као и Лопес Фернандес 2013), веб сајтови на којима је могуће пронаћи садржаје *на* јеврејско-шпанском језику могу се поделити на неколико општих категорија:

- 1) удружења
- 2) универзитети и истраживачки центри
- 3) курсеви и конференције
- 4) новине и часописи
- 5) културни портали
- 6) енциклопедије

---

<sup>235</sup> Како примећује Харис (2011: 55), за разлику од савремених прилика, до Другог светског рата је на територији бившег Османског царства, Европе и Сједињених Америчких Држава постојало око 300 часописа који су се штампали на јеврејско-шпанском језику. Данас, као што је већ напоменуто, постоји само један - *El Amaneser*.

- 7) интернет водичи (листа сајтова)
- 8) каталози библиотека и дигитални каталози
- 9) веб 2.0 и масовно ширење информација.

Важно је напоменути да се највећи број поменутих сајтова бави сефардском културом уопште, те да на њима јеврејско-шпански није увек доминантан језик. Већина њих је заправо вишејезична, а садржај на јеврејско-шпанском креће се у распону од неколико речи до читавих текстова и видео или аудио материјала (Штулић и Руиси 2017: 301).

Као што се може видети из наведеног, у прве четири категорије реч је о сајтовима удружења, институција, универзитета, научних скупова и часописа које сам представила у одељку 3.6.2. Часописи који излазе у штампаном облику у највећем броју случајева поседују и дигиталну форму (видети прилог 1). Поред дигиталних примерака штампаних часописа, на интернету постоје и искључиво електронске публикације на којима је могуће пронаћи садржаје на језику Сефарда са Оријента. Такав је, на пример, *Diario Judío* (срп. *Јеврејски дневник*) часопис који излази у Мексику на различитим језицима, а највише на шпанском, и бави се различитим аспектима живота јеврејских заједница у овој држави и шире. Часопис поседује секцију под називом *El rincón sefaradí* (срп. *Сефардски ћошак*), где су чланци написани на јеврејско-шпанском или на неком другом језику, а баве се темама везаним за сефардску културу (Штулић и Руиси 2017: 304-305).

Осим дигиталних часописа, на интернету постоје и различити културни портали који се баве промоцијом сефардске културе. Један од таквих портала јесте *eSefarad: Noticias del mundo sefaradí* (срп. *e-Сефарад: вести из сефардског света*), на коме је могуће пронаћи најновије вести и различите чланке у вези са сефардским културним и историјским темама, публикације, најаве догађаја и различите мултимедијалне садржаје (Харис 2011: 55). У питању је мултилингвални сајт чији су садржаји написани на шпанском, јеврејско-шпанском, хакетији или енглеском језику (Штулић и Руиси 2017: 305). Још један занимљив културно-историјски портал који садржи одређене текстове на јеврејско-шпанском јесте *El mundo sefarad* (срп. *Сефарски свет*), „страница посвећена прошлости, садашњости и будућности Јевреја бивше Југославије”, са садржајима написаним махом на српском језику.

Још један од случајева где је могуће пронаћи садржаје на јеврејско-шпанском јесу и дигиталне енциклопедије. На пример, слободна енциклопедија Википедија од 2005. године постоји и на јеврејско-шпанском језику под називом *Wikipedia* и садржи 3839 чланака.<sup>236</sup> Међутим, како подвлаче Штулић и Руиси (2017: 299), избори правописних и лексичких решења који су начињени приликом покретања ове колаборативне енциклопедије „[...] не представљају производ темељног промишљања, већ су више случајан резултат насумичних одлука које су донели учесници без доказане компетенције на јеврејско-шпанском.”<sup>237</sup>

Од почетка XXI века забележено је више покушаја да се формирају различити дигитални репозиторијуми јеврејско-шпанског језика (Филиповић 2018б: 126). У оквиру различитих научно-истраживачких института и центара постоје пројекти који за циљ имају дигитализацију језичке и културне баштине сефардске заједнице, односно садржаја на јеврејско-шпанском језику. Неке од највећих дигиталних репозиторијума текстуалних, аудио и видео материјала на јеврејско-шпанском представљају, на пример, *Sephardic Studies Digital Library Collection* (срп. *Сефардске студије - Збирка дигиталне библиотеке*) на Универзитету Вашингтон у Сијетлу, *The Digitalized Ladino Library Project* (срп. *Пројекат дигитализоване библиотеке на ладину*) на Универзитету Станфорд, као и *Biblioteca Virtual de Estudios Sefardíes* (срп. *Виртуелна библиотека сефардских студија*), коју је у окриљу Вишег савета за научна истраживања Шпаније (*CSIC*) оформила некадашња Група за сефардске студије, која је затим интегрисана у институт под називом *Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo - ILC-CSIC* (срп. Институт за језике и културе Медитерана и Блиског истока). Овај репозиторијум, осим дигитализованог корпуса, садржи и листу речника и библиографских једница од готово 700 студија на различите сефардске теме, а могуће му је приступити путем портала *e-sefardic*, на коме се може пронаћи и дигитални Историјски речник јеврејско-шпанског језика (*DHJE*). Шири списак дигиталних репозиторијума и архива, као и бројне друге информације у вези са сефардским темама могуће је пронаћи на сајту *Sefardiweb – CSIC*, који представља научну мрежу насталу као резултат пројекта у оквиру Института за

<sup>236</sup> [https://lad.wikipedia.org/wiki/La\\_Primer\\_Oja](https://lad.wikipedia.org/wiki/La_Primer_Oja) (веб страници приступљено 23. 01. 2019).

<sup>237</sup> „[...] are not the product of well-founded reflection, but, rather the haphazard result of random decisions by contributors without proven competence in Judeo-Spanish.”

језик, књижевност и антропологију Вишег научног савета за научна истраживања Шпаније (*CSIC*) (видети прилог 1).

За моје истраживање је од посебног значаја употреба јеврејско-шпанског у категорији веба 2.0, који се одликује активном улогом корисника интернета, односно могућношћу да корисници на интернету као друштвеној платформи путем веб апликација (као што је мејл или групе за дискусију), друштвених мрежа, видео платформи и других услуга сами постављају, мењају и пружају текстуалне, графичке, аудио и видео садржаје, те да комуницирају и сарађују са другим корисницима (Кормод и Кришнамурти 2008).<sup>238</sup> Осим различитих текстова на јеврејско-шпанском, данас је могуће пронаћи бројне аудио и видео записе на овом језику, на пример, песме, интервјуе или лекције за учење језика на платформи *Youtube* (видети прилог 1). Међутим треба имати у виду да није увек реч о изворним говорницима (Лопес Фернандес 2013: 31).

Веб 2.0 нуди могућност да Сефарди широм света користе свој етнички језик у *комуникативне сврхе*, те је у том смислу, како истиче Филиповић (2018б: 126), из трансдисциплинарне перспективе овај аспект употребе јеврејско-шпанског „вероватно далеко најзначајнији и најперспективнији”<sup>239</sup> за процес његове ревитализације. Другим речима, „[...] без обзира на песимистични језички пејзаж, јеврејско-шпански налази нови простор у виртуелном свету, *tierras virtualas*”<sup>240</sup> а његови говорници или корисници, који живе у различитим земљама света, „[...] изграђују дигиталну домовину [...] у којој поново могу да користе свој наследни језик, те да промовишу његово очување и вредност”<sup>241</sup> (Ромеро 2017: 275-276, курзив у оригиналу).

Према Филиповић (2018б: 125, 127), ови нови облици људске комуникације и групне интеракције стварају „виртуелне агоре”, то јест, просторе који су, иако наизглед независни од „стварног” живота, заправо утемељени на реалним искуствима и потребама људи у физичком свету (за детаљнију анализу односа

---

<sup>238</sup> Веб 2.0 представља други стадијум у развоју веба (*World Wide Web*) и јавља се почетком XXI века. Први стадијум, карактеристичан за крај XX века, назива се Веб 1.0 и одликује се недостатком могућности интеракције и пасивном улогом корисника, односно простим конзумирањем постављених текстуалних и графичких садржаја (Кормод и Кришнамурти 2008).

<sup>239</sup> „probably by far the most important and the most promising”

<sup>240</sup> „[...] in spite of this pessimistic linguistic landscape, Judeo-Spanish has found a new space in the virtual world, *tierras virtualas*.”

<sup>241</sup> „[...] have recreated a digital homeland [...] in which they can once again utilize their heritage language and promote its maintenance and value.”

виртуелних и физичких заједница видети одељак 2.3.5). Ово значи да употреба јеврејско-шпанског у виртуелном свету у комуникативне сврхе, односно „у свакодневној сврсисходној и функционалној интеракцији”<sup>242</sup> (Филиповић 2018б: 123), произилази из стварних потреба људи да комуницирају на свом *етничком* језику и да га сачувају од заборављавања. Потреба да се етнички језик очува и ревитализује јесте уско везана за процес етничке идентификације, те би се стога могло рећи да виртуелне агоре у којима се данас комуницира на јеврејско-шпанском не представљају пуке просторе за комуникацију, већ „дигиталне домовине” у којима се путем језика гради осећај етничког заједништва и реконструише сефардски идентитет (Хелд 2010: 83-84, нав. према Ромеро 2017: 278). У том смислу, контекст виртуелних агора може послужити као вредан извор података не само у истраживању структуре „стварног”, савременог јеврејско-шпанског језика, већ и у истраживању комуникативне праксе и језичких идеологија које стоје у основи употребе овог варијетета у домену нових медија. Поменуте идеологије су, како подвлачи Филиповић (2018б: 124-125, 2015а: 67, 2015б: 27), до скоро биле прилично занемарене у научним расправама о будућности јеврејско-шпанског, односно у напорима да се овај варијетет очува и ревитализује.

Један од првих примера употребе јеврејско-шпанског у јавном домену<sup>243</sup> интернета представља виртуелна група за дискусију *Ladinokomunita* (срп. *Ладино заједница*), коју 2000. године оснива Рашел Амадо Бортник (пореклом из Измира, Турска), а у којој се користи искључиво етнички језик Сефарда са Оријента. Након настанка ове виртуелне заједнице, на различитим веб платформама појавило се још неколико група у којима се као језик (или један од језика) комуникације користи јеврејско-шпански језик. Такве групе су, на пример, *Sefaradimuestro* (срп. *Наш Сефарад*, имејл група за дискусију на веб апликацији Yahoo!) и *Geon Sefarad* (срп. *Сјаж Сефарада*, група на друштвеној мрежи Facebook). Треба напоменути да су на интернету присутне и друге групе које окупљају љубитеље јеврејско-шпанског језика, али се у њима у комуникативне

---

<sup>242</sup> „in every day purposeful and functional interaction”

<sup>243</sup> Под јавним доменом на интернету подразумевамо сваку употребу језика која је отворена за ширу јавност, то јест, ону која искључује приватне преписке и комуникацију путем веб апликација.

сврхе углавном користе други језици (на пример, група *Пријатељи ладина*, хебр. שוקרי לדינו). Највећи број ових виртуелних заједница постављен је на друштвеној мрежи *Facebook*, коју, како подвлачи Ромеро (2017: 281), углавном користе припадници млађих генерација Сефарда и која стога може значајно допринети међугенерациском преношењу и учењу јеврејско-шпанског језика. Ипак, према овом аутору, ослањање на једну друштвену платформу представља врло ризичну стратегију, јер њен евентуални нестанак или радикалне промене у систему функционисања могу значајно утицати на све виртуелне заједнице које делују у њеним оквирима (за детаљнију дискусију и листу најзначајнијих сефардских заједница на интернету видети Ромеро 2017: 280-281, као и прилог 1). Летимичан увид у језички материјал доступан у поменутиим заједницама на платформи друштвене мреже *Facebook* говори нам да се комуникација у њима своди на давање информација, односно краће коментарисање постављених постова, фотографија, видео и аудио записа или линкова који упућују на садржаје везане за јеврејско-шпански и сефардску културу, те да нема стварних дискусија као што је, на пример, случај са групом *Ladinokomunita*, којом се бавим у овом раду.

Као што је већ назначено (видети одељак 2.1), моје истраживање начина на који чланови групе *Ladinokomunita* доживљавају улогу јеврејско-шпанског језика у свом укупном етничком идентитету у ствари представља покушај да се одговори на питање како интернет као транснационални друштвени контекст у коме се сусрећу спољашња категоризација и унутрашња дефиниција групног идентитета утиче на идеологије и ставове говорника према свом етничком варијетету, те какве импликације ове идеологије и ставови могу имати на процес његовог очувања и ревитализације. Отуда, у складу са препорукама које даје Филиповић (2018б: 127-128), у овај рад у трансдисциплинарном духу укључујем глас савремених говорника сефардског етничког језика и анализирам њихове језичке идеологије и ставове, и то „[...] чак и онда када се ослањају на позитивистички, модернистички, традиционални поглед на стандардни језик”.<sup>244</sup>

<sup>245</sup> Путем анализе језичких идеологија и ставова чланова групе *Ladinokomunita*

---

<sup>244</sup> „[...] even when they lean toward a positivist, modernist, traditional view of standard language [...]”

<sup>245</sup> Овим се враћамо на идеју по којој је у сваком истраживању идентитета као друштвеног конструкта потребно оставити места за есенцијализам, односно за анализу есенцијалистичких ставова и идеологија у процесу конструкције друштвеног идентитета (видети поглавље 2.1.1.).



настојим да из интердисциплинарне и трансдисциплинарне перспективе расветлим колико значај идентификације са јеврејско-шпанским језиком и потреба да се на њему комуницира у виртуелном свету интернета могу допринети очувању овог варијетета и његовом преношењу на нове генерације. С обзиром на значај који у процесу очувања и ревитализације угроженог варијетета имају језичке идеологије говорника, приликом анализе следим идеје које заговара Филиповић (2018б: 217-218), те тежим да пронађем

„средину између [поменутих идеологија] и академских оријентација у социолингвистици и антрополошкој лингвистици које заговарају разноликост дијалекатске и идиолекатске варијације (директне последице вековне просторне дисперзије говорника јеврејско-шпанског).”<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> „middle ground between them and academic orientations in sociolinguistics and anthropological linguistics which cherish the diversity of dialectal and idiolectal variation (a direct consequence of the centuries-long world-wide dispersion of the Judeo-Spanish speakers).”

## 4. ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СЕФАРДА У ГРУПИ *LADINOKOMUNITA*

### 4.1. ВИРТУЕЛНА ДЕЛАТНА ЗАЈЕДНИЦА *LADINOKOMUNITA*<sup>247</sup>

Према речима Рашел Амадо Бортник (2004: 3), оснивача и главне администраторке групе, „*Ladinokomunita* представља прву и једину листу за дописивање на јеврејско-шпанском на интернету.”<sup>248</sup> Иако данас више није једина (видети прилог 1), ова виртуелна заједница свакако јесте пионир у напорима да се ревитализује јеврејско-шпански језик, те да се очува и промовише на њему настала сефардска култура. Основана је у јануару 2000. године према идејама које је на Међународном колоквијуму о писму и правопису јеврејско-шпанског језика, одржаном у октобру 1999. године у Јерусалиму, изнео Моше Шаул, уредник часописа *Aki Yerushalayim* (Амадо Бортник 2004: 3-4).<sup>249</sup> Циљеви деловања групе су формулисани у поруци добродошлице на главној интернет страници (видети прилог 2):

„Циљ групе *Ladinokomunita* је следећи:

1. промовисати употребу ладина;
2. раширити употребу стандарлизованог метода за писање ладина латиничним карактерима, према правилима часописа *Aki Yerushalayim* [...];
3. промовисати знање о сефардској историји и култури.”<sup>250</sup>

(<https://groups.yahoo.com/neo/groups/Ladinokomunita/info>)

С обзиром на то да је реч о групи појединаца који се у виртуелном простору окупљају око заједничких друштвених циљева, према тумачењу које износи Филиповић (2018а: 171), ова група би се могла одредити као „нова врста делатне и интересне заједнице” (за дефиницију појма делатна заједница видети одељак

<sup>247</sup> У овај одељак су укључени делови рада објављеног у Понс (2018).

<sup>248</sup> „*Ladinokomunita* is the first and the only Judeo-Spanish correspondence list on the Internet.”

<sup>249</sup> Овај колоквијум је одржан под покровитељством Националног савета за ладино. Више информација могуће је пронаћи у Шаул (2000), као и на интернет платформи *Youtube*, где постоји краћи видео запис овог догађаја: <https://www.youtube.com/watch?v=eoUd3CkhZcU>.

<sup>250</sup> „The purpose of the *Ladinokomunita* is to:

1. promote the use of Ladino;
2. spread the use of a standardized method for spelling Ladino with Roman characters, according to the rules established by the journal 'Aki Yerushalayim.' [...];
3. promote knowledge of Sephardic History and culture.”

(<https://groups.yahoo.com/neo/groups/Ladinokomunita/info>)

2.3.5).

*Ladinokomunita* броји 1655 чланова,<sup>251</sup> међу којима се налазе широм света расути изворни говорници јеврејско-шпанског језика, као и припадници сефардске заједнице и поштоваоци сефардске културе који овај варијетет користе као наследни (видети одељак 2.3.2), односно страни језик. Иако већину чланова представљају Сефарди, и то они чији су преци пореклом са територија Османског царства (Амадо Бортник 2004: 10), у овој заједници су добродошли и чланови других огранака јеврејског народа, као и нејевреји. Имајућу у виду чињеницу да се међу члановима групе налази велики број истраживача, Бунис (2016: 324) наводи да је једна од њених основних карактеристика

„[...] постмодернистичка атмосфера егалитаризма, у којој светски признати академски стручњаци за јудезмо и на њему насталу књижевност заједно са осталим члановима говорне заједнице и њиховим поштоваоцима заједнички делују у ономе што обе стране доживљавају као свету мисију.”<sup>252</sup>

Резултати анкете коју сам на узорку од 2,7% од укупног броја чланова групе спровела у склопу овог истраживања од краја децембра 2017. до почетка фебруара 2018. године (видети одељак 4.2) говоре да је највећи број учесника у виртуелној комуникацији заједнице *Ladinokomunita* билингвалан или мултилингвалан, да поседује високо образовање и да припада старосној групи од преко 70 година (за узрасне групе видети график 1).<sup>253</sup> Отуда многи од њих

„[...] себе доживљавају као припаднике последње генерације која активно користи јудезмо, па су тако њихове поруке често обележене осећајем хитности – последњим покушајима да спасу све што могу од овог некада динамичног, а данас угроженог јеврејског језика.”<sup>254</sup> (Бунис 2016: 323-324)

---

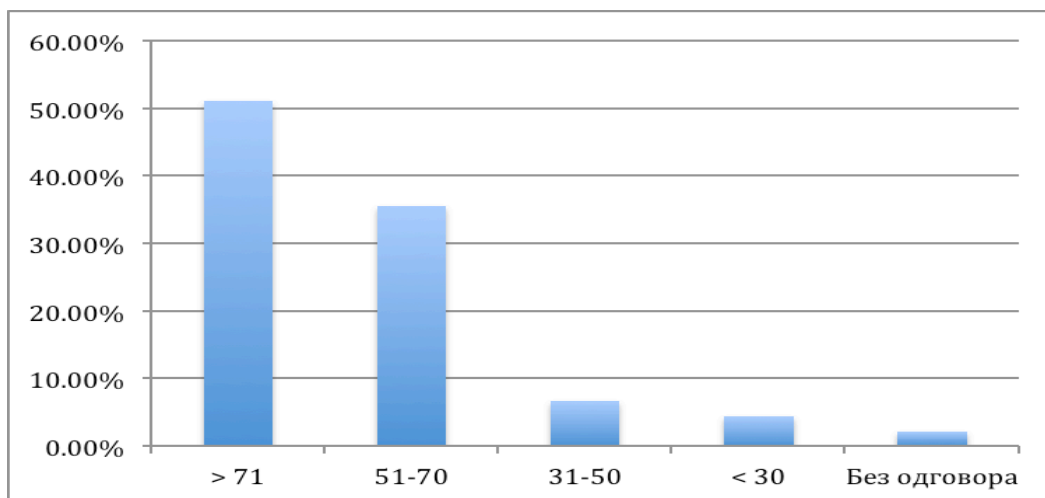
<sup>251</sup> Податак за јануар 2019. године.

<sup>252</sup> „[...] a postmodern atmosphere of egalitarianism, in which academically world-renowned experts in Judezmo language and literature and rank-and-file members of the speech community and its admirers interact with one another in what both sides see as a sacred mission.”

<sup>253</sup> Одређени број чланова који су активно деловали у групи и чији су ставови о језику анализирани у овом истраживању, данас, нажалост, више није међу живима.

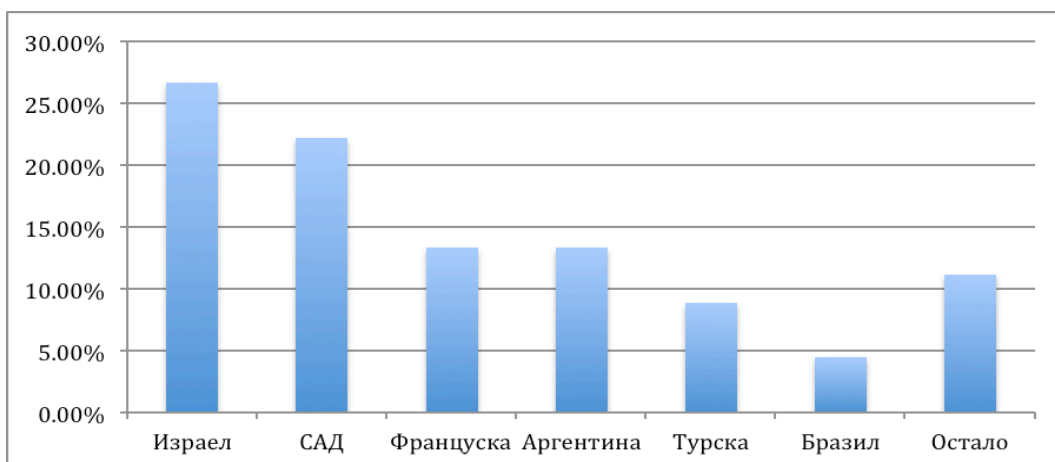
<sup>254</sup> „[...] consider themselves to be members of the last generations actively using Judezmo, and thus their messages are often characterized by a sense of urgency-last minutes attempts to rescue whatever they can of this once-dynamic but now-endangered Jewish tongue.”

**График 1 - Узраст чланова групе**



Према подацима добијеним на основу спроведене анкете, чланови виртуелне заједнице *Ladinokomunita* живе у различитим деловима света, а највећим делом у Израелу, Сједињеним Америчким Државама, Француској, Аргентини и Турској (видети график 2).

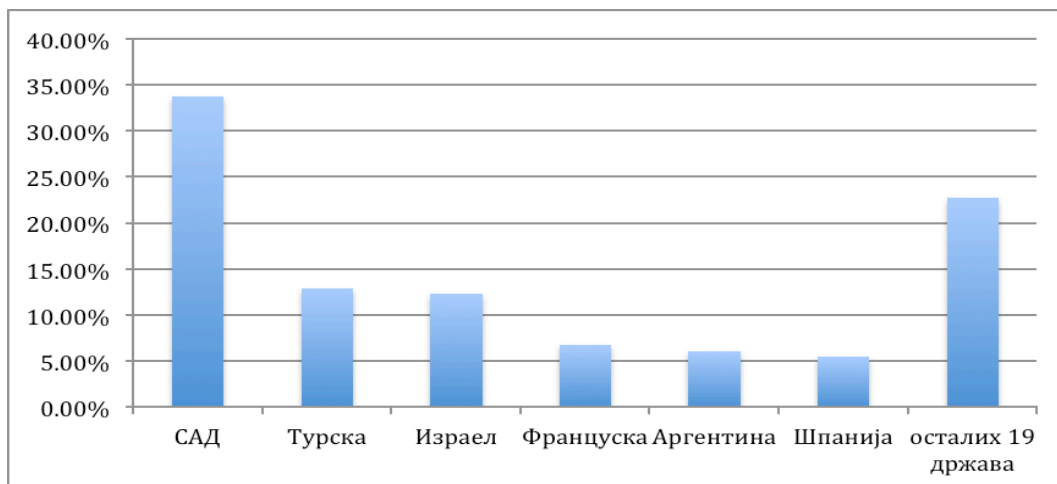
**График 2 - Распрострањеност чланова групе по државама (фебруар 2018. године)**



У циљу ажурирања података о месту боравка чланова групе, крајем јануара и почетком фебруара 2019. године Рашел Амадо Бортник уз моју помоћ спроводи кратку анкету. На постављено питање о држави становања одговара 163 члана виртуелне групе *Ladinokomunita*, односно 9,9% укупног броја. Резултати показују да чланови групе живе у 25 земаља света, те да, у сагласности са резултатима

представљеним у графику 2, њихова главна језгра представљају Сједињене Америчке Државе, Турска, Израел, Француска и Аргентина (видети график 3).

**График 3** - Распрострањеност чланова групе по државама (фебруар 2019. године)

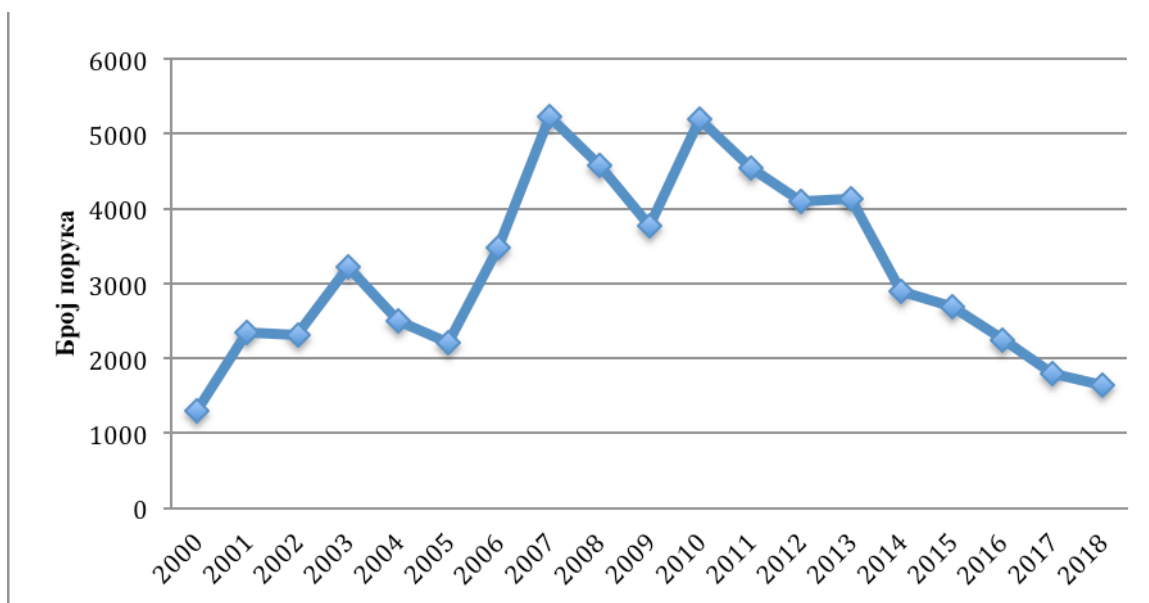


У току скоро 20 година постојања ове групе за дискусију, односно мејлинг листе, писана комуникација асинхроне природе<sup>255</sup> одвијала се искључиво на јеврејско-шпанском језику, и до данас је забележено више од 60 000 порука, које подлежу ортографској и граматичкој корекцији од стране модератора. На сајту заједнице *Ladinokomunita* могуће је пронаћи и велики број фотографија, линкова и докумената који су у вези са различитим аспектима сефардске културне баштине, као и са активностима усмереним ка њеној промоцији. Овај виртуелни простор обележен је дискусијама на различите језичке, културне, историјске и друге теме сефардског света, путем којих њени чланови стварају осећај заједничког етнојезичког и етнокултурног идентитета, настојећи истовремено да за свој етнички језик и на њему насталу културу обезбеде место у ширем друштвеном контексту. У том смислу, у духу модерне сефардске периодике са краја XIX и прве половине XX века (видети, на пример, Бунис 1996; Ромеро 2010; као и одељак 3.4.2), они кроз сучељавање различитих ставова и различитих идеолошких позиција преговарају значење одређених компоненти свог етничког језика и своје етничке културе, као и значење њихове улоге у ревитализацији сефардске етничке посебности. Међутим, важно је напоменути да нису сви регистровани чланови

<sup>255</sup> Нешто више о класификацији група за дискусију на интернету видети у Кристал (2001: 11-12).

групе активни у виртуелној комуникацији, као и да је чак и међу активним члановима број поменутих дискусија (то јест, учешће у деловању групе) у постепеном опадању од 2010. године (видети график 4).

**График 4 - Динамика слања порука у групи по годинама (2000-2018)**



Деловање групе *Ladinokomunita* данас побуђује интересовање шире научне заједнице. У појединим научним радовима (Пирсон 2010; Лопес Фернандес 2013; Ромеро 2017) деловање ове заједнице испитује се у ширем контексту употребе и ревитализације јеврејско-шпанског језика на интернету. Са друге стране, улогом овог виртуелног простора у реконструкцији сефардског етничког идентитета баве се Хелд (2010), Бринк-Данан (2011) и Алтен (2012), док је код Буниса (2016: 324) поменута група анализирана као „форум за дискусију о јеврејско-шпанском језику.”<sup>256</sup> Шухами (2018), на пример, у својој докторској дисертацији анализира начин и разлоге због којих се јеврејско-шпански користи унутар виртуелне заједнице *Ladinokomunita*, закључујући да употреба овог језика, као и одабир тема о којима се расправља у групним дискусијама (обичаји, храна, традиција, као и сам језик) указују на жељу чланова групе да обнове осећај заједништва утемељеног на заједничкој етничкој култури. Ова ауторка истиче да су

<sup>256</sup> „as a forum for discourse on the Judezmo language”

карактеристике језика који се употребљава у групним дискусијама врло блиске говорном језику, те да се у том смислу овај виртуелни простор може сматрати модерном алтернативом сефардском „дворишту” (јш. *kurtijo*), које је, према њеним речима, представљало „један од најтипичнијих социолингвистичких форума за говорнике ладина до средине XX века”<sup>257</sup> (Шухами 2018: I-III). Виртуелни свет групе *Ladinokomunita*, у коме се одвија интеракција на етничком језику Сефарда, други аутори називају „земљом ђудезма без географских граница”<sup>258</sup> (Бунис 2016), „земљом ладина” или „Ладинолендом”<sup>259</sup> (Бринк-Данан 2011), „дигиталном домовином”<sup>260</sup> (Хелд 2010), односно виртуелном земљом у којој након дугог живота „на туђим просторима” многи чланови групе проналазе други дом (Ромеро 2017: 288). На сличан начин, у овом истраживању сефардску „виртуелну земљу” звану *Ladinokomunita* анализирам као друштвени контекст у коме њени „становници” путем интеракције примењују и мењају постојеће језичке идеологије и културне моделе у реконструкцији свог етничког и етнојезичког идентитета.

#### 4.2. МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Као што је већ речено (видети одељак 2.2.1), идентитет се гради у оквиру дискурзивне праксе на темељима културних модела и из њих пониклих идеологија, које се на нивоу појединца испољавају у виду ставова. У том смислу, у истраживању етнојезичког идентитета сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita* полазим од идентификације језичких идеологија и ставова њених чланова. Како наводе Герет *et al.* (2003: 11), иако само истраживање језичких идеологија није везано за неку посебну методолошку традицију, посебан значај за прикупљање и анализу података у овој научној области имају различити методолошки поступци који се примењују у области истраживања ставова према језику. Ови аутори поменуте поступке групишу у три основна методолошка

---

<sup>257</sup> „one of the most typical sociolinguistic fora for Ladino-speakers until the mid-20<sup>th</sup> century”

<sup>258</sup> „geographically border-free Judezmland”

<sup>259</sup> „Ladinoland”

<sup>260</sup> „digital homeland”

приступа: приступ друштвеног третмана, директни приступ и индиректни приступ (Герет *et al.* 2003: 14-15).

Под директним приступом (енг. *direct approach*) подразумевају се поступци као што су интервју или упитник, у којима се од учесника у истраживању захтева да директно изразе своје ставове према језику и одређеним језичким феноменима (Герет 2010: 159; Герет *et al.* 2003: 24-50). Основни проблем код примене оваквих методолошких поступака јесте постојање тенденције да испитаници не изразе своје стварне, већ „социјално прихватљиве” ставове, као и да дају позитивне одговоре на постављена питања (Герет 2010: 44).

Као покушај да се уклоне поменути недостаци у директном истраживању ставова, развија се индиректни приступ (енг. *indirect approach*), који, са друге стране, подразумева поступке и технике којима се до података долази на суптилнији начин, односно посредним путем. Овај приступ се најчешће поистовећује са употребом технике спарених маски (енг. *matched guise technique*), чија се примена огледа у томе да испитаници на задатим скалама оцењују личности говорника који читају текстове на пуштеним аудио записима. Иако се испитаницима говори да су у питању различите особе које читају исти текст, у питању су исти говорници који читају исти текст неколико пута, и то увек са различитим изговором. Сами говорници су свесни чињенице да учествују у истраживању ставова, али нису свесни шта тачно оцењују на задатим скалама (Герет 2010: 41).

Приступ друштвеног третмана (енг. *societal treatment approach*) се у највећем броју случајева заснива на опсервацији и другим етнографским истраживачким методама, односно на квалитативној анализи садржаја<sup>261</sup> (Герет *et al.* 2003: 16), а примењује се у истраживањима језичког понашања, различитих докумената, текстова и дискурса у јавном домену, пре свега у медијима, језичкој политици и слично. Иако се приступ друштвеног третмана врло често занемарује у истраживањима ставова према језику због недостатка формалности и прецизне статистичке анализе, као и немогућности генерализације добијених резултата, овај приступ, како тврди Герет (2010: 51) на основу примера неколико истраживања, „представља користан начин да се добије увид у друштвена

---

<sup>261</sup> Из овог разлога, одређени аутори приступ друштвеног третмана називају „анализом садржаја” (енг. *content analysis*, Кнопс и ван Хаут 1988: 6, нав. према Герет 2010: 37).



значења и стереотипне асоцијације језичких варијетета и језика, као и у ‘третман’ који се приписује језицима и језичким варијететима ‘тамо’ у друштву.”<sup>262</sup> Штавише, овај приступ омогућује да се у истраживање укључи и шири друштвени контекст као један од значајних фактора у изградњи и изражавању ставова према језику, те да се идентификују друштвене идеологије које леже у њиховој позадини (Герет 2010: 157-158). Осим тога, приступ друштвеног третмана може бити врло прикладан у случајевима када је испитаницима тешко приступити услед ограничења у погледу простора и времена (Кнопс и ван Хаут 1988, нав. према Герет *et al.* 2003: 16).

Како је један од циљева овог рада да се утврди на који начин шири друштвени и идеолошки контекст утиче на формирање ставова и идеологија на чијим се темељима гради етнојезички идентитет широм света расутих чланова групе *Ladinokomunita*, у истраживању сам кренула од примене приступа друштвеног третмана, односно од лоцирања ставова према јеврејско-шпанском језику унутар виртуелног простора у коме се одвија комуникација међу члановима поменуте групе. Као што ћу објаснити у наставку, у каснијој фази истраживања укључила сам и методолошке поступке који се примењују у оквиру директног приступа.

С обзиром на то да је у случају заједнице *Ladinokomunita* реч о компјутерски посредованој комуникацији географски удаљених чланова, те да су подаци доступни у виртуелном простору ове заједнице резултат спонтаних, односно стварних<sup>263</sup> дискусија њених чланова о јеврејско-шпанском језику, одлучила сам да основни методолошки поступак у овом истраживању буде опсервација. Реч је о поступку који представља темељ сваког виртуелног истраживања и који је од кључне важности за стицање увида у језичке праксе, ставове према језику и идеологије на којима се они заснивају, односно за стицање „дела прећутног знања које лежи у основи семиотичких пракси”<sup>264</sup> учесника у комуникацији (Андрутсопулус 2014: 77). Другим речима, овај поступак омогућује да се у

---

<sup>262</sup> „It is a useful way of obtaining insights into the social meanings and stereotypical associations of language varieties and languages, and the ‘treatment’ meted out to languages and language varieties ‘out there’ in society.”

<sup>263</sup> Под овим мислим да поменуте дискусије нису изазване од споља, односно од стране истраживача.

<sup>264</sup> „some of the tacit knowledge that underlies the semiotic practices of regular members”

природним околностима (дакле, без уплитања истраживача) у оквиру дискурзивне праксе идентификује и анализира друштвено значење које се у процесу изградње идентитета одређене групе приписује различитим језичким варијететима, структурама и облицима.

Отуда сам, уз експлицитну дозволу Рашел Амадо Бортник, податке за ово истраживање прикупила путем опсервације дискусија (у реалном времену) и архива (у ретроспективи) групе *Ladinokomunita*, који су сачињени од више од 60000 мејлова, послатих у периоду од јануара 2000. до децембра 2018. године. Напомињем да сам, након дозволе коју сам добила од Рашел Амадо Бортник, у јавној поруци (датум: 16. 01. 2018) у оквиру групе за дискусију обавестила све чланове о природи мог истраживања и о могућности да њихове поруке анонимно<sup>265</sup> буду цитиране у мом раду. У поруци сам јасно нагласила да свако ко не дозвољава да његове речи буду употребљене у овом истраживању може да ми пише на наведену мејл адресу. Таквих случајева није било. У случају цитирања порука чланова који су преминули, дозволу сам тражила од Рашел Амадо Бортник као главне администраторке групе *Ladinokomunita*.

Подаци прикупљени на овај начин подвргнути су затим поступку квалитативне анализе садржаја (енг. *qualitative content analysis*), која, најједноставније речено, подразумева квалитативну редукцију материјала, односно идентификацију кључних значења и њихово систематско описивање (Патон 2002: 453; Шрајер 2014: 170). Шрајер (2014: 171, 176) наводи да је једна од главних одлика анализе садржаја њена флексибилност, која се односи на комбиновање теоријски мотивисаних (енг. *concept-driven*) или етских категорија са категоријама изведеним из података (енг. *data-driven*).<sup>266</sup> Како истиче ова ауторка, један од најчешћих поступака у комбиновању двеју врста података јесте структурисање материјала према главним, теоријски мотивисаним категоријама, те генерисање поткатегорија на основу анализе самог материјала. У случају овог

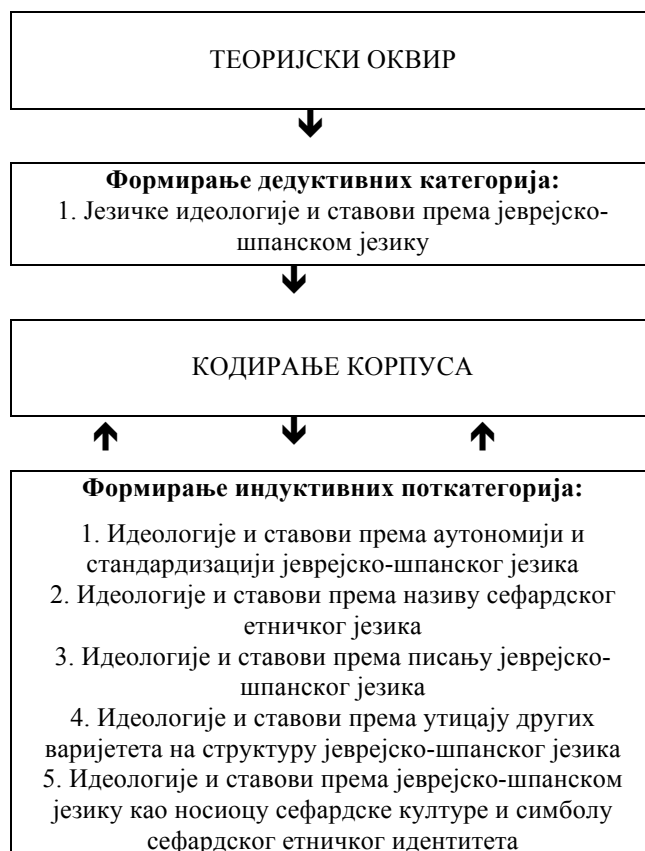
---

<sup>265</sup> Чланови групе чије се поруке цитирају обележени су у раду латиничним словима или словним комбинацијама које не откривају њихов идентитет. Уз псеудониме је, међутим, наведена држава из које долазе, како би се стекао увид у повезаност ширег контекста и ставова појединаца. Истичем да се у три случаја на основу директне дозволе или жеље испитаника поруке цитирају под стварним именом и презименом: Рашел Амадо Бортник, Хаим Видал Сефиха и Бени Агуадо.

<sup>266</sup> Важно је напоменути да теоријски мотивисане категорије не могу бити замена за категорије засноване на емпиријском материјалу, јер оно што представља суштину квалитативног истраживања јесте детаљно описивање и разумевање онога што људи говоре и чине, то јест, описивање и разумевање њихових личних прича (Патон 2002: 457).

истраживања, као основну процедуру у поступку квалитативне анализе података користила сам „структурисање садржаја” (енг. *content structuring*), односно „тематску анализу” (енг. *theme analysis*) на основу теоријски и емпиријски изведених тема, односно категорија (Мајринг 2014: 104). Главна категорија – језичке идеологије и ставови према јеврејско-шпанском језику – на основу које су филтрирани и структурисани подаци доступни у дискусијама и архивима групе *Ladinokomunita*, изведена је дедуктивним путем, то јест, на основу теоријских знања о односу језика и групног идентитета (видети одељке 2.2.1. и 2.2.2). Добијени материјал кодиран је затим према темама/поткатегијама индуктивног типа, изведеним у току саме анализе корпуса на основу идентификације и систематског описивања различитих значења и вредности које сефардски чланови групе *Ladinokomunita* приписују свом етничком језику и одређеним аспектима његове употребе (за даљу дискусију о процедурама и техникама које се користе у квалитативној анализи садржаја видети Мајринг 2014: 63-106). Квалитативна анализа садржаја показала је да се језичке идеологије и ставови присутни у дискусијама ове заједнице могу груписати у пет поткатегија које се односе на: 1) аутономију и стандардизацију јеврејско-шпанског језика, 2) његов назив, 3) начин његовог писања, 4) утицај других језика на његову структуру и 5) улогу овог варијетета као носиоца сефардске културе и симбола сефардског етничког идентитета. Шематски приказ методолошких поступака у анализи дискусија и архива групе *Ladinokomunita* представљен је у шеми 1.

**Шема 1** - Опис методолошких поступака у квалитативном истраживању етнојезичког идентитета виртуелне заједнице *Ladinokomunita*



Међутим, треба напоменути да поступак опсервације који не укључује директну комуникацију са учесницима у истраживању (а самим тим и поступак тумачења података) има одређене недостатке. Како наводи Флик (2009: 225-226), уздржавање од учешћа на терену истраживача лишава могућности да открије „унутрашњу перспективу” посматраних лица и целокупног поља које се истражује, што доводи до проблема у анализи и тумачењу података. У првој фази мог истраживања, заснованој на опсервацији без учествовања, јавила су се два проблема. На првом месту, показало се да се одређени ставови који су од изузетне важности за предмет мог рада тек спорадично изражавају у групној комуникацији (овде нарочито имам у виду експлицитне ставове о улози језика у очувању посебног етничког идентитета). На другом месту, показало се да на основу добијених података није могуће утврдити основне тенденције у идеолошком позиционирању чланова групе, јер у групној комуникацији активно учествује и јавно изражава своје ставове ограничен број појединаца. У том смислу, у првој

фази рада се као веома важно наметнуло питање у којој мери ставови које изражавају појединци одражавају и ставове групе која се проучава. У циљу превазилажења ових проблема, а како бих боље разумела „унутрашњу перспективу” чланова групе *Ladinokomunita* и како бих обезбедила већу веродостојност добијених закључака, анализу података добијених опсервацијом допунила сам директним укључивањем у комуникацију са члановима групе путем примене истраживачке технике социолингвистичке анкете, односно упитника.

Техника социолингвистичке анкете, која подразумева директно прикупљање података од испитаника, показала се врло значајном у досадашњим испитивањима језичких идеологија и ставова у контексту мањинских језика, односно у области језичке политике и планирања (Герет 2010: 159). Осим предности које се односе на количину и брзину прикупљања података и приступачност географски удаљених испитаника, ова техника обезбеђује и упоредивост њихових одговора, јер „[...] омогућује да сваки испитаник одговара на идентичне подстицаје, чиме се елиминише могућност да на разлике међу субјектима утичу околности или технике прикупљања података.”<sup>267</sup> (Боберг 2013: 133).

Упитник (видети прилог 3) је састављен према упутствима која на основу анализе различитих истраживања у којима је примењиван овај методолошки поступак дају Шлиф (2014) и Дерњеи и Тагучи (2010). Састоји се од 25 питања затвореног и отвореног типа која се највећим делом односе на ставове и веровања чланова групе *Ladinokomunita* према јеврејско-шпанском језику и одређеним аспектима његове употребе. У циљу добијања што веродостојнијих закључака у вези са импликацијама које ставови према језику као елементу идентитета могу имати на процес језичке ревитализације, у упитник је укључено и неколико питања која су у вези са самопроценом језичког знања и језичким понашањем испитаника. Питања су изведена на основу пет наведених тематских поткатегорија, добијених на основу опсервације групних дискусија на екрану, а формулисана су тако да допуне и разјасне раније добијене податке. Питања затвореног типа сам употребљавала у оним случајевима у којима је било потребно утврдити основне идеолошке тенденције и њихову распрострањеност међу

---

<sup>267</sup> „[The use of a written questionnaire] ensures that each participant responds to identical stimuli, thereby eliminating the possibility that inter-subject differences are influenced by the circumstances or techniques of data collection.”

члановима групе (као, на пример, у случају утврђивања процента испитаника који сматрају да је јеврејско-шпански језик потребно стандардизовати). Са друге стране, питања отвореног типа сам користила у случајевима у којима је било неопходно детаљније и дубље разумети ставове чланова према одређеним метајезичким темама, као што је, на пример, улога јеврејско-шпанског језика у очувању посебног сефардског идентитета.

Уз свесрдну помоћ Рашел Амадо Бортник као „чуvara капије” (енг. *gate keeper*),<sup>268</sup> упитник је послат свим члановима путем јавне поруке унутар саме групе *Ladinokomunita*.<sup>269</sup> У анкети је у периоду од краја децембра 2017. до почетка фебруара 2018. године<sup>270</sup> учествовало 49 од 1655 потенцијалних испитаника, што представља 3% укупног броја чланова групе.<sup>271</sup> С обзиром на то да је предмет мог интересовања *етнојезички* идентитет *сефардских* чланова виртуелне заједнице *Ladinokomunita*, из истраживања су искључена 4 попуњена упитника испитаника који нису сефардског порекла, те се број упитника који су подвргнути анализи свео на 45 (2,7%). Како бих указала на основне идеолошке тенденције које леже у основи реконструкције савременог сефардског етнојезичког идентитета, за тумачење одговора на питања затвореног типа користила сам базичну квантитативну анализу, док сам у анализи одговора на питања отвореног типа прибегавала поступку њихове квалитативне редукције на поткатеорије индуктивног типа.

У наставку, резултате истраживања представљам кроз пет главних поткатеорија, изведених на основу квалитативне анализе података у дискусијама и архивима групе *Ladinokomunita* (видети шему 1), у оквиру којих представљам и резултате добијене путем социолингвистичке анкете.

---

<sup>268</sup> Осим због тога што је као „чувар капије” члановима групе препоручила да учествују у мом истраживању, Рашел дугујем велику захвалност између осталог и зато што је пристала да на њеном примеру тестирам квалитет упитника и што је својим сугестијама допринела да питања у њему буду јасније формулисана.

<sup>269</sup> Иако сам мишљења да је потребно подстицати и промовисати употребу јеврејско-шпанског језика, напомињем да је упитник написан на савременом шпанском језику с обзиром на моју врло скромну компетенцију у писаном изражавању на јеврејско-шпанском.

<sup>270</sup> Изузетак је један попуњен упитник, који сам добила почетком августа 2018. године.

<sup>271</sup> У литератури о употреби анкете као истраживачке технике узорак који обухвата од 1% до 10% укупне популације сматра се довољно репрезентативним за доношење веродостојних закључака у вези са укупном популацијом (Дерњеи и Тагучи 2010: 62).

### 4.3. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА АУТОНОМИЈИ И СТАНДАРДИЗАЦИЈИ ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА

#### 4.3.1. Уводне напомене

Како би се боље разумео начин на који чланови групе *Ladinokomunita* доживљавају различите аспекте јеврејско-шпанског језика, потребно је најпре утврдити како они граде, мењају и дефинишу укупан идентитет свог етничког варијетета као оделитог језика, односно дијалекта. Питање аутономије неког варијетета, то јест, његово дефинисање као посебног језика или дијалекта, засновано је у великој мери на повлачењу граница у односу на друге, сличне варијетете,<sup>272</sup> те на истицању оних обележја која су за њега карактеристична и која га разликују од других језика (Бугарски 2010: 24). Један од начина да се истакну језичке разлике, односно језичка дистинктивност датог варијетета јесте његова стандардизација, која, како наводе Армстронг и Макензи (2013: 31), „[...] подразумева људску интервенцију како би се постигли одређени резултати, од којих је један недвосмислена демаркација, у смислу да се јасно утврди шта припада, а шта не припада стандарду.”<sup>273</sup>

Када је у питању јеврејско-шпански језик, начин на који су се перцепција језичких разлика и улога овог варијетета у конструкцији сефардског етничког идентитета мењале кроз време и кроз различите друштвене контексте, детаљније је представљен у поглављу 3. Као што смо могли видети у наведеном поглављу (пре свега у одељку 3.4), питање утврђивања разлика између јеврејско-шпанског и других језика појавило се у сефардској заједници почев од половине XIX века, услед пробуђене свести о блискости овог варијетета са полуострвским шпанским, као и услед контакта који су кроз образовање Сефарди имали са европским

---

<sup>272</sup> Од посебне важности у процесу утврђивања језичке аутономије јесте наглашавање разлика у односу на *сличне* језике, јер свака сличност захтева да се истакне оно што дате језике разликује и чини их аутономним један у односу на други. Што је већа разлика међу језицима, потреба за повлачењем језичких граница постаје мања.

<sup>273</sup> „Standardization implies human intervention to achieve specific results, one of which is unambiguous demarcation, in the sense that what belongs to the standard and what does not become clearly established.”

стандардним језицима попут француског. У овом периоду међу Сефардима се развија веровање да је њихов етнички језик заправо „искварени језик”, „дијалекат” шпанског језика (Вучина Симовић 2011: 154-157, 2016: 238-239) или „језик који није језик” (Бунис 2008: 422). Ово схватање је било засновано на поређењу са другим, стандардним језицима (најпре са шпанским као најсличнијим варијететом), односно на доминантној идеологији стандардне језичке културе, и то у њеном националистичком облику. Идеолошки и друштвени контекст у коме живе савремени Сефарди, а који је обележен глокализационим тенденцијама вредновања етнојезичких и етнокултурних идентитета и очувања мањинских језика и култура (видети одељак 2.3.5), поново отвара питање језичких граница, али на један другачији начин. Данас се јеврејско-шпански више не доживљава „исквареним” дијалектом шпанског језика који треба заменити другим, „правим” језицима, већ се сматра врло вредним симболом сефардског идентитета и кључним носиоцем сефардског културног наслеђа. Жеља савремених Сефарда да свој етнички варијетет очувају и пренесу на наредне генерације намеће питање његове евентуалне стандардизације, што подразумева и демаркацију у односу на друге варијетете.

Као што у свом раду о деловању групе *Ladinokomunita* показује Бунис (2016), и као што потврђује анализа корпуса на коме је засновано моје истраживање, све језичке теме о којима расправљају чланови ове сефардске виртуелне заједнице ослањају се на једно суштинско питање: да ли је јеврејско-шпански аутономан језик или је само дијалекат шпанског језика? Ово питање се, према Бунису (2016: 329), не тиче само лингвистичке класификације, већ и (што је за посебно значајно за мој рад) групне самоидентификације сефардске заједнице. У највећем броју дискусија о јеврејско-шпанском језику чланови групе *Ladinokomunita* се питањима језичких разлика баве на посредан начин, то јест, путем расправа о његовом имену (видети одељак 4.4), начину писања (видети одељак 4.5), утицају других језика (видети одељак 4.6), као и његовој улози у представљању сефардске културе и идентитета (видети одељак 4.7). Међутим, као што ћемо видети у наставку, у одређеним дискусијама централну тему представља управо питање дистинкције сефардског ентничког језика у односу на њему сличне варијетете. У првом делу одељка 4.3 (видети 4.3.2) анализирам



експлицитне ставове и веровања чланова групе о природи јеврејско-шпанског као засебног језика у односу на модерни шпански и хакетију, односно као дијалекта наткриљујућег стандардног шпанског језика, да бих затим, у другом делу (видети 4.3.3) представила и ставове и веровања о потреби за његовом стандардизацијом, која у утврђивању онога што треба или не треба да припадне стандарду неизоставно укључује и процес селекције језичког материјала.

Глобални друштвени контекст, а нарочито употреба интернета, довео је до тога да одређени чланови сефардске заједнице широм света интензивирају контакт или чак да се први пут сусретну са другим сличним варијететима. Овде најпре мислим на савремени шпански: док одређени број Сефарда живи у земљама хиспанског говорног подручја, други се са модерним шпанским као једним од глобалних језика сусрећу у транснационалном простору у доменима образовања, професије или културе (музика, кинематографија и слично). Са друге стране, велики број чланова сефардске заједнице се први пут на интернету, односно у групи *Ladinokomunita*, сусреће са хакетијом, говорним варијететом северноафричких Сефарда, који се налази у поодмаклој фази језичке замене. Као што ћемо видети у наставку, у последњих пар деценија поједини говорници овог варијетета, односно језички активисти, почињу да делују у правцу његовог очувања и промоције. Управо је контакт са поменутиим активистима и говорницима хакетије у првим годинама постојања групе *Ladinokomunita* довео до расправе о укључивању овог варијетета у групну комуникацију, те и о његовим сличностима и разликама у односу на јеврејско-шпански са Оријента. Питање односа два поменута сефардска варијетета јесте од особеног значаја за тему мог рада, јер може расветлити начин на који Сефарди данас доживљавају однос свог језика (или својих језика) и етничког идентитета. Отуда ћу најпре укратко представити однос чланова групе према хакетији, да бих се касније осврнула на ставове према језичким разликама у односу на савремени шпански, као један од глобалних језика данашњице.

Како се процес стандардизације, који практично утврђује језички статус одређеног варијетета, заснива на одабиру „[...]” типа језичке варијације и конкретног варијетета, најчешће дијалекта или социолекта, који ће се налазити у основици језичке норме, и чије ће опште особине норма следити, поштовати и

прописивати” (Радовановић 2003: 189), у другом делу овог поглавља бавим се ставовима чланова групе према томе да ли и на који начин треба обавити поменути процес селекције. Овде првенствено имам у виду ставове према томе који тип језичке варијације, односно који варијетет треба одабрати, и ко треба да донесе одлуку о том питању. Такође, важно је истаћи да при томе посебну пажњу посвећујем улози тактика дистинкције, ауторизације и аутентификације у преговарању значења које истицање дистинктивног карактера јеврејско-шпанског и процес његове стандардизације могу имати у очувању сефарског језичког и културног наслеђа, односно реконструкцији сефардског етничког идентитета (за детаљнији приказ тактика интерсубјективности видети 2.2.1).

#### 4.3.2. Ставови према аутономији јеврејско-шпанског језика

##### 4.3.2.1. Ставови и веровања о односу хакетије и јеврејско-шпанског језика са Оријента

Хакетија<sup>274</sup> представља јеврејско-шпански варијетет који се развијао у контакту са арапским језиком и који се говорио међу северноафричким Сефардима све до прве половине XX столећа,<sup>275</sup> нарочито у мароканским градовима као што су Тетуан и Тангер. Овај варијетет, за разлику од јеврејско-шпанског језика са Оријента, никада није у потпуности изгубио контакт са полуострвским шпанским, иако није био под нормативним притиском овог варијетета све до краја XIX века<sup>276</sup> (Бенићоу 1945: 242, нав. према Дијас-Мас 2006: 134; Кинтана 2010: 39). Другим речима, сама близина Иберијског

---

<sup>274</sup> Као један од првих истраживача који су се бавили овим варијететом наводи се Хосе Бенолиел, који 1926. године објављује рад *Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitia* (срп. *Јеврејско-хиспано-марокански дијалекат или хакетија*). Према овом аутору (Бенолиел 1926: 210, нав. према Бенићоу 1982: 474), порекло глотонима *hakitiya/hakitiya* могло би се повезати са арапском речју *hikáia* (срп. „прича, оштроумна изрека”). Неки други аутори (на пример, Бенићоу 1982), пак, наводе да овај глотоним заправо потиче од деминутива имена Исак (*Ishaquito*), које се често поистовећивало са Јеврејима, па је отуда и термин *hakitiya/hakitiya* могао значити „језик потомака Исака”.

<sup>275</sup> С обзиром на непостојање писаних сведочанстава, врло је тешко говорити о периоду настанка и различитим фазама у развоју хакетије у периоду пре XIX века (Дијас Мас 2006: 132).

<sup>276</sup> Постојање „нормативног притиска” подразумева постојање језичке норме, која се намеће као узор добре употребе језика у друштву и која представља симбол напретка на социоекономској лествици (видети одељак 2.4.3).

полуострва и престижни утицај стандардног шпанског језика, а касније и успостављање шпанског протектората (1912-1956) на северу Марока, довели су до тога да многи Сефарди, у жељи да се приближе престижном шпанском варијетету и модерном начину живота који је он симболизовао, почну да употребљавају тактике дисипације (Ромеро 2015б), то јест, да свој говор прилагођавају ономе што се сматрало „правилним” шпанским језиком (Бенићоу 1945: 218; Хасан 1968: 2127-2128; нав. према Дијас-Мас 2006: 134). Ова пракса рехиспанизације језика резултирала је нестанком хакетије као варијетета свакодневне комуникације и преласком њених говорника на савремени шпански језик (Пинто-Абекасис 2017: 451-452; Дијас Мас 2006: 132).

Новија истраживања (видети, на пример, Пинто-Абекасис 2017) указују на то да се хакетија до данашњих дана очувала углавном у виду „културних маркера” (Рајли 2007: 41, нав. према Вучина Симовић и Филиповић 2009: 31), односно у виду симболичке употребе одређених речи и фраза у свакодневној комуникацији на савременом шпанском језику, те да се користи у оквиру различитих језичких и културних, односно фолклорних перформанса (за детаљније објашњење термина перформанс видети одељак 2.2.1). Такође, различити историјски, лингвистички, социолингвистички и психолингвистички аспекти овог варијетета данас се изучавају на универзитетима и у центрима повећеним промовисању јеврејско-шпанског језика и сефардске културе. Треба споменути и да одређени језички активисти, попут Алисије Сисо Рас (Alisia Sisso Raz), настоје да документују и очувају у виртуелном простору овај готово заборављени језик и на њему насталу културу.<sup>277</sup> Хакетија је присутна и на друштвеној мрежи *Facebook*, а оваква њена употреба, према речима Пинто-Абекасис (2017: 457), „[...] открива једну врсту подземне веб комуникације у којој различити језици који паралелно постоје могу да се пронађу у свету отворености и једнакости.”<sup>278</sup>

Пинто-Абекасис (2017: 460-462) појачано интересовање за хакетију одређује као део ширег културног покрета у коме сефардски Јевреји настоје да се приближе својој традицији и да, у условима расељености, путем језика као

---

<sup>277</sup> Видети веб страницу [www.vocesdehaketia.com](http://www.vocesdehaketia.com).

<sup>278</sup> „The appearance of Haketia on Facebook reveals a kind of underground web communication where different languages existing in parallel can be found in an open and equal world.”

највидљивијег симбола културне дистинктивности сачувају од заборав а и промовишу сефардске културне вредности, на којима почива дистинктивни сефардски идентитет и на којима се заснива осећање припадности сефардској заједници. На сличан начин, као што сам раније назначила (видети одељак 2.3.3), деловање групе *Ladinokomunita* у виртуелном простору интернета у овом раду тумачим као део ширих друштвених процеса у оквиру којих чланови сефардске етничке заједнице преговарају и реконструишу значење свог културног и етничког идентитета. Управо се у овом виртуелном простору одређени чланови групе *Ladinokomunita*, махом састављене од Сефарда пореклом са територија Османског царства, путем комуникације са Сефардима северноафричког порекла (између осталих и са поменутом Алисијом Сисо Рас) по први пут сусрећу са сазнањем о постојању хакетије као још једног језика сефардских Јевреја. Овај сусрет са једним, за велики број оријенталних Сефарда непознатим варијететом, довео је до дискусија у вези са укључивањем хакетије у групну комуникацију, као и до расправа у вези са природом међусобног односа два сефардска варијетета.

Анализирајући архиве групе *Ladinokomunita* уочила сам да се хакетија помиње под следећим називима: *hakitia/haketiya* и *hakitia/hakitiya*, те да се одређује као „јеврејско-шпански из Марока” (јш. *el djudeoespanyol de Maroko*), „дијалекат јеврејско-шпанског са севера Африке” (јш. *un dialeкто de Djudeo-Espanyol del norte de Africa*), „братски језик јеврејско-шпанског” (јш. *una lingua ermana del djudeo-espanyol*), „језик [...] нешто другачији од овог овде, који припада османским Јеврејима” (јш. *una lingua [...] un poko diferente de la de aki, ke es la de los djudios osmanlis*) и слично. На основу увида у корпус, може се рећи да се чланови ове сефардске виртуелне заједнице, највећим делом пореклом са територија Османског царства (Амадо Бортник 2004: 10), односе према хакетији као према „дијалекту јеврејско-шпанског” или као према „братском језику”. Моја анализа показује да је питање дистинкције ова два варијетета било од великог значаја у првим годинама постојања групе, када је било потребно донети одлуку о томе на који начин и који варијетет јеврејско-шпанског треба да се користи као средство комуникације у новооформљеној виртуелној заједници. У том смислу, расправе о сличностима и разликама између ова два варијетета покретане су у неколико наврата. Према подацима којима располажем, ставови и веровања о

дистинктивном карактеру ова два варијетета могу се поделити у две поткатегорије:<sup>279</sup> 1) ставови према употреби хакетије у групи *Ladinokomunita* и 2) веровања о односу хакетије и јеврејско-шпанског са Оријента.

1. *Ставови према употреби хакетије у групи Ladinokomunita.* Како показује увид у корпус на коме је засновано ово истраживање, одређен број чланова групе *Ladinokomunita* у првих неколико година од њеног оснивања наводи да групна комуникација мора и треба да укључи и преписку на хакетији, чиме би се под окриљем употребе различитих варијетета јеврејско-шпанског језика могло извршити приближавање два огранка сефардске заједнице. У том смислу, неки од њих наводе:

**Пример (1)**

„Потребно је да се на овој листи нађе места и за други језик Сефарда. Сефарди са севера Африке нису мање Сефарди од других. [...] Зашто не дозволити да се изразе на свом језику? Ја мислим да можете да ставите писма на хакетији увек на крај листе, а ладино увек на почетак. Је ли то тешко? [...] Исто тако, мислим да *Ladinokomunita* може много да помогне у развоју веза између свих и да тако можемо боље да научимо.”<sup>280</sup> (Информант А, Израел, 21. 06. 2001)

**Пример (2)**

„Жао ми је што морам да поновим, али хакетија ЈЕСТЕ јеврејско-шпански. [...] Али оно што је за мене најгоре у овим порукама јесте: зар нема већ довољно и превише подела на свету? Сефарди са једних простора ће одбацити ВАРИЈАНТУ истог језика који говоре Сефарди са других простора? Неко каже да нема много заједничког [са оријенталним јеврејско-шпанским]. Молим вас. Ако нема много тога заједничког, како то да су оба [варијетета] заснована на кастиљанском и да се толико (не све) разуме између њих? [...] Никада неће бити пуно порука на хакетији, у сваком случају, биће их мало јер има мало заинтересованих особа; ове малобројне поруке се могу укључити на крају листе и ко не жели да их чита, нека их не чита, али показати се ускогрудим на овај начин за мене је велико разочарење: не због језика, него због става.”<sup>281</sup> (Информант В, Канада, 27. 06. 2001)

<sup>279</sup> У складу са мојим методолошким опредељењем (видети одељак 4.2), у овом раду категоријама називам основне језичке теме око којих се одвија групна дискусија, а које су појединачно представљене у одељцима 4.3, 4.4, 4.5, 4.6. и 4.7, док под поткатегоријама подразумевам мање тематске јединице унутар установљених категорија.

<sup>280</sup> „Kale ke en esta lista ayga i un logar para la otra lingua de los sefaradis. Los sefaradis del Norte de Afrika no son menos sefaradim ke los otros. [...] De ke no deshar ke se ekspresen en su lingua? Yo penso ke puedesh meter las letras en haketia siempre a la fin de la lista i el ladino siempre en presipio. Es esto pezgado? [...] De mizmo, penso yo ke la Ladinokomunita puede azer un ayudo grande para dezvelopar relasyones entre todos i ansina moz ambezaremos mijor.”

<sup>281</sup> „Lo siento repetirlo, ma la hakeriya ES judeo-espanyol. [...] Ma para mi lo (pior) de estos messages es: no tenemos a suficiente i mas division en el mundo? Los sefardies de un lado van rechazar la VARIANTE de la misma lingua ke avlan los sefardies de otro lado? Algun dize ke no tiene mucho en komun. Por favor. Si no tuviera mucho en komun, komo es ke amos estan basados en el kastlyano i ke se entiende tanto (no todo) entre las dos? [...] Nunka van a ser muchos mensajes en hakeriya, de todas formas, seran pokos porke ay pokas personas interesadas; pueden entrar, estos pokos mensajes al final de la lista i kien no kere meldarlos, ke no los melde, ama mostrarse serado de esta manera para mi es una desepsion

### Пример (3)

„Моје скромно мишљење је да има простора за читање порука на хакетији с времена на време. Посебно зато што је то јеврејско-шпански језик који је много мање распрострањен од ладина и за који не знам да ли постоје писана сведочанства. [...] Будимо пажљиви у поштовању и вредновању све наше браће и сестара, не мислим да би то одузело овој листи ништа од њене посебне вредности. [...] Дајмо мало простора ‘позиву’ хакетије. То ће бити као успомена или споменик једној јеврејско-шпанској грани за коју верујем да се суши...”<sup>282</sup> (Информант С, Израел, 27. 06. 2001)

Као што се може закључити из наведеног, осим поменутог процеса приближавања или адекватације и „развоја веза међу свим” Сефардима широм света (пример 1), као аргументи за укључивање хакетије у комуникацију групе *Ladinokomunita* наводе се и висок степен разумевања између говорника двају јеврејско-шпанских варијетета (пример 2), као и чињеница да је хакетија угрожен варијетет, за који има „мало заинтересованих” (пример 2). Другачије речено, према речима појединих чланова, употреба хакетије на интернету могла би дати одређени легитимитет овом мањинском варијетету, те помоћи напорима да се он очува као „успомена или споменик” култури северноафричког огранка сефардске етничке заједнице (пример 3).

Са друге стране, без обзира на то што признаје заједничко порекло северноафричког и оријенталног јеврејско-шпанског и њихових говорника, један број чланова сматра да хакетији није место у групи *Ladinokomunita*. Иако хакетију легитимишу као јеврејско-шпански језик, односно као један од варијетета јеврејско-шпанског језика који такође заслужује посебну пажњу, они наглашавају да се за ту намену мора оформити посебна група. Погледајмо следеће примере:

### Пример (4)

„Слажем се са [изостављено име] да би овај језик требало да има свој кутак, али мислим да не треба да га мешамо са јеврејско-шпанским са Оријента (ђидиом, нашим шпанским, ђудезмом, јеврејско-шпанским), јер ћемо тако само направити велику збрку и на крају нећемо моћи да научимо ниједан [језик]. [...] Ако желите да помогнете овом језику, направите једну *Haketiakomunita* (срп. *Заједницу хакетије*), која може бити врло драгоцен, али не треба да их мешамо.”<sup>283</sup> (Информант D,

---

grande: no de idioma sino de aktitud.”

<sup>282</sup> „Mi povre opinion es ke ay lugar para meldar messages de Haketia de tanto en tanto. En especial ke es una lingua djudeo espaniola kon muncha menos difusion ke el ladino i ke no se si a deshado testimonio eskrito. [...] Tengamos la delikadesa de respektar i valorar a todos nuestros ermanos i ermanas, no kreyo ke le kitara a esta lista nada de su valor. especial. [...] Demos um poko de lugar a la ‘yam'a’ de la Haketia. Asi sea komo un rikordo o un monumento de una rama djudeo espanyola ke kreyo si esta sekando...”

<sup>283</sup> „Esto de akodro kon [изостављено име] ke esta lingua deveria tener su kantoniko, ma kreo ke no

Шпанија, 26. 06. 2001)

#### Пример (5)

„Треба да разликујемо: 1) западни јеврејско-шпански (хакетију); 2) источни јеврејско-шпански (шпањолит, ладино, ђудезмо, ђидио, ‘шпански’). [...] Они који воде ову листу знају оријентални јеврејско-шпански, али не знају западни јеврејско-шпански, који је прилично другачији. [...] Надам да се да они који су сада толико ентузијастични неће желети да мешају два језика, и да створе некакав хибрид. [...] Због свега тога, онај ко је у позицији да то учини треба, ако жели, да отвори листу на хакетији. Изволите! И учиниће [тима] једну значајну ствар. Али то не може и не треба да учини онај ко не зна хакетију.”<sup>284</sup> (Информант Е, Израел, 04. 07. 2001)

#### Пример (6)

„Вратио сам се након дугог путовања и одсуства из групе *LK* да бих затекао непријатну, велику и презира достојну препирку о природи и улози хакетије, језика вредног поштовања, али другачијег од ‘нашег шпанског’. Циљ групе *LK* је, како га ја разумем, да сачува језик који зовемо ладино/јеврејско-шпански, а не друге [језике], ма колико да су они достојни напора да се очувају од стране њихових говорника. Ми који се боримо за опстанак овог конкретног језика већ имамо довољно проблема, и не требају нам нови са критикама које нису поткрепљене деловањем. [...] Ми који желимо да овај наш језик и култура која је са њим повезана преживе и да могу да и даље живе, наставићемо нашим путем, а нека иду својим они који имају друге циљеве.”<sup>285</sup> (Информант F, Сједињене Америчке Државе, 21. 07. 2001)

Већ сам напоменула да се као један од аргумената за укључивање хакетије у групну комуникацију наводи висок степен разумевања између говорника ових варијетета. Међутим, они који сматрају да хакетији није место у групи дистинкцију врше управо из перспективе разлика у језичкој структури („Они који воде ову листу [...] не знају западни јеврејско-шпански [хакетију], који је прилично другачији”, пример 5; „језик вредан поштовања али другачији од

---

devemos mesklarla kon el djudeo-espanyol de el oriente (djidio, espanyol nuestro, djudezmo, djudeo-espanyol) porke sino vamos a azer una grande mesklatina i a la fin no vamos a poder ambezar a dinguna. [...] Si keren ayudar a esta lingua ke agan una Haketiakomunita, ke puede ser muy valutoza, ma no devemos mesklarlas.”

<sup>284</sup> „Devemos distinguir: 1) El djudeo-espanyol oksidental (hakitia); 2) El djudeo-espanyol oriental (spanyolit, ladino, djudezmo, djidio, ‘espanyol’). [...] Los ke dirijen esta lista konosen en djudeo-espanyol oriental, mientras ke no konosen el djudeo-espanyol oksidental, ke es bien diferente. [...] Yo espero ke los ke estan agora tanto entuziastas no kerran mesklar los dos, i kreyar una koza ibrida. [...] Por todo esto ken esta en grado de azerlo deve, si kere, avrir una lista en hakitia. Por favor! I ara una koza emportante. Ma no lo puede i no lo deve azer ken no konose el hakitia.”

<sup>285</sup> „Retorni de un viaje largo i ausensia de LK para enkontrar un dezagradavle pleto grande i renkorozo sovre la natura i rolo de Haketia, una lingua digna de respekto ama diferente del ‘Espanyol Nuestro’. El buto de LK, asigun lo entiendo yo, es de salvaguardar la lingua ke yamamos Ladino/Djudeo-Espanyol, i no otras, por mas dignas ke sean eyas de esforsos de preservasion de parte de sus avladores. Mozotros ke estamos luchando por la sobrevivensia de esta lingua en partikular ya tenemos bastantes problemas sin ke mos agan mas kon kritikas no respaldadas de aksion! [...] Mozotros ke kreyemos ke esta lingua muestra, i la kultura asosiada kon eya, biven, i podran segir biviendo, segiremos por nuestro kamino, i ke sigan el suyo los ke otros butos tienen.”

‘нашег шпанског’”, пример 6). У наведеним примерима се такође може уочити да се наглашава значај очувања хакетије као језика коме треба посветити посебну пажњу, независно од оријенталног јеврејско-шпанског. То значи да међу овим делом чланова заједнице *Ladinokomunita* влада уверење да циљ деловања групе мора бити очување јеврејско-шпанског у његовом оријенталном облику, то јест, веровање да би паралелна употреба два још увек нестандардизована варијетета који се доживљавају као „битно”<sup>286</sup> другачији могла угрозити процес очувања и учења особеног варијетета Сефарда са Оријента.

У току ове дискусије у вези са употребом хакетије многи чланови наводе да Рашел Амадо Бортник као идејни творац и главна администраторка сајта треба да донесе коначну одлуку, односно да из позиције језичког лидера легитимише или делегитимише употребу овог варијетета у групи *Ladinokomunita*. Отуда и њен одговор у коме, без обзира на то што признаје да је хакетија дефинитивно варијетет јеврејско-шпанског, наводи разлоге због који сматра да порукама написаним на хакетији није место у групи коју је основала:

#### Пример (7)

„1. Ми, чланови групе *LK*, са малобројним изузецима, не разумемо хакетију (разлика између нашег јеврејско-шпанског и хакетије је много већа од оне између различитих дијалеката јеврејско-шпанског ‘ладина’ са истока).

2. Имамо много чланова који уче наш јеврејско-шпански преко порука у групи *LK*. Увођење другог дијалекта, толико другачијег, много ће их збунити.

3. У часопису *Aki Yerushalayim* Гладис Пимијента је стручњак [за хакетију], и осим што објашњава оно што пише унутар текста, увек додаје и глосар са објашњењима речи на нашем јеврејско-шпанском. Ко ће то да ради? Чак и да постоји особа која ће преузети ову одговорност, боље је да има одвојена листа за хакетију.”<sup>287</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 15. 07. 2001)

Рашел Амадо Бортник овај став потврђује и 2004. године, опет посебно

---

<sup>286</sup> Чланови групе, као што ћемо видети у наставку овог одељка (видети одељак 4.3.3), јесу свесни језичких разлика између различитих зона у оквиру дијалекатског континуума јеврејско-шпанског језика на Оријенту, али их доживљавају као део јединствене језичке и културне зоне. Са друге стране, хакетију виде као варијетет који је имао другачији развојни пут и који се налази изван оријенталне сефардске културне зоне.

<sup>287</sup> „1. Los miembros de *LK*, kon pokas eksepsiones, no entendemos el Haketia (la diferensya entre el djudio-espanyol nuestro i el Haketia es mucho mas grande de entre los diversos dialektos del djudio-‘Ladino’ del Este.)

2. Tenemos muchos miembros ke se estan embezando el djudeo-espanyol nuestro de los mensajes de *LK*. Introdusir agora otro dialekto, tan diferente, los va konfundir mucho.

3. En *Aki Yerushalayim*, Gladys Pimienta es la eksperta, i aparte de dar a entender lo ke esta deskutiendo alientro del texto, siempre mete un glosaryo de biervos kon sus explikasyones en dudio-espanyol nuestro. Ken lo va azer esto? I mezmo si ay una persona ke va tomar esta responsabilita, mijor sera tener lista aparte de Haketia.”



наглашавајући сличност хакетије са катиљанским, односно језичке разлике у односу на јеврејско-шпански са Оријента и проблем у разумевању између говорника два варијетета:

**Пример (8)**

„а) Овај дијалекат је веома ‘кастељанизиран’, изговарају *j* као *h*, и пишу шпанским (кастиљанским) писмом. Ако нам данас неко напише [поруку] на хакетији, највећи део нас неће моћи да разуме оно што желе да кажу.

б) [...] Врло је различит од нашег језика, и пошто ми немамо стручњака који познаје језик и који ће нам објаснити о чему је реч, укључити поруке на хакетији је исто што и укључити поруке на другом језику, а тиме ће се отворити Пандорина кутија.

в) Колико ја знам, остало је још врло мало људи који знају хакетију.”<sup>288</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 13. 07. 2004)

Поменути примери нам говоре да одређени чланови групе дистинкцију у односу на хакетију врше из перспективе идеологије језичке глокализације (Традцил 2004), која постулира очување и промоцију мањинских језика и култура, односно посебно вредновање партикуларних језичких и културних идентитета (видети одељак 2.3.5). То значи да се хакетија не делегитимише као мање вредан и у односу на оријентални јеврејско-шпански хетерономан дијалекат, већ јој се, сходно постмодернистичком вредновању локалних и етничких варијетета и промовисању језичке разноликости, из перспективе „других” даје легитимитет као једнако вредном варијетету који заслужује посебну пажњу. Другим речима, чланови групе *Ladinokomunita* високо вреднују етнички језик северноафричких Сефарда као још један сефардски језик који је потребно очувати као део заједничког сефардског и јеврејског наслеђа. Стога Амадо Бортник у одговору на критике о искључивању хакетије, односно у одговору једној говорници овог варијетета, која је најавила свој излазак из групе разумевши да други „не желе да се мешају” (датум: 26. 06. 2001), наводи да се процес адекватације (приближавања чланова) у групи врши првенствено из перспективе очувања оријенталног јеврејско-шпанског, а не на основу групне припадности.

---

<sup>288</sup> „а) Este dialekto es muy ‘Castelianizado’, pronunsan la j komo h, i lo eskreven kon grafia espanyola (Castellana). Oy en dia si alguno mos eskrive en Haketia, lo mas de mozotros no vamos a poder entender le ke keren dizir.

б) [...] Es muy diferente de la lingua muestra, i si komo mozotros no tenemos una eksperta ke konose la lingua i mos va dar a entender lo ke es, meter mensajes en Haketia, es komo meter mensajes en otra lingua, i esto avrira un "kuti de Pandora."

в) A mi saver, kedo muy poka djente ke konosen el Haketia.”

### Пример (9)

„Питање хакетије. У групи *LK* су сви добродошли, и свако ко жели може да нам пише. Не питамо одакле су, чак ни да ли су Јевреји. Имамо само једно правило, а то је да све написано буде на јеврејско-шпанском који знамо, и да буде написано према нашим фонетским правилима.”<sup>289</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 24. 07. 2001)

Међутим, у последњих неколико година приметно је да се поруке написане на хакетији не коригују, то јест, не преводе на оријентални јеврејско-шпански, већ да се остављају у оригиналном облику. Рашел Амадо Бортник ово објашњава потребом да се укаже на различитост између два варијетета, те да се новим члановима представи и овај јеврејско-шпански језик као један „другачији” аспект сефардског културног наслеђа (приватна преписка, 10. 01. 2018). Овакво објашњење указује на ублажавање ранијих ставова по питању искључиве употребе оријенталног јеврејско-шпанског унутар групе *Ladinokomunita*.

2. *Веровања о односу хакетије и јеврејско-шпанског са Оријента*. Расправе о укључивању хакетије у групну комуникацију су отвориле и питање природе њеног језичког статуса у односу на јеврејско-шпански са Оријента, односно питање степена разумевања између два варијетета. Тако један број чланова, легитимишући своје ставове позивањем на примере „великих” светских језика, шпанског и француског, јасно наглашава потребу да се ова два хиспанска варијетета одвоје као два различита језика, имајући у виду да оно што одваја хакетију, осим присуства арапског адстрата, јесте и велики утицај савременог шпанског језика:

### Пример (10)

„Мислим да хакетија и јеврејско-шпански са Оријента нису исто. Имају много разлика, и не само у лексици. Хакетија је прошла кроз много другачији развојни процес у односу на ђудезмо: била је у арапском контексту, под већим утицајем шпанског из Шпаније (посебно од XIX века) и користи изразе, фонетику, синтаксу и морфологију на другачији начин.

[...] На хакетији се каже *romances*, а на ђудезму *romansas* [срп. ‘романсе’], исто као што Шпанац каже *Nosotros*, а Француз *Nous* [срп. ‘ми’], у оба случаја је реч о романским језицима, али шпански је шпански, а француски је француски. Са хакетијом и ђудезмом је иста ствар, оба варијетета су хиспански јеврејски језици, али сваки је различит језик. Ђудезмо из Турске, Израела или Бугарске би чинили дијалекте ђудезма, географске варијанте једног истог језика.”<sup>290</sup> (Информант *D*,

<sup>289</sup> „La kestion de Haketia. En LK todos son bienvenidos, i todo el ke kere puede eskrivirmos. . No demandamos de ande son, ni mezmo si son djudios. Solo tenemos una regla, ke todo lo eskrito seya en djudeo-espanyol ke konosemos, i ke es eskrito kon muestras reglas fonetikas.”

<sup>290</sup> „Kreo ke la Haketia i el Djudeo-espanyol de oriente no son lo mizmo. Tienen muchas diferencias, no

Шпанија, 21. 03. 2001)

#### Пример (11)

„Хакетија је јеврејско-шпански. То нико не негира. Конкретније марокански јеврејско-шпански. Али не може се рећи да је исто што и јеврејско-шпански са Оријента (јеврејско-шпански, ђудезмо, наш шпански...). [...]

По питању лексике реч је о језику који укључује неке кастиљанске архаизме, бројне позајмице из арапског и хебрејског, понеке из француског и велики утицај правог, модерног шпанског, који је представљао један од разлога због којих су се говорници [хакетије] прилагодили правом шпанском и што готово да нису очували хакетију. Ситуација врло другачија у односу на јеврејско-шпански са Оријента.”<sup>291</sup> (Информант D, Шпанија, 27. 03. 2001)

У складу са оваквим схватањем односа између хакетије и оријенталног јеврејско-шпанског, једна чланица на основу језичких разлика експлицитно повлачи унутаретничке границе кроз дистинкцију између „нас” (јш. *mozotros*) и „њих” (јш. *ellos*), односно између „овог језика” (јш. *esta lingua*) и „нашег [језика]” (јш. *la muestra*):

#### Пример (12)

„Ја сам до данас мислила да је овај сајт за оне који желе да причају на ЛАДИНУ, а не да уче ХАКЕТИЈУ. Добро је знати да постоји овај језик и да га говоре они [Сефарди] из северне Африке, то је добро, али не треба да тај језик убацују у наш. Чула сам да они имају посебан сајт, и зашто [онда] желе да се мешају са нама. Да ли се ми мешамо са њима? Многи чланови групе LK су ми директно писали да ће изаћи из групе, ако они [говорници хакетије] постану њен део, а зашто да губимо наше чланове?”<sup>292</sup> (Информант G, Сједињене Америчке Државе, 26. 06. 2001)

Са друге стране, један број чланова групе сматра да два огранка сефардске

---

solo ke del vokabulario. La Haketia sufrio un proseso evolutivo muy diferente al djudezmo: estava en un kontexto arabo, mas influenciado por el espanyol de Espanya ( principalmente desde el siglo XIX) i uza expresiones, fonetika, sintaxa i morfologija de forma diferente.

[...] la Haketia dize ‘romances’ i el djudezmo ‘romansas’, de mizmo ke un espanyol dize ‘Nosotros’ i un fransez ‘Nous’, las dos son linguas romanikas, ama el espanyol es espanyol i el fransez es fransez. Kon la Haketia i el djudezmo akontese lo mizmo, los dos son djudeo-linguas ispanikas, ama kada una es una lingua diferente. El djudezmo de Turkia, de Israel o de Bulgaria, serian dialektos del djudezmo, variantes jeografikas de una mizma lingua.”

<sup>291</sup> „La haketia es djudeo-espanyol. Esto dinguno lo inyega. Konkretamente djudeo-espanyol marokano. Ama no se puede dizir ke es lo mizmo ke el djudeo-espanyol de oriente (djudeo-espanyol, dujezmo, espanyol nuestro...). [...]

Lesikamente es una lingua ke inkluye algunos arkaizmos kastilyanos, muchos emprestimos del arabo i del ebreo, algunos del fransez i una ancha influencia del espanyol halis moderno ke fue una de las kavzas para ke oy sus avlantes esten nivelados al espanyol halis i kaji no konserven la haketia. Situasion muy diferente al djudeo-espanyol de oriente.”

<sup>292</sup> „Yo fino agora savia ke este sidio era para los ke keren avlar en LADINO i no ambesarsen HAKETIA. Es bueno saver ke eksiste esta lingua i los de Nort Afrika lo avlan, muy bueno ma no kale ke introduskan esta lingua a la muestra. Oyi ke eyos tienen su sidio aparte, i para kualo keren mesklarsen kon mozotros. Es ke mozotros mos mesklimos kon eyos? Muchos miembros del LK me eskrivieron direktamente diziendo ke si eyos toman parte al LK se van a salir, i porke pedrieremos nuestros miembros?”

етничке заједнице поседују један заједнички језик, те да су хакетија као северноафрички јеврејско-шпански и оријентални јеврејско-шпански само два дијалекта истог варијетета.

**Пример (13)**

„Хакетија је јеврејско-шпански Сефарда из Марока. Исто као онај из Солуна, Истанбула, Измира, Босне и други, базира се на кастиљанском и другим романским језицима Иберијског полуострва, са много речи из хебрејског. Али тамо где ваш [јеврејско-шпански] има речи из турског, грчког и других језика, хакетија има речи из арапског. [...] У питању су два аспекта истог језика.”<sup>293</sup> (Информант В, Канада, 21. 06. 2001)

Према овом становишту, оба дијалекта потичу од заједничког варијетета којим су се Сефарди служили пре прогона у XV веку, а који се, према неким ауторима (видети одељак 3.2), осим у мањим (верски мотивисаним) језичким специфичностима заправо није разликовао од говора нејеврејског становништва Полуострва. Ако узмемо у обзир да је формирање оријенталног јеврејско-шпанског као дистинктивног језика у односу на полуострвски шпански заокружено тек у XVIII веку (Минервини 2013: 324; видети одељак 3.3.3), веровање да се ради о двама дијалектима заједничког јеврејско-шпанског језика делује прилично проблематично. Овде треба нагласити да поменуто веровање такође отвара питање односа хакетије, односно оријенталног јеврејско-шпанског према шпанском језику, о чему ће нешто више бити речено у наставку овог одељка.

Одређени чланови у наглашавању сличности између хакетије и јеврејско-шпанског истичу велики степен разумљивости између два варијетета, те подвлаче да између њих не постоји довољно велика разлика да би се сматрали дистинктивним језицима, већ да управо сличност међу њима данас може послужити као основа за повезивање читаве сефардске дијаспоре:

**Пример (14)**

„Ако се баци поглед на чланак који је написала Гладис Пимијента у ‘Кутку за хакетију’ у броју часописа *Aki Yerushalayim* који је управо изашао, моћи ће да се констатује да је њен јеврејско-шпански скоро исти као и онај османски, док су разлике између њидија Сефарда из Турске и из Битоља много очигледније – иако су оба ова варијетета са простора Османског царства.

Јеврејско-шпански је универзални феномен који припада читавој сефардској

<sup>293</sup> „La haketia es el judeo-espanyol de los Sefardim de Marokos. Tal como el de Salonica, de Istanbul, de Izmir, de Bosnia etc etc, esta basado en el kasteyano i otras linguas romanas de la peninsula iberika kon muchos vierbos del ebreo. Ma, onde el vuestro tyene vierbos del turko, del griego etc., la haketia tiene vierbos del arabe. [...] Son dos aspektos de la mesma lingua.”

дијаспори која говори овај језик. Управо се путем овог језика после пет векова можемо поново пронаћи, препознати и комуницирати међусобно.”<sup>294</sup> (Информант *H*, Израел, 28. 07. 2001)

На сличан начин, још један члан истиче велики степен разумевања међу говорницима хакетије и оријенталног јеврејско-шпанског:

**Пример (15)**

„О питању ‘хакетије’ Јевреја из Марока: хакетија је јеврејско-шпански, није јеврејско-арапски. [...] Познајем ћерку Сефарда из Битоља која се удала за Јевреја из Марока који говори хакетију и обе породице су се савршено разумеле на јеврејско-шпанском.”<sup>295</sup> (Информант *I*, Сједињене Америчке Државе, 11. 11. 2003)

У следећем примеру можемо видети како и сами потомци говорника хакетије овај варијетет сматрају дијалектом јеврејско-шпанског као језика свих Сефарда:

**Пример (16)**

„[...] хакетија треба да се сматра јеврејско-шпанским, зато што је то дијалекат у коме се користе речи на шпанском, хебрејском и арапском, а који су говорили Јевреји из Шпаније који су емигрирали на север Марока, баш зато да их не разумеју инквизитори. [...] Ја сам Аргентинка, друга генерација, потомак Сефарда из Марока.”<sup>296</sup> (Информант *J*, Аргентина, 20. 06. 2001)

У циљу бољег разумевања начина на који већина чланова групе види однос оријанталног јеврејско-шпанског и хакетије, у анкети (за детаљније напомене о методологији видети одељак 4.2) сам поставила питање које се тиче дистинктивног статуса ова два варијетета (видети табелу 2).

---

<sup>294</sup> „Si echas un ojo al artikolo de Gadys Pimienta en el Kantoniko de Haketiya ke parese en el numero de Aki Yerushalayim ke vyene de pareser, puederas konstatar ke su djudeo-espanyol es kaji lo mismo de akeyo de los Otomanos, quando las diferensyas entre el djudeo de los Turkanos i de los Monastirlis son mas muncho aparentes – mismo si estos dos son Otomanos.

El djudeo-espanyol es un fenomeno universal ke apartyene a toda la Diaspora de los Sefaradis de esta avla. Es en esta lingua ke despues de sinko siglo siglos podemos toparnos de nuevo, de rekonesermos i komunika entre mosotros.”

<sup>295</sup> „De la kuestion del ‘Hakitiyya’ de los djudios de Maroko: el Hakitiyya es el djudeo-espanyol, no el djudeo-arabe [...] Konosko un ija de sefaradim de Monastir ke se kazo kon un djudio de Maroko ke avla Hakitiyya i las dos familias se entendian perfektamente en el djudeo-espanyol.”

<sup>296</sup> „[...] la haketiya deve konsiderarse judeo espanyol, porke es un dialekto ke utiliza palabras en espanyol, hebreo i arabo i ke ablaba los djudios de Espanya ke emigraron al norte de Maroko, justamente para ke no entendieran los inkisidores. [...] So argentina, 2a generasion, desendiente de marrokies.”

Табела 2 - Веровања о односу хакетије и јеврејско-шпанског са Оријента

Питање: Одаберите само један одговор.	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Јеврејско-шпански са Оријента и хакетија представљају два различита језика истог хиспанског порекла	13	28,9
Јеврејско-шпански са Оријента и хакетија представљају два дијалекта заједничког јеврејско-шпанског језика	14	31,1
Не знам/Није важно	10	22,2
Без одговора	8	17,8
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Прилично поларизовани одговори о природи њиховог односа као два различита језика истог хиспанског порекла, односно као два дијалекта заједничког јеврејско-шпанског језика, као и велики проценат одговора типа „не знам/није важно” указују на чињеницу да однос према хакетији не игра велику улогу у дефинисању етнојезичких граница и реконструкцији етнојезичког идентитета савремене сефардске заједнице. Овакав резултат би се могао објаснити као последица садејства више фактора:

а) најпре, многи чланови групе нису никада раније чули за хакетију, односно не познају довољно њену структуру:

**Пример (17)**

„Заправо не знам тачно одакле потиче хакетија – знам само да је то језик Јевреја са севера Африке.”<sup>297</sup> (Информант К, Сједињене Америчке Државе, упитник 17)

**Пример (18)**

„Не знам ништа о хакетији ни о дијалектима ладина.”<sup>298</sup> (Информант L, Сједињене Америчке Државе, упитник 23)

б) хакетија као практично нестали и унутар шире сефардске заједнице мањински језик се не доживљава као претња очувању јеврејско-шпанског у оријенталном облику (видети примере 2, 3 и 8);

в) сефардски етнојезички (као и шири јеврејски) идентитет се вековима градио на основама вишејезичности, односно диглосије или полиглосије (Бунис 2008: 416), те се хакетија, без обзира на став о постојању или непостојању дистинктивног односа између ова два варијетета, сматра вредним елементом

<sup>297</sup> „La verdad es ke no se egsaktamente de donde viene la Haketia – solo ke es la lingua de los jidios del norte de Afrika.”

<sup>298</sup> „No se nada de la haketia o de los dialectos de Ladino.”

језичког и културног наслеђа сефардске заједнице чијој документацији и очувању треба посветити једнаку пажњу.<sup>299</sup> У овом последњем смислу, можемо истаћи да они који ова два варијетета виде као два одвојена језика и који разлике међу њима објашњавају различитим социоисторијским контекстом, наглашавају да Сефарди представљају једну етничку групу са два језика, односно да постоје две етнојезичке подгрупе сефардске заједнице:

**Пример (19)**

„[...] у истој сефардској етничкој групи постоје два различита језика. Разлог за то је што је једна група била ближа арапској цивилизацији, а друга више говорницима турског, и то је довело до диференцијације у говору. Етнички на први поглед нема очигледних разлика.”<sup>300</sup> (Информант М, Аргентина, приватна преписка, 14. 01. 2018)

**Пример (20)**

„Ја бих рекла да има само једна група и две подгрупе, ‘оријентална’ (османска) и северно-мароканска (не северноафричка, пошто је са онима са севера Африке мало компликованије). Они који су сачували шпански до данас су ‘Османлије’ [...], у различитим државама на северу Африке, мешали су се са арапским, и нису наставили да говоре јеврејско-шпански. Само они са севера Марока говоре као ми са арапским речима. Али њихов језик је пре свега шпански!”<sup>301</sup> (Информант N, Француска, приватна преписка, 12. 01. 2018)

*4.3.2.2. Ставови и веровања о односу јеврејско-шпанског и стандардног шпанског језика*

За разлику од односа према хакетији, за који смо утврдили да не игра велику улогу у дефинисању етнојезичких граница савремене сефардске заједнице, на основу резултата спроведног истраживања може се рећи да је однос према савременом шпанском стандарду сложенији, то јест, да однос према овом варијетету игра врло значајну улогу у готово свим расправама о језичким и метајезичким темама око којих се окупљају чланови групе *Ladinokomunita*. У наредним одељцима, а нарочито оним који се односе на ставове према имену

<sup>299</sup> За детаљнију расправу о улози вишејезичности у конструкцији и реконструкцији сефардског етничког идентитета кроз време видети поглавље 3.

<sup>300</sup> „[...] en el mismo grupo étnico sefardí, hay dos lenguas distintas. El motivo es que un grupo estuvo próximo a una civilización árabe y el otro preferentemente a un grupo turco parlante y esto dio motivo a una diferenciación en el habla. Etnicamente no hay a prima facie, diferencias evidentes.”

<sup>301</sup> „Para mi, diré ke ay solo un grupo i dos subgrupos el ‘oriental’ (ottoman) i el norte-marokano (no es norte-afrikano, porque kon los de Afrika del Norte, es mas komplikado. Los ke guardaron el espanyol hasta agora, son los ‘ottomanes’ [...], en los diferentes paises de Afrika del Norte, se mesklaron kon el arabo i no guardaron de avlar el Djudeo-Espagnyol. Solo los del Norte de Maruekos avlan komo moztros kon biervos arabes. Ma su lengua es den primero espanyola!”

(одељак 4.4), одабиру графичког и ортографског система (одељак 4.5), као и утицају других језика на структуру јеврејско-шпанског (одељак 4.6), детаљније представљам улогу коју однос према стандардном шпанском језику игра у процесима групне дистинкције и адекватације, односно реконструкције етнојезичког идентитета ове сефардске заједнице. Стога ћу на овом месту представити само оне ставове и веровања у којима се чланови групе експлицитно осврћу на аутономан или хетерономан статус јеврејско-шпанског у односу на савремени шпански језик. У том смислу, издвајам две поткатегорије: 1) јеврејско-шпански као дијалекат шпанског језика, и 2) јеврејско-шпански као аутономан језик.

*1. Јеврејско-шпански као дијалекат шпанског језика.* Најпре бих истакла да сам приликом истраживања архива групе *Ladinokomunita* наишла на врло мали број ставова и веровања да јеврејско-шпански није посебан језик, већ да представља дијалекат шпанског језика. То је случај у следећем примеру:

**Пример (21)**

„Да ли се језик који ми говоримо зове ладино или јеврејско-шпански, није важно; оно што говоримо за мене је дијалекат, као што Сицилијанци говоре на италијанском, то јест, мешавина језика. Најважније је да се међусобно разумемо.”<sup>302</sup>  
(Информант О, Турска, 19. 09. 2011)

**Пример (22)**

„Можда би, када би нас било више, ладино могао да се претвори у посебан језик [...]”<sup>303</sup> (Информант Р, Турска, 13. 01. 2012)

Последњи пример указује на веровање да моћ, у овом случају изражена кроз бројност говорника, игра значајну улогу у уздизању једног варијетета на ниво језика. У том погледу, може се рећи да је тврдња аутора примера 22 блиска Хаугеновој идеји да је у процесу стандардизације и селекције одређеног варијетета за основу датог стандарда често од пресудне важности демографски фактор (Хауген 1966: 933).

Ипак, чланови групе се у највећем броју одређују према јеврејско-шпанском као према језику који је аутономан у односу на савремени шпански. Погледајмо следећи пример у коме се ауторка према сефардском етничком варијетету односи

---

<sup>302</sup> „La lingua ke avlamos mozotros si se yama ladino o djudeo espanyol, no ay importansya; lo ke mozotros avlamos para mi es un dialekto komo los sicilyanos avlan en Italiano, es diziuna meskla de idiomas. Lo importante es enterdemos entre mozotros.

<sup>303</sup> „Puedeser, si uvyeramos sido mas gente, el ladino se podia konvertir a una lengua separada [...]”



као према „посебном језику”, односно „једном од јеврејских језика”:

**Пример (23)**

„А зашто те изненађује да се реч *sieten* [срп. ‘седам’] не налази у Речнику Шпанске краљевске академије? Наш језик није дијалекат шпанског, то је посебан језик, један од јеврејских језика.”<sup>304</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 22. 06. 2011)<sup>305</sup>

Иако чланови групе потврђују припадност јеврејско-шпанског хиспанском језичком наслеђу, они наглашавају да је сефардски варијетет на Оријенту следио независан језички развој и тиме се удаљио од полуострвског шпанског, те да се стога може одредити као посебан језик сефардских Јевреја. Овакво веровање о пореклу јеврејско-шпанског језика, засновано на информацијама из научнопопуларних и научних радова, часописа, телевизијских и радијских емисија и других извора, присутно је међу великим бројем чланова:

**Пример (24)**

„Али шпански језик је друга ствар. И ми смо га изградили, заједно са народима који су живели у Иберији. Наши преци су са собом понели оно што им је припадало, а то није било из љубави према Инквизицији. Осим тога, језик земље која нас је прогнала се мењао на један, а наш на други начин.”<sup>306</sup> (Информант Q, Француска, 23. 11. 2014)

**Пример (25)**

„У Шпанији су наши преци говорили језик своје државе, или својих држава, на дијалекту своје регије, као сви други грађани. Само због утицаја хебрејског у неким списима у преводима, одређени научни кругови тврде да је ладино настао у Шпанији. Али, по мени, оно што данас зовемо ладино или јеврејско-шпански настало је у Османском царству (не раније), и представља ‘амалгам’ иберијских језика (иако је базиран на кастиљанском) под утицајем језика из новог окружења, пре свега турског, који је започео веома рано. Тек касније је дошао француски. [...] Али језик наших дедова пре прогона није био ладино!”<sup>307</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 30. 06. 2007)

---

<sup>304</sup> „I deke te enkantas (sorprendez) ke ‘sieten’ no esta en el Dikcionario de la Real Akademia de la Lingua Espanyola? Muestra lingua no es un dialekto del espanyol, es una lingua aparte, una de las linguas djudias.”

<sup>305</sup> Нешто више о односу чланова групе према Шпанској краљевској академији у контексту могућег оснивања Академије за јеврејско-шпански језик биће речено у одељку 4.3.3.

<sup>306</sup> „Ma la lengua espaniola es otra koza. La fraguimos mozotros tambien, endjuntos kon los otros puevlos ke bivijan en Iberia. Muestrs antepasados se yevaron kon eyos lo ke los aparteniya, ma no era por amor de la Inkizision. Idemas, la lengua del pais ke mos ekspulso troko de una parte, i la muestra troko de otra parte.”

<sup>307</sup> „En espanya muestrs avuelos avlavan la lingua de sus pais, o de sus estados, kon el dialekto de sus rejiones, como todos los sivdadinos. Solo por la influencia del ebreo en algunos eskritos o traduksiones, siertos akademikos dizen ke el Ladino se kreyo en espanya. Ma asigun mi lo ke yamamos Ladino o Judeo-espanyol oy se formo en el Imperio Otomano (no antes), i es un ‘amalgam’ de las linguas iberikas (ma bazado en Kastiliano) kon influensas de linguas del deredor muevo, sovre todo del turko, ke empeso muy demprano. Solo mas despues entro el fransez. [...] Ma la lingua de muestrs avuelos antes de la ekspulsion no era Ladino!”

### Пример (26)

„Изгледа [...] да је шпански дошао из Шпаније са Јеврејима (вероватно је било варијација према регији порекла). Претворио се у ‘јеврејско-шпански’ кроз историју, током пет векова на оним просторима где су живели Јевреји Османског царства који су преузели речи и облике из турског. [...] ‘Јеврејско-шпански’ је језик Јевреја Османског царства, деце и унука оних који су први дошли из Шпаније.”<sup>308</sup> (Информант N, Француска, 07. 02. 2017)

### Пример (27)

„Ко може да негира да је јеврејско-шпански заснован на шпанском? Једина ствар коју говорим је да у Шпанији није постојао посебан језик Јевреја. Јевреји су говорили као и сви у њиховом окружењу (осим употребе неких посебних речи као *alhad* уместо *domingo* [срп. ‘недеља’], *Dio* уместо *Dios* [срп. ‘Бог’], и речи из хебрејског које су повезане са религијом). Као језик Јевреја настао је у Османском царству (а хакетија на северу Африке).”<sup>309</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 07. 02. 2017)

У наведеним примерима примећујемо да се чланови према шпанском односе као према „језику земље која нас је прогнала”, а да се, са друге стране, јеврејско-шпански одређује као „наш језик” (пример 24), односно као „језик Јевреја Османског царства, деце и унука оних који су први дошли из Шпаније” (пример 26), „посебан језик Јевреја” (пример 27), који се као дистинктивни варијетет током пет векова формирао у контакту са другим језицима.

Оно што је интересантно подвући јесте чињеница да аутор примера 24 шпански, односно кастиљански језик из времена пре прогона, доживљава као свој, а не као туђи језик, истичући да су и Јевреји учествовали у његовом формирању, те да се стога и они (уз друге верске и етничке групације) могу сматрати његовим легитимним „власницима”. Како наводи Дијас-Мас (2006: 118-119), прогнани Јевреји су сачували језик који су говорили на Полуострву управо зато што су га доживљавали као сопствени варијетет, чија их је употреба у периоду након прогона разликовала од других јеврејских заједница и нејеврејског становништва

---

<sup>308</sup> „Parese [...] ke es el Espanyol ke vino de Espanya kon los Djudios (probablemente avian variaciones asegun las rejiones de nasimiento). Se transformo en ‘Djudeo-Espanyol’ tras la istoria, durante sinko siglos en los luguares ande bivieron los Djudios del Imperio Ottomano ke tomaron biervos i formas del Turko [...] El ‘Djudeo-Espanyol’ es la lingua de los Djudios del Imperio Ottomano, de los ijos i nietos de los primeros ke vinieron de Espanya.”

<sup>309</sup> „[...] ken se puede enyegar ke el djudeoespanyol es bazado en Espanyol? La sola koza le digo es ke en Espanya no avia una lengua aparte de los djudios. Los djudios avlavan lo ke avlavan todos en sus deredores (aparte del uzo de unos kuantos biervos espesiales como alhad alugar de domingo, Dio alugar de Dios, i biervos en ebreo ke tienen ke ver kon la relijion.) Komo lengua de djudios, se formo en el Imperio Otomano (i la Haketia en norte de Africa).”

Османског царства. Или, како даље наводи аутор примера 24, можда зато што су неки од њих гајили наду да ће се једног дана вратити на Иберијско полуострво:

**Пример (28)**

„Наши преци су постали ‘Шпанци без домовине’, надајући се да ће се у Шпанији појавити праведни и толерантни краљ који ће омогућити повратак. То што су задржали кључеве и језик, то је зато што су мислили да је то само привремен боравак на туђој земљи. [...] У XIX веку, први ционисти који су дошли у Солун, вратили су се говорећи ‘Њима не вреди говорити о Јерусалиму, само им је важно да се врате у Шпанију.’”<sup>310</sup> (Информант Q, Француска, 13. 01. 2012)<sup>311</sup>

Врло је значајно подвући да су се Сефарди Османског царства, који су говорни варијетет донет са Полуострва сматрали једним од својих језика,<sup>312</sup> тек у XIX веку, у замаху националистичке идеологије стандарднојезичке културе, суочили са идејом да варијетет којим говоре можда „није њихов”, него да представља само некакав искварен дијалекат „туђег” шпанског језика који би требало рекастиљанизирати, односно заменити „исправним” стандардним шпанским или стандардним језицима новоформираних националних држава. Данас, међутим, савремени Сефарди, то јест, језички активисти који настоје да очувају и ревитализују свој варијетет у облику у коме се говорио у традиционалној сефардској заједници, признају и наглашавају заједничко порекло шпанског и јеврејско-шпанског, али истичу да је између њих потребно успоставити јасне границе. Ово истицање граница, као што ћемо видети у наредним одељцима, у групи *Ladinokomunita* приметно је на свим нивоима језичке структуре: ортографском, фонолошком, морфолошком, лексичком и, сасвим логично, на нивоу одабира самог назива језика (видети Бунис 2016: 329-338). Стандардни шпански језик се доживљава најпре као претња очувању дистинктивног карактера јеврејско-шпанског, па тако Рашел Амадо Бортник, говорећи о књизи Ферана Марина Рамоса (Ferrán Marín Ramos) *Gramática básica*

---

<sup>310</sup> „Muestros antepasados kedaron ‘espanioles sin patria’, asperando ke ayga en Espania un rey de djustisia i de toleransia ke permite el retorno. Si guardaron yaves i lengua, es porke se pensavan en rezidencia temporara en tierras ajenas. [...] En el XIXe siglo, los primeros sionistas ke pasaron a Salonik, se atornaron, diziendo ‘A eyos, no es la pena de avlarlos de Yerushalayim, solo los emporta de atornar en Espania.’”

<sup>311</sup> Треба напоменути да је овде реч о одјецима кампање коју је у циљу приближавања Шпаније и Сефарда спроводио Анхел Пулидо почетком XX столећа (видети одељак 3.4.1).

<sup>312</sup> Ово се може видети и кроз анализу имена којим су у Османском царству током векова називали овај варијетет. О томе нешто више у одељку 4.4.2. Такође, не треба заборавити да је у сефардским заједницама, као и међу Јеврејима уопште, постојала стална диглосија између говорних варијетета и хебрејског као језика светих књига и писане речи.

*del djudeo-espanyol* (срп. *Основна граматика јеврејско-шпанског*), подвлачи опасност од „утапања” сефардског варијетета у овај језик:

**Пример (29)**

„Највећа опасност која прети нашем језику јесте да буде ‘прогутан’ од стране шпанског. Са једне стране, има МНОГО Сефарда у земљама шпанског/кастиљанског говорног подручја (Латинска Америка и Шпанија), а са друге стране има много шпанских и других истраживача за које је тешко да категоришу и разумеју разлике које постоје између ладина и шпанског. Ова књига, написана са много љубави према нашем језику, и (како се чини) са дубоким разумевањем онога што је његова граматика [...] помоћи ће разјашњавању и ОЧУВАЊУ дистинктивности јеврејско-шпанског.”<sup>313</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 22. 01. 2015)

Овај пример нам говори да је ауторка свесна постојања ризика да се јеврејско-шпански „претопи” у модерни шпански кроз процесе фонолошке или лексичке акомодације његових говорника, што може значити да „[...] у крајњем дијалекат можда неће нестати услед недостатка међугенерациског преноса или губљења језичких домена, већ услед језичких промена која су довољне да изгуби своје дистинктивне карактеристике и постане део доминантног варијетета”<sup>314</sup> (Ромеро 2015б: 65).

У том смислу, имајући у виду структурну сличност између шпанског и јеврејско-шпанског, можемо рећи да језички активисти у групи *Ladinokomunita*, у жељи да очувају дистинктивност сефардског етничког варијетета, настоје да нагласе управо оно што је другачије, односно да успоставе оно што Клос (1967) назива језичком дистанцом (*abstand*). То значи да се јеврејско-шпански у очима чланова групе види као језик који треба да се удаљи од савременог шпанског,<sup>315</sup> те да се стандардизује као особен *ausbau* језик. Тако чак и они Сефарди којима је савремени шпански матерњи језик наглашавају да су у питању два потпуно

---

<sup>313</sup> „El mas grande peligro ke tenemos por muestra lengua es de ser ‘englutida’ por el espanyol. De una parte, tenemos MUNCHOS sefaradis en paizes de avla espanyola/castellano ( Amerika Latina i Espanya), i de otra parte ay muchos akademikos espanyoles i otros, para los kualos es difisil kategorizar i entender las diferencias ke egzisten entre el ladino i el espanyol. ESto libro, eskrito kon un grande karinyo por muestra lengua, i (al pareser) profundo entendimiento de lo ke es su gramatika [...] va ayudar a akklarar i MANTENER la distinktividad del djudeoespanyol.”

<sup>314</sup> „[...] eventually the dialect may die not through the lack of intergenerational transmission or the dearth of linguistic domains, but through enough linguistic change to lose its distinct features and become part of a mainstream variety.”

<sup>315</sup> Напомињем да се у овом раду анализирају популарни ставови о језику који не морају одражавати научна сазнања. Када је у питању наука, велики број аутора, на пример Кинтана (2010), доводи у питање припадност јеврејско-шпанског дијалекатском континууму шпанског језика, наглашавајући да је у питању језик који се развијао независно у односу на шпанску језичку норму (видети одељак 3.3).

различита језика:

**Пример (30)**

„Већ годинама читам на јеврејско-шпанском и још увек не знам [да читам добро]. Мој матерњи језик је модерни шпански и то је други језик. Може да има сличности и да изгледа исто, али није. Кажем да је нама, говорницима шпанског, теже да научимо јеврејско-шпански него другим људима који говоре енглески језик, на пример.”<sup>316</sup>  
(Информант R, Аргентина, 07. 08. 2018)

Овакво виђење односа између два варијетета додатно потврђују резултати спроведене анкете: већина испитаника стоји при ставу да је у питању посебан језик који се развијао изван сфере утицаја полуострвског шпанског почев од XVI века (видети табелу 3). Са друге стране, готово сви испитаници сматрају да је важно да се јеврејско-шпански стандардизује, те да му се на тај начин додели, односно потврди статус аутономног језика (видети табелу 4).

**Табела 3** - Веровања о односу јеврејско-шпанског и стандардног шпанског језика

<b>Питање: Одаберите само један одговор.</b>	<b>Резултати анкете</b>	
<b>Одговори</b>	<b>Број одговора</b>	<b>%</b>
Јеврејско-шпански је дијалекат шпанског језика	17	37,8
Јеврејско-шпански је посебан језик, који се развијао независно од шпанског почев од XVI века	27	60
Без одговора	1	2,2
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

**Табела 4** - Ставови према стандардизацији јеврејско-шпанског језика

<b>Питање: Да ли јеврејско-шпански треба стандардизовати?</b>	<b>Резултати анкете</b>	
<b>Одговори</b>	<b>Број одговора</b>	<b>%</b>
Да	34	75,55
Не	7	15,55
Не знам/Није важно	4	8,9
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Док, сасвим логично, већина оних који сматрају да је јеврејско-шпански оделит језик, верује да овај језик треба стандардизовати, важно је подвући да и већина

<sup>316</sup> „Tengo anyos ke meldo en djudeo espanyol i ainda no se. Mi lingua maternala es el espanyol moderno i es otra lingua. Puede tener i pareser mismo, a ma no es. Yo digo ke a los espanyol avlantes moz es menos kolay ambesar el djudeo espanyol ke otras djentes de lingua inglesa, para dar ejemplo.”

оних који су се према јеврејско-шпанском одредили као према дијалекту шпанског језика сматра да овај дијалекат треба уздићи на ниво стандардног језика (видети табелу 4а).

**Табела 4а** - Ставови према стандардизацији јеврејско-шпанског језика у складу са веровањима о односу овог варијетета са модерним шпанским језиком

Питање: Да ли јеврејско-шпански треба стандардизовати?	Резултати анкете			
	Одговори испитаника који јеврејско-шпански сматрају аутономним језиком		Одговори испитаника који јеврејско-шпански сматрају дијалектом шпанског	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Да	20	74	14	82,3
Не	4	15	2	11,9
Не знам/Није важно	3	11	1	5,8
<b>Укупно</b>	<b>27</b>	<b>100</b>	<b>17</b>	<b>100</b>

То значи да, без обзира на то да ли се према њему односе као према језику или дијалекту, већина чланова верује да постоји довољан број језичких разлика који би могао послужити као основа изградње стандардног јеврејско-шпанског језика. У том смислу, значајан је следећи став који је на шпанском језику у анкети навео један испитаник:

**Пример (31)**

„Мислим да је стандардизација важан корак да престане да се говори о јеврејско-шпанском као дијалекту, и да се призна као језик.”<sup>317</sup> (Информант S, Немачка, упитник 15)

На основу примера 31 можемо претпоставити да се међу појединим члановима групе термин „језик” тумачи у смислу „стандардног језика”, док се дијалекат види као вернакулар, односно варијетет који није прошао процес стандардизације.

Новија дешавања потврђују жељу и потребу чланова групе да се јеврејско-шпански стандардизује и да му се тиме и званично додели статус аутономног језика у односу на савремени шпански. Наиме, речи које је у оквиру скупа под називом *Cuarta Tribuna del Hispanismo* (срп. *Четврта трибина хиспанизма*),

<sup>317</sup> „Entiendo que la estandarización es un importante paso para que se deje de hablar del judeoespañol/ladino como un dialecto, y se reconozca su calidad de lengua.”

одржаном у Мадриду 20. јуна 2018. године,<sup>318</sup> изговорио Шмуел Рефаел Виванте (Shmuel Refael Vivante), директор Института Салти и посредник у односима Шпанске краљевске академије и Националног савета за ладино по питањима оснивања Академије за јеврејско-шпански језик, изазвале су бурне реакције чланова групе *Ladinokomunita*. Рефаел је, између осталог, на поменутом скупу изјавио да је један од главних циљева оснивања најављене академије поновно повезивање јеврејско-шпанског са шпанским, односно његова рекастиљанизација, нарочито у погледу правописа. Један члан се на следећи начин осврће на ову изјаву:

#### Пример (32)

„Чему служи Академија за јеврејско-шпански ако је за повратак кастиљанском који више није наш језик? Управо супротно, мени се чини да је улога Академије за јеврејско-шпански да се бори да покаже да је наш језик другачији од кастиљанског. На пример, ако говоримо *vedre* уместо *verde* [срп. ‘зелен’], или *muevo* уместо *nuevo* [срп. ‘нови’], или *kolay* уместо *fasil* [срп. ‘лак’], или *el Dyo* уместо *Dios* [срп. ‘Бог’], *alhad* уместо *domingo* [срп. ‘недеља’], шта да радимо? Да говоримо *domingo*? Ја мислим да је улога академије за јеврејско-шпански језик управо супротно, ДА СЕ БОРИ ПРОТИВ РЕКАСТИЉАНИЗАЦИЈЕ НАШЕГ ЈЕЗИКА.”<sup>319</sup> (Информант Т, Француска, датум: 06. 08. 2018)

Овде је значајно подсетити се да, према изјави коју је 2017. године за лист *The Guardian* дао директор Шпанске краљевске академије Дарио Виљануева (Darío Villanueva), „идеја није да се ладино стопи са модерним шпанским, већ супротно: да се сачува”<sup>320</sup> (*The Guardian*, 01. 08. 2017.) У том смислу, неки од дописних академика за јеврејско-шпански језик Шпанске краљевске академије у самој групи наглашавају да је у питању лични став Рефаела Вивантеа, те да договор на Научној конвенцији на којој је постигнут договор о оснивању Академије за јеврејско-шпански, одржаној фебруара 2018. године, подразумева одлуку „да се поштују све особености јеврејско-шпанског и сефардске културе”,<sup>321</sup> као и

<sup>318</sup> Аудио запис са поменутог догађаја може се пронаћи на следећем линку:

<http://www.radiosefarad.com/cuarta-tribuna-del-hispanismo-en-el-instituto-cervantes-el-judeoespanol-madrid-2062018/>

<sup>319</sup> „A kualo syerve una akademya de djudeo-espanyol si es para aboltar al kasteyano ke no es mas muestra lingua? A la kontra, me parese a mi ke el rolo de una akademya de la lingua djudeo-espanyola es de luchar para amostrar en ke muestra lingua es diferente del kasteyano. Por egzemplo, si dizimos vedre en vez de verde, o muevo en vez de nuevo, o kolay en vez de fasil, o el Dyo en vez de Dios, alhad en vez de domingo, kualo vamos azer? Dizir Domingo? A mi me parese ke el rolo de una akademya del djudeo-espanyol es a la kontra DE LUCHAR KONTRA LA REKASTELYANIZASYON DE MUESTRA LINGUA.”

<sup>320</sup> „The idea isn’t to absorb Ladino into modern Spanish, it’s the opposite: to preserve it.”

<sup>321</sup> „[...] ke se respetan todas las partikularidades de la lingua djudeo-espanyola i de la kultura sefaradi.”

„употреба писма које се користи међу говорницима и од стране Националног савета за ладино”<sup>322</sup> (порука Алдине Кинтане, дописне чланице Шпанске краљевске академије, 08. 08. 2018).<sup>323</sup> Ипак, овај је догађај покренуо бројне реакције чланова групе. У отвореном писму које објављује у групи *Ladinokomunita* и које упућује институцијама укљученим у процес оснивања најављене академије, Рашел Амадо Бортник истиче да бурне реакције чланова

**Пример (33)**

„[...] јасно показују да је већина говорника, љубитеља, студената и стручњака за јеврејско-шпански против онога што је било речено на панелу о нашем језику и нашем правопису, и да желе да виде Ваше уважавање и сарадњу са свима због свих оних који се за њега боре.”<sup>324</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 11. 08. 2018)

Нешто више о улози ауторитета (у виду језичких стручњака или институција) у процесу језичког планирања, односно стандардизације јеврејско-шпанског језика биће речено у одељку 4.3.3.

#### 4.3.3. Ставови према стандардизацији јеврејско-шпанског језика

Како наводи Радовановић (2003: 189), одабир конкретног варијетета (дијалекта или социолекта) који ће послужити као основа за изградњу језичке норме, представља „уједно, најодговорнији, најделикатнији и најтежи део посла у овој области поступака, чије остварење зависи и од низа нејезичких момената.” У складу са тим, овај поступак у различитим друштвеним и културним срединама може бити спроведен на различит начин. Уколико унутар језичке заједнице постоји призната друштвена елита, у већини случајева ће као модел стандардног језика бити прихваћен управо вернакулар овог дела друштва. Међутим, према Хаугену (1966: 932), „тамо где постоје социјално једнаке друштвене групе унутар

---

<sup>322</sup> „el uzo de la grafia ke viene siendo uzada por los avlantes i por la Autoridad Nasionala del Ladino i su Kultura.”

<sup>323</sup> Национални савет за ладино овим поводом 13. августа 2018. године издаје и објављује у групи *Ladinokomunita* прокламацију у којој се огађује од „рекастиљанизације” јеврејско-шпанског правописа. У поменутој прокламацији се наводи да ова институција као свој званични правописни систем на латиничном писму признаје онај који је успостављен у часопису *Aki Yerushalayim*, који данас користи највећи број истраживача и самих говорника јеврејско-шпанског језика.

<sup>324</sup> „[...] mostran kon grande klaridad ke la mayoriya se los avlantes, amantes, estudiantes, i expertos del djudeoespanyol estan kontra a lo ke fue dicho en el panel sobre muestra lingua i muestra ortografia, i dezean ver vuestra konsiderasion de, i kolaborasion kon todos por le mundo ke estan luchando por eya.”



заједнице, обично распоређене према регијама или племенима, избор било ког [варијетета] сусреће се са отпором осталих.”<sup>325</sup>

Ово питање добија посебан значај када говоримо о сефардском контексту. Наиме, у недостатку онога што сматрамо традиционалном заједницом, односно заједницом у смислу суживота на одређеном простору, врло је тешко говорити о постојању савремене сефардске елите која би послужила као хомогенизирајући фактор и чији би вернакулар могао послужити као основа језичког стандарда.<sup>326</sup> Са друге стране, уколико узмемо у обзир приступ интернету и способност употребе рачунара, као и ниво образовања активних чланова групе *Ladinokomunita* и испитаника у анкети, те њихову активност у смислу развоја писане речи на јеврејско-шпанском језику (пре свега у виду новинских и научних чланака), могли бисмо рећи да овај део припадника сефардске заједнице представља образовану елиту, односно припаднике више средње класе у државама у којима живе. Међутим, то не значи да можемо говорити и о постојању некаквог савременог јеврејско-шпанског социолекта: говорници јеврејско-шпанског који данас живе расути по целом свету јесу носиоци различитих дијалекатских варијација, па и наследници различитих социолеката, у складу са местом порекла и образовањем, односно друштвеним статусом породице из које потичу. Такође, ако узмемо у обзир то да су у секундарној дијаспори Сефарди ступали у контакт са говорницима различитих варијетета јеврејско-шпанског, можемо рећи да, у складу са оним што у свом раду о овој виртуелној заједници истиче Бунис,

„чланство групе *Ladinokomunita* укључује многе појединце који су слушали један или више регионалних дијалеката код куће, друге дијалекте изван куће, а у свакодневном окружењу и стране језике, међу којима су генетски блиски језици као што су шпански или француски.”<sup>327</sup> (Бунис 2016: 340)

---

<sup>325</sup> „But where there are socially coordinate groups of people within the community, usually distributed regionally or tribally, the choice of any one will meet with resistance from the rest.”

<sup>326</sup> Као што сам већ навела, с обзиром на чињеницу да су на широком пространству Османског царства Сефарди живели расути у различитим заједницама, никада није постојала једна језичка норма јединствена за све сефардске заједнице. Ипак, важно је истаћи да су се међу различитим заједницама у економском и културном смислу посебно истицале истанбулска и солунска, чији су варијетети сматрани моделима „добре” употребе јеврејско-шпанског језика све до укључивања Сефарда у модерне друштвене токове од половине XX века (видети одељак 3.3).

<sup>327</sup> „Thus *Ladinokomunita* members include many individuals who heard one or more regional dialects at home, other dialects outside the home, and foreign languages in their daily surroundings, including genetically related languages such as Spanish and French.”

Савремени говорници јеврејско-шпанског се, у том смислу, могу одредити као „социјално једнаки појединци” који се служе различитим варијететима. Неки од чланова групе *Ladinokomunita* о варијацији јеврејско-шпанског језика са Оријента говоре на следећи начин:

**Пример (34)**

„Никада није било никаквог јединства у нашем језику. Било да је то лоше или добро, тако је било и тако је и сада. [...] Јеврејин из Сарајева отвара *lus ojus*, а онај из Истанбула отвара *los ojos* [срп. ‘очи’]. Онај из Измира иде у *la keila*, а онај из Солуна у *el kal* [срп. ‘синагога’]. [...] не постоји један јеврејско-шпански јединствен за све, постоји јеврејско-шпански са особеностима из сваке државе и чак и сваког града.”<sup>328</sup> (Информант Т, Француска, 25. 07. 2008)

**Пример (35)**

„Увек читамо да постоје два дијалекта јеврејско-шпанског: западни, који представља хакетија (из Марока и Алжира), и оријентални (онај који има много назива, око којих нема сагласности који је правилан), који представља онај из Османског царства (и који ћу ја овде звати ладино). Понекад прочитам да и он има два дијалекта, онај са Балкана и онај из Турске. Али, истина је да има више дијалеката, скоро сваки град има свој, а најособенијим од свих ми се чини онај из Измира. Али, истраживачи праве генерализације, а да не познају све дијалекте. Прочитала сам научне чланке у којима се каже, на пример, да ладино нема меко *d* (као *d* у речи *todo* [срп ‘све’] или друго *d* у речи *dedo*, [срп. ‘прст’]), али ми у Измиру (и знам и за још много других места) ИМАМО ово меко *d*!”<sup>329</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 05. 06. 2017)

Чланови групе наводе, дакле, да је једна од најистакнутијих одлика јеврејско-шпанског језика његов полиморфизам, који се јавио као резултат независног развоја овог варијетета у односу на норму шпанског језика, а за који Кинтана (2006а: 295) тврди да је „својствен језику у коме језичка норма није стандардизована и у коме никада није успостављен јединствен књижевни језик.”<sup>330</sup> У следећем примеру можемо видети да и сами говорници језичке

<sup>328</sup> „No uvo nunca ninguna unisidad en muestra lingua. Ke sea malo o ke sea byen, ansina fue i ansina es. [...] El Djudyo de Serajevo avre lus ojos, el Estamboli avre los ojos. El Izmirlı se va a la keila, i el Selanikli al kal. [...] ke no ay un djudeo-espanyol uniko para todos, ay un djudeo-espanyol kon partikularidades por kada pais i mismo kada sivdad.”

<sup>329</sup> „Siempre meldamos ke ay dos dialektos del djudeoespanyol: el oksidental, ke es Haketia (de Maroko i Algeria), i el oriental ( el ke tiene muchos nombres, ma ke dingunos no estan de akordo por kual es el djusto!) ke es del Imperio Otomano (i ke yo aki lo vo yamar Ladino.) A vezes meldo ke i este tiene dos dialektos, el de los Balkanes i el de Turkia. Ma, la verdad es ke ay mas dialektos, kuaji kada sivdad tiene el suyo, i el mas diferente de todos me parese es el de Izmir. Ma, los investigadores azen jeneralizaciones sin konoser todos los dialektos. Tengo meldado artikolos akademikos ke dizen, por egzemplo, ke el Ladino no tiene la d blanda (komo la d de todo o la segunda d en dedo ), ma en Izmir (i ya se en muchos otros lugares tambien) SI ke tenemos esta d blanda!”

<sup>330</sup> „propio de una lengua en la que no se ha estandarizado una norma lingüística y en la que nunca se ha establecido una unidad idiomática de la lengua literaria.”

варијације, односно полиморфизам свог етничког варијетета повезују управо са непостојањем стандарднојезичке норме:

**Пример (36)**

„Видим колико је тешко да се буде модераторка када неко напише реч коју модераторка није чула од своје баке... Шта чинити? Прихватити је? Заменили је? Увек је истина, и то за сваки језик, исто питање: када се може рећи да је ово добар начин говора, а оно не? Када би постојала, као што неки траже, Академија за ђудезмо као што има за француски, можда би сви наши говорили исто; академија би рекла: ово је добра употреба, ово је лоша. Али док има само један француски језик, јеврејских језика, напротив, има много. [...] Нека свако говори како је чуо од своје баке [...]. И сваки ђудезмо је, као сви језици, имао развој који нема ништа са развојем кастиљанског [...].”<sup>331</sup> (Информант Т, Француска, 05. 02. 2005)

Када је у питању употреба дијалекатских обележја у групи *Ladinokomunita*, чини се да у прво време није било најјасније да ли је циљ активности ове виртуелне заједнице очување различитих дијалеката или промоција и успостављање јединственог заједничког јеврејско-шпанског варијетета. Са једне стране, без обзира на непостојање стандардне језичке форме, одређени чланови групе инсистирају на „правилној” употреби јеврејско-шпанског језика, полазећи од идеје која извире из стандарднојезичке идеологије, а по којој насупрот „исправној” и „аутентичној” употреби језика стоји његово „погрешно” коришћење (Милрој 2001: 535). При томе, као што истиче Бунис (2016: 341), показују тенденцију да форме које се употребљавају у њиховом „породичном дијалекту” сматрају најисправнијим. Међутим, највећи број чланова наводи да је постојање дијалекатске различитости велико богатство (пример 37), које не угрожава комуникацију у групи, те се осврћу на улогу администратора сајта у исправљању одређених порука (пример 38) :

**Пример (37)**

„На хакетији користе друге речи, другачији начин да кажу ствари. У Сарајеву користе *s* у истим речима као ми, али је фонетика, односно изговор другачији. И тако пишу као што говоре, и свако врло добро разуме. Иста ствар је када Сефарди из Солуна кажу *Fazer*, а Сефарди из Истанбула *Azer* [срп. ‘чинити’], или *Kyerer* и *Kerer*

<sup>331</sup> „Ya veo como es "yuch'DIFISIL de ser moderadora cuando uno escribe una palabra ke la moderadora no oyo de su vava... Ke azer? Aksetarla? Trokarla? Es en vedra siempre, i para kada lingua, la mizma keston:kuando se puede dizir ke esto es la buena manera de avlar i esto no? Si uvyera, como unos demandan, una Akademia de djudesmo komo ay en franses, puede ser ke todos los maestros avlarian lo mizmo; la akademia diria: esto es el buen uzo, este es el negro. Ama si ay una sola lingua franseza, ay a la rovez munchas linguas djudias. [...] Kada uno avla komo oyo de su vava [...]. i estos todos djudezmos, komo kada lingua, tuvieron una evolucion ke no tiene nada ke ver kon la del kastelyano [...].”

[срп. 'хтети']. Мислим да је то богатство, и да треба да се сачува."<sup>332</sup> (Информант *U*, Француска, 08. 07. 2004)

### Пример (38)

„Ладино са Балкана је, на пример, много другачији од кастиљанског шпанског, више него ладино из Измира или ладино из Истанбула. И много архаичнији. А ја као говорник ладина са Балкана никада нисам рекао да је мој ладино бољи или лепши од ладина других Сефарда, зар не? Сада тренутно пишем на ладину који није мој, јер је то оно што захтевају модераторке.

И не видим зашто би различити варијетети ладина присутни на овом форуму морали бити извор потешкоћа за оне који уче: Мање је важно који варијетет ладина ће говорити. Оно што је важно јесте да га говоре, на један или други начин. [...] сви ми говоримо неку варијанту ладина. И све су једнако лепе. И сви можемо да се разумемо без једног униформног и стандардног ладина. Са мало напора, ми то већ можемо."<sup>333</sup> (Информант *V*, Хрватска, 11. 07. 2004)

Кончан одговор на питање употребе различитих дијалеката у групној комуникацији јесте легитимизација употребе свих географских варијетета оријенталног јеврејско-шпанског језика (за разлику од хакетије, као што смо видели у ранијим редовима). Оно што администратори посебно наглашавају јесте да је циљ деловања групе пре свега стандардизација начина писања, али не и језичке форме. У том смислу, у групи се подједнако вреднују поруке које пишу говорници различитих дијалеката, а њихова форма исправља једино ако направе правописне грешке или омашке у куцању текста. Следећа порука Рашел Амадо Бортник може се схватити као одређени водич у овом погледу:

### Пример (39)

„Слажем се са свима [...] онима који су нам рекли да су дијалекти богатство језика и да треба да се очувају. Нисмо овде да 'стандардизујемо' језик, него да помогнемо у стандардизацији фонетског правописа, према часопису *A. Y*, који смо решили да следимо од почетка. Модераторкама и модераторима увек говорим да не треба да мењамо речи у порукама које пишу Сефарди са Балкана или Турске (осим ако не

---

<sup>332</sup> „En haketiya empleyan otras palabras, otro modo de dizir la kozas. En Sarayevo empleyan la 's' mizmas palabras ke moztros ma la fonetika, la pronunsiasyon es diferente. I ansina lo eskriven komo lo dizen, i kada uno lo entyende muy byen. Es la mizma koza quando los Selaniklis dizen 'Fazer' i los Istanbulis, 'Azer' o Kyerer i Kerer. Kreygo ke es una rikeza, menester de mantenerla.”

<sup>333</sup> „El ladino de los Balkanes, por ensheemplo, es muy diferente del espanyol kasteyano, mas diferente ke el ladino de Izmir o el ladino de Estambol. I muncho mas arkaiko. Ama yo komo (f)avlante del ladino balkaniko nunca dishe ke mi ladino es mijor o mas ermozo ke el de otros sefaradim, no? Agora mizmo sigo eskrivyendo en un ladino ke no es de mi, porke es lo ke demandan las moderadoras.

I no veygo porke las diferentes variedades del ladino presentes en el forum tengan ke ser la fuente de las difikuldades para los ke se ambezan: Poko importa kuala variedad del ladino van a (f)avlar. Lo ke importa es ke lo (f)avlen, de una u otra manera. [...] todos moztros (f)avlamos una variante del ladino. I todas estan igualmente ermozas. I todos podemos entendermos sin un ladino uniforme i standard. Kon un poko de esforso, ya lo podemos.”

направе правописну грешку или друге грешке једноставно не пазећи током писања). [...]

Мислим да ће ово послужити као водич:

1. Балкански дијалекти треба да се очувају, и НЕЋЕМО мењати речи у порукама чланова који су из (или су пореклом из) Бугарске, Хрватске, Босне, Југославије, Солуна, Родоса, Измира, Миласа итд. Поруке написане на овим дијалектима се могу оставити онаквим какве јесу, или, ако модератор или модераторка жели, може:

а) ставити у заграду, после речи које су питању, еквивалент на дијалекту Турске или дијалекту модератора/модераторке. ИЛИ

б) копирати и налепити поруку испод, мењајући речи према дијалекту Турске. (Треба се подсетити да Истанбул, Измир, Милас и други градови такође имају разлике.) [...]

5. Поново о питању речи и 'стандардизовања': [...] Можда ће се једног дана униформисати/стандардизовати језик. Али сада има људи који живе са овим дијалектима, и немамо право да било коме кажемо 'није правилно оно што ви говорите'. У сваком случају, као Енглеz из Енглеске и Американац, разумемо се са свих страна. Они који говоре *faldikera* разумеју оне који кажу *aldikera* [срп. 'цеп'], и обрнуто! И, иако су неке речи различите, тешко да ћемо имати проблема да разумемо узимајући у обзир контекст."<sup>334</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 13. 07. 2004)

Као што можемо видети у претходном примеру, прихватање језичких варијација у групној комуникацији јесте умногоме засновано на чињеници да јеврејско-шпански још увек није стандардизован и да сада када „има људи који живе са овим дијалектима” нико нема права да говори о њиховој правилности или неправилности. Међутим, из овог разумемо да се, једног дана када се и ако се језик стандардизује, однос према овом питању може променити. На ову

---

<sup>334</sup> „Esto de akordo kon todos [...] los ke mos disheron ke los dialektos son la rikeza de la lingua i se deven mantener. No estamos aki para "standardizar" la lingua, si no ke para ayudar a standardizar la ortografia de una manera fonetika, al stilo de A. Y. ke desidimos de suivir dezde el empesijo . A los/las moderadoras digo siempre ke no devemos trokar los biervos en mensajes ke eskreven los sefaradim de los Balkanes o Turkia (a menos ke azen un yerro de ortografia o otros yerros semplemente de no azer atansion en eskriviendo.) [...]

Kreyo ke esto siervera komo una giya:

1. Los dialektos balkanikos se deven prezervar, i NO vamos a trokar biervos en los mensajes ke vienen de (o de orijinaryos de) Bulgaria, Kroasya, Bosnia, Yugoslavia, Salonik, Rhodes, Izmir, Milas, etc. Mensajes eskritos en estos dialektos se pueden deshar komo estan, o, si kere el moderador/la moderadora, puede:

a) meter en parentesis, despues de los biervos en kestion, el ekivalente en el dialekto de Turkia, o del moderador/ la moderadora. O

b) kopyar i repetar el mensaje debasho, trokando los biervos al dialekto de Turkia. (Tenemos ke akodrar ke Istanbul, Izmir, Milas, etc. tienen diferensias tambien.) [...]

5. Demuevo por kestion de biervos, i de "standardizar": [...] Puede ser algun dia se va uniformalizar/standardizar la lingua. Ma agora ay djente ke biven kon estos dialektos, i no tenemos dirito de dizir a dingunos "no es djusto lo ke dizish vozotros". Zaten, komo Inglez de Inglityerra i Amerikano, mos entendemos de parte a parte. Los ke dizen "faldikera" ya entyenden a los ke dizen "aldikera", i vise versa! I si algunos biervos son diferentes, es muy raro ke vamos a tener problemas de entender en mirando al konteksto."

могућност указују и резултати спроведене анкете (видети табелу 4б).

**Табела 4б** - Ставови према одабиру јеврејско-шпанског дијалекта који би требало да представља основу стандардног језика

Питање: Који дијалекат/географски варијетет би требало да послужи као основа стандарда јеврејско-шпанског језика?	Резултати анкете	
	Одговори	Број одговора
Југоисточни (Турска, источна Бугарска, Италија)	15	44.1
Северозападни (бивша Југославија, Румунија, западна Бугарска)	/	/
Дијалекат са територије Грчке	/	/
Дијалекат са територије Грчке и Турске	2	5,9
Дијалекат који се данас користи у Израелу	5	14,7
Није важно/Не знам	9	26,5
Друго	3	8,8
<b>Укупно</b>	<b>34</b>	<b>100</b>

Наиме, у питању које сам поставила у анкети, а које се односи на то који дијалекат би требало прихватити као основу будућег јеврејско-шпанског језичког стандарда, већина оних испитаника који су се изјаснили да је потребно стандардизовати језик сефардских Јевреја (видети табелу 4), сматра да би то требало да буде југоисточни<sup>335</sup> дијалекат (видети табелу 4б). Овакво становиште се у образложењима најчешће објашњава оним што Хауген (1966: 933) назива демографским фактором, односно чињеницом да највећи број говорника или

<sup>335</sup> Напомињем да сам у понуђеним одговорима на ово питање користила адаптирану Бунисову (2015а: 417) класификацију дијалеката јеврејско-шпанског са Оријента. Како је питање дијалекатског разграничења овог језика врло сложено, те не важе исти критеријуми поделе за све језичке нивое (видети одељак 3.3), сматрала сам да је Бунисова класификација, с обзиром на то да је општег карактера и не улази у лингвистичке детаље који би могли бити неразумљиви испитаницима, најпогоднија за сврху мог испитивања. Такође, подвлачим да термин ”дијалекат Израела” користим у значењу коине варијетета, који је настао услед контакта говорника са различитих регионалних подручја (Бунис 2015а: 417). Иако Бунис наводи да постоји више оваквих коине варијетета, одлучила сам се да у анкету укључим само варијетет који се користи у Израелу, а с обзиром на чињеницу да највећи број Сефарда живи у овој држави и да се она најављује као седиште будуће академије.

корисника јеврејско-шпанског језика потиче са простора на којима се говорио овај варијетет:

**Пример (40)**

„Нажалост, већина Јевреја из Грчке, Југославије и других земаља ове регије је истребљена у Холокаусту. Већина Сефарда који тренутно живе у Израелу и другим земљама су пореклом из Турске и Бугарске и ладино који они знају јесте онај који се најчешће чује.”<sup>336</sup> (Информант *W*, Израел, упитник 27)

Врло је важно напоменути да готово сви испитаници (93%) који су се изјаснили да у процесу стандардизације јеврејско-шпанског као основа треба да послужи југоисточни дијалекат говоре или користе управо овај варијетет, те да у једном одговору налазимо и на веровање да „изгледа да је он најправилнији” (упитник 1). Уколико узмемо у обзир наведене резултате, те се осврнемо на пример 38, у коме се може видети да члан групе који је пореклом са Балкана брани „свој ладино” као једнако леп и добар варијетет, можемо рећи да процес селекције у оквиру језичке стандардизације заиста јесте деликатан процес, јер „[...] стандарднојезичке културе чувају прихватљивост језичке дискриминације управо са аспекта језичког стандарда, и у основи су дискриминаторне према регионалној [...] и др. припадности говорника” (Горјанц 2017: 36).

Са друге стране, оно што је интересантно истаћи јесте чињеница да готово сви припадници млађе генерације (млађи од 50 година, њих укупно пет) овом питању приступају из другачије перспективе:

**Пример (41)**

„Научио сам солунски дијалекат од моје породице, и као сваки дијалекат, и мој има своја посебна правила. Стварање ‘званичног стандарда’ који не укључује социолингвистичку разноликост дијалеката ће само наштетити језику у његовој историји. Осим тога, по којим критеријумима би требало да одлучимо који дијалекат треба да представља језик?”<sup>337</sup> (Информант *X*, Израел, упитник 32)

**Пример (42)**

„Требало би установити стандард као основу, али да се у њега укључе све варијанте као исправне и одређене као географске варијанте, на исти начин као што

---

<sup>336</sup> „Desgrasiadamente, la mayoría de los djudios de Gresia, Yugoslavia i otros paizes de esta rejion fueron eksterminados en la Shoa. La mayoría de los sefaradis ke biven aktualmente en Israel i otros paizes son orijinarios de Turkia i Bulgaria i el ladino ke eyos konosen es el ke se oye mas frekuentemente.”

<sup>337</sup> „Ambezi el dialekto Selanikli de mi famiya, i komo kada dialekto, el mio tiene midot spesialas. Krear un “estandar ofisial” ke no inkluye la diversita socio-linguistika de los dialektos va azer danyo ala lingua i a su istoria. I mas, sigun kwalas kriteria devemos de dechidir kual dialekto deve representar la lingua?”

је то случај са савременим шпанским.”<sup>338</sup> (Информант Y, Израел, упитник 8)

Иако је у питању врло мали узорак, на основу наведених примера би се могло рећи да је међу млађим припадницима заједнице *Ladinokomunita* присутна постмодернистичка тенденција вредновања локалних, односно партикуларних вредности (видети одељак 2.3.5). А како тврди Горјанц, управо признавање вредности нестандардних варијетета, „[...] односно разбијање стандарднојезичке идеологије као мита, као јединог могућег концепта језичког бивања и деловања, води у отклањање језичке дискриминације на основу стандарднојезичке идеологије” (Горјанц 2017: 37).

Међутим, како показују резултати анкете (видети табелу 4) и анализа групних дискусија у виртуелној заједници *Ladinokomunita*, међу члановима од самог почетка преовлађује становиште да је неопходно успоставити не само јединствени систем писања (како је експлицитно наведено у опису циљева деловања групе), већ и јединствену језичку норму. У овом процесу, како истичу неки од њих, не треба заборавити дијалекатску разноврсност, али уз назнаку да се „исправне форме морају ограничити на две или три, уместо на десет” (пример 44), да „свако може да говори како му се допада, али да уз постојање граматика, књига и речника, сви треба да пишу на исти начин” (пример 45), да језик мора бити „један како би се могао свуда учити” (пример 46), односно да, независно од стандардног језика, дијалекте могу учити „они који су за то заинтересовани” (пример 47). Према члановима групе, један од основних разлога због кога је неопходно стандардизовати језик јесте управо његово учење, односно очување и преношење на наредне генерације:

**Пример (43)**

„Све сам више уверен да је за преношење и оживљавање ладина потребно спровести максималну стандардизацију, која би била извршена путем консензуса међу онима који би се тиме бавили, неког облика Академије за ладино.”<sup>339</sup> (Информант Z, Израел, 30. 09. 2002)

**Пример (44)**

„Као што се може прочитати у различитим порукама, ладино још увек није стандардизован језик. То значи да не постоји један ауторитет који би одлучивао о

<sup>338</sup> „se debería establecer un estándar como base pero en el que se incluyan todas las variantes como correctas e indicadas como variantes geográficas, al igual que ocurre en el español actual.”

<sup>339</sup> „me konvenso mas ke para transmitir i arevivir al Ladino ay de trayer una standardizasyon maksimala, ke sera echa kon el konsenso de los ke se okuparan de esto, una forma de Akademia del Ladino.”



томе шта је исправно, а шта неисправно у језичким питањима као што су: која форма је правилна *lingua/lengua* [срп. ‘језик’], *avlar/favlar* [срп. ‘говорити’], како се мења одређени глагол и који правопис треба користити [...] У сваком случају, било би добро стандардизовати ладино, и то да би се правилни облици ограничили на два или три уместо десет... Али, стандардизација језика подразумева да он може да користи наредној генерацији, да је језик жив и да има будућност.”<sup>340</sup> (Информант ZA, Шведска, 31. 08. 2002)

#### Пример (45)

„Није толико важно да ли неко каже *Ijo* или *Fijo* или *Hijo* [срп. ‘син’], нека свако говори како му се допада, али сада када постоји граматика и књиге и речник, сви треба да пишемо на исти начин, јер је сада најважније да наш језик живи 10000 година и да не нестане као други језици којима ни име не знамо.”<sup>341</sup> (Информант ZB, Француска, 05. 01. 2006)

#### Пример (46)

„Са друге стране, желим да вам кажем да је веома тешко радити са младима и децом у школама, уколико не направимо ‘модеран’ договор у вези са именом нашег језика. [...] да бисмо наставили у будућност потребно је да имамо јединствено име и јединствен начин писања, не заборављајући разноликост коју је присилна дијаспора створила међу нашим. [...] Размишљајмо да треба да направимо светски скуп да бисмо радили на овим темама, уз присуство свачијег мишљења и без ичијег одсуства. И да одатле наставимо сви заједно да би овај језик имао своје сутра. Нека од сада буде само један како би се могао свуда учити, наравно, без заборављања његове разноликости. Али потребно је да имамо АКАДЕМИЈУ ЗА ЈЕЗИК са комисијом и да изградимо норму да би [...] језик имао будућност. Овако се не може наставити.”<sup>342</sup> (Информант ZC, Аргентина, 07. 12. 2013)

#### Пример (47)

„Потребан је стандардизован језик, како би могао да се предаје. Такође морамо да прихватимо дијалекте, и да њима научимо оне који су заинтересовани. Најважније је да нема граматичких грешака. Правопис треба да буде стандардизован, према правилима успостављеним у часопису *Aki Yerushalayim*, који такође користимо у

---

<sup>340</sup> „Komo se puede meldar de los varios mensajes, el ladino dainda no es una lingua estandarizada. Kere dizir ke no ay una auktorida ke deside lo ke es djusto o indjusto en demandas linguistikas komo kual forma es djusta lingua/lengua, avlar/favlar, komo se konjuga un verbo i kual ortografia kale uzar. [...] En todo kazo, una estandarizacion del ladinoseria buena i esto - para limitar las formas korrektas a dos o tres en lugar de diez... Ama una estandarizacion de la lingua suponge ke eya pueda servir la proksima jenerasion de la lingua, ke la lingua es biviente i ke tene un futuro.”

<sup>341</sup> „[...] no es muy importante ke uno diga Ijo o Fijo o Hijo, kada uno ke avle komo le plaze, pero agora ke ay una gramatika i livros i diksionario, devemos de eskrivir todos de la mizma manera, porke lo mas importante agora es ke muestra lingua deve bivir 10000 anyos i ke no kayga komo otras linguas ke no konosemos ni de nombre.”

<sup>342</sup> „Por otra vanda vos kero dizir ke es muy mucho difisil lavorar kon los djovenos i kriaturas en las eskolas, si no azemos un akordo ‘moderno’ por el nombre de muestra lingua. [...] es menester para kontunear al futuro tener un nombre uniko i una grafia unika, ma sin ulvidar la diversita ke la Diaspora forsada le dio a los muestros. [...] Pensemosen azer un enkcontro mundial para lavorar en estas kozas, kon prezensia de todas las opiniones i sin mankuradas de dingunos. I de ayi sigamos todos endjuntos para ke la lingua tenga un manyana. Ke sea a partir de agora una sola para poder ambezarla en todas partes, klaro ke sin ulvidar su diversita. Ma es menester tener una AKADEMIA DE LA LINGUA kon un tribunal i normalizarla para ke tenga futuro. Non se puede kontunear ansi.”

групи LK.”<sup>343</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник бр. 1)

Како наводи Де Груф (2002: 121), ослањајући се на становиште које заступа Купер (1989: 89), у процесу језичке стандардизације као делу језичког планирања не сме се занемарити улога коју игра друштвени контекст дате језичке заједнице, као и мотиви који леже у основи овог процеса, јер се „језичко планирање врло често користи за постизање ванјезичких циљева.”<sup>344</sup> Примери наведени у овом и претходном одељку указују на то да је ванјезички циљ деловања заједнице *Ladinokomunita* очување и ревитализација јеврејско-шпанског језика као *дистинктивног* варијетета сефардске заједнице, а то је, као што ћемо видети у наредним поглављима, у уској вези са очувањем и ревитализацијом посебног сефардског етнокултурног идентитета. Деловање групе није, дакле, искључиво усмерено ка језику као средству комуникације, већ се, као што је експлицитно назначено у наведеним циљевима, поред промоције језика усмерава и на „промовисање сефардске историје и културе”. Другим речима, очување и ревитализација јеврејско-шпанског језика и сефардског културног наслеђа се виде као наставак сефардске културне традиције, али и као спона између широм света расељених Сефарда (питањем односа јеврејско-шпанског језика и сефардског етнокултурног идентитета детаљније ћу се бавити у одељку 4.7). Тако један члан, говорећи о потреби да се језик стандардизује истиче следеће:

**Пример (48)**

„На почетку смо посла, али кораци су сигурни. Снага иза жеље да комуницирамо на ладину јесте усмерена ка томе да откријемо нашу културу, да ухватимо носталгију за прошлим временима и да се охрабримо идејама и пријатељством са ‘нашима’ у проширеној породици.”<sup>345</sup> (Информант ZD, Сједињене Америчке Државе, 02. 09. 2002)

Оно што је такође важно истаћи јесте чињеница да се у примерима 43, 44, 45, 46 и 47 као кључни концепти јављају идеје о језичкој исправности, односно очекивања да одређене институције или појединци као „привилеговани ауторитети” (Милрој

---

<sup>343</sup> „Una lengua estandarizada es menester, para poder ensenyarla. Devemos tambien akseptar los dialektos, i ensenyarlos a los ke se enteresan. Lo importante es ke no ayga yerros (erros) gramatikos. La ortografia deve ser estandar, asigun las reglas establecidas por la revista Aki Yerushalayim, ke es la ke uzamos en LK tambien.”

<sup>344</sup> „Language planning is very often used to attain extralinguistic goals.”

<sup>345</sup> „Estamos al prinsipio del lavoro, ma los pasos son seguros. La fuersa detras del deseo de komunikar en ladino es para deskubrir muestra kultura, kapturar la nostalgiya de tiempos pasados i animarnos por las ideas i la amistad de los nuestros en una famiya ekstendida.”

2001: 536) преузму бригу о неговању језика и дају коначну реч у легитимизацији одређених форми као „правилних”, као и делегитимизацији оних „неправилних”. То значи да се сефардски чланови заједнице *Ladinokomunita*, у највећем броју настањени у земљама у којима је доминантан националистички стандарднојезички културни модел, могу одредити као припадници стандарднојезичке културе који, да употребимо Горјанцове речи, „[...] врло јасно дефинишу свој културни круг који се у великој мери заснива на прескриптивним нормативним моделима, на јасном одвајању између правилног и погрешног.” (Горјанц 2017: 30). Липи Грин (2012: 60) објашњава да се у лаичким представама <sup>346</sup> припадника стандарднојезичких културних модела питање ауторитета у одређивању језичких правилности и неправилности доживљава на следећи начин:

”Нешто тако битно као језик не може бити препуштено само себи: обични људи нису довољно паметни, нису довољно свесни да би се бавили својим сопственим језиком. Морају постојати стручњаци, одговорни појединци, структурисани ауторитет.”<sup>347</sup> (Липи Грин 2012: 60)

У том смислу, веровање да је неопходно оформити академију која би се бавила јеврејско-шпанским језиком (видети примере 43 и 46) тумачим као израз жеље чланова да се оформи језички менаџмент, који се, уз језичку праксу и језичке идеологије, јавља као елемент језичке политике и представља „[...] експлицитан и видљив напор неког појединца или одређене групе која поседује или жели да има ауторитет над учесницима у овом домену како би могао да мења њихову праксу или уверења”<sup>348</sup> (Сполски 2009: 4, цит. према Филиповић 2016: 630; видети одељак 2.4.3).

У годинама које су претходиле најави оснивања Академије за јеврејско-шпански језик, с обзиром на чињеницу да се овакве институције обично везују за структуре друштвене моћи у одређеној, најчешће државној, односно националној заједници, те да се сефардски Јевреји налазе расељени по свету и да је њихов језик категорисан као мањински, неки чланови формирање једног оваквог

---

<sup>346</sup> Напомињем да су у питању уверења која нису утемељена на научним сазнањима.

<sup>347</sup> „Something as important as language cannot be left to itself: normal people are not smart enough, not aware enough, to be in charge of their own language. There must be experts, persons in charge, structured authority.”

<sup>348</sup> „[...] the explicit and observable effort by someone or some group that has or claims authority over the participants in the domain to modify their practices or beliefs.”

ауторитативног тела виде као мало вероватну могућност:

**Пример (49)**

„Једном нам је [изостављено име] написао да се каже да ако један језик има заставу (државу), онда је језик, а ако нема, онда је дијалекат. Ми немамо државу/заставу, и не можемо да стандардизујемо језик, јер сви волимо да слушамо и користимо оно што смо чули од наших мајки и бака. Али, оно што се ја питам јесте, пошто сада више немамо заједница где се говори само ладино, а пошто желимо да пренесемо језик путем наставе у школама или уџбеника, зар нам није потребна стандардизација? (Не за нас, него за генерације које долазе).”<sup>349</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 13. 02. 2005)

Проблем легитимизације јеврејско-шпанског као стандардног језика се, дакле, доводи у везу са непостојањем политичких и језичких ауторитета, који у оквиру друштава која се одликују стандарднојезичким културним моделима представљају кључне факторе у процесу језичке стандардизације. Као што је наведено у овом примеру, више не постоје друштвене заједнице у којима се говори само јеврејско-шпански језик, а Сефарди не поседују сопствену државу у којој би овај варијетет могао имати статус званичног језика, већ највећи број њих живи у државама у којима су у званичној и јавној употреби језици датих националних заједница. На пример, највећи број припадника сефардске заједнице данас живи у Израелу, држави која у складу са сопственом језичком политиком у којој је стандардни хебрејски језик читаве израелске нације, јеврејско-шпански језик признаје у контексту мањинских језика. У том контексту, подсетићемо се, као резултат рада језичких активиста 1997. године у овој држави је оформљен Национални савет за ладино и његову културу, институција основана са циљем промовисања јеврејско-шпанског језика и сефардске културе (видети одељак 3.6.2). Можемо рећи да је у овом случају у питању покушај језичке политике и планирања одоздо-на-горе (енг. *bottom-up*) који се, као што смо могли видети у одељку 2.4.3, назива језичким лидерством (Филиповић 2015а, 2016) и који је карактеристичан за постмодернистички модел језичке стандардизације у смислу очувања мањинских језика и поштовања језичких људских права. Ова

---

<sup>349</sup> „Una ves mos eskrivyo [изостављено име] ke dizen ke una lengua si tiene bandiera (estado politiko) es lengua, i si no es dialekto. Mozotros no tenemos estado/ bandiera, i no podemos standardizar la lengua, porke a todos mos agrada sentir i uzar lo ke sentimos de muestras madres i nonas. Ma, lo ke demando yo es, asta ke agora no tenemos mas comunidades ande se avla solo ladino, i ke keremos pasar la lengua mezo enstruksion en eskolas, o livros de ensenyamiento, no es menester de una standardizasyon? (No para mozotros, ma para las jeneraciones venideras.)”

институција је у сарадњи са часописом *Aki Yerushalayim*<sup>350</sup> институционализовала на плану писма и правописа већ изнедрене промене унутар саме сефардске заједнице, те се може одредити као пример административног лидерства (Филиповић 2016: 627). Управо јој због тога неки чланови дају легитимитет и доживљавају је као своју „академију“:

**Пример (50)**

„Мислим да ово питање акцената треба да буде разматрано од стране Савета за ладино, који је као Академија за језик.“<sup>351</sup> (Информант ZE, Сједињене Америчке Државе, 14. 01. 2012)

**Пример (51)**

„Ова ‘академија’ за ладино не треба да се формира, већ је направљена, а дугујемо је Мошу Шаулу и Високом Националном савету за ладино, који треба да буде једини арбитар. Нека преузму одговорност да одаберу речи и да нам кажу која је НАЈБОЉА, али не и једина.“<sup>352</sup> (Информант Q, Француска, 08. 05. 2012)

Међутим, како институција каква је Национални савет за ладино делује у држави у којој је данас концентрисан највећи број Сефарда, али која није искључиво сефардска држава, одређени припадници сефардске заједнице у дијаспори се осећају искљученим из процеса одлучивања о језику. Стога један члан у одговору на став из претходног примера указује на проблем укључивања дијаспоре:

**Пример (52)**

„У Француској постоји таква академија за прихватање нових речи или одбацивање речи које се више не користе. Једино што је наш језик дијаспорички, не може се донети одлука, а да не буде искоришћена дословно и мудро од стране оних који чине ту академију и који имају одговорност. Треба да узму у обзир оно што каже дијаспора. Дијаспора може и треба да буде део те академије.“<sup>353</sup> (Информант ZF, Француска, 08. 05. 2012)

Питање укључивања сефардске дијаспоре у процес језичке стандардизације, односно језичког планирања, одређен број чланова групе види у легитимизацији

---

<sup>350</sup> Нешто више о улози овог часописа у промоцији особеног јеврејско-шпанског латиничног писма биће речено у одељку 4.5, у коме се бавим питањима писма и правописа јеврејско-шпанског језика.

<sup>351</sup> „Penso ke el asunto de los aksentos kale ke seiga mirado por la Autoridad del Ladino ke viene siendo como la Akademia de la lingua.“

<sup>352</sup> „Esta ‘academiya’ de ladino, no ay menester de la fraguar, ya es echa, i la devemos a Moshe Shaul, i la Alta Autoridad del Ladino. ke deve kedar uniko arbitro. Ke tomen la responsabilidad de deskojer las palavras, i dezirmos la kual a es la MEJORA, ma non la unika.“

<sup>353</sup> „En Fransya existe esta akademya para ajustar byervos nuevos o kitar palavras ke no se uzan mas. Solo ke muestra lingua es diasporika, no se puede tomar dechizyon sin ke seyga aprovechada biervo por byervo i kon intelijensa de la parte de los ke azen parte de esta akademya i tyenen responsabilidades. Deven de tomar in kuento lo ke dize la diaspora. La diaspora puede i deve de azer parte de esta akademya.“

саме групе *Ladinokomunita* и њених модератора као омогућавајућих језичких лидера (за више детаља о језичком лидерству видети одељак 2.4.3), који би, у сарадњи са свим члановима, представљали ауторитете у одређивању онога што је „правилно” или „неправилно” у језику:

**Пример (53)**

„Мислим да ће, ако се пронађе неко решење за овај проблем, то бити у нашој електронској заједници, и ни у једној другој. Што се мене тиче, ћутао сам дуго година, јер није било никога са ким бих могао да се споразумевам на овом језику. То се променило када сам открио *LK* и пробудио речи на ладину из [забачених] кутака моје главе. Заслугу за то треба признати Рашел Бортник, због њене креативности у оснивању *LK*. Имамо овај форум да стандардизујемо језик и то чинимо под вођством модератора путем исправки писама и путем сугестија чланова [...].”<sup>354</sup> (Информант *ZD*, Сједињене Америчке Државе, 02. 09. 2002)

Анкета коју сам спровела крајем 2017. и почетком 2018. године, дакле, у време када је идеја о оснивању Академије за јеврејско-шпански у саставу Удружења академија шпанског језика (*ASALE*) већ била позната члановима групе, показује да највећи број испитаника сматра да кључну реч у одлучивању о норми јеврејско-шпанског језика треба да имају „привилеговани ауторитети”, те тако као језичке менаџере легитимише будућу академију, Национални савет за ладино, односно лингвисте, речнике и граматике (видети табелу 5).

---

<sup>354</sup> „Kreyo ke, si va a ver una solusion de este problema, tomara lugar en muestra komunidad elektronika, i no en ninguna otra. En mi kavzo, yo kedi kayado por munchos anyos, porke no avia alguno kon kien pudiera komunikar en la lingua. Esto se troko kuando deskubri a LK i desperto las palabras ladinias de los kantones de la kavesa. El kredito tiene ke ir a Rachel Bortnick, por su kreatividad en fundando a LK. Tenemos el foro aki para estandarizar la lingua i estamos aziendo esto debasho la direksion de los moderadores kon las "koreksiones" de las letras i los sujestionen de los miembros [...].”

Табела 5 - Ставови према улози стручњака и институција у одређивању језичке „исправности”

Питање: Према Вашем мишљењу, ко или која институција би требало да одлучује о томе шта је исправно у јеврејско-шпанском језику?		Резултати анкете	
Одговори		Број одговора	%
Национални савет за ладино	„Привилеговани ауторитети”	30	66,8
Лингвисти, речници и граматике			
Будућа Академија за јеврејско-шпански језик			
Нативни говорници језика, чланови групе <i>Ladinokomunita</i> и/или администратори групе <i>Ladinokomunita</i>		9	20,0
„Привилеговани ауторитети” и нативни говорници, чланови групе <i>Ladinokomunita</i>		2	4,4
Нико		2	4,4
Друго		2	4,4
<b>Укупно</b>		<b>45</b>	<b>100</b>

Погледајмо нека од образложења одабраних одговора у анкети:

**Пример (54)**

„Мислим да би требало да постоји организована академија која би регулисала правилност језика (као што то чини Шпанска краљевска академија у случају шпанског/кастиљанског језика). Не знам релевантне политичке детаље, мада мислим да једина таква институција која данас постоји јесте Национални савет за ладино.”<sup>355</sup> (Информант S, Немачка, упитник 15)

**Пример (55)**

„Академија за ладино ће бити састављена од академика, лингвиста, историчара, писаца и других. Национални савет за ладино у сарадњи са Институтотом Салти из Бар Илана и центра на Универзитету Бен Гурион, и други стручњаци из Шпаније могу да формирају будућу Академију. *Ladinokomunita* представља добар извор на основу кога се може видети како се изјашњавају говорници ладино. То треба да се учини што је брже могуће.”<sup>356</sup> (Информант Z, Израел, упитник 35)

Овај последњи пример, у коме испитаник, говорећи о институцијама које треба да се баве јеврејско-шпанским језиком, наводи да је „*Ladinokomunita* добар извор на

<sup>355</sup> „Entiendo que debería haber una academia organizada que regule la corrección de la lengua (así como sucede con la Real Academia Española con el español/castellano). No conozco los detalles políticos pertinentes, aunque entiendo que la única tal institución existente en la actualidad es la Autoridad Nacional del Ladino.”

<sup>356</sup> „Una academia del Ladino sera kompuesta de akademikos, linguistas, hstoridores, eskriuanos, etc. La Autoridad Nasyonala del Ladino en kolaborasyon kon el Institito Salti de Bar Ilan y del sentro de la Universidad Ben Gurion, y otros spesialistas de Espania puesedn formar la futura Academia. Ladinokomunita es un buena fuente para ver la manera ke se espriman los ladinoavlantes. Ay ke azer esto lo mas rapido possible.”

основу кога се може видети како се изјашњавају говорници ладина”, говори нам да постоје очекивања да се чланови групе као изворни говорници укључе у процес стандардизације језика. Ако се осврнемо на реакције поводом поменуте изјаве о могућој рехиспанизацији или рекастиљанизацији етничког језика сефардских Јевреја, видећемо да чланови групе, иако се умногоме ослањају на суд језичких ауторитета,<sup>357</sup> заправо захтевају да се једнако уваже и њихови ставови (видети и примере 32 и 33), те поменуте институције позивају на дијалог у решавању питања онога што доживљавају као сопствено власништво, односно „оно што уједињује и идентификује Сефарде” (пример 58):

**Пример (56)**

„Чини се да су они из Шпанске краљевске академије и Националног савета за ладино ти који треба да се повежу са нама и да проучавају наше приче и разноликост, као што то чине студенти који су написали своје мастер радове или докторате. И сада, има људи који кажу да не знамо да пишемо? Али моји родитељи су у Турској тако научили да пишу! Ко су ти људи који нам говоре да не знамо да пишемо правилно?”<sup>358</sup> (Информант *N*, Француска, 07. 08. 2018)

**Пример (57)**

„Наш је језик веома, веома драгоцен, јер је након 500 година преживео само и искључиво на основу говора. Ниједна књига и ниједна професорка нас није научила. Преживео је само кроз наше мајке и очеве. То је посебан језик, и не бих волела да се промени. Ако желимо да научимо шпански или кастиљански, идемо на курсеве и тамо учимо. Али нека не дирају мој језик који сам научила код куће.”<sup>359</sup> (Информант *ZG*, Турска, 08. 08. 2018)

**Пример (58)**

„Драга Рашел и сва браћа из *LK*, желим да се придружим свим члановима *LK* у наставку одбране нашег језика који желе да ишчупају из нашег срца. Ладино је оно што нас уједињује и идентификује као Сефарде, ми смо они које су изгнали из Шпаније пре 500 година, наша је историја прилично јединствена, то је наша култура, али када хиспанизују ладино, све ће нестати, нека не пале ватру, тако смо живели 500 година и тако желимо да живимо још 500.”<sup>360</sup> (Информант *ZH*, Сједињене Америчке

<sup>357</sup> Питање ауторизације, односно легитимизације ставова о језику позивањем на релевантне ауторитете биће анализирано у поглављима која се тичу питања глотонима (одељак 4.4), писма и правописа (одељак 4.5), односно утицаја других језика на јеврејско-шпански (одељак 4.6).

<sup>358</sup> „Parese ke son los de la RAE i de la ANL ke deven konektarsen kon mozotros i estudiar muestras istorias i diversidades komo lo azen los estudiantes ke eskrivieron sus Master o sus PhD. I agora, ay djentes ke mos dizen ke no savemos eskrivir ? Ma mis parientes se ambezaron en Turkia a eskrivir ansina ! Ken son estas djentes ke mos dizen ke no savemos eskrivir korektamente?”

<sup>359</sup> „Muestra lingua es una lingua muy muy presioza, por ke de 500 anyos para aki vino solo i solo en avlando. Ni un libro ni una profesora mos ambezo. Vino solo kon muestras madres i padres . Es una lingua espesyal i no me va azer plazer de trokarla. Si keremos ambezar el Espaniol o el Castelliano, mos vamos a los cursos i mos ambezamos. Ma ke no token a mi lingua ke me ambezi en mi kaza.”

<sup>360</sup> „Kerida Rachel i todos los ermanos del LK. Kero unirme kon todos los miembros del LK en kontinuar a defender muestra lengua ke la keren arrankar de nuestro korason. El Ladino es lo ke mos une i mos identifika komo sefaradim somos los ke mos ekspulsaron de Espanya aze 500 anyos es una istoria muy



Државе, 09. 08. 2018)

У том смислу, можемо рећи да чланови групе *Ladinokomunita* делују као језички активисти, односно као оно што Сполски (2009: 202) назива „појединцима или групама чија идеологија јасно подржава одржавање или оживљавање или ширење угроженог циљног језика”,<sup>361</sup> те да уз признате „привилеговане ауторитете” себе сматрају значајним делом језичког менаџмента, односно оних који имају право да одлучују о будућности датог језичког варијетета. Међутим, уколико узмемо у обзир да је деловање чланова ове виртуелне заједнице засновано на међусобном поверењу и солидарности, тачније би било одредити их као *омогућавајуће лидере*, чија активност представља супротност институционализованом менаџменту (Филиповић 2016: 627; видети одељак 2.4.3).

Сматрам да је овде упутно додати да, без обзира на то што је Дарио Виљануева, директор Шпанске краљевске академије, изјавио да је циљ да се јеврејско-шпански очува са свим својим особеностима,<sup>362</sup> поједини истраживачи (на пример, Јебра Лопес 2018) доводе у питање „искрене” намере ове институције у њеној иницијативи да се оснује Академија за јеврејско-шпански језик, тумачећи их у светлу неоколонијализма и панхиспанизма. Са друге стране, истакнути активиста и оснивач Института Салти, Селим Салти, објашњава да, осим самих Сефарда, и држава Израел има економски и културни интерес да се оснује Академија за јеврејско-шпански језик (*Ladinokomunita*, 02. 03. 2018). Ово заправо значи да легитимизација дистинктивног статуса јеврејско-шпанског језика од стране спољашњих ауторитета, односно других, доминантнијих (државних, односно националних) групација, извире из глокализационих друштвених токова, у оквиру којих ревалоризација мањинских етничких (дакле, локалних) језика и култура представља одговор на потребе на првом месту економске глобализације (видети одељак 2.3.5). У том смислу, легитимизација јеврејско-шпанског као

---

unika es muestra Kultura, Ama kuando lo espanolizen el Ladino, todo se va a ir embasho ke no metan mas fitil ansi bivimos por estos 500 anyos i keremos ivir por otros 500 mas.”

<sup>361</sup> ”They constitute individuals and groups whose ideology is clearest in support of the maintenance or revival or spread of a threatened target language.”

<sup>362</sup> Напомињем да се у 23. издању Речника Шпанске краљевске академије, објављеном пре најаве о оснивању академије за јеврејско-шпански, овај варијетет дефинише као ”*варијетет шпанског којим говоре Сефарди, пре свега у Израелу, Малој Азији, на северу Африке и Балкану, а који се одликује многим карактеристикама кастиљанског пре XVI века*” (Шпанска краљевска академија 2014, курзив Н. П.).

дистинктивног језика од стране спољашњих, то јест, шпанских и израелских релевантих друштвених фактора, која истовремено одговара на интерне потребе саме сефардске заједнице да очува и ревитализује свој етнички варијетет, чини део ширих процеса преговарања значења локалних идентитета у глобалном друштву.

#### 4.3.4. Закључна разматрања

Основни циљ моје анализе у одељку 4.3 био је да утврдим начин на који чланови групе *Ladinokomunita* доживљавају идентитет свог етничког језика. Ово питање је, као што смо видели, у уској вези са односом према другим, *сличним* варијететима. Поменути однос према другим језицима данас се мора тумачити у склопу транснационалног друштвеног контекста (коме припада и интернет) у коме живи и делује велики број савремених говорника јеврејско-шпанског језика. Интензивирани сусрети људи, информација и идеја данас више него икад, нарочито у мањинским контекстима, намећу потребу да се преиспита значење групног идентитета традиционално схваћених друштвених заједница, а то подразумева и преиспитивање групних граница. Чланови виртуелне заједнице *Ladinokomunita*, који настоје да свој етнички језик сачувају и пренесу на наредне генерације, суочавају се са потребом да у овим глобалним друштвеним токовима исцртају језичке границе у односу на генетски и структурално блиске варијетете: хакетију и шпански језик.

Као што смо могли видети у претходним редовима, велики број чланова се управо у контексту интернета по први пут сусрео са чињеницом да тамо негде постоји још један сефардски варијетет о коме они ништа не знају, што је у првим годинама постојања групе отворило питање одређивања њиховог међусобног односа као оделитих језика, односно дијалеката једног истог варијетета. Резултати моје анализе показују да су ставови о овом питању прилично разнолики и неусаглашени, а то, уз чињеницу да овај однос у новије време више не представља тему групних дискусија, заправо говори да се хакетија као угрожени варијетет, дакле, као варијетет који се готово више и не користи, не доживљава као претња у очувању дистинктивног карактеру јеврејско-шпанског са Оријента. Напротив,

чланови групе, у постмодернистичком духу признавања локалних и мањинских етнокултурних вредности, наглашавају да овај варијетет једнако заслужује да буде очуван са свим својим особеностима. Он се доживљава као подједнако вредан варијетет (било језик, било дијалекат) сефардске етничке заједнице.

Са друге стране, када је у питању савремени шпански језик, резултати до којих сам дошла показују да највећи број чланова признаје генетску и структуралну блискост двају варијетета, али да сматра да међу њима постоји довољна језичка дистанца (*abstand*), на основу које се јеврејско-шпански може сматрати аутономним језиком који припада сефардским Јеврејима пореклом са Оријента. Такође, на основу анализе можемо закључити и да онај мањи део који сматра да је јеврејско-шпански „само” дијалекат стандардног шпанског језика, верује да би етнички варијетет сефардске заједнице требало стандардизовати као *ausbau* језик, чиме би се заправо јасно утврдиле језичке разлике у заједничком дијалекатском континууму, односно оделити идентитет јеврејско-шпанског. Другим речима, највећи број чланова групе *Ladinokomunita* јесте мишљења да је јеврејско-шпански аутономан или да заслужује да буде уздигнут на ниво аутономног језика путем процеса стандардизације.

Стандардизација језика, као што је објашњено, укључује и процес селекције, односно редуковање језичких варијација. Иако се чланови групе махом осврћу на дијалекатску расцепканост као на сведочанство богатог културног наслеђа које као такво треба да буде очувано и истраживано, општа је тенденција да се редуковање постојећих језичких форми и уједначавање језичких разлика доживљавају као неопходност у оквиру потенцијалног стандардизовања јеврејско-шпанског језика. Овде је важно напоменути да одређен број истиче да би било добро решење да се за основу будућег стандарда постави југоисточни дијалекат, који се говорио на просторима данашње Турске и источне Бугарске, а којим се данас, како наводе наши испитаници, служи највећи број преосталих говорника овог језика, као и сами испитаници који предлажу овакво решење.

Када су у питању ауторитети који би требало да имају коначну реч у питањима стандардизације јеврејско-шпанског језика, примећујемо да чланови групе показују жељу за активним учешћем у питањима о будућности свог језичког варијетета, иако се на основу изнетих ставова истовремено могу

одредити и као припадници стандарднојезичке културе из које извире веровање да одлуке у вези са језиком треба да доносе језички стручњаци или институције језичког менаџмента. То значи да се њихово деловање може одредити као пример језичког лидерства, и то у смислу *омогућавајућег* лидерства (видети одељак 2.4.3), ако узмемо у обзир чињеницу да *Ladinokomunita* представља својеврсну друштвену платформу са које се изнедрене језичке промене могу пренети у оквиру шире друштвене заједнице, као и на институционални ниво.

Оно што је врло важно истаћи јесте и то да у групи *Ladinokomunita* преовлађује становиште да циљ стандардизације јеврејско-шпанског језика и његове идентификације као аутономног језика треба да буде његово очување и преношење на наредне генерације. Другачије речено, чланови групе сматрају да овај језик треба да се очува као *дистинктивни* језик сефардске заједнице са Оријента и као носилац и симбол оријенталног сефардског етнокултурног наслеђа на коме умногоме почива сефардски етнички идентитет. У том смислу, можемо рећи да овакви ставови представљају одраз постмодернистичке идеологије језичке стандардизације, која се заснива на глокализационом вредновању посебних језичких варијетета као културних вредности, како на нивоу саме заједнице, тако и на нивоу спољашњих фактора, односно глобалног друштва. У наредним одељцима, који расветљавају однос чланова групе *Ladinokomunita* према различитим аспектима јеврејског-шпанског језика, нарочита пажња биће посвећена управо овом постмодернистичком инсистирању на истицању разлика, односно дистинкцији јеврејско-шпанског у односу на друге језике, те комплементарном процесу истицања групне сличности (адекватације) на основама заједничког етнојезичког наслеђа. Такође, у редовима који следе, посебно се бавим и питањима потврђивања и оспоравања аутентичности (аутентификације и денатурализације), односно признавања или оспоравања легитимитета (легитимизације и делегитимизације) сефардског етнојезичког идентитета од стране сефардских или несефардских транслокалних ауторитета у савременом друштвеном контексту.

#### 4.4. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА НАЗИВУ СЕФАРДСКОГ ЕТНИЧКОГ ЈЕЗИКА

##### 4.4.1. Уводне напомене

Жеља за очувањем и промовисањем употребе јеврејско-шпанског као етничког језика сефардских Јевреја, као што смо видели у одељку 4.3, за чланове групе *Ladinokomunita* подразумева потребу да се истакне његов дистинктивни статус, односно да се овај варијетет стандардизује као посебан *ausbau* језик. У том смислу, чланови ове виртуелне заједнице, као и припадници већине покрета који делују у правцу језичке ревитализације (видети Ромеро 2015б: 56), настоје да осим употребе јеврејско-шпанског језика промовишу и његов посебан назив, односно називе, путем којих се успоставља јасна граница у односу на друге језичке варијетете, а пре свега савремени шпански језик.

Питање именовања језика изучава се под окриљем глотонимије (Гебл 1979, нав. према Вучина Симовић 2018: 199), правца истраживања који се развија у оквиру лингвистике, социолингвистике, етнологије и социјалне психологије (Вучина Симовић 2018: 199), а који се у свом критичком облику доводи у везу са западноевропским научним схватањем појмова језика и дијалекта, односно са националистичким културним моделом језичке стандардизације, који се врло често намеће мањинским нестандардизованим језицима (Мухлхауслер 2006: 35-36, нав. према Вучина Симовић 2018: 201). Наиме, научници су у покушају да дају неку врсту објективне класификације језика и глотонима неретко запостављали метајезичко знање самих говорника: „намећући границе, имена и стандарде, они нису били неутрални посматрачи, већ језички креатори”<sup>363</sup> (Мухлхауслер 2006: 35-36, нав. према Вучина Симовић 2018: 202).

Веома је мали број оних научника који су се бавили истраживањем сефардске глотонимије, то јест, различитих назива за сефардски етнички језик који су били популарни у самој заједници, али и изван ње (Бунис 1983, 2008, 2011а; Шаул 2013 и Вучина Симовић 2018). Како наводи Бунис (2008: 415), „такви глотоними нам много говоре о начину на који су говорници, њихови

---

<sup>363</sup> „By imposing boundaries, names and standards, they have not been neutral recorders but language makers.”

суседи и спољни посматрачи перципирани језике и категорисали њихове подваријетете.”<sup>364</sup> Говорни језик сефардских Јевреја мењао је свој назив у складу са променама које је у свом историјском развоју доживљавала сама говорна заједница, а ти називи су се разликовали и у зависности од географске регије у којој се овај варијетет користио. Употреба глотонима унутар саме заједнице увек је била у вези са ширим друштвеним и идеолошким оквиром у коме се одвијала интеракција између сефардске заједнице и других етничких или националних групација. То значи да се међу Сефардима одабир назива за јеврејско-шпански језик у великој мери ослањао на доминантне културне обрасце и учене, односно институционализоване глотониме,<sup>365</sup> који су били у употреби изван саме заједнице.

У том смислу, како бисмо боље разумели начин на који су учени или институционализовани глотоними утицали на употребу и однос према глотонимима међу савременим говорницима који делују у групи *Ladinokomunita*, након дијахронијског прегледа имена која су била употребљавана у традиционалним сефардским круговима,<sup>366</sup> то јест, међу самим говорницима, укратко се осврћем и на називе који се за језик сефардских Јевреја користе у науци. Како наводи Вучина Симовић (2018: 208), питање сефардске полиглотонимије јесте важно социолингвистичко питање,

„[...] не само зато што нам помаже да боље разумемо околности које су довеле до замене/губитка/смрти језика у прошлости, већ и због тога што за преостале говорнике и истраживаче заинтересоване за овај угрожени језик још увек стоји отворено питање о томе како назвати овај језик у XXI веку.”<sup>367</sup>

Примењујући овакво критичко социолингвистичко становиште, у овом одељку анализирам значења која у контексту очувања и ревитализације јеврејско-шпанског као мањинског и дијаспоричког језика одређеним глотонимима придају чланови групе *Ladinokomunita*. Другим речима, уколико узмемо у обзир

---

<sup>364</sup> „Such glottonyms tell us much about the way the speakers, their neighbors, and outside observers of the languages have perceived them and categorized their sub-varieties.”

<sup>365</sup> Класификацију глотонима на *субјективне* (оне које користе сами говорници), *учене* и *институционализоване*, даје Кабатек (2003: 174, нав. према Вучина Симовић 2018: 199).

<sup>366</sup> Под термином „традиционални сефардски кругови” подразумевам контекст сефардских заједница на територији Османског царства и новонасталих балканских држава у периоду до почетка XX века, то јест, у периоду који претходи формирању секундарне дијаспоре.

<sup>367</sup> „[...] not only because it helps us to better understand the circumstances that led to language shift/loss/death in the past, but also because for the remaining speakers and researchers interested in this endangered language it is still an open question how to call this language in the twenty-first century.”

„конститутивну природу именованја”<sup>368</sup> (Макони и Машири 2006: 70, нав. према Вучина Симовић 2018: 200), односно чињеницу да „име представља симбол, вредност и саму суштину нечијег постојања”<sup>369</sup> (Вучина Симовић 2018: 200), можемо рећи да је у овом поглављу у фокусу моје анализе начин на који се путем одабира глотонима и дискусија о називу језика обликује и реконструише етнојезички идентитет савремене сефардске заједнице.

#### 4.4.2. Глотоними у сефардским традиционалним круговима

Када говоримо о традиционалном језику сефардских Јевреја, можемо рећи да је у питању варијетет који има преко двадесет назива (Закер 2001: 6-7), међу којима су од стране говорника најчешће употребљавани *шпански* (јш. *espanyol / espanyol / espanyolit / spanyolit / spanyol*), *ладино* (јш. *ladino*), *ђудио* / *ђудио* (јш. *djudyo / djidyol / judiol / jidio*, у значењу „јеврејски језик, језик сефардских Јевреја”), *ђудезмо* (јш. *djudezmo / djudesmo / judezmo / judesmo*, дословно „јудаизам” у пренесеном значењу „језик оних који исповедају јудаизам”), *јеврејско-шпански* (јш. *djudeo-espanyol / djudeo-espanyol / judeo-espanyol*), *наш кастиљански* (јш. *el kasteyano nuestro*), *наш језик* (јш. *nuestra lingua*) и други<sup>370</sup> (Дијас-Мас 2006: 118-122; Бунис 2005: 58, 2008, 2011а; Закер 2001: 6-7). Како истиче Бунис (2008: 416) глотониме који се односе на јеврејске језике, а међу њима и језик сефардских Јевреја, могуће је поделити на два типа: глотониме који изражавају недостатак идентификације говорне заједнице са датим варијететом (дисоцијативни глотоними), са једне, и глотониме који указују на постојање идентификације говорника са датим варијететом (асоцијативни глотоними), са друге стране.

У периоду пре прогона, односно у време када се групна идентификација одвијала најпре према верским критеријумима (Мајхил 2004: 44), јеврејске заједнице на Иберијском полуострву идентификовале су се пре свега са хебрејским као језиком светих књига, док су свој свакодневни вернакулар одређивале као језик који припада другим етничким групама. Ова врста

<sup>368</sup> „the constitutive nature of naming”

<sup>369</sup> „The name is a symbol, a valuable possession, and the very essence of someone’s existence [...]”

<sup>370</sup> Детаљнију листу засновану на Бунисовом раду из 2008. године видети у Вучина Симовић (2018: 205).

дистинкције најбоље се могла уочити у средњевековној употреби хебрејског термина *la'az*, што на хебрејском значи „туђи језик”. Према Бунису (2008: 417), поменути термин се међу Јеврејима Иберијског полуострва (за разлику од ашкенаских заједница) у оно време није употребљавао у значењу „туђи” језик, то јест, језик нејеврејског становништва, већ се превасходно односио на јеврејске корелате романских језика, односно јеврејски начин употребе „туђег” језика. Са друге стране, према малобројним средњевековним јеврејским сведочанствима написаним на романском варијетету, у значењу говорног језика којим су се служиле иберијске јеврејске заједнице јављају се и термини *ладино* или *романски* (јш. *romance*) (Бунис 2011а: 45; Ревах 1970, нав. према Шаул 2013: 186), који наглашавају његово латинско или романско порекло,<sup>371</sup> а тиме и одсуство идентификације Јевреја са овим варијететом. Како су поменути називи могли означавати различите варијетете романске језичке породице, на назив *la'az* повремено су се додавали придеви којима се прецизирало о ком варијетету се заправо ради: на пример, *la'az sefaradi* (срп. „шпански ‘туђи’ језик”) или *la'az italqi* (срп. „италијански ‘туђи’ језик”) (Бунис 2008: 417, 420).

У прво време након прогона, како тврди Бунис (2011а: 43), јеврејске заједнице су наставиле да користе глотониме *ладино*, *романски* или *франко*<sup>372</sup> који су указивали на нејеврејско порекло њиховог говорног варијетета. Међутим, након што су шпански Јевреји у Османском царству себе почели да називају етнонимом Сефарди (или буквално „Шпанци”)<sup>373</sup> (Дијас-Мас 2006: 28), који је првобитно означавао нејеврејске групације на Иберијском полуострву, избледела је разлика између глотонима који означавао „туђи”, односно нејеврејски језик, и групног идентитета Јевреја који су тај језик говорили (Бунис 2008: 420). Како наводи Дијас-Мас (2006: 118-119),

„[...] иако је истина да је Сефардима било јасно да је њихов језик хиспанског

---

<sup>371</sup> Како наводи Бунис (2008: 419-420), глотоними *ладино* и *романски* представљају термине које је изворно користило хришћанско становништво како би указало на латинско или романско порекло свог говорног варијетета. Међутим, неки аутори (на пример, Атиг 2012, нав. према Шаул 2013: 186) наводе да је средњевековна употреба глотонима *ладино* на Иберијском полуострву подразумевала способност нехришћанског становништва (Јевреја и Мавара) да течно говоре романски варијетет.

<sup>372</sup> Назив *franko* се користио у значењу „западноевропског језика”, према турском *frenkçe* (Бунис 2011а: 43).

<sup>373</sup> Не заборавимо да су управо хиспанско порекло и хиспанско наслеђе прогнане Јевреје разликовали у односу на Јевреје староседеоце, односно Романиоте, као и на припаднике других јеврејских заједница.



порекла, није ништа мање истина да су га задржали и очували не толико због тога што је представљао успомену на Шпанију – ону Шпанију која [...] их је протерала из свог окриља – већ због тога што су га доживљавали као сопствено дистинктивно обележје, које их је разликовало у односу на народе који су их окруживали.”<sup>374</sup>

Отуда су, у складу са ондашњом праксом да свака етничка група свој језик назива према сопственом етнониму, свој говорни варијетет почели да називају „јеврејским” језиком, „[...] показујући више изворну идентификацију језика са јеврејском заједницом, него са Шпанијом или Шпанцима”<sup>375</sup> (Бунис 2011а: 44). Овде је значајно напоменути да су и друге, доминантне етничке групације (турска, грчка, српска, бугарска и македонска) говорни варијетет сефардских Јевреја категорисале као „јеврејски” језик (Бунис 2011а: 46-47), што је, у складу са мојим конструктивистичким поимањем изградње друштвеног идентитета као резултата спољашње и унутрашње дефиниције (видети одељак 2.2.1), морало имати утицаја на употребу глотонима у самој сефардској заједници. Бунис (2008: 423, 2011а: 48) истиче да се међу асоцијативним глотонимима изведеним из јеврејског етнонима јављају *ђудезмо* (јш. *ğıdezmo*), *ђудио/ђидио* (јш. *ğıduó/ğıduó*), *језик Јевреја* (јш. *lingwa de ġıduós*) и *јеврејски језик* (јш. *lingwa žudayca/lingwa ġıdía*).<sup>376</sup> Ипак, како даље наглашава овај аутор, чини се да је међу поменутиим глотонимима у најдужем временском раздобљу и у најширем географском подручју био употребљаван глотоним *ђудезмо*.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> „Pero, si bien es cierto que los sefardíes tenían muy clara la procedencia hispánica de su idioma, no es menos cierto que lo mantuvieron y conservaron no tanto por ser un recuerdo de España – aquella España que [...] les había expulsado de su seno – como porque la sentían como un rasgo propio y distintivo, que los caracterizaba frente a los pueblos que los rodeaban.”

<sup>375</sup> „[...] demonstrating a native identification of the language with the Jewish community rather than with Spain or Spaniards.”

<sup>376</sup> Иако су потомци прогнаних Јевреја на територијама Османског царства себе називали сефардским Јеврејима, значајно је напоменути да је глотоним *сефардски језик* врло ретко (за одређене примери консултовати Бунис 2008: 426) употребљаван у сефардској заједници. Бунис (2008: 425-426), наводи да се употреба овог глотонима односила на специфичне случајеве у којима је било потребно назначити да се не ради о неком другом јеврејском језику (на пример, хебрејском), већ о језику који су користили Сефарди. Шаул (2013: 218-221), са друге стране, ретку употребу назива *сефардски језик* објашњава чињеницом да се реч „сефардски” у самој заједници користила у значењу посебног верског ритуала (донесеног из Шпаније), те је, с обзиром на то да је овај ритуал прихваћен и од стране неких других јеврејских заједница (на пример, Романиота), семантички оквир поменуте речи могао укључивати и оне који нису говорили јеврејско-шпанским језиком. Овај аутор употребу глотонима *сефардски* приписује протестантским мисионарима који су на простору Царства деловали у XIX столећу.

<sup>377</sup> Иако је ова реч најпре указивала на припадност јеврејској религији, односно јудаизму, почетком XVIII столећа поприма значење језика којим су се служили Јевреји уопште, да би већ од раног XIX века овај термин почео да се користи у особеном значењу вернакулара османских Сефарда (Бунис 2011а: 50, 56). Треба напоменути да се у савременом сефардском вернакулару реч

Као што је већ напоменуто (видети одељак 3.4), друга повина XIX века доноси модернизацију османских јеврејских заједница према западноевропским узорима, која је, између осталог, подразумевала и образовање сефардских елита на европским језицима, друштвену и језичку интеграцију сефардског становништва у већинске етнонационалне заједнице, као и поновни сусрет са шпанским језиком са Иберијског полуострва. При томе се, како истиче Шаул (2013: 211), „постепено успостављао осећај језичких граница, и најзад, језичког пуризма.”<sup>378</sup> У овом периоду термин *ђудезмо* полако почиње да се повлачи пред другим називима као што су *шпански* или учени, псеудонаучни глотоним *јеврејско-шпански* (Бунис 2011а: 67). Док су се у говорном језику XIX века напоредо употребљавали глотоними *ђудезмо*, *шпански*, *ђудио/ђудио*, *језик Јевреја* или *јеврејски језик*, у домену питању писане речи избор западно оријентисаних сефардских интелектуалаца био је назив *шпански*. Са друге стране, псеудонаучни неологизам *јеврејско-шпански*, који интелектуална елита у последњој четвртини XIX века преузима из западноевропских извора,<sup>379</sup> у почетку се јављао искључиво у домену штампане речи, да би касније почео да стиче одређену популарност и у ширим слојевима друштва (Бунис 2011а: 42). Популарност назива *шпански* и *јеврејско-шпански* међу сефардском интелектуалном елитом, „жељном да закорачи у ново доба” (Вучина Симовић 2016: 101), може се тумачити као жеља да се прикаже повезаност сефардске заједнице и њеног говорног језика са западноевропском цивилизацијом, а пре свега са Шпанијом, која се доживљавала као симбол развијеног света и модерног начина живота.

Према неким писаним сведочанствима,<sup>380</sup> термин *шпански* у значењу говорног романског варијетета донесеног са Иберијског полуострва повремено се

---

*djudezmo* односи како на језик, тако и на религију (Бунис 2011а: 49). Увид у архиве групе *Ladinokomunita* потврђује да се овај концепт, осим у значењу језика, може јавити и у значењу „јудаизма”, иако се као најчешћа реч којом се означава јеврејска религија јавља реч *djudaismo/djudaizmo*. Краћи преглед формалне, семантичке и функционалне дивергенције глотонима *djudezmo* у односу на његов етимон може се пронаћи у Бунисовом раду из 2011. године (2011а: 48-56).

<sup>378</sup> „A sense of language boundaries, and eventually of language purity, gradually took hold”.

<sup>379</sup> Бунис (2011а: 68-69) бележи и термин *ђудезмо-шпански* (јш. *djudezmo espanyol*), чија је употреба претходила усвајању неологизма *јеврејско-шпански*, скованог према преводу са европских језика на којима су писали истраживачи овог језика у оно време (фр. *judéo-espagnol*, нем. *Judenspanisch*).

<sup>380</sup> Шаул (2013: 212-214) наводи да се и у неким делима из XVII и XVIII столећа језик сефардских Јевреја помиње у контексту *avlas espanyolas* (срп. „шпанског говора”).

користио још у XVI веку, да би касније, током XIX века, процеси модернизације и пробуђена свест о припадности сефардског вернакулара романској језичкој породици довели до интензивираних употреба овог глотонима не само међу елитом, већ и у најширим друштвеним слојевима сефардске заједнице (Шаул 2013: 211-212). Ово би се могло објаснити чињеницом да је процес модернизације Сефарда на Оријенту започео међу друштвеном елитом, да би се касније проширио на средње и ниже слојеве друштва (Вучина Симовић 2016: 101).<sup>381</sup> Према Шауловим речима (2013: 216), „често упућивање на *шпански* одражавало је нови однос према сопственом и колективном идентитету, као и релативну секуларизацију света, а све у вези са ширим друштвеним и политичким променама”,<sup>382</sup> међу којима је важну улогу имало поновно повезивање са Шпанијом и модерним шпанским језиком. Међутим, како даље подвлачи исти аутор, оваква пракса именовања јеврејско-шпанског језика не може се везивати искључиво за слабљење верског осећања, јер су и сами рабини врло често одбијали да за свој говорни варијетет користе народске називе *ђудезмо* или *ђудио/ђидио*, те су заговарали коришћење глотонима *шпански*, којим се правила јасна дистинкција између вернакулара и светог језика, а хебрејски истицао као једини и прави јеврејски језик (Шаул 2013: 211; видети и Бунис 2011а: 68). Бројне су анегдоте у којима се наводи да је обичан народ сматрао да су они који говоре шпански у ствари Јевреји (Дијас Мас 2006: 119; Шаул 2013: 226-227). Чак се и чланови групе *Ladinokomunita* повремено осврћу на изреку која сведочи о оновременом поистовећивању термина *шпански* са јеврејством: „Avlas espaniol – sos djidio” (срп. „Ако говориш шпански, значи да си Јеврејин”).<sup>383</sup> Са друге стране, „док је *шпански* био јеврејски, није се све што је било јеврејско могло одредити називом *шпански*”<sup>384</sup> (Шаул 2013: 229). У том смислу, Бунис (2011а: 69) истиче да је у оним друштвеним контекстима у којима су Сефарди живели поред

<sup>381</sup> Имајући у виду да се термин *шпански* у значењу говорног језика Сефарда користио још у XVI веку, као и брзину којом су сви друштвени слојеви прихватили овај глотоним, Шаул (2013: 211) наглашава да постоји могућност да он заправо никада није престао да буде део говорног језика сефардске заједнице.

<sup>382</sup> „The frequent references to *espanyol* reflected a new relationship to the self and to the collective identity, as well as a relative secularization of the world, all related to broader social and political changes.”

<sup>383</sup> Чланови групе *Ladinokomunita* наводе да је ова изрека била популарна у Грчкој, те да се није допадала романиотском огранку јеврејске заједнице (датум поруке: 20. 10 2001). Шаул (2013: 228) се у свом раду о именима јеврејско-шпанског језика такође осврће на ову изреку.

<sup>384</sup> „While *espanyol* was Jewish, not all that was Jewish was *espanyol*.”

припадника других јеврејских група употреба назива као што су *шпански*, *ђудезмо-шпански* или *јеврејско-шпански*, могла представљати стратегију да сефардска заједница истакне своју дистинктивност и дистанцира се од ашкенаске и других јеврејских заједница.

Крај XIX и почетак XX века представљају период интензивираних контаката сефардске елите са шпанским интелектуалцима онога времена, који су се према говорном варијетету сефардских Јевреја одређивали као према „исквареном старом кастиљанском, који је искривљен бројним и различитим променама”<sup>385</sup> (Пулидо 1905: 146). Овакви ставови према нестандардизованом варијетету сефардских Јевреја били су засновани на националистичкој идеологији језичке стандардизације (видети одељак 2.4.2), која је у овом периоду владала широм Европе, па и у земљама наследницама Османског царства, у којима је живео највећи део припадника сефардске етничке заједнице. Оваква негативна категоризација јеврејско-шпанског од стране такозваних „леgitимишућих ауторитета” (Кастелс 2010б: 8-10, видети одељак 2.3.5), као и друштвени престиж који су уживали француски и други европски стандардни језици, односно новостандардизовани национални језици на Балкану (турски, грчки, српски и други), међу самим Сефардима отварају бројна питања о улози и значењу нестандардизованог сефардског вернакулара у оквиру етничког идентитета ове јеврејске заједнице. У складу са идејом да је јеврејско-шпански „инфериоран” у односу на набројане језике (Вучина Симовић 2016: 244), највећи број сефардских интелектуалаца свом етничком варијетету почиње да одриче статус језика, те да га назива „жаргоном” или „дијалектом”, односно разним погрдним именима: „наш жаргон” (јш. *mwuestro žargón*), „наш вулгарни дијалекат” (јш. *mwestra vulgaru dialetu*), „језик који није језик” (јш. *una lingwa ke no es lingwa*) и слично (за више детаља видети Вучина Симовић 2011: 154-157, као и Бунис 2008: 422). Са друге стране, они малобројнији интелектуалци који су се залагали за очување говорног варијетета у његовом народном облику (а међу њима и поједини уредници периодике намењене ширим слојевима друштва) још увек су радо употребљавали глотоним *ђудезмо*.<sup>386</sup> Поменути глотоним је у значењу обичног,

---

<sup>385</sup> „[...] hay un castellano viejo corrompido, adulterado con muchas y distintas alteraciones.”

<sup>386</sup> Бунис (2011а: 70), међутим наводи да је и међу традиционалистима, односно онима који су се залагали за очување јеврејско-шпанског језика, приметна варијација на нивоу појединаца, који,

свакодневног језика сефардске заједнице у одређеним подручјима (на пример, у Солуну) у штампи био присутан све до почетка Другог светског рата (Бунис 2011а: 59-70).

Како наводи Вучина Симовић (2018: 198-199), управо су недостатак стандардизованог облика јеврејско-шпанског и присуство негативних језичких идеологија према овом варијетету како унутар, тако и изван саме заједнице, били један од разлога за појаву и одржање сефардске полиглотонимије у модерно доба:

„Управо се реакције научника и говорника према јеврејско-шпанском као хибридном језику и различите идентификације које су за њега везиване током времена налазе у основи сефардске полиглотонимије и широког спектра метафора и перифраза које су различити аутори приписивали овом језику кроз време.”<sup>387</sup> (Вучина Симовић 2018: 206-207)

Данас се, као што смо видели у претходном поглављу, овај „хибридни” варијетет међу члановима групе *Ladinokomunita* доживљава као дистинктиван језик који, као вредно етничко и културно наслеђе сефардске заједнице, заслужује да буде стандардизован и пренет на млађе генерације. У наставку овог одељка, приликом анализе ставова према називу јеврејско-шпанског унутар ове групе нарочиту пажњу повећујем начину на који су језичке идеологије изван саме сефардске заједнице утицале на пораст употребе учених и институционализованих<sup>388</sup> глотонима као што су *јеврејско-шпански* и *ладино* међу савременим Сефардима. У том смислу, неопходно је осврнути се укратко и на значење које се називу *ладино* приписивало међу сефардским Јеврејима у Османском царству.

Као што је већ назначено, глотоним *ладино* се у периоду пре прогона Јевреја са Иберијског полуострва, па и у прво време након прогона, употребљавао у значењу романског вернакулара којим се у свакодневном животу служила ова јеврејска заједница, а који се као латински, односно нејеврејски језик постављао насупрот хебрејском као светом и „правом” јеврејском језику. Међутим, на просторима Османског царства већ у XVI веку забележена је његова употреба у значењу превода светих хебрејских текстова<sup>389</sup> (Шаул 2013: 188). Како истиче

---

чак и у истом тексту, користе различите називе за свој говорни језик.

<sup>387</sup> „It is the reaction of scholars and speakers to the concept of Judeo-Spanish as a hybrid language and its different identifications through time that underlie the Sephardic polyglottonymia and wide variety of metaphors and circumlocutions that different authors have given to the language through the time.”

<sup>388</sup> Овде нарочито имам у виду употребу глотонима *ладино* у називу институције као што је Национални савет за ладино.

<sup>389</sup> Шаул (2013: 187) наводи да је термин „ладино као ‘превод’ постао потпуно независан од

Шаул (2013: 191), у наредним вековима

„у [верској] књижевности реч *ladino* била је у честој употреби, показујући слојевита значења и промене у употреби. Њено константно позиционирање у контрасту према светом језику (*lashon akodesh*) и контексти у којима је употребљавана сугеришу да је *ladino* означавао нешто шире од превода, али уже од онога што подразумевамо под језиком.”<sup>390</sup>

Неки други аутори (на пример, Ромеро 1992: 84, нав. према Шаул 2013: 191) на сличан начин истичу да аутори верске књижевности онога времена нису правили јасну разлику између дословног превода светих текстова и парафразирања старошпанских текстова на варијетет ближи и разумљивији њиховим савременицима. Према појединим писаним изворима, у У XVIII и XIX веку овај назив добија значење писане (и штампане) речи, односно сефардске верске и дидактичке књижевности, а затим и сефардског традиционалног раши писма, на коме су најчешће штампана књижевна дела (Шаул 2013: 185-195). У том смислу, Шаул (2013: 192) закључује да *ладино* можемо разумети као „деривативни *корпус* заснован на ауторитативним изворима који су били теже доступни.”<sup>391</sup> Управо ће ово сложено и слојевито традиционално значење речи *ладино* у току XX века представљати основу за бројне полемике међу представницима научне заједнице заинтересованим за језик и културу сефардских Јевреја. О томе нешто више у наредним редовима.

#### 4.4.3. Глотоними у научним круговима

Говорни језик сефардских Јевреја почео је да изучава крајем XIX и почетком XX века, а основни назив који се употребљавао у научним публикацијама филолога и лингвиста овог периода јесте назив *јеврејско-шпански*,<sup>392</sup> и то на немачком, шпанском или француском језику (видети, на

---

јеврејско-шпанског, или било ког другог романског говора; те је почео да означава превод (хебрејских светих текстова) на *било коју* језик којим су говорили Јевреји” (курзив у оригиналу).

<sup>390</sup> „In this literature the word *ladino* was used frequently, exhibiting layered meaning and shifts in usage. Its constant position in contrast to the sacred language (*lashon akodesh*) and the contexts in which it was used suggest that *ladino* meant something broader than translation, but narrower than what we mean by language.”

<sup>391</sup> „a derivative *corpus* based upon an authoritative source literature that was less easily accessible.”

<sup>392</sup> Као што сам већ напоменула, овај учени глотоним у сефардској заједници почиње да се користи у писаном језику крајем XIX столећа.

пример, Зубак 1906; Вагнер 1914, 1923, 1930; Барух 1930; Круз 1935 и друге).<sup>393</sup> Бунис (2011а: 70-73), међутим, наводи читаву листу аутора сефардског порекла који у својим радовима објављеним на различитим европским језицима након Првог светског рата у значењу сефардског вернакулара повремено користе глотоним *ђудезмо* (између осталих, Ревах 1970; Москона 1971, 1976; Сефиха 1973), као и листу несефардских аутора који се баве компаративним студијама јеврејских језика, а међу којима су Бирнбаум (1937), Вајнрајх (1949), Фишман (1965), Векслер (1977) и други.<sup>394</sup>

Ослањајући се на праксу која је владала у традиционалним сефардским круговима у Османском царству, сефардисти 1963. године на скупу под називом *Congreso de Instituciones Hispánicas* (срп. *Конгрес хиспанских институција*), одржаном у Мадриду, доносе одлуку да се у науци направи јасна разлика између јеврејско-шпанског као говорног варијетета сефардске заједнице, са једне, и ладино као језика дословних превода светих текстова са хебрејског и језика сефардске верске књижевности, са друге стране. Међутим, већ следеће године на скупу *I Simposio de Estudios Sefardíes* (срп. *Први симпозијум сефардских студија*), такође у Мадриду, Израел Ревах ставља приговор на овакву одлуку, наводећи да се ладино не може сматрати језиком верске књижевности уопште, већ искључиво језиком дословног превођења светих текстова са хебрејског, праксе која се сматра наставком традиције донете са Иберијског полуострва. Истичући да је у питању варијетет који не прати синтаксичку природу говорног језика, већ строго поштује ред речи и структуру оригиналних хебрејских текстова, Хаим Видал Сефиха (1973), следећи Ревахове идеје, ладино назива „калк језиком”, те постаје један од најистакнутијих заговорника поделе сефардског етнојезичког наслеђа на два варијетета: ладино (фр. *ladino*) или јеврејско-шпански „калк” језик (фр. *le judéo-espagnol calque*), са једне, и говорни јеврејско-шпански (фр. *le judéo-espagnol vernaculaire*) или *ђудезмо* (фр. *djudezmo*), са друге стране (Сефиха 1983). У новије време овај аутор, како сведоче његове поруке у групи *Ladinokomunita* (датум: 16. 11. 2003, 20. 03. 2010.), говорни јеврејско-шпански дели на два варијетета:

---

<sup>393</sup> За детаљнију листу првих истраживања у вези са јеврејско-шпанским језиком видети Бесо (1952).

<sup>394</sup> И сам Бунис у својим радовима за говорни језик сефардских Јевреја са Оријента користи глотоним *judezmo*, односно *ђудезмо*: видети, на пример, Бунис 1974, 1975, 1996, 2011а, 2011б, 2015а, 2016.

ђудезмо (јш. *djudezmo*) као варијетет османских Сефарда и хакетију (јш. *haketiya*) као варијетет северноафричких Сефарда.

Ипак, питање оваквог разликовања ладина и јеврејско-шпанског наилази на неодобравање међу одређеним сефардистима, као што су Јакоб Хасан (1995, 2004) или Исак Јерушалми (1990), према којима овде не може бити реч о ладину као оделитом језику, већ о „стилском *нивоу* истог језика; који заиста, у складу са намером да се очува светост, на силу подређује речи језичким структурама [...] хебрејског, али који и даље представља исти заједнички сефардски<sup>395</sup> језик”<sup>396</sup> (Хасан 1995: 129, нав. према Минервини 2013: 326, курзив у оригиналу). У прилог оваквом становишту наводи се чињеница да је језик дословних превода утицао и на писани јеврејско-шпански језик, односно други „стилски ниво” заједничког језика на коме су писана верска дела XVIII и XIX столећа,<sup>397</sup> као и на говорни варијетет, те да сви ови регистри чине једнако важан део јединственог сефардског културног наслеђа (Јерушалми 1990: 29, нав. према Шаул 2013: 204).

У том смислу, сложићу се са Шаулом (2013: 203) у тврдњи да се расправа о дистинкцији јеврејско-шпанског и ладина заправо заснива на комплексном и отвореном (социо)лингвистичком питању разликовања језика и дијалеката, односно социолеката. Поменута дистинкција, заснована првенствено на потребама научне заједнице, довела је до конфузије међу савременим говорницима јеврејско-шпанског, који свесрдно покушавају да свој етнички језик отргну од заборављавања, те да га оживе и прилагоде савременом друштвеном контексту. Овој конфузији такође доприноси чињеница да језички активисти у Израелу и Сједињеним Америчким Државама, као и на интернету, у синонимном значењу употребљавају ова два термина (на пример, Национални савет за ладино, Институт Салти за изучавање ладина или сама заједница *Ladinokomunita*) и тако, као што тврди Шаул (2013: 205), занемарују традиционалну употребу глотонима у

---

<sup>395</sup> Међу сефардистима из шпанске академске заједнице популаран назив јесте и глотоним „сефардски језик”, који указује на везу овог варијетета са оним што је на хебрејском означавало топоним Сефарад – Шпанијом (Шаул 2013:219-220; Бунис 2008: 426).

<sup>396</sup> „un *nivel* estilístico de la misma lengua; que ciertamente, en virtud de la intención de mantener la sacralidad, somete las palabras, forzándolas, a las estructuras lingüísticas [...] del hebreo, pero que no deja de ser la misma lengua sefardí común.”

<sup>397</sup> Шаул (2013: 208-209) истиче да се језик верске књижевности XVIII и XIX века такође одликовао мноштвом хебрејско-арамејских елемената, али не у синтаксичком и морфолошком смислу, већ у лексичком, те да је као такав заправо представљао „учени” регистар, тешко разумљив мање образованим Сефардима.



сефардској заједници, према којој *ладино* никада није коришћен у значењу говорног језика. Овде је интересантно напоменути да Шпанска краљевска академија као наткриљујући ауторитет најављене Академије за јеврејско-шпански у најновијем издању речника шпанског језика (Шпанска краљевска академија 2014) „мири” две идеолошке струје, наводећи реч *ладино* у оба значења: најпре као језик дословних превода са хебрејског, а затим и као говорни сефардски варијетет.

Као што ћемо видети на страницама које следе, расправе савремених говорника и чланова групе *Ladinokomunita* у вези са подобним називом етничког језика сефардских Јевреја, одвијају се управо на темељима поменутих идеолошких размимоилажења међу истраживачима који се баве овим језиком, као и на темељима глокализационих друштвених тенденција и спољашње категоризације мањинских етнојезичких идентитета.

#### 4.4.4. Ставови према глотонимима у виртуелној заједници *Ladinokomunita*

Питање сефардске полиглотонимије и даље стоји отворено, како међу самим говорницима и активистима у процесу његове ревитализације, тако и у савременим научним круговима. Како наводи Бунис (2011а: 78),

„док глотоним *шпански* ужива велику популарност међу обичним народом, и док су *јеврејско-шпански* и *ладино* нашироко употребљавани од стране нативних интелектуалаца, називи који језик означавају као ‘јеврејски’ – посебно *ћудезмо* и *ћудио* – још увек су у употреби и изгледа да постају све популарнији.”<sup>398</sup>

Као што сам напоменула у одељку 4.1, виртуелна заједница *Ladinokomunita* представља особен друштвени контекст у коме представници научне заједнице који се баве јеврејско-шпанским језиком и сефардском културом и „обични” говорници овог варијетета заједничким снагама преговарају значења различитих аспеката овог језика и његове улоге у укупном сефардском идентитету. Као један од важних аспеката који „[...] осветљава питање онога што заједница сматра својим суштинским обележјима”<sup>399</sup> (Бринк-Данан 2011: 111) јавља се и

<sup>398</sup> „But while *spanyol* shows great popularity at the grass roots level, and *güde-espanyol* and *ladino* are widely used among native intellectuals, designations of the language as ‘Jewish’—especially *güdezmo* and *güdyó*—are still in use and appear to be gaining popularity.”

<sup>399</sup> „[...] highlights the question of what the community sees as its essential characteristics.”

именовање сефардског вернакулара. Уколико се узме у обзир назив саме групе *Ladinokomunita*, као и подаци добијени путем увида у дискусије њених чланова и путем спроведене анкете, те чињеница да највећи број чланова поседује високо образовање, можемо рећи да се потврђује Бунисово становиште да су глотоними *јеврејско-шпански* и *ладино* веома популарни међу савременим сефардским интелектуалцима, који представљају најактивније чланове групе. Наиме, када су 2001. године администратори путем онлајн упитника покушали да на „демократски” начин одаберу „прави” глотоним, као најпопуларнији искристалисао се назив *ладино* (52%), док су други понуђени називи имали знатно мање гласова (*јеврејско-шпански* 20% и *ђудезмо* 0%) (нав. према Бринк-Данан 2011: 112).<sup>400</sup> Ипак, резултати поменутог истраживања нису ставили тачку на питање глотонима, јер жучне расправе на ову тему не јењавају ни након више од 15 година постојања групе.

Када је у питању језичко понашање чланова групе, односно употреба конкретних језичких назива, анализа порука послатих у периоду од јануара 2000. до децембра 2018. године показује да се међу најчешће употребљаваним глотонимима налазе *јеврејско-шпански* (јш. *(d)judeo-espanyol*, *(d)judeo-espaniol*, *(d)judio-espaniol*, *(d)judio-espanyol*, *judeo-espagnol*) и *ладино* (јш. *ladino*), док се у нешто мањој мери користе и традиционални термини *ђудезмо* (јш. *djudezmo*, *djudesmo*, *judezmo*, *judesmo*), односно *ђудио/ђудио* (јш. *djudyo*, *djudio*, *djidyо*, *djidio*). Назив *шпански* (јш. *espanyol*), који је у традиционалној употреби међу османским Јеврејима означавао говорни сефардски варијетет и који се, према Бунисовој тврдњи са почетка овог одељка, и даље радо користи међу обичним народом, у групи *Ladinokomunita*, међутим, у највећем броју случајева добија значење савременог шпанског језика. У складу са овом општеприхваћеном употребом, чланови групе тек понекад осећају потребу да нагласе да је у питању „модерни”, „савремени”, „прави” или „кастиљански” шпански (јш. *espanyol moderno*, *espanyol aktual*, *espanyol puro*, *espanyol kastiyano/castellano/kastelyano*).

---

<sup>400</sup> Постоји порука од 03. јануара 2001. године у којој се чланови позивају да гласају о овом питању на линку <http://www.egroups.com/surveys/Ladinokomunita?id=479521>. Међутим, како је сајт [www.egroups.com](http://www.egroups.com) у међувремену купљен од стране групе *Yahoo*, линк данас не функционише, те се ни резултати и тачан број испитаника ове анкете не могу пронаћи у архивима групе *Ladinokomunita*.

Другим речима, уколико је у употреби глотоним *шпански* без било какве одреднице, то је увек у значењу „туђег”, односно модерног шпанског, наспрот сефардском етничком варијетету који се одређује као „наш шпански” (јш. *espanyol maestro, espanyol de mozotros, maestro espanyol*), односно „наш језик” (јш. *lingua muestra*).

Међутим, иако језичко понашање чланова указује на варијацију у употреби глотонима (чак и на нивоу појединца), главну окосницу групних дебата о томе како треба назвати језик чине два у ширим круговима најпознатија и најпопуларнија назива: *јеврејско-шпански* и *ладино*. Чињеницу да се чланови, када је у питању „формални” избор глотонима, углавном одлучују за један од ова два назива, потврђују и резултати анкете коју сам спровела крајем 2017. и почетком 2018. године (видети одељак 4.2), који нуде нешто другачију слику од оне коју су спровели администратори групе 2001. године:

**Табела 6 - Ставови према различитим називима сефардског етничког језика**

Питање: Како би требало назвати језик Сефарда пореклом са Оријента/Османског царства?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
<b>Одговори</b>		
<i>Djudeoespanyol</i>	22	48,9
<i>Ladino</i>	13	28,9
<i>Ladino</i> или <i>djudeoespanyol</i>	1	2,22
<i>Djudezmo</i>	2	4,44
<i>Djudeoespanyol</i> или <i>djudezmo</i>	2	4,44
<i>Djudeoespanyol</i> или <i>espanyol</i>	1	2,22
<i>Espanyol</i> или <i>djudio</i>	1	2,22
<i>Sefaradit</i>	1	2,22
Сва предложена имена или сва имена која су се користила у традиционалној сефардској заједници	2	4,44
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Предност коју у дискусијама и резултатима анкета из 2001. и из 2018. године у односу на термин *шпански* чланови дају називима *јеврејско-шпански* и *ладино*, можемо протумачити потребом савремених Сефарда направе јасну дистинкцију

између свог етничког језика и шпанског као језика других народа, односно њиховом жељом да се јеврејско-шпански на глобалном нивоу одреди као особен језик сефардских Јевреја, што заправо значи да му се призна посебан идентитет у односу на савремени шпански. Са друге стране, предност коју 2018. године, за разлику од 2001. године, у односу на глотоним *ладино* испитаници дају називу *јеврејско-шпански*, могла би се објаснити утицајем ауторитета из света науке, од којих су неки и сами чланови групе, као на пример, раније поменути Хаим Видал Сефиха (видети одељак 4.4.3). Велики број чланова се у особеном друштвеном контексту какав је виртуелни свет заједнице *Ladinokomunita* по први пут у групним дискусијама сусреће са научном поделом коју заступа Сефиха, а која подразумева дистинкцију између ладина као језика дословног превода светих текстова са хебрејског и јеврејско-шпанског као сефардског говорног језика. У складу са стандарднојезичком идеологијом по којој крајњу одлуку у вези са језичким питањима треба да имају стручњаци, бројни чланови се у дијалогу са језичким ауторитетима опредељују да подрже поменуту дистинкцију између ладина и јеврејско-шпанског.

Врло је интересантно споменути да међу члановима групе, који махом сматрају да њихов етнички језик треба да буде стандардизован, не постоји сагласност око тога да ли је потребно да он поседује само један назив (видети табелу 7).

**Табела 7** - Ставови према постојању полиглотонимије сефардског етничког језика

Питање: Да ли је важно да овај језик има само једно име?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Одговори		
Да	20	44,45
Не	20	44,45
Не знам	5	11.1
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Овакав резултат би се могао објаснити чињеницом да је полиглотонимија одувек била присутна унутар сефардске заједнице. Тако један од испитаника наглашава:

**Пример (59)**

„Ми треба да зовемо наш језик у складу са разноликошћу назива која је постојала у нашој историји и која још увек постоји, и која указује на јеврејски карактер језика.

Неки називи се могу користити у неким контекстима, а други у другим, зависи од конкретног циља. *Espanyol* представља најгору опцију – наш језик није ‘шпански’, то је језик који је настао после 1492, далеко од Шпаније у Османском царству. [...]

Ако будемо користили само један назив, изгубићемо врло важан део наше културе и историје: разноликост назива језика. Сваки од назива различито сведочи о идентитетима језика и потребно је да сачувамо ту разноликост.”<sup>401</sup> (Информант X, Сједињене Америчке Државе, упитник 32)

Велики број одговора према којима није потребно препознавати језик под једним именом такође може бити протумачен чињеницом да ни данас у ономе што сматрамо ауторитативним круговима, односно научним и језичким узорима, није постигнут договор по овом питању. Другим речима, одређени ставови испитаника који сматрају да јеврејско-шпански треба или може да има више имена представљају одраз поменутих научних подела:

**Пример (60)**

„Језик који се говори (јеврејско-шпански); или ‘калк’, ладино. Ове две речи не описују исте ситуације (усмено/писано хеврејским словима).”<sup>402</sup> (Информант N, Француска, упитник 7)

**Пример (61)**

„Два имена, јер ладино припада литургији и његова је синтакса другачија, пошто је у питању дословни превод светих текстова.”<sup>403</sup> (Информант ZI, Аргентина, упитник 20)

Међутим, чини се да они чланови који заступају идеју о неопходности једног имена, овакав став заснивају на доминантној идеологији стандардне језичке културе, према којој језик мора поседовати једно име које ће указивати на дистинктиван карактер заједнице која га користи:

**Пример (62)**

„Највећи број језика на свету користи само један назив. Сви други називи (на пример, ђудезмо), могу да остану у литератури због своје историјске и књижевне

---

<sup>401</sup> „Mozotros devemos de yamar muestra lengua segun la diversita de los nombres ke existia en muestra estorya i ke dayinda existe ke representa el karakter djudyo de la lingua. Unos kuantos nombres se puede emplear un unos kontextos, i otros en otros depende el en buto spesifiko. Espanyol es el peor de la opciones—muestra lingua non es «espanyol», es una lingua ke nasio despues de 1492, leshos de Espanya en el imperio Otomano. [...]

Si empleamos solo un nombre, vamos a pedir una parte muy importante de muestra kultura i estorya: la diversita de los nombres de la lingua. Kada uno i uno de los nombres da resenyamientos demudados sobre las identitas de la lingua i devemos de guadrar esta diversita.”

<sup>402</sup> „la lengua ke se avla (djudeo-espanyol) ; o el ‘kalko’, ladino. Los dos biervos no deskreven las mismas situaciones (oral / eskrito kon letras hebreas.”

<sup>403</sup> „2 nombres porque el ladino pertenece a la liturgia y su sintaxis difiere por ser una traducción palabra por palabra de los textos sagrados.”

вредности.”<sup>404</sup> (Информант ZJ, Израел, упитник 36)

Расправе о глотонимима у групи *Ladinokomunita* највише се заснивају на поменутој дистинкцији између глотонима *ладино* као писаног језика превода, са једне, и глотонима *јеврејско-шпански* као сефардског вернакулара, са друге стране.<sup>405</sup> Тактике интерсубјективности (видети одељак 2.2.1) које чланови користе приликом изражавања својих ставова о глотонимији говоре нам много о начину на који савремени Сефарди доживљавају свој етнојезички идентитет, односно улогу јеврејско-шпанског језика у одређивању сефардске етничке дистинктивности.

#### 4.4.4.1. Ставови чланова који се залажу за употребу глотонима *ладино*

Све расправе у вези са сефардском глотонимијом заснивају се на идеји да јеврејско-шпански варијетет треба да буде стандардизован, чиме би му се признала језичка *аутономија*, односно посебан идентитет као етничком језику сефардске заједнице. У том смислу, Бунис наводи да

„Име које је оснивачица сајта одабрала да значи традиционални језик Сефарда са Леванта, који представља главни фокус деловања сајта, уводи нас одмах у један од проблема у језичкој самодетерминацији ове говорне заједнице данас – односно у тему која је прилично заступљена у језичком дискурсу групе *Ladinokomunita*.”<sup>406</sup> (Бунис 2016: 326)

На самом почетку деловања групе избор глотонима *ладино* у значењу сефардског вернакулара наилази на оштре критике одређених чланова групе, који сматрају да овај назив не одражава аутентичну употребу у сефардском

---

<sup>404</sup> „Lo mas de las lenguas en el mundo uzan un solo nombre. Todos otros nombres (i.e. judesmo, pueden kedar en la literatura por su istoriko o literario valor).”

<sup>405</sup> Занимљиво је истаћи да одређени чланови, уморни од дискусија о разликама између *ладина* и јеврејско-шпанског, предлажу и нека оригинална решења за питање назива свог етничког језика. Тако један члан у шалливом тону назначавача да се овај језик, с обзиром на жустрину расправа, у спортском духу може одредити и као *judo-espanol* („јудо-шпански”, *Ladinokomunita*, 14. 02. 2013). Интересантно је споменути и став једног члана који, имајући у виду да име језика треба да буде кратко и специфично, даје предлог да се јеврејско-шпански назове скраћеном формом: *djespo* (*Ladinokomunita*, 03. 06. 2000), као и један оригиналан покушај да се стави тачка на расправе у вези са називом Међународног дана *ладина*: *Dia Enternasional de Judezmoladinospanolmuestro* (*Ladinokomunita*, 16. 01. 2013).

<sup>406</sup> „The name chosen by the site founder to denote the traditional language of the Levantine Sephardim, which is the site’s primary focus, immediately introduces us to one of the problematics in the linguistic self-definition of this speech group today—and to a topic well-reflected in the *Ladinokomunita* language discourse.”

традиционалном контексту. Стога Рашел Амадо Бортник у следећој поруци настоји да образложи свој избор:

### Пример (63)

„Ја знам боље од свих да ладино није назив који су наши родитељи користили за језик којим су говорили. Први пут када су ме питали на енглеском да ли говорим ладино, нисам знала шта да одговорим. Мој деда је говорио да су ‘куке’ које је писао на шпанском (врста курзивног писма) ладино, (сад већ знам да је исправно име за то ‘солитрео’), мој тата нам је говорио да је превод Хагаде за Песах, као што нам је написао професор Сефиха, у ствари ладино.

Ја већ скоро 40 година живим у Америци. На разним местима – од библиотека до енциклопедија и речника на енглеском – увек користе ладино у значењу јеврејско-шпанског језика који говоримо. [...] Нема назива ‘јеврејско-шпански’ [енг. *Judeo-Spanish*]! Током ових година мог живота у Америци научила сам и прихватила да је ‘ладино’ реч на енглеском за јеврејско-шпански. Али и сви Сефарди овде га такође зову ‘ладино’ – зашто? Многи од нас су га звали ‘шпански’, али дошли смо овде, са толико Мексиканаца, Порториканаца, Кубанаца, и других, приморани смо да за наш језик користимо назив другачији од назива ‘шпански’. Они који су говорили ‘ђидио’ [...], видели су, као и ја, да је овде ‘јеврејски’ језик јидиш (што значи ‘јеврејски’ – дослован превод речи *Yiddish*). Ја никако не прихватам назив ђудезмо, јер нас је мој отац (нека почива у миру) увек учио да то значи ‘јудаизам’, а то је наша религија, а не наш језик (уз извињење уваженим професорима који га употребљавају).

Рећи ћете, овде не причамо енглески. Зашто онда језик не зовемо ‘јеврејско-шпански’?

Питаћу вас: да ли се ви сећате да су ваши родитељи говорили ‘причамо на јеврејско-шпанском’???!! (Можда само неки интелектуалци). Овај назив су измислили истраживачи, то је згодан изум, који овај језик чини делом другог низа јеврејских језика који почињу са ‘јеврејски’, као ‘јеврејско-немачки’, ‘јеврејско-арапски’, и други. [...]

Са друге стране, видела сам да су поједини писци, новинари и рабини користили реч ‘ладино’ за наш језик. И данас, уважени рабин и професор Исак Јерушалми много пута нам је разјаснио разлоге због којих не треба одвајати ладино од нашег шпанског, зато што језик који говоримо има много елемената ладина. [...] А да не спомињем дивну књигу Ханка Халија *Ladino Reveries* (срп. *Сањарења на ладину*), речнике *Ladino-English* Ала Пасија, Е. и Д. Коен, и слично, и многа друга дела која су написали Сефарди и у којима се користи назив ладино.

У сваком случају, мени се допада назив ‘јеврејско-шпански’, зато што је прецизан, и објашњава тачно о чему је реч. Али када сам видела да треба да се стави само једна реч, помислила сам како ћу да напишем: *djudeoespanyolkomunita*, *komunitadjudeoespanyola*, и одлучила сам се за *Ladinokomunita*. Кратак и добар назив, који могу да разумеју сви који ‘сурфују веб страницама’ (Како се то каже? Треба измислити нове речи!)<sup>407</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 19.

<sup>407</sup> „Yo lo se mijor de todos ke Ladino no es el nombre ke yamavan nuestros padres a la lengua ke avlavan. La primera ves ke me demandaron a mi en Inglez si avlo Ladino, no supe kualo responder. Mi granpapa diziya ke los ‘ganchos’ ke eskriyiya en espanyol (una forma de eskriturya kursiva) era Ladino, (agora ya se ke el nombre djusto es ‘soletreo’), mi papa mos diziya ke la traduksion de la agada de Pesah, komo mos eskriyvo el profesor Sephiha, era Ladino.

Yo ay serka 40 anyos ke bivo en l’Amerika. En todo modo de lugar - de bibliotekas a ansiklopedis a diksyonaryos en Inglez - siempre empleyan Ladino en el senso de la lengua djudiya-espanyola ke avlamos. [...] No ay ‘Judeo-spanish’! En estos anyos de mi vida en l’Amerika, me embezi, i aksepti, ke

Рашел Амадо Бортник започиње своју аргументацију оспоравањем сопственог избора глотонима, односно навођењем чињенице да је свесна да није у питању аутентичан назив, односно да „*ладино* није име које су користили њихови родитељи за језик којим су говорили”, што уосталом важи и за назив *јеврејско-шпански*, „који су измислили истраживачи” (за сличне аргументе видети пример 66). Међутим, становиште да је термин *ладино* боље решење у одређеној мери оправдава потребом да се у савременим друштвеним околностима у којима живи велики број Сефарда нагласи језичка аутономија овог варијетета. При томе нарочито истиче значај дистинкције коју употреба овог глотонима успоставља у односу на модерни шпански језик, који у Сједињеним Америчким Државама (где, поред Израела, живи највећи број припадника сефардске заједнице) користе хиспаноамерички говорници овог варијетета. То заправо значи да се у овом случају као приоритет намеће исцртавање етничких граница (Барт 1969), те да аутентификација уступа место диференцијацији јер је дистинктивни етнички (конкретније, етнојезички) идентитет групе доведен у питање (видети одељак 2.3.1).

На сличан начин, ова чланица дистинкцију врши и у односу на други

---

‘Ladino’ es el byervo en Inglez para el djudeo-espanyol. Ma todos los sefaradim de aki tambien lo yaman ‘Ladino’ - deke? muchos de mozotros lo yamavamos ‘espanyol’, ma vinimos aki, kon tantos Mexicanos, Puerto-Ricanos, Cubanos, etc. semos uvligados de yamar muestra lingua otra koza ke ‘espanyol.’ Los ke diziyen ‘djidy’ [...], vieron komo mi ke ‘Jewish’ aki es la lingua Yiddish (ke es ‘djudio’ - traduksion egzakta del biervo Yiddish). Djudezmo yo no akseptu del todo, porke de siempre mi papa (z.l.) mos embezo ke kere dizir ‘djudaizmo’, ke es muestra relijion, no muestra lingua. (kon perdon a los profesores estimados ke lo empleyan.)

Vash a dizir, no estamos avlando en Inglez aki. Deke no lo yamamos ‘djudeo-espanyol’?

Vos demandare: Vozotros vos akodrash ke vuestros padres diziyen, ‘avlamos en Djudeo-espanyol’????!!! (puede ser algunos entellektueles.) Este nombre fue inventado por akademikos, una evansion konvinyente, ke la aze parte de otra seria de linguas djudias ke enpesan kon ‘judeo’, komo ‘judeo-allemand’, ‘judeo-arabe’, etc. [...]

De otra parte, yo vide ke siertos de los eskritores, jurnalistos i hahamim empleyavan el biervo ‘Ladino’ para la lingua. I oy en diya, el eminente Haham i profesor Isaac Jerusalemi mos tiene akklarado munchas vezes las razones ke no es djusto apartar el Ladino del espanyol nuestro, porke la lingua ke avlamos tiene muchos elementos de Ladino. [...] Sin dizir el livriko ermozo de Hank Halio, ‘Ladino Reveries’, los diksyonaryos ‘Ladino-English’ de Al Passy, do los Kohens, etc. i muchos otras ovras eskritas por sefaradim ande se empleya el nombre Ladino.

De todo modo, a mi ya me plaze el nombre ‘djudeo-espanyol’, porke es preziso, i da a entender egzaktamente lo ke es. Ma kuando vide ke kale ke meta un byervo solo, pensi, komo ke lo eskriba: ‘djudeoespanyolkomunita’, ‘komunitadjudeoespanyola’, i desidi en ‘Ladinokomunita.’ Kurto i bueno, i se puede entender por todos los ke azen ‘web-surfing’ (komo se puede dizir esto? kale inventado byervos nuevos!”



огранак јеврејског народа, то јест, у односу на ашкенаску заједницу.<sup>408</sup> Наиме, она одбацује термин *Ћидио*, наводећи да је еквивалентан називу ашкенаског варијетета јидиш, који у преводу такође значи „јеврејски”. Становиште да се сефардски језик мора означити посебним називом приметно је и у одбацивању глотонима *Ћудезмо*, који се у изворном значењу „јудаизма” може односити на све Јевреје, те указивати на шири на јеврејски идентитет. Такође, не треба заборавити да је сефардска заједница великим делом секуларне оријентације, те да се, према неким члановима, употребом термина *ладино* омогућава дистанца у односу на повезаност језика са религијом:

**Пример (64)**

„Ја мислим да би најприкладнији назив за мој матерњи језик био ладино, јер ми се термин јеврејско-шпански не допада, пошто приписује религиозност језику који је заправо један латински језик.”<sup>409</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, упитник 45)

Ауторитети на које се Рашел Амадо Бортник у примеру 63 позива у легитимизацији својих ставова јесу поједини сефардски аутори, а међу њима и поменути Исак Јерушалми, према чијем становишту није оправдано одвајати ладино од говорног варијетета сефардских Јевреја (Јерушалми 1990). Са друге стране, ауторизација се у овом случају додатно врши ослањањем на оно што Џенкинс (2001 [1997]: 94, видети одељак 2.2.1) назива спољашњом категоризацијом у изградњи друштвеног идентитета. У овом случају, реч је о ослањању на туђу, данас најдоминантнију англосаксонску језичку и културну традицију, која се у глобалном контексту јавља као носилац „структура институционализованих моћи и идеологије” (Баколц и Хал 2005: 603), а која кроз речнике и енциклопедије термину *ладино* приписује значење говорног језика сефардских Јевреја. Другим речима, како наводи Бунис, Амадо Бортник је „приликом избора без сумње у обзир узела чињеницу да је *ладино* тренутно један од најраспрострањенијих назива које шири јавност користи за овај језик”<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> Као што је раније напоменуто, употреба термина шпански или јеврејско-шпански је у одређеним контекстима у којима је живела традиционална сефардска заједница могла представљати стратегију дистинкције у односу на Ашкеназе или друге јеврејске заједнице (Бунис 2011a: 69).

<sup>409</sup> „Yo creo que el más apropiado nombre por mi idioma materno, sería Ladino, porque el termino judeo-español no me gusta porque atribuye religiosidad a una lengua que en realidad es una lengua latina.”

<sup>410</sup> „In making her choice, she undoubtedly took into consideration the simple fact that *Ladino* is currently one of the most widespread names that the general public uses for the language.”

(Бунис 2016: 328, курзив у оригиналу). У том смислу, она путем именовања језика овим глотонимом настоји да представи идентитет сефардског етничког језика другим етничким или националним заједницама, посебно се осврћући на специфичан контекст интернета (умногоме заснован на енглеском језику) у коме је важно да глотоним буде „кратак и добар, и разумљив од стране свих који сурфују веб страницама.”

Оно што је овде важно напоменути јесте да Рашел Амадо Бортник тринаест година касније, у свом осврту на примедбе у вези са називом прославе којом је 2013. године први пут широм света<sup>411</sup> почео да се обележава *Међународни дан ладина*, наводи да је потребно разграничити оријентални облик говора и од хакетије, „као једног врло различитог дијалекта” (видети пример 65). Она се тиме експлицитно удаљава од становишта неких чланова заједнице (видети касније примере 83 и 84) да је термин *јеврејско-шпански* погодан управо због тога што окупља и говорнике овог варијетета сефардских Јевреја (о односу према хакетији детаљније у одељку 4.3.2.1). Погледајмо то у следећем примеру:

#### **Пример (65)**

„У међувремену се појавила нова замерка (иако не у *LK*) да Дан ладина не укључује хакетију. Кажу нам да треба да га зовемо ‘Дан јеврејско-шпанских језика’ (пошто имамо три језика). И кажу нам да наш језик треба да зовемо ‘ђудезмо’.

Ја не могу никоме да говорим како да зове свој језик, нити ико има право да ме приморава да ја свој језик зовем овако или онако. Ја никада свој језик нећу звати ни ‘ђудезмо’, ни ‘ђудио’, али ако нека особа или нека група ради и чини добре ствари за наше наслеђе под овим називима, само могу да кажем *KOL AKAVOD* [у преводу са хебрејског ‘браво’], *ЧЕСТИТАМ*. [...]

Врло добро разумем да Сефарди из Марока имају посебан назив за свој јеврејско-шпански вернакулар, хакетија, и други назив ладина, за преводе верских текстова који имају другачији синтаксички облик. Али ми на ‘Оријенту’ увек смо имали само *ЈЕДАН* назив: шпански. Не само за језик који смо говорили, него и за оно што смо читали у преводима Хагаде, Библије; све се звало *ШПАНСКИ*. Један језик са две међусобно разумљиве форме! Велики ауторитети су нам говорили да је језик верских текстова ‘стари шпански’. Сада знамо да је то требало да се зове ладина. Грешка наших родитеља? Може бити. Или су можда желели да кажу да ладина из светих текстова и језик који говоримо *ИМАЈУ ИСТИ НАЗИВ*, јер су наш језик и наш јудаизам били и још увек су *СЈЕДИЊЕНИ* у нашој историји.

Сада се налазимо у ситуацији да треба да имамо друго име, да би се направила разлика у односу на шпански ‘кастиљански’ (да не кажем хришћански). Ладина је био термин који се користио у Сједињеним Америчким Државама, и у Израелу, као и у другим заједницама. Јеврејско-шпански је такође добар назив. Али овде треба прихватити да термин јеврејско-шпански укључује хакетију, која представља врло различит дијалекат, и која заслужује да се изучава и да буде позната под сопственим

---

<sup>411</sup> Односно, у оним земљама у којима живе Сефарди.

именом. Ладино за говорнике хакетије има само значење језика превода литургијских текстова, које су користили наши као и они. Многи пријатељи у *LK* кажу да тако треба да буде и код нас. Али према мом искуству, и искуству многих других, није тако.”<sup>412</sup>(Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 05. 12. 2013)

Оно што је у овом примеру врло занимљиво јесу наводи по којима су Сефарди са Оријента назив *шпански* употребљавали како у значењу вернакулара, тако и у значењу језика превода хебрејских религиозних текстова. Допуштајући да је можда у питању грешка „старих” и „родитеља” као „аутентичних” говорника, који су вероватно доживљавали оба ова варијетета као јединствени израз сопствене културне историје, те истичући да „сада знамо” да је језик превода требало означавати термином *ладино*, ова чланица се у формулацији својих ставова ослања на стандарднојезичку идеологију по којој се језик *не* доживљава као власништво изворних говорника (Милрој 2001: 537), већ језичких стручњака који екстерно дефинишу исправност одлика језичког система, па и самог назива језика, као што је овде случај. Исто тако, у примеру 66 аутор поруке вођен сличном идејом „усуђује се” да коментарише питање глотонима „иако није лингвиста и иако се не може поредити са професорима који су истраживали ову тему”. Он своје становиште да је за сефардски етнички језик на погоднији глотоним *ладино* брани на следећи начин:

---

<sup>412</sup> „Entremientres mos salyo otro protesto (aunke no en LK) porke el Dia de Ladino no inkluye Haketia. Mos dizen ke devemos yamarla ‘Dia de Lenguas Judeoespanyolas’ (porke tenemos 3 lenguas.) I mos dizen ke devemos yamar muestra lengua ‘Judesmo.’

Yo no puedo dezir a dingunos komo deven yamar sus linuga, ni dingunos tienen el dirito (derecho) de ovligarme a mi a yamar mi lingua una koza o otra. Yo nunca no vo yamar mi lingua ni ‘Judesmo’, ni ‘Djudyo’, ma si una persona o un grupo lavora i aze kozas buenas por muestra erensia debasho de estos nombres, digo solo KOL AKAVOD, FELISITACIONES. [...]

Entiendo muy bien ke los Sefaradis del Maroko tienen un nombre separado para sus lingua vernakular djudia-espanyola, Haketia, i otro nombre, Ladino, para las traduksiones de tekstos relijiozos ke tienen otra forma sinktaktika. Ma mozotros en ‘el oriente’ siempre tuvimos UN nombre solo: Espanyol. No solo la lingua ke avlavamos, ma tambien lo ke meldavamos en las traduksiones de la Agada, de la Biblia; todo se yamava ESPANYOL. Una lingua en dos formas entendibles! Los grandes mos dezian ke la lingua en textos relijiozas era ‘espanyol viejo.’ Agora savemos ke esto devia ser yamado Ladino. Yerro de nuestros padres? Puede ser. O puede ser ke lkijieron dizir ke el ladino de tekstos sagrados i la lingua ke avlamos TIENE EL MIZMO NOMBRE porke muestra lingua i nuestro djudaismo son i fueron UNIDOS en muestra istoria.

Agora mos topamos en situasion ke devemos tener otro nombre, para distingir del espanyol ‘castellano’ (por no dizir kristiano.) Ladino fue el termino uzado en los Estados Unidos, i en Israel, i en otras comunidades tambien. Judeoespanyol es buen nombre tambien. Ma aki ay ke akseptar ke judeoespanyol inkluye Haketia, ke es un dialekto muy diferente, i merese ser estudiado i dado a konoser kon su nombre. Ladino para los Haketia-avlantes tiene solo lel senso de la lingua de traduksion de tekstos liturgikos, los mezmos nuestros ke uzavan i eyos tambien. Muchos amigos en LK dizen ke ansina deve ser para mozotros tambien. Ma en mi eksperiensa, i para muchos otros, no es.”

### Пример (66)

„У дебати у вези са тим да ли је наш језик ладино или јеврејско-шпански многи се враћају и понављају тезу да је ладино ‘калк-језик’, који се користи искључиво за превод библијских и верских текстова, а не за писање књижевних дела, и још мање у говору.

Иако нисам лингвиста и не могу да се поредим са професорима који су истраживали ову тему, усуђујем се да изнесем две примедбе:

Када се говори о ладину цитира се превод Библије, као и *Me'am Lo'ez*, који се спомиње као једна од књига коју читају и Сефарди говорници ладина и Сефарди говорници хакетије. Питам се, ако се ладино користи само за превод верских текстова, како то да аутор дела *Me'am Lo'ez*, рабин Јаков Хули, у предговору својој књизи пише да је одлучио да ‘објави *Arbaa ve-Esrim* (Библију) на ладину’, како би могао да је разуме *hamon 'ha-am*, односно обичан народ. Да ли је ладино који је користио да напише своју књигу био ‘калк-језик’ или нормалан језик, са сопственим речником и синтаксом? Зар није реч о језику који је народ могао да разуме, јер је то био језик који је свакодневно говорио, код куће, са породицом, са пријатељима, са другим члановима заједнице?

Као што сам рекао, нисам лингвиста и не знам зашто је наш језик престао да се зове ладино и [зашто је] у нашим последњим генерацијама имао друга имена. Али оне који кажу да ‘ладино’ није назив који смо користили за наш језик, желим да подсетим да смо још мање користили термин ‘јеврејско-шпански’, омиљени назив оних који нас критикују зато што користимо назив ‘ладино’. У Турској, где сам рођен, и о којој могу да говорим са највише сигурности, када су нас питали који језик причамо ми, Сефарди, одговор је у скоро свим случајевима био ‘шпански’. У другим периодима и на другим местима користили су се такође и називи ‘ђудио’, ‘ђудезмо’ [...] и сам назив ‘ладино’. Јеврејско-шпански је термин који су сковали истраживачи нашег језика (да га одвоје на први поглед од шпанског који представља језик Шпанаца) – али ја не мислим да има разлога да се овом термину даје предност у односу на ‘ладино’, први и најаутентичнији назив за наш језик [...].

И још једно питање онима који кажу да је ладино језик превода верских текстова, као и за писање верских и књижевних текстова, а не језик који говоримо, који има друго име. – Да ли шпански или француски, или енглески или било који други језик који има верске и књижевне текстове користи један назив за књижевни, а други за говорни језик? [...] Због чега онда наш књижевни језик мора да има име које је другачије од говорног језика?<sup>413</sup> (Информант *W*, Израел, 07.12.2013)

<sup>413</sup> „En el debate si muestra lengua es ladino o djudeoespanyol, muchos tornan i repetan la teza ke el ladino es una lengua-kalko, uzada solamente para la traduksion de tekstos biblikos o relijiozos i no para eskrivir ovras literarias i aun menos para avlarlo.

Aun ke no se linguista i no puedo kompararme a los profesores ke investigaron este tema, me atrevo a azer dos remarkas:

Avlando del ladino se sita la traduksion de la Biblia, i tambien el Meam Loez ke es mencionado komo uno de los livros ke son meldados por los sefaradis ladino-avlantes i haketia-avlantes tambien. Me demando, si el ladino es uzado solamente para trezladar tekstos relijiozos -komo viene a ser ke el autor del Meam Loez, Rabi Yaakov Hulli, eskrive en el prefasio a su livro ke desidio de "*deklarar el "Arbaa ve-Esrim (la Biblia) en ladino" para ke pueda ser entendido por el "hamon 'ha-am"* o sea por la djente del puevlo. El ladino del kual se sirvio para eskrivir su livro, era una lengua kalko, o una lengua normal, kon su vokabulario i su sintaksa propia? No es ke se trata de una lengua ke el puevlo podia entender porke era la lengua ke avlava diariamente, en kaza, kon su famiya, kon los amigos, kon los otros miembros de la komunidad?

Komo lo dishi no se linguista i no se por ke razon muestra lengua kedo de ser yamada ladino i en muestras ultimas jeneraciones tuvo otros nombres. Ma a los ke dizen ke "ladino" no es el nombre ke

Као што смо видели у примерима 63, 64 и 65, чланови групе потврђују да се у сефардској говорној традицији за свакодневни вернакулар никада нису употребљавали глотоними *ладино* и *јеврејско-шпански*, те да су оба термина проистекла из академског домена, односно писане речи. Ипак, они употребу назива *ладино*, насупротив научној пракси дистинкције између ладина као „калк” језика и јеврејско-шпанског као говорног варијетета, легитимишу позивањем на смернице неких других ауторитета, који припадају сефардској културној традицији, а које чине одређени писци, новинари и рабини. Тако аутор примера 66 даје легитимитет свом ставу наводећи пример у коме Јаков Хули (Yakov Huli), аутор једног од највећих дела класичне сефардске књижевности какво је *Me'am Lo'ez* (видети фусноту 184), у предговору јасно назначавача да пише на ладину као језику који разуме обичан народ.<sup>414</sup>

У првим годинама постојања групе *Ladinokomunita* одређени чланови се осврћу и на питање ауторитета Националног савета за ладино, као и ауторитета државе Израел:

#### Пример (67)

„Драги пријатељи,

Уз све поштовање које имам према онима који предлажу ново име за нашу виртуелну заједницу, која има само један једини циљ, очување нашег културног наслеђа, које чине јеврејско-шпански језик, култура, обичаји и традиција, желим да изложим своју идеју:

1 – Једина држава на свету у којој влада додељује годишњи буџет за очување јеврејско-шпанског језика и културе јесте Израел. Национални савет за ладино и његову културу, то је име које је одабрано након академских, књижевних, историјских разматрања. Највећа концентрација оних који још увек користе

---

uzavamos para muestra lengua, kero apuntar ke aun menos de esto uzavamos el termino "judeo-espanyol", el nombre preferado por los ke mos kritikan por ke uzamos el nombre "ladino". En Turkia onde yo nasi, i de la kuala puedo avlar kon mas seguridad, kuando mos demandavan ke era le lengua ke avlavamos, mozotros los sefaradis, la repuesta era en la kaje totalidad de los kavzos "espanyol". En otros tiempos i otros lugares se uzaron tambien los nombres "djudio, djudezmo [...] i mizmo ladino". Djudeo-espanyol es el termino kreado por los investigadores de muestra lengua (para apartarla, a la vista, del espanyol ke es la lengua de los espanyoles) - ma yo no kreo ke este termino tiene por kualo ser preferado al "Ladino", el primer i mas autentiko nombre de muestra lengua [...].

I una demanda mas, a los ke dizen ke el ladino es la lengua de traduksion de los tekstos relijiosos, i tambien para eskrivir tekstos relijiosos i literarios, ma no la lengua ke avlamos, ke tiene un nombre diferente. - Es ke el espanyol o el fransez, o el ingles o kualkera otra lengua ke tiene tekstos relijiosos i literarios, uzan un nombre para la lengua literaria i otro para la lengua avlada? [...] Por ke razon entonses es ke muestra lengua literaria deve tener un nombre diferente de la lengua avlada?"

<sup>414</sup> Шаул (2013: 191) Хулијеву употребу термина *ладино* у предговору књизи *Me'am Lo'ez* тумачи као одраз традиционалне употребе овог глотонима као „нечег ширег од превода, али ужег од онога што подразумевамо под језиком”, односно у контексту верске књижевности и у значењу писаног језичког израза.

јеврејско-шпански у свом животу јесте Израел. Онда нема простора да предложемо или измишљамо нова имена, иако је истина да се овај језик звао јеврејско-шпански, ђудезмо и слично. ЛАДИНО, то је званично име које представља противтежу ЛИДИШУ, и тако треба да се настави.”<sup>415</sup> (Информант Z, Израел, 04. 01. 2001)

У овом случају учожавамо да се аутор поруке позива на ауторитет који је признат и материјално подржан од стране владе Израела, као државе у којој живи највећи број говорника јеврејско-шпанског и која овај варијетет категорише као мањински језик и препознаје га под називом ладино.<sup>416</sup> Овај члан групе назив *ладино*, како се може видети у тексту поруке, за разлику од других глотонима (*јеврејско-шпански*, *ђудезмо*) који указују на припадност овог варијетета Јеврејима, представља као противтежу називу *јидиш*, односно као глотоним који омогућава да се истакне дистинктивност сефардског етничког језика у односу на друге јеврејске језике. Исти аутор се затим, у потоњим расправама о називу културне манифестације *Међународни дан ладина*, дотиче питања повезаности назива језика и назива културе сефардске заједнице, те свој став о термину *ладино* као „најбољем” глотониму легитимише чињеницом да се рад постојећих ауторитета у Израелу не тиче само језика, већ и културе уопште, „која не може имати два имена” (нешто више о јеврејско-шпанском језику као носиоцу сефардске културе биће речено у одељку 4.7). У том смислу, за њега се дистинкција између глотонима *ладино* и *јеврејско-шпански*, иако можда лингвистички оправдана, чини сувишном у пројекту очувања сефардског културног наслеђа, које подразумева „јеврејско-шпански језик, културу и обичаје” (пример 67), а које укључује и културну традицију насталу на ладину као „калк” језику:

---

<sup>415</sup> „Keridos Amigos,

Kon todo respekto ke tengo a los ke propozan nombre nuevo a nuestra komunidad virtuala, ke tiene un solo i uniko buto, la prezervasyon de nuesro patrimonio kultural, ke es la lingua, kultura, uzos i kostumbres Djudeo-Espanioles, kero presentar mi idea:

1- El uniko payis del mundo onde el governo akorda budgeto anual para la prezervasyon de la lingua i kultura Djudeo-Espaniola es Israel. La Autoridad Nasyonala para el Ladino i su Kultura, este es el nombre ke fue eskojido despues de konsiderasyones akademikas, literarias, historikas.. La konsentrasyon mas importante de los ke ayinda emplean el Judeo-Espaniol en sus vida es en Israel. Entonses no ay lugar de propozar o inventar nombres nuevos, malgrado ke es verdad ke esta lingua fue yamada judeo-espaniol. judezmo, etc. LADINO, este es el nombre official ke kontrabalansa el YIDDISH, i ansina sera djusto de kontinuar.”

<sup>416</sup> Не треба заборавити да се сефардска култура и јеврејско-шпански језик у Израелу посматрају из перспективе мањинске културе и мањинског језика, који у односу на хебрејски нема значајан друштвени статус, јер је стандарни хебрејски као основни елемент израелског идентитета доминантан у свим доменима језичке употребе.

### Пример (68)

„Дискусија о томе да ли језик треба звати јеврејско-шпански или ладино за основу има разлику између језика превода светих текстова са хебрејског на ‘калк-језик’. То се зове ладино. То значи, писати на шпанском са синтаксом истом као у хебрејском. Са друге стране, јеврејско-шпански је свакодневни језик (вернакулар), језик који се мењао након прогона, у зависности од државе у коју су стигли сефардски Јевреји.

Али када је реч о култури прогнаних из Шпаније уопште, а то подразумева језик, историју, фолклор, музику, књижевност, мислим да нема места за ову дистинкцију.

Једна култура не може да има два имена.

Опште име које је изабрано у Израелу, где живи велика већина оних који говоре јеврејско-шпански јесте ладино.

Јер, крајњи циљ свих напора који се чине није само на пољу језика, него у смислу очувања, учења, изучавања, истраживања, заједно са језиком, историје и културе прогнаних из Шпаније.

Академски центри и Национални савет за ладино и његову културу не баве се само лингвистиком, него и радијским емисијама, позориштем, књижевношћу, музиком [...], публикацијама, историјом. Организују се конгреси, концерти, позоришне представе, музички фестивали, предавања и слично.

Мислим да, ако се направи дистинкција између лингвистике и културе, неће бити места за овај дуалитет.”<sup>417</sup> (Информант Z, Израел, 18. 02. 2013)

Као што смо могли видети, у раније наведеном примеру 66 се на сличан начин сагледава однос према питању постојања два назива за писани и говорни сефардски језик: аутор своје становиште о неопходности употребе једног термина поткрепљује позивањем на туђу културну традицију, односно на примере „великих” стандардних језика, француског и енглеског, који поседују само један назив за књижевни и говорни варијетет, а којима се као светским језицима и носиоцима култура које уживају друштвени престиж, приписује одређен ауторитет.

---

<sup>417</sup> „La diskussion si ay de yamar la lingua Djudeo-Espanyol o Ladino tiene por baza la diferencia etre la lingua de traduksion del ebreo de los tekstos relijiozos en una lingua (calqua) I esto se yama Ladino. Lo kere dizir (eskriver el Espaniol kon la sintaksa igual al ebreo). Kuando el Djudeo-Espaniol es la lingua de kada dia (vernacular), una lingua ke adopto trokamientos despues de la ekspulsion, segun el payis onde arrivaron los Djudios sefaradim.

Ma kuando se trata de la kultura de los ekspulsados de Espania, en jeneral, esto kontiene la lingua, la historia, el folklor, la muzika, la litteratura, penso ke no ay lugar a esta distinkcion.

Una kultura no puede tener dos nombres.

El nombre global ke fue eskojido en Israel, onde bive la grande mayoria de los ke avlan djudeo-espanyol fue el Ladino.

Porke el buto ultimativo de todos los esfueros ke se azen no son unikamente en el kampo linguistiko. Ma en el senso de konservar, embezar, estudiar, investigar, djuntos kon la lingua, la historia i kultura de los ekspulsados de Espania.

Los sentros akademikos i la Autoridad Nasyonala para el Ladino i su kultura en Israel no se okupan solo de linguistika, ma tambien de emisyonas de radio, de teatro, de litteratura, de muzika [...], publikasyonas, de historia. Son organizados kongresos, konsertos, teatro, festivales de kantes, konferensias, etc.

Yo penso si se aze la distinkcion entre linguistika i kultura no avra lugar a este dualidad.”

Међутим, становишта сам да овакви аргументи не искључују обавезно и назив *јеврејско-шпански*, који (ако се узме у обзир наведена Сефихина подела на јеврејско-шпански као „калк” језик и јеврејско-шпански као вернакулар, а затим и подела вернакулара на ђудезмо и хакетију) може указивати на оба поменута значења књижевног и говорног варијетета. Осим тога, поменути назив указује и на дистинктивни карактер сефардског етничког језика у односу на савремени шпански, и уз одредницу „оријентални” и у односу на хакетију, односно на дистинктивност сефардске у односу на друге јеврејске заједнице. Уосталом, и сами аутори претходних примера који заговарају употребу глотонима *ладино* признају да им се назив *јеврејско-шпански* допада „јер је прецизан и јасно сугерише о чему се тачно ради” (пример 63), те да је у питању „такође добар назив” (пример 65), или већ у формулацији својих коментара користе овај термин у значењу језика и културе („јеврејско-шпански језик, култура и обичаји”, пример 67). У том смислу, изгледа да је оно што представља одлучујући фактор у опредељењу за глотоним *ладино* заправо жеља да се јеврејско-шпанском потврди дистинктивни идентитет од стране оних који имају моћ да категоришу или екстерно дефинишу мањински језик какав је језик сефардских Јевреја. Ова моћ је испољена у институционалном (држава Израел, Национални савет за *ладино*) или неинституционализованом облику, односно у виду друштвеног престижа академских кругова и англосаксонске језичке и културне традиције.

То заправо значи да се идеја по којој језик треба назвати *ладино* јавља као део идеологије да је за један стандардни језик или језик који тек треба да постане стандардни од велике важности могућност за његову модернизацију, односно „прилагодљивост [...] потребама урбане културе, и [...] способност да хвата корак са измењеним условима живота” (Бугарски 1996: 173). Осим тога што, према наводима у примеру 63, термин *ладино* као „кратак и добар” одговара технолошким захтевима данашњице, то јест, употреби језика на интернету као медијуму комуникације који је захватио готово све области друштвеног живота, он истовремено, како наводи један други члан, представља и залог будућности варијетета који означава:



### Пример (69)

„Питање није толико шта су говорили родитељи (уз све поштовање), јер је свако говорио своје у свом граду, него оно што желимо да остане жив језик [...] за будућност, укључујући и оне који нису Сефарди или Јевреји и оне који [са њима] имају везе. Нешто што ће занимати све који желе да науче дијалекте са историјском радозналошћу, и слично. И сефардску дијаспору.... [...]

У Истанбулу су Турци говорили да говоримо шпански (и због тога су нас критиковали – посебна тема). Ми смо између себе знали да говоримо шпански (стари и измешани) знајући добро да то није кастиљански, посебно не писани. [...]

Због тога га зову ‘ладино’. У периодици га тако зову. Ђудезмо је само за ‘инициране’ (наше). Никада га не користим изван [заједнице]... У Шпанији, Француској, Сједињеним Америчким Државама, Европи, и другде. [...]

Када сам први пут био у Шпанији 1962. године и када сам им испричао моју причу, изгрлили смо се... и више од тога. Веома добро су ме разумели.”<sup>418</sup> (Информант ЗК, Француска, 12. 02. 2013)

### Пример (70)

„Већ смо разумели разлике и знали смо их већ дуго. Више нећемо преводити верске књиге, хебрејски је постао ‘живи језик’. Реч ладино је доступна.

Сада је проблем како ћемо заинтересовати генерације у БУДУЋНОСТИ, а да не говоримо о јеврејском развоју у Шпанији, шпанском језику, верској/научној/економској култури која се афирмисала; говорећи само о Османској империји? (шта је то, запитаће се за неколико година када нас више не буде).

Типични шпански сефардизам ће занимати говорнике шпанског (и друге). Треба да оставимо прилично ‘универзалну и неутралну’ поруку за ту будућност. Садржај мора бити отворен: филозофија, књижевност, историја... и друго. [...] Реч ‘ладино’ је потпуно неутрална, поседује латинску/европску/западну конотацију, и слично. [...]

.... Нисмо ми изменили [заједнички језик], Шпанци су ти који су га изменили. Тако се шалим са Шпанцима да бих им објаснио шта је то ладино; оно што су говорили твоји и моји дедови. Треба се мало насмејати, то је оно што нас разликује помало од Шпанаца (као и друге ствари).

Све ово да бих вам рекао да су они који користе назив *Међународни дан ладина* већ разумели будућност.”<sup>419</sup> (Информант ЗК, Француска, 09. 12. 2013)

<sup>418</sup> „La kuestyon no es tanto lo ke dizian los padres (kon todo el respekto), porke kada uno dizia su koza en su sivdad, ma lo ke keremos ke kede komo lingua biva [...] para el futuro, inkluyido los ke no son sefardi o djudios i los ke son relasyonados. Koza ke va interesar a todos los ke keren ambezarse dialektos kon curiosidad istorikas, etc. I la Diaspora Sefardita.... [...]

En Estanol los turkos dizian ke avlavamos el espanyol (i nos kritikavan- otro tema). Entre mozotros saviamos ke avlavamos espanyol (antiguo i mesklado) konosiendo muy bien ke no era el Castellano, espesialmente el escrito. [...]

Es por esto ke lo estan yamadolo ‘Ladino’. En la literatura jurnalistika lo yaman ansina. Djudezmo es para los ‘inisiados’ (los maestros). Nunka no lo uso afuera...Espanya, Francia, U.S, Evropa, etc. [...] La primera vez ke fui a Espanya en 1962 i les konti mi istoria uvo abrasos...i mas. Me entendieron muy bueno.”

<sup>419</sup> „Ya entendimos las diferensias, i la saviamos por muchos. Ya no vamos mas tradusir livros religiozos, el Ebreo se izo una lingua ‘biva’. La palabra Ladino esta disponible.

Agora el problema es komo vamos a interesar las generaciones en el FUTURO sin avlar del dezaroyo djudio en la Espanya, la lingua Espanyola, la Kultura Religioza/Sientifika/Ekonomika ke se afirmo; avlando solo del imperio Ottomano ? (ke es esto diran en unos kuantos anyos kuando ya no vamos a estar aki).

El Sefardizmo tipiko espanyol va interesar a los ispano avlantes (i otros). Tenemos ke dar un mesaje bastante ‘Universal i Nutral’ para este futuro. El kontenido devra de ser mas avierto; Filozofia, Literatura,

У примерима 69 и 70 можемо видети да њихов аутор сматра да је приближавање чланова групе која се окупља под идејом „сефардизма” најпре потребно извршити на основама хиспанског језичког наслеђа на коме се развила сефардска култура. Са друге стране, он се истовремено диференцира у односу на савремене говорнике шпанског наглашавајући да је међу Сефардима одувек постојала свест да је ладино очуван „стари и мешани” варијетет кастиљанског језика (пример 69), те додаје да су „Шпанци ти који су га изменили” након што су Сефарди протерани са Иберијског полуострва (пример 70). Ове разлике су, према његовим речима, данас најбоље представљене кроз употребу глотонима *ладино* који указује на поменуто хиспанско наслеђе, односно поседује „латинску/европску/западну” конотацију (видети и пример 64). Признајући традиционалну и историјску разлику између термина *ладино* и *јеврејско-шпански*, он међу предностима употребе назива ладино види његову „универзалност и неутралност”, коју затим објашњава управо његовом западном конотацијом. Ипак, чини се да идеја о западној или европској конотацији глотонима *ладино* умногоме доводи у питање његов универзални и неутрални карактер, јер нам указује на то да аутор посматра будућност језика кроз призму евроцентричних, односно западних културних модела као доминантних идеолошких оквира савременог друштва. По њему је опстанак јеврејско-шпанског у наредном периоду умногоме условљен препознавањем и признавањем овог језика од стране оних ауторитета који се налазе изван саме заједнице, који припадају западној, нарочито англосаксонској цивилизацији, и на чијој страни се налази друштвена и институционална моћ. У прилог значају спољашње категоризације (за детаљнију о расправу о овом термину видети одељак 2.2.1) у процесу реконструкције сефардског етнојезичког идентитета, говоре и наводи да аутор у језичкој пракси унутар саме заједнице даје предност глотониму *ђудезмо* који, са друге стране, „никада не користи изван”, то јест, у државама западног света као што су Шпанија, Француска, Сједињене Америчке Државе и друге (пример 69), у којима употребљава *ладино* као назив са

---

Istoria... etc. [...] La palabra ‘Ladino’ es totalmente nutral, tiene una konotasyon Latina/Europea/Oksidental, etc. [...]

.....Mozotros no la trokimos, son los espanyoles ke la trokaron, sien anyos dospues ke salimos. Es una burla ke echo a los espanyoles para darles a entender kualo es el Ladino; es lo ke avlavan tus abluelos i los mios. Ay ke riyir un poko, esto es lo ke mos diferensya un poko de los espanyoles (i otras kozas).

Todo esto para dizirvos ke los ke uzan ‘Dia Internasional del Ladino’ ya entendieron el futuro.”

латинском или европском, односно западном конотацијом, те Сефарде представља као део западног развијеног света. У том смислу, питање глотонима се посматра из перспективе његове популарности и препознатљивости у глобалном друштвеном контексту, а не из перспективе аутентичности „онога што су говорили родитељи” (пример 69). Другачије речено, нове друштвене околности и потребе савремених говорника аутентификују употребу назива ладино који се у сефардској традиционалној заједници (почев од XVI века) није користио у значењу говорног језика овог огранка јеврејског народа.

На сличан начин, они учесници у анкети који сматрају да је употреба овог назива најбоље решење, свој одговор образлажу имајући у виду управо препознатљивост глотонима *ладино* на глобалном плану, као и чињеницу да је он „кратак”, „лак за изговор” и довољно (за разлику од назива јеврејско-шпански) различит од глотонима *шпански*, који се односи на савремени шпански језик:

#### Пример (71)

„Иако мени није важно, више волим ладино, јер је у читавом свету познат под овим именом, и такође јер су *hahamim* (рабини) користили овај назив за говорни језик, као и за преводе литургијских текстова на хебрејском.

Шпански је оно [име] којим смо га звали код моје куће (у Измиру, Турска), али ако кажемо шпански, не разуме се да није ‘шпански’ из Шпаније и [језик] Хиспаноамериканаца широм света. Јеврејско-шпански је назив који су измислили истраживачи, и ниједна од сефардских заједница га није тако звала. Ћудезмо [указује] на нашу религију.”<sup>420</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник 1)

#### Пример (72)

„Иако се историјски термин ‘ладино’ односио посебно на хебрејске текстове преведене реч по реч на шпански (чувајући граматичку структуру хебрејског), данас се користи да упути на говорни језик. Немам јак аргумент, али [назив] ‘ладино’ ми се допада мало више од ‘јеврејско-шпански’, јер је краћи, и јер смо га тако звали у мојој породици.”<sup>421</sup> (Информант ZL, Сједињене Америчке Државе, упитник 24)

---

<sup>420</sup> „Aunque a mi no mi importa, yo prefiero Ladino, porque en el mundo entero se conoce por este nombre, i tambien porque los hahamim (rabinos) lo usaban este nombre por la lengua vernacular, asi ke por las traduksiones de textos liturgikos en ebreo.

Espanyol es lo ke lo yamamos en mi kaza (en Izmir, Turkia) ma si dizimos Espanyol no se entiende ke no es el ‘español’ de Espanya i de los hispanos del mundo. Djudeoespanyol es un nombre inventado por los akademikos, i dingunos de las komunidades sefaradis lo yamaron asi. Djudesmo es muestra relijion.”

<sup>421</sup> „Aunque históricamente el término ‘Ladino’ refería específicamente a textos hebreos traducidos palabra por palabra al español (manteniendo la estructura gramática del hebreo), hoy en día ya se usa para referir al idioma hablado. No tengo una opinión muy fuerte, pero ‘Ladino’ me gusta un poquito más que ‘Djudeoespanyol’ porque es más corto, y porque así lo solíamos llamar en mi familia.”

### Пример (73)

„Јеврејско-шпански је термин који су сковали истраживачи да би разликовали сефардски ‘шпански’ од оног из Шпаније. До половине XX века у Турској (а можда и у другим државама), назив за језик Сефарда био је ‘шпански’. Такође су се користили називи ‘ђудезмо’, ‘ђудио’ [...]. Тачно је да је током времена и под утицајем истраживача усвојен термин ‘јеврејско-шпански’. У Израелу су они који говоре хебрејски на почетку користили назив ‘шпањолит’ [...], али је временом усвојен термин ‘ладино’, који се проширио и на друге земље, између осталог и зато што је лак за изговор.”<sup>422</sup> (Информант *И*, Израел, упитник 27)

### Пример (74)

„Важно је имати име које је кратко и различито од имена ‘јеврејско-шпански’, јер је наш језик другачији од шпанског. Уз све то признајем да је у праву господин Сефиха, који нас је спречио да користимо назив ‘ладино’, [не разумем] зашто би било погрешно ако [језик] назовемо тако данас у модерно доба. [...] Већина говорника ладина данас живи у Израелу и много нас мисли да ће након скорог формирања Академије за ладино [она] одлучити како коначно [треба] назвати [језик].”<sup>423</sup> (Информант *ZM*, Израел, упитник 34)

С обзиром на то да се, како у литератури, тако и у расправама у групи *Ladinokomunita*, често наводи да глотоним *ладино* у сефардској заједници у Османском царству није био употребљаван у значењу говорног језика, на овом месту је важно истаћи да се у одговорима на три упитника наводи да испитаници овај термин у значењу сефардског вернакулара користе јер су тако научили од своје породице (упитник 24, видети пример 72), својих баба, деда и родитеља (упитник 3), односно предака (упитник 22).

#### 4.4.4.2. Ставови чланова који се залажу за употребу глотонима јеврејско-шпански

За разлику од истицања припадности језика романској језичкој породици

<sup>422</sup> „Djudeo-espanyol es un termino kreado por los investigadores para diferensiar el ‘espanyol’ de los sefaradis del de Espanya. Asta la mitad del siglo 20, en Turkia (i puede ser en otros paizes tambien), el nombre de la lengua de los sefaradis era ‘espanyol’. Se uzava tambien los nombres ‘djudezmo’, ‘djudio’ [...]. Es verdad ke kon el tiempo, i por influencia de los investigadores, fue adoptado el termino “djudeo-espanyol”. En Israel los ke avlan ebreo uzavan a prinsipio el nombre ‘spanyolit’ [...], ma kon el tiempo fue adoptado el termino ‘ladino’, ke se expandio a otros paizes tambien, entre otras porke es mas fasil a prononsar.”

<sup>423</sup> „Es importante de tener un nombre kurto i diferente del nombre judeoespanyol porke nuestro idioma es diferente del espanyol. Todo en dandole razon al sinyor Sephiha ke mos impedi de emplear el nombre Ladino no entendio deke sera pekar si la nomamos oy en el tiempo moderno ansina. [...]. La mayoriya de los ladino avlantes oy en dia biven en Israel i pensamos muchos de mozotros ke en kreandose la Akademia del Ladino en serka, desidera komo yamarle definitivamente.”

путем употребе назива *ладино*, они који се залажу за употребу глотонима *јеврејско-шпански*, сматрају да се мора подједнако истаћи и јеврејска компонента овог језика, те наводе да термин *ладино* заправо поседује негативну конотацију у читавом хиспанском свету. Погледајмо поруку коју потписује Хаим Видал Сефиха, наистакнутији заговорник дистинкције између ладина као језика дословних превода са хебрејског и јеврејско-шпанског као сефардског вернакулара:

**Пример (75)**

„Управо је то оно што говорим већ годинама јер у читавом хиспанском свету ЛАДИНО значи ‘препреден, лукав’, тако да нејеврејин који је говорник шпанског, ако му кажеш (погрешно) да говориш ладино, одмах у теби види лукавог Јеврејина, и тако се аутоматски буде сви антијеврејски клишеи који су се накупили у његовим чукундедама и њему током векова.

Са једне стране, наши користе ову реч због снобизма (исто као што пишу *humano* са *H* уместо *umano*), а са друге стране, због незнања или зато што намећу поменути назив који крије оно јеврејско у ђудезму или јеврејско-шпанском [...].”<sup>424</sup> (Хаим Видал Сефиха, Француска, 30. 06. 2011)

Како можемо уочити у претходним редовима, још један од аргумената против употребе глотонима *ладино* јесте и чињеница да „поменути назив скрива оно јеврејско у ђудезму или јеврејско-шпанском”. Из наведеног следи да је за овог аутора у покушајима да се јеврејско-шпанском путем стандардизације додели дистинктиван идентитет важно истаћи не само романско порекло овог варијетета, већ и његову припадност сефардским Јеврејима.

Слична образложења одабира глотонима *јеврејско-шпански* налазимо и у анкети. Највећи број испитаника се у својим одговорима експлицитно позива на Сефихину идеју да ладино не може бити говорни, већ само језик дословних превода светих текстова са хебрејског.<sup>425</sup> Неки од њих истичу да је назив *јеврејско-шпански* погодан, између осталог, и због тога што се њиме указује на то да је у питању језик сефардских Јевреја и што се прави дистинкција у односу на

---

<sup>424</sup> „Es egzaktamente lo ke vo diziendo dezde anyos i anyos porke en toda la ispanidad , LADINO sinyifika, ‘ramay, astuto,’ de modo ke un goy ispanoavlante, si le dizes (yerradamente) ke avlas ladino, pishin ve en ti el djudio astuto i se despertan en el otomarikamente todos akeyos klishes anti-djudios ke se akumularon en sus tarapus i en el, a lo largo de los siglos.

Por un lado, los maestros uzan la palabra por eznobizmo ( egzaktamente komo eskriven humano kon H en lugar de umano) i por otro lado, por inyoransa o porke le impozan dicha denominasion ke tapa lo djudio de djudezmo o de djudeo-espanyol [...] .”

<sup>425</sup> Важно је напоменути да се сви испитаници који живе у Француској, њих укупно 6, позивају на дистинкцију између ладина и јеврејско-шпанског вернакулара коју заступа Хаим Видал Сефиха, који и сам живи у овој земљи и који је навећи број својих радова објавио на француском језику.

стандардни шпански:

**Пример (76)**

„То је шпански протераних Јевреја.”<sup>426</sup> (Информант *ZN*, Израел, упитник 11)

**Пример (77)**

„У питању је конвенција коју сам прочитао у више него једном извору: и јеврејско-шпански и ђудезмо се користе за говорни језик, док је ладино ‘калк’ језик за превођење верских текстова, а шпански би [овај варијетет] повезивало са стандардним шпанским, а не са сефардским варијететом. Бирам посебно б) [јеврејско-шпански], а не д) [ђудезмо], јер су ту јасне обе стране (шпански језик, јеврејска варијанта), али оба се чине у реду.”<sup>427</sup> (Информант *S*, Немачка, упитник 15)

**Пример (78)**

„По мени, ова реч упућује на посебну групу људи (Јевреја) који говоре посебан облик шпанског језика.”<sup>428</sup> (Информант *ZO*, Сједињене Америчке Државе, упитник 18)

**Пример (79)**

„Сматрам да је то шпански који су понели са Полуострва, који се није развијао као у Шпанији и стога су га говорили само Јевреји, који су постепено додавали неке речи земаља у које су емигрирали.”<sup>429</sup> (Информант *ZP*, Шпанија, упитник 19)

**Пример (80)**

„Јеврејско-шпански, јер укључује речи које се односе на јудаизам.”<sup>430</sup> (Информант *ZI*, Аргентина, упитник 20)

**Пример (81)**

„Јеврејско-шпански, да би говорници шпанског знали да постоји разлика и да би сазнали нешто о историји.”<sup>431</sup> (Информант *ZQ*, Сједињене Америчке Државе, упитник 38)

Поводом прославе *Првог међународног дана ладина* један члан се обраћа групи у име француског удружења Сефарда *Vidas Largas*.<sup>432</sup> Он притом инсистира на Сефикиној подели између ладина и јеврејско-шпанског:

<sup>426</sup> „Es espanyol de los djudyos expulsados.”

<sup>427</sup> „Es la convención que he leído en más de una fuente: tanto djudeoespanyol como djudezmo se utilizan para la lengua oral, mientras que ladino es la lengua calco para traducir los textos religiosos, y espanyol lo asociaría con el español estándar, no con la variedad sefaradí. Elijo particularmente b) y no d), pues aquí son claras ambas vertientes (idioma español, variante judía), pero ambas serían correctas.”

<sup>428</sup> „Para mí, este biervo apunta a un grupo espesífiko a personas (Judíos) ke avlan un espesializado manera de espanol.”

<sup>429</sup> „Considero que es el español que se llevaron de la península que no evoluciono como en España y por lo tanto sólo lo hablaban así los judios que fueron añadiendo algunas palabras de los países donde emigraron.”

<sup>430</sup> „judeoespañol, porque incluye palabras que pertenecen al judaísmo.”

<sup>431</sup> „Djudeoespanyol, ansi ke quando spanyol avlantes sepan ke ay una diferencia i sepan un poco de istoria.”

<sup>432</sup> У питању је удружење основано 1979. године у Паризу, чији је један од оснивача Хаим Видал Сефики, а које као главни циљ свог деловања види „одржавање и промоцију јеврејско-шпанског језика и културе” (<http://vidaslargas.blogg.org/accueil-c26373692>).

### Пример (82)

„Предлажемо да се слави ‘Међународни дан јеврејско-шпанског и ладина’, назив који је ближи стварном стању ствари:

- 1) Начину говора, ‘јеврејско’-шпанском, који су прогнани Јевреји сачували на свој начин, а ми га још увек говоримо и изучавамо.
- 2) И овом другом дивном писаном литургијском језику, ‘ладину’, преведеном са хебрејског или арамејског реч по реч (како каже Библија из Фераре), који је настао пре прогона захваљујући мудрости шпанских рабина у средњем веку.”<sup>433</sup> (Информант Т, Француска, 03. 12. 2013)

У овом примеру се види да аутор прави изричиту дистинкцију између јеврејско-шпанског као јеврејског говорног варијетета шпанског језика, са једне, и ладина као писаног језика превода светих књига, са друге стране. Међутим, истицањем да је јеврејско-шпански језик „који су протерани Јевреји сачували на свој начин”, он оставља могућност да се под глотонимом *јеврејско-шпански* обухвате оба варијетета којим говоре Сефарди широм света, а то су јеврејско-шпански са Оријента и хакетија, односно северноафрички облик јеврејско-шпанског језика. У том смеру иде и предлог једног члана да се овај дан назове *Diya Internasyonal dedikado a las Linguas Sefarditas* (срп. *Међународни дан посвећен сефардским језицима*), који свој став објашњава на следећи начин:

### Пример (83)

„Тако би се шире могле узети у обзир језичке и културне разлике карактеристичне за сефардску дијаспору.”<sup>434</sup> (Информант ZF, Француска, 05. 12. 2013)

Оваква идеја представља основу за процес повезивања чланова сефардске етнојезичке заједнице, јер је усмерена на то да се под термином „сефардски” обухвате разнолики облици постојања ове етничке групације јеврејског народа. У том смислу, она извире из идеологије стандарне језичке културе, по којој стандардни варијетет мора имати уједињујућу функцију, односно ону „која језичку заједницу изнутра обједињује надрастањем дијалекатске исцепканости, у правцу јединствености као првопоменуте одлике стандардних језика” (Бугарски

---

<sup>433</sup> „Proponemos ke se selebre el ‘diya internasyonal del djudeo-espanyol i del ladino’, denominasyon ke se aserka mas de la realidad de las kozas:

1 Una forma de avlar, el ‘djudyo’, espanyol ke los djudyos ekspulsados konservaron a su manera , i mozotros dainda kontinuamos avlandolo i estudiandolo.

2 I esta otra maravioza lingua liturjika eskrita, el ‘ladino’, trasladada del ebreo o del arameo palabra por palabra (komo lo dize la Biblia de Ferrara) , nasida antes de la ekspulsyon grasyas a la intelijensya de los hahamim espanyoles de la Edad Medya.”

<sup>434</sup> „Se podra tomar mas largamente in kuento las diferensyas linguistikas i kulturalas partikolares de la diaspora sefardita.”

1996: 177). У том смислу, чини се да употреба имена *јеврејско-шпански* као симбола, односно оног што Гал и Ирвин (1995: 973) називају иконичком представом групног идентитета, за аутора примера 82 има велики значај, јер, са једне стране, омогућава повезивање свих припадника дате етничке групације, док, са друге стране, истовремено врши диференцијацију у односу на друге идентитете. Отуда он у наставку дискусије наводи следеће:

**Пример (84)**

„[...] 2) Који је наш језик? Хакетија која се говори на северу Марока, шпански, као што су говориле твоја и моја породица, који се говорио у Османском царству (сваки пут нешто другачије у зависности од тога да ли смо у Солуну, Босни, Истанбулу, Измиру, и слично), и ладино, писани литургијски језик превода са хебрејског, који нам је свима заједнички. Који год да је, шпански је и јеврејски. Може се стога звати јеврејско-шпански и сви ће се сложити. Уместо тога, једни га зову, о ком год [варијетету] да је реч, ладино, желе да га сви тако зову, а после кажу: какве везе има како се зове наш језик? Оно што је важно, кажу, јесте да се ради у корист овог језика, који ћемо звати ладино (ладино који је, према твом брату апотекару који пише једном професору лингвистике, ‘систем превођења који је данас смешан, без икакве користи и који заслужује само једну заграду у прошлости Сефарда, који су мислили да, када се преводи верски текст, мора да се преводи и синтакса’ (*sic*)). По овом начину размишљања, наш се језик може звати и хебрејски или јапански. Зар је важно?

Мени се чини да начин на који именујемо ствари има одређени значај. [...]

4) Ако желите да уједините људе, одакле овај погрешни и ограничени инат да се именује на силу? Прочитао сам данас поруку од [изостављено име], говорника хакетија: ‘Данас ми је застала кнедла у грлу.’ Било би много боље и више уједињујуће рећи *Међународни дан јеврејско-шпанског...*

А онима који ми кажу да сада већина Сефарда користи ладино за све, ма шта било, и да то више не може да се промени, одговорићу: већина људи је говорила да се Сунце окреће око Земље. Галилеј, након Коперника, био је једини који је говорио да се Земља окреће око Сунца. Већина га је затворила и да не би био жив спаљен, признао је да је погрешно. Али је ипак себи у браду рекао: Ипак се окреће (И отуда, ја сам тај који је у праву).<sup>435</sup> (Информант Т, Француска, 06. 12. 2003)

---

<sup>435</sup> „[...] 2°) Kualo es muestra lingua? La haketiya avlada en el Marroko del Norte, el espanyol, komo diziya tu famiya i la miya, avlado en el Imperyo osmanli (un poko diferente a kada vez asigun estamos en Selanik, en Bosniya, en Estambol, en Izmir, ets) i el Ladino, la lingua eskrita liturjika de traslado del ebreo, ke tenemos todos en djuntos. Kual ke sea, es espanyol, i es djudyo. Se puede dunke yamar djudeo-espanyol, i todos seriyan de akodro. En vez de esto, unos la kyeren yamar, kual ke sea, ladino, kyeren ke todos la yamen ansina, i despues dizen: ke importansya komo se yama muestra lingua? Lo ke importa, dizen, es lavorar para esta lingua, ke vamos a yamar ladino (ladino ke, asigun tu ermano apotikaryo eskrivyendo a un profesor de linguistika, es ‘sistema de tresladar oy ridikulo, sin ningun uzo i merese solo una parenteza en el pasado de los sefaradim, ke pensaron ke kuando se treslada un teksto relijyozo ay ke tresladar tambien la sintaksa’ (*sic*). Kon esta manera de pensar, muestra lingua se puede tambyen yamar ebreo o japonés. Ke importansya?

A mi me parese ke la manera de nombrar las kozas tyene una syerta importansya. [...]

4°) Si se kyere aunir a la djente, deke este inat de nombrar por fuersa falso i limitado? Meldi un mesaj de oy de [изостављено име], haketia-avlante: ‘Hoy tengo un nudo en la garganta’. Uvyera sido tan mijor i anuidor de dizir diya internasyonal del djudeo-espanyol...

I a los ke me dizen ke agora la mayoriya de los sefaradim dizen ladino para todo, kual ke sea, i no se puede mas trokar, les respondre: la mayoriya de la djente diziya ke el sol torna alrededor de la tyerra.



На основу овог примера видимо да су за овог члана заједнице *Ladinokomunita* подједнако значајни хиспански и хебрејски елементи етнојезичког идентитета, те да његова визија приближавања расељених Сефарда путем употребе глотонима *јеврејско-шпански* подразумева и говорнике хакетије. Истицање важности постојања једног и јединственог имена језика нас у овом случају упућује на идеју по којој се заједничком варијетету приписује кључна улога у именовању и идентификовању одређене етничке групе, јер се она управо на основу посебног имена препознаје и признаје као група другачија у односу на друге сличне колективе (Бугарски 2009: 40). Аналогно томе, како истиче Бугарски (2009: 41), „важно је и да сам језик има своје препознатљиво име, независно од тога да ли су етноним и лингвоним етимолошки повезани, то јест, да ли је назив језика изведен из назива етнице.” Етимолошка повезаност назива *јеврејско-шпански* и етнонима Сефарди, односно „шпански Јевреји” се у примеру<sup>85</sup> може протумачити као елемент идеологије романтичарске или националистичке стандардне језичке културе, у којој се језик посматра као кључно обележје етнокултурног идентитета под чијим се окриљем могу окупити сви припадници ове етничке заједнице.

Са друге стране, у истом примеру наново (упоредити са примерима 63, 65 и 66) уочавамо популарно веровање које се темељи на идеологији стандардне језичке културе, а по коме језик припада „ауторитетима”, а не онима који њиме говоре. Према овом веровању, управо су језички ауторитети ти који имају последњу, „објективну” реч у одређивању онога што је исправно или неисправно у језичкој употреби (Милрој 2001: 537). Отуда видимо да овај члан даје предност ауторитету „једног професора лингвистике”, оспоравајући тиме другачије ставове „једног апотекара”, као и ставове „већине Сефарда који користе ладино за све.”

На сличан начин, бројни други чланови глотоним *ладино* одређују као „нетачан” (примери 85 и 86) и његову употребу дефинишу као „погрешну и конфузну” (пример 85), као „грешку” (пример 86), односно као резултат „незнања” оних који нису истраживачи, него „обични људи” (пример 87):

**Пример (85)**

„У академским круговима говорни језик назива се ‘јеврејско-шпански’, а литургијски језик (јеврејско-шпански калк) назива се ‘ладино’. Али, по свему судећи,

---

Galileo , despues de Copernic, era solo diziendo ke era la tyerra ke torna al rededor del sol. La mayoriya lo echo en prezo i para no ser kemado bivo, atorgo ke se yerro. Ama yene en su barva disho: E puor si muove (I por tanto, so yo ke tengo razon).”

говорни језик се називао различитим именима у зависности од регије. Чини се да се у Солуну звао 'јеврејско-шпански' или 'ђудио'; у Бугарској се звао 'ђудезмо'; у другим балканским подручјима се звао 'ђудио' или 'еспањолико'; у Турској се звао 'шпански' (са Оријента). Наша [изостављено име] ми је већ написала да је једини пут када је чула реч 'ладино' било у вези са језиком писаним на солитреу када је њен деда читао у Измиру. Од највеће је важности указати на ову регионалну употребу речи 'ладино'. Огроман утицај нашег вољеног и високо цењеног професора Хаима Видала Сефихе већ је учинио да се у франкофоном свету користи једино назив 'јеврејско-шпански'.

Међутим, популаризована употреба [назива] 'ладино' у значењу говорног језика свуда и у Израелу, пре свега од стране Националног савета за ладино, његовог часописа *Aki Yerushalayim* и сајта *Ladinokomunita*, чини да изван франкофоног света преовлађује (погрешно) назив 'ладино' и за говорни језик. Без сумње, услед популарности јеврејско-шпанске музике на компакт дисковима и слично, ова погрешна и конфузна употреба [назива] 'ладино' ће преовладати на крају. Као што је већ рекао [изостављено име]: Не само да језик умире, него ће и његов гроб носити нетачно име."<sup>436</sup> (Информант ZR, Сједињене Америчке Државе, 07. 12. 2008)

#### Пример (86)

„Ја знам, јер читам поруке у LK више од 10 година, за сав труд који улажеш да одржиш у животу овај језик наших родитеља и предака, и слажем се да је најважније да се он одржи у животу. Али ако знамо да је звати га ладино грешка, зашто грешити бесконачно? Зар би било тако тешко да се призна да је овај назив [за језик] погрешан и да се замени његовим сопственим именом, које је јеврејско-шпански, џудио, џудезмо или чак шпански, како су говорили моји родитељи? Не разумем ту тврдоглавост да се један језик и даље зове нетачно."<sup>437</sup> (Информант ZS, Сједињене Америчке Државе, 11. 02. 2013)

#### Пример (87)

„И ја сам мислила и даље мислим да је најприкладнији термин за овај језик јеврејско-шпански, за све његове нивое. Да је овај језик преживео и развијао се негде

<sup>436</sup> „En sirkulos akademikos la lingua favlada se yama el 'djudeo espanyol' i la lingua liturjika (le judeo-espanyol calque) se yama el 'ladino'. Ama, al pareser, la lingua favlada se yamava por diferentes nombres asigun la rejyon. Al pareser en Selanik se yamava el 'djudeo-espanyol' o el 'djidy'o'; en Bulgarya se yamava el 'djudezmo'; en otr-unas rejyones balkanikas se yamava el 'djudy'o' o el 'espanyoliko'; en Turkiya se yamava el 'espanyol' (de oryente). Muestra donya [изостављено име] ya m'eskrivyo ke la unika vez ke oiya el byervo 'ladino' fue en referensya a la lingua eskrita en soletreo kuando su nono lo meldava en Izmir. Es de prima emportansya notar este uzo rejyonal del byervo 'ladino'. La enorme enfluensya de nuestro kerido i altamente estimado Profesor Haim-Vidal Sephiha ya fizo el nombre de 'djudeo-espanyol' el uniko uzado en el mundo frankofono.

Dicho esto, el uzo popularizado de 'ladino' en referensya a la lingua favlada por todas las partes i en Israel sovre todo por la Otoridad Nasyonala del Ladino, de sus jurnal Aki Yerushalayim, i del sityo ladinokomunita, fazen ke afuera del mundo frankofono el nombre de 'ladino' predomina (erroneamente) i para la lingua favlada. Sin dudva, achakes de la popularidad de la muzika djudeo-espanyola en CD's, ets, este uzo de 'ladino' yerrado i konfuzo predominara en fin. Es komo ya komento [изостављено име]: No tan solo esta muryendo la lingua, ma la su tumba traera un nombre inegzakto."

<sup>437</sup> „Yo se por aver meldado los mensajes de la LK desde mas de 10 anyos todo el lavoro ke azes para mantener biva esta lengua de nuestros parientes i antepasados, i sto de akuerdo ke lo mas importante es mantenerla biva. Ma si ya savemos ke yamarla Ladino es un yerro, porke mantenerlo indefinidamente? Seria tan difisil reknonosar ke esta apelasyon es yerrada i trokarla por su propio nombre, ke es Judeo-Espanyol, Djudio, Djudezmo o mismo Espanyol, komo dizian mis padres? No entiendo esta obstinasyon a seguir yamando una lengua de manera inegzakta."

другде него у Јерусалиму, без сумње би имао другачије име.

Али језик је преживео у Јерусалиму, где га Сефарди пишу на хебрејском, и не знају да га читају и пишу на другом писму, осим на хебрејским словима. [...]

На конгресу 1999. године који је организовао Национални савет за ладино, била је жучна расправа између оних који су желели да се пише на хебрејском писму и оних који су желели да се пише на латиничном писму.

Победили смо ми, јер смо желели да језик стигне до свих на свету, што се не би десило када бисмо га писали на хебрејском писму.

Победили смо ми, али је назив језика остао 'ладино', јер је у Јерусалиму, с обзиром на то да нису у питању истраживачи, него обични људи [...] који су читали језик на хебрејским словима у молитвама, и нису знали да направе разлику (то значи да нису делили језик на два [варијетета]), назив остао 'ладино'. А из Јерусалима, који је центар света, овај се назив проширио свуда по свету, и сада је касно, а ова расправа нас све испуњава горчином."<sup>438</sup> (Информант Е, Израел, 08. 12. 2013)

Као што се може видети у примерима 85 и 86, одређени чланови се у ставу да *ладино* не може бити добар избор за говорни језик ослањају на праксу „аутентичних” говорника из прошлости, који су свој вернакулар у зависности од географске регије називали различитим именима, али не и глотонимом *ладино*. У том смислу, они употребу овог назива виде као „неаутентичну”, то јест, као праксу несвојствену сефардској традиционалној заједници. Са друге стране, у оправдавању употребе глотонима *јеврејско-шпански*, који се у значењу вернакулара према страним („неаутентичним”!) изворима употребљавао у писаном језику тек од последње четвртине XIX века (Шаул 2013: 218), а тек касније и у ширим слојевима друштва (Бунис 2011а: 42), ови се чланови позивају на истраживаче (пример 87) и академске ауторитете са франкофоног говорног подручја, првенствено на рад Хаима Видала Сефихе (пример 85). Међутим, оваквом врстом ауторизације истовремено се делегитимише ауторитет оних културних институција и медија који промовишу употребу назива *ладино* за

---

<sup>438</sup> „Yo tambien pensi i penso ke el termino mas adapto a la lingua es djudeo-espanyol, para todos sus liveles, Si la lingua iva kedar biva i desveloparse en otro lugar ke Yerushalayim, iva tener sin duda un nombre diferente.

Ma la lingua kedo biva en Yerushalayim, ande los sefardis la eskriven en ebreo i no saven meldarla i eskrivirla en otra grafia, si no en letras ebreas. [...]

En el Kongreso del 1999, organizado por la Autoridad del Ladino, uvo una fuerte diskusion entre ken la keria eskrita en letras ebreas i ken la keria eskrita en letras latinas.

Ganimos mozotros, porke kijimos ke la lingua arrive a todos en el mundo, koza ke no iva afitar en eskriviendola en letras ebreas.

Ganimos mozotros, ma el nombre de la lingua kedo 'ladino', porke en Yerushalayim, no siendo investigadores, ma personas komunes, [...] ke meldavan la lingua en letras ebreas en las oraciones, i no savian azer distinkiones (kere dizir ke no divizavan la lingua en dos), el nombre de la lingua kedo 'ladino'. I de Yerushalayim, ke es el sentro del mundo, el nombre se difundio a todo el mundo, i agora es tadre i esta diskusion mos inche a todos de amargura.”

говорни језик сефардске заједнице, као што су Национални савет за ладино, часопис *Aki Yerushalayim*, или и сама виртуелна група *Ladinokomunita*.

Овде ћемо се подсетити на то да сефардски говорни језик као мањински језик у Израелу и другим државама где живе његови говорници још увек не поседује академију која би се бавила његовом стандардизацијом (мада је, као што смо видели, њено оснивање најављено), што значи да се питање ауторитета у овом случају не може једнозначно свести под појам језичког менаџмента (видети одељак 2.4.3). У том смислу, када су у питању ауторитети унутар саме заједнице, процес легитимизације одређених језичких идеологија и ставова се не одвија према ауторитетима језичког менаџмента, већ превасходно према независним академским ауторитетима који се доживљавају као оно што Баколц (2003: 407) назива „арбитра аутентичности”. Ови арбитра су, као што смо видели у делу који говори о глотонимима прихваћеним у научним круговима, подељени у погледу односа према дистинкцији између ладина као језика дословних превода и јеврејско-шпанског као сефардског вернакулара. Из наведеног следи да позивање на једне или друге ауторитете морамо тумачити кроз призму језичких идеологија самих говорника, односно начина на који они доживљавају сопствени етнички језик и његову будућност у савременом свету.

#### 4.4.5. Закључна разматрања

Питање имена језика, које је увек у вези са самоидентификацијом дате говорне заједнице, односно начином на који она сама себе доживљава, означава место на коме се поменута самоидентификација на особен начин укршта са категоризацијом говорне заједнице од стране спољашњих (најчешће доминантних) посматрача. Тако смо у осврту на називе који су се у различитим временским и просторним контекстима употребљавали у значењу сефардског вернакулара, имали прилику да видимо да је постојање бројних глотонима, како међу самим Сефардима, тако и у широј заједници, увек одражавало владајуће друштвене идеологије, при чему се нарочито истиче утицај идеологије стандардне језичке културе са краја XIX и почетка XX века. Како се до почетка XIX столећа у Османском царству групна идентификација заснивала првенствено на верско-

етничким параметрима, Сефарди су свој говорни језик углавном називали оним што Бунис (2011a) одређује као „јеврејске” глотониме. Након овог периода, а у сусрету са европским језицима и идејом о постојању стандардних језика као симбола нације у успону, у сефардској заједници интензивирала се употреба глотонима *шпански*. Овај термин, особено употребљаван од стране интелектуалних елита, указивао је на жељу Сефарда да се приближе престижном европском и хиспанском наслеђу, али је, са друге стране, свест о постојању „правог” шпанског језика довела и до тога да свој варијетет као „искварени” шпански почну називати различитим погрдним именима.

Данас, међутим, као што сам показала у одељку 4.3, савремени говорници јеврејско-шпанског у групи *Ladinokomunita* сматрају да је њихов језик аутономан или да путем стандардизације треба да се уздигне на ниво језика аутономног у односу на савремени шпански. У том смислу, и њихови ставови о избору глотонима за потенцијални стандардни језик осликавају жељу да се јеврејско-шпански остатку света представи као посебан, дистинктиван језик сефардске заједнице. Ипак, резултати мог истраживања указују на то да се у реконструкцији идентитета јеврејско-шпанског језика чланови групе не враћају глотонимима употребљаваним у традиционалним сефардским оквирима, већ да се првенствено ослањају на такозване учене или институционализоване глотониме као што су *јеврејско-шпански* и *ладино*. Иако се у групној комуникацији може приметити да су у значењу сефардског говорног језика у употреби и други, такозвани „јеврејски” глотоними (али не и традиционални глотоним *шпански!*), ова два назива су најзаступљенија како у оквиру опште комуникације, тако и у самим расправама о одабиру „најбољег” имена за сефардски етнички језик.

Значај потребе да се истакне дистинктивност јеврејско-шпанског и његов аутономан статус у односу на шпански приметан је најпре у употреби глотонима *шпански*, који се увек (са посебном одредницом или без ње) користи у значењу савременог шпанског језика, и то насупрот глотонимима *наш шпански* или *наш језик*. Са друге стране, чињеница да се чланови у групним дискусијама, те и у анкетама из 2001. и из 2018. године,<sup>439</sup> најрадије опредељују за *јеврејско-шпански*

---

<sup>439</sup> Прва анкета се односи на ону коју су 2001. године су спровели администратори групе, док је друга спроведена у оквиру овог истраживања крајем 2017. и почетком 2018. године (видети одељак 4.4.4.).

и *ладино*, који се у традиционалној сефардској заједници (и то конкретно у говорном језику) готово никада нису употребљавали у значењу сефардског вернакулара, а не, рецимо, за термине *ђудезмо* или *ђудио*, указује на то да је припадницима сефардске заједнице важно да се дистанцирају од назива који могу упућивати и на друге јеврејске групације. Другим речима, тактике дистинкције које чланови користе у одабиру глотонима говоре да је кроз процес именовања језика пре свега важно потврдити ужу сефардску, а не ширу јеврејску компоненту њиховог идентитета,<sup>440</sup> односно да се реконструкција сефардског идентитета данас врши у односу на његову специфичну компоненту – хиспанско језичко наслеђе.

Како показују резултати спроведеног истраживања, одређени чланови сматрају да је за ове сврхе најпогоднији псеудонаучни термин *јеврејско-шпански*, јер јасно наглашава да је у питању не било који, већ особен јеврејски језик – онај који је истог порекла као и шпански, али који су Сефарди у складу са својим говорним потребама независно развијали током више од пет столећа и под чијим окриљем би се данас могло извршити повезивање читаве сефардске заједнице. Употреба овог термина у значењу сефардског вернакулара, као што смо видели, јесте умногоме заснована на веровању да језички ауторитети имају кључну реч у језичким питањима, односно на научној подели која је махом прихваћена међу сефардистима, међу којима је њен најистакнутији заговаралац Хаим Видал Сефиха, и сам члан групе *Ladinokomunita*.

Са друге стране, они који фаворизују глотоним *ладино* такође истичу да је употребом овог термина и више него јасно да је реч о језику аутономном у односу на шпански и језику другачијем у односу на друге јеврејске језике (чак и у односу на хакетију), те да је овај термин, иако можда раније употребљаван у другом значењу, односно значењу писане речи, ипак заснован на сефардској традицији. Међутим, моји налази сугеришу да се легитимизација употребе овог глотонима првенствено заснива на његовој популарности у широј јавности, пре свега у Израелу и доминантној англосаксонској културној и друштвеној сфери (из које је потекао и сам интернет), у којој се варијетет сефардских Јевреја категорише под именом *ладино*, као и на чињеници да овај термин указује на повезаност Сефарда

---

<sup>440</sup> Не заборавимо да међу Сефардима има и оних секуларне оријентације, који поменуте називе доводе у везу са религијом (видети пример 64).

са модерном и престижном европском и евроцентричном цивилизацијом.

У овим расправама о глотониму, које заправо представљају део преговарања и реконструкције значења савременог идентитета јеврејско-шпанског језика, као и етнојезичког идентитета сефардске заједнице, и једна и друга идеолошка струја настоје да своје ставове легитимизују позивајући се на различите научне и језичке ауторитете унутар саме заједнице, односно на спољашње релевантне ауторитете, чији ставови по овом питању и јесу различити (то јест, нису објективни) управо зато што и сами извиру из одређених друштвених и језичких идеологија. Иако је и једна и друга група чланова свесна да ова два глотонима нису „аутентична”, односно да се у значењу говорног варијетета нису користили међу прецима у традиционалној сефардској заједници, они их данас прихватају као своје у име будућности јеврејско-шпанског језика. То значи да разлике у ставовима о глотонимима унутар групе *Ladinokomunita* заправо говоре о томе како њени чланови доживљавају сопствени варијетет и себе као етнојезичку заједницу и, што је посебно релевантно, како виде будућност свог етничког језика и како желе да га представе широј јавности. Оно што свакако јесте заједнички именилац у групним дискусијама о избору једног или другог глотонима, јесте жеља да се јеврејско-шпански препозна и призна, односно очува и ревитализује као дистинктивни језик сефардске етничке заједнице.

#### 4.5. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ПИСАЊУ ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА

##### 4.5.1. Уводне напомене

Како тврде бројни аутори (Фишман (ур.) 1977б; Вулард и Шифелин 1994; Шифелин и Дусе 1998; Џаф 2000; Џонсон 2005; Себа 2007; Џаф *et al.* (ур.) 2012), питање писма и правописа никада није искључиво језичке природе, већ представља резултат друштвене конвенције, односно свесног избора дубоко утемељеног у друштвеном, културном и историјском контексту. С обзиром на то да је начин писања једне говорне заједнице увек „[...] заснован на нечијој идеји о

томе шта је важно”<sup>441</sup> (Шифелин и Дусе 1998: 285), може се рећи да је он нераскидиво повезан са доминантним културним обрасцима и идеологијама као ширим друштвеним конструктима који „[...] учествују у *конструисању, стварању* наших идентитета и наше целокупне реалности [...]” (Вучина Симовић и Филиповић 2009: 34). У том смислу, пракса писања јесте подложна разним ванјезичким утицајима и може се мењати у складу са променом културних и друштвених норми одређене заједнице у датом историјском тренутку. Иако је пре свега везано за верски контекст, у времену распадања старих империја и замаху националистичке идеологије стандардне језичке културе писмо почиње да се повезује и са самим појмом нације<sup>442</sup> (Бугарски 1997б: 111), док ће у новије време постмодернистичких покушаја да се ревитализују мањински етнојезички идентитети управо избор начина писања имати врло важну улогу у процесу стандардизације нових *ausbau* варијетета.

Цаф (2000: 497) истиче да су избор начина писања и његово тумачење „[...] метајезички, друштвено условљени феномени који расветљују ставове људи како према специфичним језичким варијететима и друштвеним идентитетима, тако и према односу између језичке форме и друштвене реалности уопште.”<sup>443</sup> Ови ставови, као што сам већ напоменула (видети одељак 2.2.1), у великој мери проистичу из идеологија и културних модела на којима се гради идентитет одређене друштвене заједнице. У том светлу, у тумачењу ставова према писању јеврејско-шпанског језика унутар групе *Ladinokomunita* полазим од претпоставке да је стандардизовање начина писања овог варијетета уско везано за питање реконструкције дистинктивног сефардског етнокултурног и етнојезичког идентитета, односно да у овом процесу значајну улогу има постмодернистичка идеологија стандарднојезичке културе која постулира очување и стандардизацију и мањинских језика, односно очување и промоцију мањинских култура (видети одељак 2.4.2). При томе посебну пажњу посвећујем односу ставова према писању сефардског етничког језика и транснационалног друштвеног контекста у коме се

---

<sup>441</sup> „[...] based on someone’s idea of what is important.”

<sup>442</sup> Бугарски (1997б: 112) наглашава да веза између писма и нације није једнозначна, универзална и непроменљива, већ да промена традиционалног писма у различитим друштвено-историјским околностима не значи нужно и губитак националног идентитета.

<sup>443</sup> „[...] metalinguistic, socially conditioned phenomena which shed light on people’s attitudes towards both specific language varieties and social identities and on the relationship between linguistic form and the social world in general.”



одвија комуникација међу члановима виртуелне заједнице којом се бавим у овом раду.

Да се подсетимо, једна од главних одлика стандардних *ausbau* језика јесте управо постојање њихове писане форме, којом се, као што истиче Цаф (2000: 503), успоставља разлика у односу на друге сродне језичке кодове, а то је „[...] нарочито важно у случајевима у којима се оспоравају аутономија и статус датог језика.”<sup>444</sup> У процесу језичке стандардизације управо систем писања има улогу алатке за формирање идентитета, јер се путем смањивања варијација и одабира јединственог писма и правописа наглашавају разлике међу језицима, а тиме посредно легитимишу и натурализују етничке, културне, националне или политичке границе (Декрос 1987, нав. према Цаф 2000: 502-503). Стога се може рећи да пракса писања истовремено показује и гради друштвене идентитете и друштвене односе, те да као „видљиви” део језика врло често постаје средиште јавних полемика у вези са језичким питањима (Себа 2012: 10).

Међутим, пре него што пређем на анализу полемика и сучељавања ставова чланова сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita* око избора писма и правописа, потребно је представити различите системе писања који су се за јеврејско-шпански језик употребљавали кроз време, јер се чланови групе у својим дискусијама о „најбољем” решењу за писање свог етничког варијетета у великој мери осврћу на значења и улогу традиционалних и модерних сефардских писама у процесу очувања сефардске етничке и етнојезичке дистинктивности.

#### 4.5.2. Писање јеврејско-шпанског језика кроз време

##### 4.5.2.1. Алхамијадо писање у периоду пре и након прогона

У највећем делу јеврејске историје, хебрејско писмо којим су писане свете књиге служило је као спона са прошлошћу и културном традицијом, односно као симбол религије и групног идентитета јеврејске заједнице. Групна идентификација се у периоду до XVIII века, да се подсетимо Мајхилових навода (2004: 43), одвијала преваходно на темељима верских идеологија и заједничког

---

<sup>444</sup> „[...] particularly important in cases where the autonomy and status of the language in question is contested.”

порекла. Тако су се, у духу времена, симболима друштвеног идентитета сматрали најпре језици светих књига (хебрејски у јудаизму, латински у хришћанству, арапски у исламу) и њихова писма, док се говорни варијетети, са друге стране, нису сматрали значајном одредницом групне припадности<sup>445</sup> (видети одељак 2.3.4). Управо из овог разлога, јеврејско и арапско становништво је на Иберијском полуострву у писању заједничког романског вернакулара употребљавало хебрејско, односно арапско писмо (Дијас-Мас 2006: 148), показујући на тај начин да писање не представља неутралну активност претакања говорног језика у писани облик (Шифелин и Дусе 1998: 285), већ да се избором одређеног писма појединци позиционирају као чланови одређене друштвене, у овом случају етничко-верске групације.

Када је у питању пракса писања унутар јеврејске заједнице, осим указивања на значај поменутог идеолошког фактора, важно је напоменути и да је јеврејско традиционално образовање (резервисано само за дечаке) подразумевало обавезно познавање хебрејског алфабета, те је отуда, како наводе бројни аутори (Хасан 2008: 121-122; Бунис 2011б: 24; Ернандес Гонсалес 2001), било природно да Јевреји свој говорни језик записују писмом које им је било познато и блиско.<sup>446</sup> Такође, практичност коришћења хебрејског писма огледала се и у чињеници да се друштвени живот Јевреја у овом периоду углавном ограничавао на односе са другим Јеврејима (Бесо 1981: 656), па је употреба заједничког алфабета, заснована на њиховој културној и верској повезаности, истовремено служила као практична веза између физички удаљених јеврејских заједница Иберијског полуострва.

Ова особена пракса писања једног романског језика семитским писмом назива се алхамијадо писањем<sup>447</sup> (Дијас-Мас 2006: 148). Поменута пракса је, како тврди Бунис (2015а: 381), подразумевала исписивање хебрејских карактера руком, и то на начин који ће у XV веку послужити као модел за врсту фонта који је

---

<sup>445</sup> Ово, наравно, не значи да у употреби заједничког говорног језика није било одређених етничких разлика (Џозеф 2004: 172-176). Оне су, међутим, као што смо видели у одељку 3.2, биле секундарне у тумачењу друштвеног идентитета.

<sup>446</sup> Писање говорних варијетета хебрејским писмом представља праксу која је примењивана у највећем броју јеврејских заједница до краја XIX века. На тај начин су сви јеврејски вернакулари, без обзира на њихову типолошку или генетску припадност, добијали „спољашњи јеврејски изглед” (Хасан 2008: 121).

<sup>447</sup> Реч „алхамијадо” води порекло од арапске речи *‘agamîya*, што значи „страни језик”. Отуда се израз алхамијадо писање најпре користио у значењу писања „страног”, односно романског језика арапским словима, да би се касније његово значење проширило на писање романског варијетета семитским алфабетом: хебрејским или арапским (Дијас-Мас 2006: 148).

популарно називан „раши писмом”. Овај назив упућује на рабина Соломона бен Исака (1040-1105), званог Раши, јер је ово писмо први пут употребљено 1475. године у граду Ређо ди Калабрија у Италији управо за штампање његових коментара Библије (Бунис 1975: 3-4), а са циљем њиховог визуелног одвајања од централног библијског текста штампаног на хебрејском квадратном писму. Треба истаћи да сам Раши, који је живео у Француској, није примењивао рукописну праксу са Иберијског полуострва из које се развило раши писмо.

Док су, након прогона, Сефарди у западној Европи врло брзо прешли на доминантно латинично писмо, потомци оних који су уточиште пронашли у Османском царству и северној Африци наставили су да за писање свог говорног језика користе посебан облик хебрејског алфабета по узору на моделе настале на Иберијском полуострву. У атмосфери владавине религијских идеологија, као и услед специфичне политичко-административне организације Царства (видети одељак 3.3), Сефарди су на новим територијама стотинама година након прогона могли развијати свој особени начин писања који је подразумевао употребу три врсте писма: хебрејског квадратног и раши писма за штампана дела, те курзивног писма званог солитрео за рукописну употребу. **Раши писмо** у периоду након прогона постаје омиљени избор сефардских издавача на територијама Османског царства и на њему је штампан највећи број дела на јеврејско-шпанском језику (Бунис 1975: 1). Бунис (1974: 20-21) напомиње да употреба раши писма није била ограничена искључиво на јеврејско-шпански језик, већ су се на њему штампала и нека дела на хебрејском језику, али не и свете књиге, за које увек било употребљавано квадратно писмо. **Хебрејско квадратно писмо** је међу Сефардима на Оријенту било употребљавано и за штампање дела на јеврејско-шпанском језику,<sup>448</sup> и то пре свега за преводе и адаптације религиозних текстова у периоду између XVI и XVIII века (Бунис 1975: 1), као и за заглавља и наслове у текстовима штампаним раши писмом (Дијас-Мас 2006: 149). Са друге стране, **сефардски курзив или солитрео**<sup>449</sup> употребљавао се за свакодневне рукописе

---

<sup>448</sup> Овде је важно напоменути да приликом анализе употребе писма међу Сефардима у овом периоду не правим разлику између ладина, као језика дословног превода светих књига са хебрејског, и говорног јеврејско-шпанског, на коме је књижевност почела да се развија у XVIII веку (Дијас-Мас 2006: 78), а с обзиром на чињеницу да се оба варијетета јављају као симболи дистинктивног сефардског идентитета.

<sup>449</sup> Реч „солитрео” (шп. *solitreo*) потиче од старог шпанског глагола *soletrear*, што значи

(неформалну преписку, пословне документе, породичне белешке и слично), и представљао је „еволуирани облик курзивног писма које су употребљавали Сефарди у средњем веку”<sup>450</sup> (Бунис 1975: 1).

Како тврди Бугарски (1997б: 143), појава штампарске технике имала је веома значајну улогу у процесу уједначавања и стандардизације писма, чиме су се обезбедиле технолошке претпоставке за постепену демократизацију писања. У том смислу, и алхамијадо начин писања бива формализован тек доласком штампе на територију Османског царства (Закер 2001: 12). Овај правописни систем се током времена развијао у независном правцу у односу на системе писања других јеврејских језика, стремећи ка „чисто фонемској транскрипцији” (Бунис 1974: 44).<sup>451</sup> Алхамијадо писање међу Сефардима врхунац достиже крајем XIX века, када се формира прилично уједначен и стандардизован графички систем у оквиру кога се употребом различитих словних комбинација (поменутих *matres lectionis*) и, у мањој мери, низа дијакритичких знакова, решавало питање адаптације хебрејског алфабета фонемском систему једног романског језика (за детаљнију расправу видети Бунис 2015а: 381-385). Овај систем Бунис (1974: 44) сматра прилично великим достигнућем за оно доба, а нарочито „[...] када узмемо у обзир да никада нису постојале централне академије или савети који би успоставили правописне норме у сефардској заједници.”<sup>452</sup>

#### 4.5.2.2. Прелазак на латинично и ћирилично писмо

Као што је речено у одељку 3.4, половином XIX и почетком XX века Сефарди почињу да свој етнички варијетет замењују престижним националним језицима образовања, администрације и јавног живота уопште (видети Вучина [Симовић] 2006а, 2006б, 2011, 2016; Вучина Симовић и Филиповић 2009; Филиповић и Вучина Симовић 2008, 2012, 2014; Селони и Сарфати 2013). Један

---

„изговарати слово по слово, срицати”.

<sup>450</sup> „evolved form of the cursive script employed by medieval Sephardim.”

<sup>451</sup> Бунис (1975: 38; 2015а: 381-382) наводи да речи хебрејског порекла у јеврејско-шпанском језику чувају изворно хебрејско писање без вокала до XIX века, да би касније, услед модернизације сефардских заједница и постепеног удаљавања од традиционалног хебрејског писма, почеле да се записују у складу са изговором јеврејско-шпанског језика.

<sup>452</sup> „[...] when we consider that no central academies or councils ever existed to establish orthographic norms in the Sephardic community to impose orthographic norms.”

од фактора који је олакшао прелазак на језик доминантне заједнице јесте чињеница да су чланови сефардских заједница у новонасталим државама почели да напуштају алхамијадо начин писања,<sup>453</sup> те да за свој етнички варијетет користе оне алфабете на којима су се образовали у државним или страним школама: турску, француску, италијанску, енглеску, шпанску и српскохрватску латиницу, као и бугарску и српску ћирилицу (Бунис 2015а: 384; Дијас-Мас 2006: 150; Незировић 1992: 125-128). Међутим, треба истаћи да су Сефарди у Грчкој наставили да штампају своја дела на хебрејском квадратном и раши писму све до Другог светског рата (Бунис 2015а: 384).

Већ сам напоменула да је промена писма или правописа увек повезана са дешавањима у ширем друштвено-идеолошком контексту, те се тако и напуштање традиционалних писма може тумачити као последица постепене интеграције сефардске заједнице у доминантне културе националних држава које су настале распадом Османског царства. Ова интеграција је подразумевала стицање грађанских права, а то значи и права на образовање у државним школама на стандардним „нејеврејским” националним језицима и њиховим писмима (Бунис 1975: 2). Док је у већини балканских држава прелазак на алфабете доминантних језика био условљен постепеном интеграцијом Сефарда у шире друштво, у Турској је, са друге стране, значајну улогу у напуштању традиционалних сефардских писма одиграло доношење декрета 1928. године, којим је забрањено објављивање дела на било ком другом алфабету осим турске латинице.

Другим речима, прелазак на алфабете доминантних стандардних језика јавља се као директна последица доминације идеологије стандардне језичке културе, која је у овом периоду у циљу успостављања националног јединства подразумевала смањивање варијација у језику, односно „брисање” и делегитимизацију свих нестандардних и мањинских варијетета (видети одељак 2.3.4). Према Андерсону (2006), управо је писана реч имала пресудну улогу у ширењу идеологије национализма крајем XVIII столећа, јер се путем ширења националистичких идеја садржаних у документима (књигама, новинама, брошурама, плакатима и слично) штампаним на заједничком стандардном језику обезбедио предуслов за „замишљање” везе са другим говорницима тог језика,

---

<sup>453</sup> Како наводи Хасан (2008: 122), генерација рођена после Другог светског рата је готово у потпуности напустила традиционално алхамијадо писање.

односно за њихово окупљање око идеје „замишљене заједнице” каква је нација.

Док се употреба хебрејског квадратног и раши писма доживљавала као „један од чинилаца који је сједињавао расуте сефардске заједнице у медитеранском кругу” (Незировић 1992: 125), употреба различитих националних варијанти латиничног или ћириличног алфабета крајем XIX и почетком XX века довела је, како сматрају неки аутори, до „десефардизације” и „дејеврејизације” јеврејско-шпанског језика (Хасан 2008: 122), односно до „стања анархије и конфузије” у његовом писању (Шаул 2004). Овакво виђење проистиче из националистичке идеологије стандардне језичке културе, по којој је неопходно да се изгради уједначени, односно стандардизовани језички варијетет у *писаном* облику (видети одељак 2.4.3), који би представљао симбол дистинктивног етничког, односно етнојезичког идентитета дате говорне заједнице. Управо из овог разлога, неуједначеност у писању јеврејско-шпанског језика представљала је, између многих других питања, основу бројних полемика у модерној сефардској периодици оног времена (Бунис 1996: 237; Ромеро 2010; Незировић 1992: 124-131). У данашње време, као што је већ речено (видети одељак 2.3.5), сведочимо постмодернистичком вредновању мањинских култура и језика, као и напорима да се они очувају, ревитализују и стандардизују. У светлу ових друштвених тенденција, јавља се и заинтересованост лингвиста и говорника за јеврејско-шпански језик и његову стандардизацију, те се настављају полемике у вези са уједначавањем начина писања, које се види као први корак у процесу стандардизације и ревитализације овог варијетета.

#### 4.5.2.3. Савремене полемике у вези са писањем јеврејско-шпанског језика

Један од најзначајнијих научних догађаја у погледу напора да се пронађу конкретна решења за уједначено писање јеврејско-шпанског представља *El Kolokio Internacional sobre La Escritura i Ortografia del Ladino* (срп. *Међународни научни скуп о писму и правопису ладина*), скуп који је одржан у Јерусалиму 1999. године. Један од резултата овог скупа, према речима Рашел Амадо Бортник (2004: 3), јесте формирање групе *Ladinokomunita*, која промовише употребу латиничног писма у особеној јеврејско-шпанској верзији. Наредне године у Ла Риохи одржава

се и *Seminario sobre ortografía del ladino* (срп. *Семинар о правопису ладина*), као шпански одговор на закључке са поменутог научног скупа у Јерусалиму (Ернандес Гонсалес 2001). У овим сусретима лингвиста, филолога и језичких активиста издвојила су се два основна идеолошка правца у процесу стандардизације писања јеврејско-шпанског језика:

1) *предлог повратка традиционалним сефардским писмима*, која се јављају као специфичан симбол како особеног сефардског етничког, тако и ширег јеврејског националног идентитета (сличне ставове износи и Паскуал Рекуеро 1988. године у својој књизи *Ortografía del ladino* (срп. *Правопис ладина*));

2) *предлог употребе латиничног писма*, који подразумева избор између различитих локалних графичких варијанти (за поређење различитих начина писања јеврејско-шпанског у модерно доба видети прилог 4):

- турске, раније коришћене у турском часопису *Şalom*,
- француске, коју је за француске Сефарде осмислио лингвиста Хаим Видал Сефиха,
- „стандардизоване графије јеврејско-шпанског” (*grafia normalizada del djudeo-espanyol*), базиране на савременом шпанском алфабету, чији је творац Јакоб М. Хасан, и
- јеврејско-шпанске варијанте, промовисане од стране уредништва часописа *Aki Yerushalayim* и употребљаване у највећем броју публикација и сајтова на јеврејско-шпанском језику (Шаул 2000: 6).

Како наводе бројни аутори (видети, на пример, Планс 2000: 418-419; Ернандес Гонсалес 2001; Цендер 2008: 94), од краја XX века међу истраживачима и активним говорницима јеврејско-шпанског језика две најзаступљеније варијанте латиничног писма представљају шпанска и јеврејско-шпанска латиница, о којима ће више бити речено у наредним редовима.

1. *Шпанска латиница*. „Стандардизована графија јеврејско-шпанског” заснована је на шпанском алфабету, а њене заговорнике представљају шпански филолози и лингвисти институције која је деловала под називом *Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo* (срп. Институт за хебрејске и

блискоисточне студије „Аријас Монтано”<sup>454</sup> у Мадриду. У промовисању писања јеврејско-шпанског на адаптираној шпанској латиници (видети прилог 5) нарочито је значајан допринос Јакоба М. Хасана, који у својим раним радовима (Хасан 1971, 1978, 1988) наглашава да јеврејско-шпански као варијетет поникао из хиспанског дијалекатског континуума у највећој могућој мери треба да следи правописни систем стандардног шпанског језика. При томе, како тврди овај аутор, дистинктивне сефардске фонеме треба да буду обележене „комплексним знацима формираним од једног *словног* и једног *дијакритичког* елемента”,<sup>455</sup> при чему овај други елемент има улогу да укаже на различиту фонетску вредност дате графеме у односу на нормативни шпански (Хасан 1978: 149, курзив у оригиналу). Овакав систем, чувајући фонетске особености сефардског говора, „[...] не би противуречио оптичкој слици на коју је навикнут хиспански читалац или хиспаниста”<sup>456</sup> (Хасан 1988: 132).

У каснијој фази свог научног рада, како сведочи његово излагање на поменутом *Семинару о правопису ладина*, поменути аутор наводи да постоје три могућа решења за писање јеврејско-шпанског језика шпанским латиничним писмом (нав. према Планс 2000: 427):

- 1) поменута употреба дијакритичких знакова за обележавање дистинктивних фонетских вредности јеврејско-шпанског језика;
- 2) употреба шпанске ортографске основе, али без обележавања дистинктивних сефардских фонетских вредности, чиме се приближава етимолошком систему писања „великих” језика, као на пример, енглеског;
- 3) прихватање правописа који не мора да се поклапа са шпанским, али који треба да има хиспанску и романску основу.

Ово инсистирање на „оптичкој сагласности” са шпанским или другим романским правописом указује на значај који аутор приписује хиспанској основи јеврејско-шпанског језика, те тако овај варијетет изучава најпре као део хиспанског, а тек секундарно и као део хебрејског наслеђа. Другим речима, чини се да Хасан у промовисању јеврејско-шпанског језика настоји да овај варијетет представи као

---

<sup>454</sup> Овај институт је у оквиру Вишег савета за научна истраживања Шпаније (*CSIC*) под поменутиим називом деловао до средине осамдесетих година XX века, када је интегрисан у Институт за филологију (данашњи Институт за језике и културе Медитерана и Блиског истока (*ILC-CSIC*)).

<sup>455</sup> „signos complejos formados por un elemento *letra* plus un elemento *diacrítico*”

<sup>456</sup> „[...] no contraría sin embargo la imagen óptica a la que está habituado el lector hispano o hispanista.”



део „престижне” романске језичке породице и начина живота који она представља. На сличан начин, и други заговорници ове идеје (Планс 2000; Ернандес Гонсалес 2001) наглашавају да алхамијато писање представља „хебраизацију” јеврејско-шпанског језика и да тако затвара врата свим заинтересованим хиспанистима и романистима који културу насталу на овом варијетету виде као „нераздвојиви део своје сопствене историје”<sup>457</sup> (Планс 2000: 431).

2. *Јеврејско-шпанска латиница*. Поменути ставови о употреби правописног система шпанског језика наишли су на противљење у сефардским круговима у Израелу, који наводе да се овакав начин писања ограничава само на оне који познају савремени шпански језик, што није случај са великим бројем Сефарда у различитим земљама широм света. Такође, ова идеолошка струја сматра да, без обзира на савремена достигнућа на пољу информатичке технологије, употреба дијакритичких знакова може бити врло компликована за нестручњаке, односно „обичне” говорнике овог језика чија је виталност данас озбиљно угрожена (Шаул 2000, 2004). У том смислу, наметнула се потреба за израдом особеног јеврејско-шпанског правописног система који би се лако читао у свим деловима света. Ово особено јеврејско-шпанско решење предложено је први пут у часопису *Aki Yerushalayim*, који је на јеврејско-шпанском језику излазио у Јерусалиму у периоду од 1979. до 2016. године (за више детаља о овом часопису видети одељак 3.6.2).

Од самог почетка деловање овог часописа било је обележено покушајима да се стандардизује правописни систем, и то тако „[...] да свако лако и тачно може да прочита оно што је написано, а да претходно не мора да научи дугачак низ граматичких правила и њихових изузетака”<sup>458</sup> (Шаул 1979: 4). Иако је на почетку уредништво користило турски алфавет, ово решење је услед све већег броја читалаца из различитих земаља и проблема са употребом специфично турских графема замењено једним новим системом писања. Нови алфавет је састављен од 31 графичког знака, од којих неки представљају диграфе, а значајно је напоменути и да се у овом систему не обележавају акценти (видети прилог 6).

---

<sup>457</sup> „una parte no desgajable de nuestra propia historia”

<sup>458</sup> „[...] ke uno pueda meldar lo ke esta eskrito fasilmente y korektamente, sin tener ke embezar de antes una larga serie de reglas gramatikales y sus eksepsiones.”

Главни и одговорни уредник часописа *Aki Yerushalayim*, Моше Шаул (2004: 12), наводи да је предложена ортографија „[...] базирана на фонетском алфabetу, у коме је сваки глас представљен једним словом или диграфом, и у коме свако слово или диграф представљају један глас.”<sup>459</sup> Према његовим речима, овај „прилично једноставан” систем одабран је како би се верно представила фонетика јеврејско-шпанског језика и како би се омогућило његово лакше учење и усвајање, те тиме стало на пут поменутој „анархији и конфузији” у писању сефардског етничког варијетета.

За разлику од научне оријентације предлога да се употребљава шпанска латиница, како тврди Шаул, „значај овог принципа везан је за [...] убеђење да је ладино још увек жив језик, који тренутно говори десетине хиљада људи и који желимо да наставимо да говоримо са његовим фонетским особеностима”<sup>460</sup> (одломак сажетка са *Семинара о правопису ладина* одржаног 2000. године у Ла Риохи, нав. према Планс 2000: 424). Отуда можемо рећи да се стандардизација правописа овде види најпре као покушај да се самим Сефардима олакша читање и писање јеврејско-шпанског, чиме се обезбеђује основни предуслов за очување и ревитализацију овог варијетета и на њему настале културе. Из овог разлога се у различитим чланцима (Шаул 1985, 1986) сви читаоци позивају на учешће у полемици и решавање овог проблема:

„Немамо никакве претензије да будемо ексклузивни и уколико нам неко предложи графију која је ближа шпанској, нећемо оклевати да је прихватимо, само *под условом да буде практична, лака за коришћење и да, пре свега, поштује и верно одражава специфичну фонетику јеврејско-шпанског.*”<sup>461</sup> (Шаул 2004: 13, курзив Н.П.)

Иако се прихвата могућност употребе писма које је ближе (али не једнако!) шпанском, ово инсистирање на „верном одражавању специфичне фонетике јеврејско-шпанског” указује на потребу да се истакне посебност језика и писма сефардских Јевреја, те да се они ипак јасно одвоје од шпанског језика и писма. Са друге стране, наглашавање практичности указује на значај који писмо „лако за

---

<sup>459</sup> „[...] bazada sovre un alfabeto fonetiko, en el kual kada sono es representado por una letra o un par de letras, i kada letra o par de letras representa un solo sono.”

<sup>460</sup> „La importansia de este prinsipio es atada a muestra konvinkcion ke el ladino es ainda una lengua biba, avlada korientemente por diezenas de miles de personas, i ke keremos ke kontinue a ser avlada kon su fonetika espesiala.”

<sup>461</sup> „[...] no tenemos ninguna pretension de ekskluzividad i si ay ken pueda propozarnos una grafia ke sea mas aserkada a la espanyola, no tendremos objeksion a akseptarla, kon la sola kondision ke sea pratika, fasil a uzar i sovre todo ke respekto i reflekte fidelmente la fonetika partikulara del djudeo-espanyol.”

коришћење” може имати у очувању и промоцији овог варијетета као језика који спаја Сефарде широм света и који указује на њихову различитост у односу на друге етнокултурне и етнојезичке групе.

Чини се да је полемика у вези са писањем етничког језика сефардских Јевреја, започета још крајем XIX века, међу већином Сефарда свој епилог добила у усвајању јеврејско-шпанске варијанте латиничног писма у складу са правилима часописа *Aki Yerushalayim* (Дијас-Мас 2006: 150): јеврејско-шпанска латиница представља једино писмо које се користи у напознатијој и најстаријој групи за дискусију на језику сефардских Јевреја – групи *Ladinokomunita* – и једно од два званична писма (уз хебрејско квадратно) која користи Национални савет за ладино. Као што ћу објаснити у наставку, чланови виртуелне заједнице *Ladinokomunita* писање јеврејско-шпанског језика на латиничном писму, и то на начин који је другачији у односу на латинична писма која користе други језици, виде као значајан фактор у изражавању свог дистинктивног етнојезичког и етничког идентитета.

#### 4.5.3. Ставови према писму и правопису јеврејско-шпанског језика у групи *Ladinokomunita*

Као што сам већ назначила (видети одељак 4.1), један од основних циљева деловања групе *Ladinokomunita* заправо и јесте промовисање стандардизованог писања јеврејско-шпанског латиничним карактерима према правилима часописа *Aki Yerushalayim*, односно очување и нормирање јеврејско-шпанског као *ausbau* варијетета путем елаборације писаног језика. Како говоре резултати спроведене анкете (за методолошке напомене видети одељак 4.2), највећи број испитаника (84,44%) у складу са циљевима деловања групе, сматра да је у савременом друштвеном контексту за писање јеврејско-шпанског језика потребно користити латинично писмо (видети табелу 8).

Табела 8 - Ставови према одабиру писма за јеврејско-шпански језик

Питање: Које писмо би требало да се користи за писање јеврејско-шпанског/ладина?	Резултати анкете	
	Одговори	Број одговора
Латиница	38	84,44
Раши писмо	1	2,22
Хебрејско квадратно писмо	1	2,22
Солитрео	1	2,22
Сва поменута писма	2	4,45
Друго	2	4,45
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Међутим, како истиче Џаф (2000: 506), за говорнике „није важно само да поседују ‘правопис’, већ је такође кључно да тај правопис има прескриптивну моћ – да буде стандардизован и ауторитативан, као ортографије доминантних језика.”<sup>462</sup> Веровање да је неопходан правопис чија ће се правила беспоговорно поштовати потиче из идеологије стандардне језичке културе, по којој главну реч у одлучивању о свим језичким питањима, па и писању, треба да имају стручни ауторитети (видети одељак 2.4.3). А како се стандардни језик као идеал коме се тежи манифестује превасходно у писаној форми, управо „правопис представља онај део језичке праксе где се најјасније могу уочити питања ауторитета, контроле и конформизма”<sup>463</sup> (Крес 2000: х, нав. према Себа 2007: 32). Отуда модератори групе контролишу и коригују све послате поруке, док се на крају сваког дневног прегледа или појединачног мејла, како то сликовито наводи Бринк-Данан (2011: 114), као „политички слоган” понављају установљена правила писања:

БЕЛЕШКЕ О ПРАВОПИСУ:

- НЕ користимо = *Q, W, C* (осим у личним именима). *X* само за речи као *exodus, exilo*, и сл. *CH* (спојено) за гласове као [у речи] *chair* или *choose* на енглеском, *echar* на шпанском. (Лична имена особа се пишу увек онако како их користи сама особа.)
- За глас [s], користимо слово *S*, за [k], користимо слово *K*.
- [Слово] *Y* је искључиво сугласник (*verno, yorar, maniya*, итд.); не користи се само.
- Користимо *i* као везник (*y* на шпанском, *and* на енглеском).<sup>464</sup>

<sup>462</sup> „it is not only important to ‘have’ an orthography, but it is also critical for that orthography to have prescriptive power – to be standardized and authoritative, like the orthographies of dominant languages.”

<sup>463</sup> „Spelling is that bit of linguistic practice where issues of authority, of control, of conformity can be most sharply focused.”

<sup>464</sup> NOTAS DE ORTOGRAFIA:

Моја анализа показује да је ова тежња ка униформности и смањивању варијација присутна међу великим бројем чланова, који се с времена на време жале на недоследност у примени усвојеног правописа и лексике:

**Пример (88)**

„За мене, која сам говорила ладино и знала га само у усменом облику, читање и правопис новог ладина јесу мало тешки и изгледа ми као да учим један нови језик. Имам само једну критику, а то је да ми можда изгледа да се речи и правопис користе веома произвољно.”<sup>465</sup> (Информант ZQ, Сједињене Америчке Државе, 19. 01. 2001)

Став изнесен у примеру 88 је у сагласности са Себином (2007: 108) тврдњом да су идеја о непроменљивој ортографији и потреба за низом јасно дефинисаних правила нарочито приметне међу говорницима оних језичких варијетета који још увек нису стандардизовани, односно оних који не поседују стабилан социолингвистички статус. Другим речима, „у овом случају, прескрипција је много популарнија од избора; људи желе да им се каже шта је исправан начин писања”<sup>466</sup> (Себа 2007: 154). Имајући у виду проблем непоштовања правила у групи *Ladinokomunita*, Рашел Амадо Бортник објашњава прескриптивну улогу модератора и модераторки:

**Пример (89)**

„Већ знам да имамо неких ‘недоследности’ (или разлика) у нашем правопису (такође и у речнику LK на интернету.) Основни разлог јесте то што ми нисмо строги лектори, и прихватамо мале разлике у писању дифтонга (као што сам горе поменула) и различите изговоре и лексику на разним дијалектима ладина.”<sup>467</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 14. 01. 2012)

Међутим, иако Рашел Амадо Бортник наглашава да модератори и модераторке

---

- NO uzamos = Q, W, C (aparte de en nombres propios). X solo para biervos como exodus, exilo, etc. CH (endjuntos) para sonidos como „chair” o „choose” en inglez, „echar” en espanyol. (Nombres propios de personas se renden siempre asigun uza la persona.)

- Para el sonido [s], uzamos la S, para [k], uzamos la K.

- Y es konsonante solo (yerno, yorar, maniya, etc.); no se uza sola.

- Uzamos i para el konjuktivo („y” en Kasteyano, „and” en Inglez).

<sup>465</sup> „Para mi ke avlava ladino i lo konosia solo oralmente la lektura i ortografia del nuevo ladino es un poko difisil i me parese ke esto embezando una lengua nueva. Tengo solo una kritika i es ke talvez me parese ke se uzan palavras i ortografia mui arbitrariamente.”

<sup>466</sup> „In this case, prescription is much more popular than choice; people want to be told the correct way to spell.”

<sup>467</sup> „Ya se ke tenemos algunas ‘inkonsistensias’ (o diferensias) en muestra ortografia (i tambien en el diksionario de LK en Internet.) La razon prinsipala es ke mozotros no semos editores striktos, i akseptamos las chikas diferensias en eskrivir los diftongos (komo mensiona ariva) i las diferentes pronunsasiones i vokabularios en los varios dialektos de ladino.”

немају „строгу” прескриптивну функцију,<sup>468</sup> те да се у дискусијама групе прихватају разлике у лексици, писању и изговору међу различитим дијалектима јеврејско-шпанског, не треба заборавити да свака израда и употреба ортографских система одређеног језика обично подразумева избор, односно представљање фонетског система једног од његових дијалеката. Како наводи Бунис у свом раду о групи *Ladinokomunita*, правописни систем часописа *Aki Yerushalayim* „[...] свесно ортографски не разликује фрикатив [ð] од оклузивног [d] [...], као ни фрикатив [ɣ] [...] од оклузива [g] [...], иако ови парови заправо представљају различите фонеме у неким дијалектима ђудезма (на пример, у Солуну)”<sup>469</sup> (Бунис 2016: 333). Из наведеног следи да овај систем фаворизује одређене дијалекте јеврејско-шпанског у односу на друге.

Као што сам већ споменула, без обзира на широку прихваћеност правописног система према часопису *Aki Yerushalayim*, чланови групе се повремено враћају на полемику у вези са избором „најисправнијег” правописног решења у писању јеврејско-шпанског језика:

**Пример (90)**

„Добро си то рекао [изостављено име], али већ је направљен ‘консензус’ у вези са писањем, као што кажеш, са малобројним дисидентима, да то треба да буде оно из часописа *Aki Yerushalayim*. Писање на кастиљанском нам прави проблеме. А писање на хебрејском је горе, само је за Израелце, као што кажеш.”<sup>470</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 20. 06. 2015)

У примеру 90 поменуте су три главне идеолошке позиције чланова групе везане за питање писма и правописа јеврејско-шпанског језика:

- 1) избор јеврејско-шпанске латинице према часопису *Aki Yerushalayim*,
- 2) избор латинице савременог шпанског језика, и коначно,
- 3) избор традиционалних сефардских писама, као и модерног хебрејског

---

<sup>468</sup> Овакво прескриптивно деловање праксу писања у групи *Ladinokomunita* смешта у оно што Себа назива пољем „делимично регулисаног” друштвеног простора. Према овом аутору, ово поље се налази између „потпуно регулисаног простора” у коме се стриктно поштују прописана правила (текстови намењени објављивању или јавној употреби), и „нерегулисаног простора”, у који се убрајају они текстови у којима се одступа од установљених конвенција (приватна кореспонденција или приватне белешке, графити и слично) (Себа 2007: 43-44).

<sup>469</sup> „[...] intentionally fails to distinguish orthographically between fricative [ð] and occlusive [d] [...], as well as between fricative [ɣ] [...] and occlusive [g] [...], although these pairs actually constitute distinct phonemes in some Judezmo dialects (e.g., Salonika).”

<sup>470</sup> „Muy bueno lo dishites, [изостављено име], ma el ‘consensus’ ya fue echo por la grafia, komo dizes kon pokos disidentes, ke deve ser la de Aki Yerushalayim. La grafia en Castellano mos poza problemas. I grafia en ebreo es peor, keda solo para los Israelianos, komo dizes.”

писма.

Како наводи Џаф (2000: 502), графичке и ортографске конвенције се стварају, развијају и мењају кроз поређење са већ постојећим нормама писања. Када су у питању нестандардни језици, важно је напоменути да се изградња њихових система писања увек одвија у контексту у коме постоји хијерархија између различитих језичких варијетета, односно кроз поређење са престижнијим, стандардним језицима и њиховим писмима и правописним системима. У том смислу, она увек укључује и „изјаве о статусу и односу између језика, језичких варијетета и њихових говорника”,<sup>471</sup> то јест, о сличности и различитости мањинских у односу на доминантне језичке и културне идентитете (Џаф 2000: 502).

Ставови и идеологије у вези са писањем јеврејско-шпанског језика се у овом раду анализирају управо у контексту преговарања сличности и разлика између овог мањинског, нестандардизованог варијетета и стандардног шпанског и хебрејског језика, односно у контексту реконструкције сличности и разлика између мањинског сефардског идентитета и идентитета других, доминантнијих групација. Другим речима, у идеолошким дебатама о писму и правопису кључно је питање ко смо „ми”, а ко су „они”, шта је „аутентично”, а шта „неаутентично” (Шифелин и Дусе 1998: 286). Однос према системима писања шпанског и хебрејског, двају језика који доминирају у културном континууму сефардске заједнице, на тај начин укључује и питања изградње групног идентитета и повлачења границе у односу на друге идентитете, као и питања односа моћи међу различитим друштвеним групацијама и значења идентитета која се на основу тог односа одређују као „аутентична” или „неаутентична.”

Овде је важно напоменути да се језичке идеологије и ставови чланова групе *Ladinokomunita* према начину писања јеврејско-шпанског језика изражавају у виду опозиције конзервативног и реформаторског (за детаљнију расправу о конзервативним и реформаторским ставовима према реформи писма и правописа видети Геертс *et al.* 1977, нав. према Себа 2007: 135-137). Под конзервативним ставовима се подразумевају они према којима Сефарди треба да се врате употреби раши или хебрејског квадратног писма и према којима употреба латинице

---

<sup>471</sup> „statements about the status and relationship between languages, language varieties and their speakers.”

представља прекид са културно-историјском традицијом заједнице.<sup>472</sup> У реформаторске ставове се, са друге стране, убрајају они према којима употреба латинице и фонемског правописа представља симбол модерности и предуслов за лакше учење, употребу и ревитализацију језика на интернету. У наставку ћу најпре представити значење које заговорници традиционалног начина писања приписују хебрејском квадратном и раши писму, да бих касније нешто подробније објаснила и значење које већина чланова групе приписује употреби шпанске, односно јеврејско-шпанске латинице.

#### 4.5.3.1. Ставови чланова који се залажу употребу традиционалних сефардских писама

Као што показује анализа архива групе *Ladinokomunita* и као што се може видети у резултатима спроведене анкете (видети табелу 8), тек незнатан број чланова повремено поставља питање оправданости коришћења латиничног писма у односу на традиционалну употребу хебрејског квадратног и раши писма:

##### Пример (91)

„Драги пријатељи, Ја сам такође става да би било боље писати на нашем сопственом алефбету, а не на хришћанском писму. У прошлости нисмо користили туђа писма за писање *lo'ez* [говорног језика]. Била је грешка кренути путем латиничног писма. Можемо да се вратимо на раши писмо, или да употребимо било који фонт хебрејског писма. [Ова писма] имају моћ да сваком говору дају већи осећај огњишта/топлине.”<sup>473</sup> (Информант ZT, Сједињене Америчке Државе, 22. 06. 2015)

У овом примеру видимо да се латиничном писму оспорава „аутентичност” као јеврејском писму, те да се истиче да оно припада хришћанима, односно „другој и другачијој” друштвеној групацији. У том смислу, дистинкција се подиже на ниво верских разлика, па се тако и повратак традиционалним сефардским системима писања („нашим сопственим”) доживљава као повратак јеврејству и историјској традицији. Идеја повратка историји подразумева да се прошлост перципира као период „исправне” и „аутентичне” праксе писања у коме се „никада није

<sup>472</sup> Овај тип конзервативних ставова Геертс *et al.* (1977: 203, нав. према Себа 2007: 136) називају „аргументима старије културе”.

<sup>473</sup> „Keridos Amigos, Tengo tambyen yo el punto de vista ke seriya mijor eskvivir en nuestro propryo alefbet, i no en letras kristyanas. En tiempos pasados, no uzimos letras ajenas para skrivir lo"ez. Fue un yerro tomar el sendero de letras latinas. Podemos boltar a ktav-Rashi, o uzar kualker fonte de letras evreyas. Tyenen el poder de dar a todas las favlas una savor mas fogarenya/kaloroza.”



употребљавао туђи алфабет”. Како наводи Цаф (2000: 509), дискурс о писму и ортографији неког језика врло често подразумева „неистражену – али у извесном смислу изненађујућу – претпоставку да правописни системи могу ‘изгледати’ или ‘не изгледати’ онако како људи звуче.”<sup>474</sup> Ова занимљива повезаност визуелног и вербалног приметна је и у претходном примеру, у коме се тврди да традиционална јеврејска писма свакој врсти говора могу дати „већи осећај огњишта/топлине”. Другим речима, писмо и правопис се путем семиотичког процеса индексности (видети одељак 2.2.1) везују за „домаћи” и „аутентични” друштвени идентитет у његовом традиционалном значењу, а у овом конкретном случају упућују на припадност јеврејском народу и јудаизму као религији.

Пуристичко исцртавање граница између хебрејског алефбета као „нашег” и „аутентичног” и латинице као „страног” и „неаутентичног” писма приметни су и у следећој поруци истог члана:

**Пример (92)**

„Наш шпански, или ладино, ако желите тако да га зовете, јесте јеврејски говор, а један јеврејски језик треба да има јеврејско писмо. Сваки Јеврејин који следи јудаизам већ зна раши писмо. Стварно је срамно да имамо Сефарде неписмене на јеврејском правопису из Шпаније, а заиста их имамо. Имам осећај да они који не желе да користе наш сопствени алефбет показују прст самом јудаизму. У најмању руку, чини ми се да желе да се удаље од синагога Израела. Онај ко је поносан на своје наслеђе може да научи наш алефбет.

Зар употреба хебрејског који уједињује јеврејски народ није корак који треба да дође ПРЕ уједињења Сефарда? Ако нису део јеврејског народа, ко су Сефарди? Желим да знам који тип Јевреја може да презре наше хебрејско наслеђе до те мере да више воли хришћанско писмо? Шта би могао да буде такав језик осим латинизирани зомби?”<sup>475</sup> (Информант ZT, Сједињене Америчке Државе, 22. 09. 2015)

Наведени редови нам још једном потврђују да одређени чланови групе *Ladinokomunita* у хијерархији елемената који чине сефардски групни идентитет на прво место постављају јеврејску компоненту. То заправо значи да се изградња

---

<sup>474</sup> „an unexamined – but in a sense, startling – assumption that orthographies can ‘look like’ or ‘not look like’ the way people sound.”

<sup>475</sup> „Muestro spanyol, o ladino si keresh yamarlo ansina, es una favla djudiya i una lingua djudiya deve una skritura djudiya. Kada djidyo ke sige djudaismo ya konose las letras rashi. En verdad, es una verguensa ke tenemos sefardies analfabetikos en la ortografiya djudiya de Spanya, si en fecho los tenemos . Tengo el sentido ke los ke no keren uzar nuestro propio alefbet son mostrando el dedo al djudaismo mezmo. Al minimo, me parece ke keren alesharlos de las kales de Yisrael. Ek ke tyen' orgulyo en su eritaje puede ambezarse nuestro alefbet.

No es ke es el uzaje de ivrit ke unifika el puevlo djudiyo, un paso ke tyene venir ANTES dela unifikasyon de los sefardies? Si no parte de puevlo djudiyo, ken son los sefardies? Yo ker' saver kual tipo de djidyo puede desdenyar muestra yerusha evrayka asta el punto de preferar un skritura kristyana? Kual podiya ser tal lingua sino un zombi latinizado?”

заједништва овде врши превасходно у односу на религиозно-националну димензију, а тек секундарно у односу на особени сефардски етницитет, јер „један јеврејски језик мора [користити] јеврејско писмо”, или, другачије речено, „пре уједињења Сефарда примат мора имати уједињење Јевреја”. У том смислу, може се рећи да у овом случају, „писмо представља симболичну везу са другима који деле иста религијска уверења или претпостављене културне корене, чак и ако не деле исти језик”<sup>476</sup> (Себа 2007: 142). Раши и квадратно хебрејско писмо се овде перципирају као симболи јеврејског идентита, па се и њихова употреба намеће као једина „исправна” и „аутентична”, док се, са друге стране, употреба латинице као доминантног писма хришћанске цивилизације види као „показивање прста самом јудаизму” и као основа за стварање „неаутентичног” језика који се може назвати „латинизираним зомбијем”. На овај начин се свим оним Сефардима који не познају традиционално сефардско писмо оспорава „аутентичност” као „правим” Јеврејима, а латиница се види као фактор који нарушава кохерентност система на коме се вековима градио јеврејски идентитет и у коме је врло високо место заузимала употреба светог хебрејског писма. Другим речима, према аутору примера 91 и 92, латиница се јавља као „страни” фактор који Сефарде удаљава од хебрејског алефбета (и његових варијација у виду раши писма и солитреа) као симбола јеврејства. У том смислу, ако узмемо у обзир чињеницу да велики број Сефарда широм света не познаје традиционалне алфабете (видети табеле 9, 10 и 11), односно да сефардске заједнице широм света већ више од 50 (а негде и 100) година не користе традиционални начин писања, можемо рећи да аутор претходних порука у избору начина писања приоритет даје идеолошком или симболичком елементу у односу на функцију писма као преносиоца информација у времену и простору.

Како подвлачи Себа (2007: 161) у својој монографији о друштвеном значењу система писања, писмо и правопис врло често добијају симболично значење не само међу његовим корисницима, него и међу говорницима других језика и припадницима других друштвених група. Увид у архиве групе *Ladinokomunita* показује да и неки чланови који нису јеврејског порекла „са друге стране границе” заузимају сличан став, те да позивањем на историјску традицију

---

<sup>476</sup> „The script provides a symbolic link with others who share the same religion or supposed cultural origins, even where they do not share the same language.”

дугу „више од 400 година” легитимишу раши писмо као „аутентичан” и „Сефардима својствен” начин писања:

**Пример (93)**

„Хебрејско писмо, а посебно раши карактери, били су аутентични и својствени-и скоро једини- за Сефарде у току више од 400 година. Зашто се прешло на латиницу? Сви знамо. Враћање коренима сада јесте сјајно!!!! Онај ко буде желео моћи ће да научи [раши писмо].”<sup>477</sup> (Информант ZU, Шпанија, 23. 09. 2015)

Ово инсистирање на хебрејском изгледу јеврејско-шпанског као језика романског порекла наглашава јеврејску компоненту сефардског колективног идентитета и упућује нас на романтичарско разумевање писма као аутентичног, односно историјски одређеног културног израза сефардске заједнице.

*4.5.3.2. Ставови чланова који се залажу за употребу латиничног писма*

Међутим, највећи број Сефарда у групи сматра да је овакво становиште искључиво и да употреба како традиционалног раши, тако и савременог хебрејског писма, данас може имати погубан утицај на ревитализацију јеврејско-шпанског језика и сефардске културе. Погледајмо следећи пример:

**Пример (94)**

„Већ дуго времена видим да су у Израелу активности на ладину на хебрејском! Не само позивнице и објашњења програма, него је и оно што је НА ладину написано хебрејским писмом [...]. Разумем да им је тако лакше. И можда могу да се одбране говорећи да се ладино вековима писао хебрејским писмом, па зашто не би и сада?

На ово имам неколико примедби које могу да послуже као одговори:

1. Они који су писали на хебрејском писму познавали су језик савршено, као и правила писања на раши писму. На основу оног што сам могла да видим, не изгледа ми да ви знате правила правописа ладина на раши ИЛИ хебрејском квадратном писму.

2. У оно време (ја се сећам мог деде) писали су на раши писму (солитрео) како би се дописивали са својим вољеним у другим државама. Ви пишете као да желите да се удаљите од сваког ко не зна хебрејски.

3. Велика вредност коришћења ладина/јеврејско-шпанског данас јесте његова моћ да нас све уједини у једну светску сефардску заједницу [...]. [...]

Чини ми се да нам пишући на хебрејском писму шаљу поруку да им нисмо важни ако не живимо у Израелу.”<sup>478</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе,

<sup>477</sup> „Las letras ebreas, i en espesyal los karakteres rashies, fueron los otentikos i propyos -i kaje unikos-de los sefaradim por mas de 400 anyos. Por kualo se trokaron a latinos? todos savemos. Ke agora se torne al orijin es manyifiko!!!! El ke kera podra ambezarse.”

<sup>478</sup> „Ay mucho tiempo ke veo ke en Israel las actividades en ladino son en ebreo! No solo las invitaciones i las eksplikaciones del program, ma tambien lo ke ESTA en ladino esta eskrito en letras ebreas [...]. Ya entiendo ke les viene mas kolay. I puedeser mezmo pueden defendersen en diziendo ke el ladino por sikolos se eskrivyo en letras ebreas, i deke no agora?

21. 09. 2015)

У складу са својом идејом о неопходности употребе латинице у писању јеврејско-шпанског језика, Рашел Амадо Бортник сматра неприкладном употребу савременог хебрејског писма за јеврејско-шпански, наводећи да су „аутентични” говорници писали особеним обликом овог писма – раши писмом, те да их је од њених савременика разликовало „савршено” познавање правила писања сефардског језика. Оваква употреба писма је, по њој, служила за повезивање сефардских заједница у прошлости, док у данашње време, у измењеним околностима у којима велики број Сефарда не уме да се служи традиционалним системима писања, коришћење хебрејских карактера иде у правцу дистинкције у односу на све што није повезано са културом на хебрејском језику, те самим тим искључује све оне Сефарде који не живе у Израелу. Како је један од циљева постојања групе *Ladinokomunita* приближавање, односно повезивање Сефарда широм света путем јеврејско-шпанског као сефардског етничког језика, велики број чланова сматра да је за остваривање овог циља логичан избор латинично писмо које користи већина Сефарда у дијаспори. Употреба хебрејског писма се, са друге стране, међу овим члановима доживљава као искључивање или занемаривање етнојезичког осећања оних припадника сефардске заједнице који не живе у Израелу и не умеју да користе хебрејске карактере, односно као „изолација ладина од света” и од његових говорника:

**Пример (95)**

„Ладино на хебрејском писму јесте претња за будућност овог језика. Хебрејско писмо је неопходно за изучавање прошлости, али не и за осигуравање будућности. Употреба хебрејског писма у Израелу има један једини разлог: тако им је лакше. Али кад то чине, треба да имају на уму да изолују ладино од света, чинећи га темом која занима само Израелце. Ја бих волео да видим да неко одбрани употребу хебрејских карактера за писање овог хиспанског језика. Када неко учи грчки, руски, арапски, да

---

A esto yo tengo unas kuantas remarkas ke pueden servir por repuestas:

1. Los ke eskriviyen en letras ebreas savian la lengua a la perfeksion, i las reglas de eskrivir en letras rashi. A lo ke pude ver, no me parese ke vozotros konosesh las reglas de ortografia del ladino en letras rashi O meruba.

2. Al tiempo (yo me akodro de mi granpapa) eskriviyen en letras rashi (soletreo) para korespondersen kon sus keridos en otros paizes. Vozotros eskrivish komo ke keresh aleshandovos de todo el ke no save ebreo.

3. La grande valor de uzar el ladino/judioespanyol oy en dia es su poder de adjundarnos a todos en una komunidad sefaradi mundial [...]. [...]

Me parese ke en eskriviendo en letras ebreas mos estan mandando a dizir ke no les emportamos si no bivimos en Israel.”

ли му пада на памет да га пише хебрејским писмом? Ја мислим да академски свет треба да се окупи и да донесе одређене одлуке:

- 1- Како се обезбеђује будућност ове културе: истражујући њену прошлост, наравно, али и стварајући њену нову књижевност, музику, и др?
- 2- Кома припада ладино, само Израелцима или сефардском свету расутом по целом свету?
- 3- Да ли је ладино (јеврејско-шпански) један од шпанских језика и припада хиспанском свету као што припада јеврејском свету?
- 4- Како се пише, како се говори ДАНАС овај језик? Како се дописује на овом језику?

Надам се да ће бити одговора на ову дискусију.<sup>479</sup> (Информант Z, Израел, 22. 09. 2015)

Претходни редови нам говоре да се латиници, писму које су Сефарди на Оријенту почели да користе у периоду доминације идеологије стандардне језичке културе и формирања националних држава на територијама Османског царства, данас признаје „аутентичност” у име будућности јеврејско-шпанског језика, док се традиционална сефардска писма перципирају као веза са прошлошћу, али не и као основа језичке ревитализације у данашње време. Употреба хебрејског писма, како се може закључити из овог примера, заправо ограничава употребу јеврејско-шпанског језика на простор Израела, што нас, као што ћу објаснити у наставку, упућује на питање односа израелског, јеврејског и сефардског идентитета.

Ако се осврнемо на класификацију критеријума за одређивање групне припадности коју износи Мајхил (2004: 13) (видети одељак 2.3.4), видећемо да се поимање израелског идентитета битно разликује од поимања јеврејства уопште. Према овом аутору (Мајхил 2004: 194-196), припадност Израелу и јеврејству представљају две комплементарне компоненте појединачног идентитета. Израелски идентитет гради се превасходно на основама свакодневног говорног варијетета и заједничке територије, односно на темељима припадности држави

---

<sup>479</sup> „Ladino en letras ebreas es una menasa para el futuro de esta lingua. Las letras Ebreas son indispensables para investigar el pasado ma no para asegurar el futuro. El uzo en Israel de letras ebreas tiene una i unika razon: Les viene mas fasil. Ma en aziendo esto ay ke pensar ke estan izolando el Ladino del mundo, en azyendolo un sujeto ke interesa solo a los Israelianos. Yo keria ver ke uno defenda el uzo de karakteres ebreos para eskrivir esta lingua hispanika. Kuando uno se embeza en Grego, en Ruso, en Arabo, es ke le viene al tino eskrivirlo kon letras ebreas? Yo penso ke el mundo akademiko deve aunarse i tomar sientas desiziones:

- 1- Komo se asegura el futuro de esta kultura: en investigando su pasado, por seguro, ma en kreando su nueva literatura, muzika, etc.
- 2- A ken apartiene el Ladino, a los Israelis solo o al mundo sefaradi espartido en el mundo entero.
- 3- Es ke el Ladino (Judeo-Espaniol) es una de las linguas Espaniolas apartiene al mundo Hispanico komo apartiene al mundo Judio?
- 4- Komo se eskrive, komo se avla OY esta lingua? Komo se koresponde en esta lingua?  
Espero ke avra repuestas a esta diskusion.”

Израел и културном моделу насталом на говорном хебрејском језику. Како сматра Мајхил (2004: 195), чини се да кључну компоненту израелског идентитета представља знање хебрејског језика, односно „интегрисаност у јеврејски део израелског друштва који говори хебрејски.”<sup>480</sup> Отуда овај појам искључује оне народе који живе на територији Израела, а нису јеврејског порекла и не говоре хебрејским језиком (на пример, према овом становишту, Арапи или Јермени са израелским држављанством не сматрају се Израелцима), као и све оне Јевреје који не живе у Израелу и не говоре хебрејским језиком.

Са друге стране, појам јеврејског идентитета темељи се на религиозно-предачкој<sup>481</sup> компоненти групног идентитета, односно на заједничком пореклу и/или јудаизму, и није нужно повезан са израелским држављанством и говорним варијететима којима говоре припадници јеврејске заједнице. Сефардски идентитет се, са друге стране, као посебан етнички идентитет унутар јеврејске религиозно-предачке заједнице развио на основама заједничког иберијског порекла, припадности сефардској култури и традицији и, нарочито у случају сефардске заједнице на Оријенту, употребе јеврејско-шпанског језика у свакодневној комуникацији. Другим речима, управо је хиспанска компонента одредила дистинктиван карактер сефардског етничког идентитета у односу на друге етничке огранке јеврејског народа. Стога видимо да се у примеру 95 („овај хиспански језик”, „један од шпанских језика”) инсистира на чињеници да је јеврејско-шпански језик хиспанског порекла, те да један хиспански језик не треба писати хебрејским карактерима. У том смислу, можемо рећи да се избор латиничног писма, осим практичне предности за ревитализацију језика и повезивање свих оних Сефарда који не чине део израелске културе засноване на савременом хебрејском језику и који не познају хебрејско писмо, у овом случају јавља и као симбол разлике у односу на доминантни израелски идентитет и друге јеврејске етничке заједнице.

Како тврди аутор овог примера, највећи број сефардских Јевреја који данас живе у Израелу у употреби јеврејско-шпанског користе хебрејско писмо не због носталгије за прошлим вековима, већ због тога што им је тако лакше: у Израелу је, наиме, доминантна идеологија хебрејске стандардне језичке културе у којој се

---

<sup>480</sup> „integration into the Hebrew-speaking Jewish sector of Israeli society”

<sup>481</sup> Превод термина на српски преузет је из Дорадо Кадиља (2013).

сви други језици, па и сви традиционални „јеврејски” језици сматрају језицима нижег друштвеног статуса. Како ова ауторитативна позиција хебрејског језика и писма прети да асимилује јеврејско-шпански као мањински варијетет, употреба латиничног писма, уз постојање јасних структуралних и типолошких језичких разлика, наглашава „видљиве” етнојезичке границе у односу на доминантни израелски елемент, те симболише припадност сефардској култури: језик не само да је другачији, већ и „изгледа” другачије.

Међу члановима групе је присутна свест да веома мали број Сефарда изван Израела уме да се служи квадратним хебрејским, раши или солитрео писмом, а процене броја оних који знају, односно не знају да се служе поменутиим писмима, варирају од члана до члана:

**Пример (96)**

„Ако су то они [знакови] које је писала моја бака, за које сам ја мислила да су кукице, 80 % нас их не зна [...]”<sup>482</sup> (Информант *ZV*, Аргентина/Израел, 13. 08. 2012)

**Пример (97)**

„[...] ја мислим да можда 95% наших чланова не зна раши писмо.”<sup>483</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 13. 08. 2012)

Овде треба напоменути да не само да велики број чланова не зна да се служи овим писмима, него и да поједини заправо не знају ништа о овим системима писања, нити о разлици између њих:

**Пример (98)**

„Драги пријатељи, шта значи раши писмо? Можда је то солитрео или не. Да ли неко може да ми објасни?”<sup>484</sup> (Информант *ZW*, Шпанија, 21. 08. 2001)

**Пример (99)**

„Шта је солитрео? Опростите што не знам, можете ли да ми објасните?”<sup>485</sup> (Информант *ZX*, Канада, 25. 11. 2003)

**Пример (100)**

„Знам шта су солитрео и раши, али не знам шта је квадратно писмо, где се користи овај начин писања и одакле потиче?”<sup>486</sup> (Информант *ZC*, Аргентина, 11. 01. 2007)

Резултати анкете коју сам спровела потврђују да већина испитаника тек

<sup>482</sup> „Si son los ke eskrivia mi avuela, ke yo kreyia era ganchikos, el 80 % ke deskonoSemos [...]”

<sup>483</sup> „[...] yo kreygo ke puede ser el 95% de nuestros miembros no konosen las letras rashis.”

<sup>484</sup> „Keridos amigos, Kualo signifikan las letras Rashis? pueden ser solitreo o no. Alguno me lo puede eksplicar?”

<sup>485</sup> „Ke es el solitreo? Ekskuza me de mi ignoransia. puedesh eksplikarme?”

<sup>486</sup> „Solitreo i Rashi se ke es ma no se ke es MerUBA, ande se uza este modo de eskritura i de ande viene?”

помало уме (24,44%) или уопште не уме (55,56%) да се служи раши писмом (видети табелу 9), нити да у читању или писању употребљава његову рукописну форму солитрео (80%) (видети табелу 10). Са друге стране, када је у питању хебрејско квадратно писмо, број оних који на њему знају да читају или пишу јесте нешто већи (37,8%), а проценат оних који су се изјаснили да умеју помало да се користе овим писмом износи 20% (видети табелу 11). Наравно, значајно је напоменути да већина оних који тврде да могу да користе хебрејско квадратно писмо данас живи у Израелу, држави у којој овај начин писања представља основу стандардне језичке културе на доминантном хебрејском језику (видети табелу 11а).

**Табела 9** – Подаци о познавању раши писма

Питање: Да ли умете да читате или пишете на раши писму?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
<b>Одговори</b>		
Да	9	20
Да, помало	11	24,44
Не	25	55,56
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

**Табела 10** – Подаци о познавању сефардског курзива

Питање: Да ли умете да читате или пишете на рукописном раши писму (солитрео)?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
<b>Одговори</b>		
Да	3	6,7
Да, помало	6	13,3
Не	36	80
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>



Табела 11 – Подаци о познавању хебрејског квадратног писма

Питање: Да ли умете да читате или пишете на хебрејском квадратном писму?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Одговори		
Да	17	37,8
Да, помало	9	20
Не	18	40
Без одговора	1	2,2
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Табела 11а – Подаци о месту становања испитаника који умеју да се служе хебрејским квадратним писмом

Место становања испитаника који умеју да се служе квадратним хебрејским писмом	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Одговори		
Израел	11	64,7
Сједињене Америчке Државе	2	11,75
Француска	2	11,75
Аустрија	1	5,9
Немачка	1	5,9
<b>Укупно</b>	<b>17</b>	<b>100</b>

Ако узмемо у обзир наведене резултате и праксу писања у самој групи *Ladinokomunita*, можемо рећи да не изненађује чињеница да се највећи број испитаника (па чак и сви они који живе у Израелу и умеју да користе хебрејско квадратно писмо) изјаснио да је латинично писмо најбољи избор за писање јеврејско-шпанског језика у данашње време (видети табелу 8).

У образложењима одговора као најчешћи аргумент за употребу латинице наводи се њена „универзалност”, односно чињеница да је у писању јеврејско-шпанског језика данас користи већина Сефарда широм света, те да у том смислу може послужити као мост између припадника сефардске заједнице у Израелу и дијаспори. Другим речима, како се наводи у једном одговору, латиница представља најбољи избор јер:

### Пример (101)

„Данас врло мало људи зна раши писмо, а још мање курзивно (солитрео). У сваком случају, за највећи део нас, ови алфабети се не налазе у нашим рачунарима, који су оно што највише користимо за писање.

Ипак, треба да се зна и раши (штампано и курзивно) писмо, као и хебрејско квадратно писмо како би се могли читати стари текстови.“<sup>487</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник 1)

Иако се признаје историјска и културна вредност традиционалним алфабетима, латиница се бира као најбоље решење из перспективе очувања сефардског етничког језика, јер ревитализација подразумева практичну употребу језика од стране великог броја припадника сефардске заједнице, који, као што смо видели комуницирају првенствено путем интернета:

### Пример (102)

„Истина је да је овај језик до XX века био писан на хебрејском квадратном или раши писму, и да их је потребно знати како би се учили и изучавали језик и књижевност Сефарда. Али у овом веку интернета, ако желимо да језик буде сачуван и читан, треба усвојити латинично писмо [...]“<sup>488</sup> (Информант Z, Израел, упитник 35)

Анализа ставова у оквиру дискусије у групи такође показује да чланови из перспективе историјске употребе легитимишу раши и солитрео као традиционална сефардска писма, наводећи да је неопходно познавати их како се не би изгубила веза са културном традицијом. Тако један члан, који иначе заступа становиште да је латиница боље решење, свој однос према писмима „старије културе“ формулише на следећи начин:

### Пример (103)

„Ја, када читам књигу на раши писму или текстове на солитреу, осећам неку везу са мојом културном прошлoшћу и са мојим коренима којима сам веома задовољан. Осећам носталију сваки пут кад прочитам неку реч коју сам био заборавио, и које сам се подсетио захваљујући вама.“<sup>489</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 25. 11. 2005)

### Пример (104)

„Нема сумње да има много више особа које познају латинично писмо него раши

---

<sup>487</sup> „Oy en dia muy poka djente konose el alfabeto Rashi, i dainda mas pokos el kursivo (soletreo). En todo kavzo, para lo mas de mozotros, estos alfabetos no se topan en muestras komputadoras, ke son lo ke mas uzamos para eskrivir.

Ma, se deve konoser el Rashi tambien (imprimido i kursivo) ansi ke las letras ebreas kuadradas para poder meldar los tekstos viejos.“

<sup>488</sup> „Verdad ke esta lingua fue eskrita asta el siglo 20 en karakteres Hebreos de Meruba o Rashi, y ay ke saverlos para embezar y investigar la lingua y la literatura de los Sefaradim. Ma en este siglo de la Internet, si keremos ke la lingua seyga konservada y meldada ay ke adoptar el Alfabeto Latin [...]“

<sup>489</sup> „Quando yo meldo livro en rashi o tekstos en solitreo, syento komo un atadijo a mi pasado kultural i a mis raizes kon las kualas esto muy kontente. Syento eskarinyo kada vez ke meldo una palavra ke ya me avia olvidado, i ke grasyas a vozotros me la akodri.“

или солитрео, који је курзивна варијанта раши писма, али ја мислим да би много помогло сефардској култури ако би се више људи потрудило да научи раши и солитрео, јер има толико ствари написаних на овим писмима. [...] Ко зна колико је непознатих прича написано на солитреу, који још само малобројни данас могу да читају. Ја нисам за напуштање културног блага. Напротив: мислим да се мора очувати и пренети на будуће генерације.”<sup>490</sup> <sup>491</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 15. 08. 2012)

Са друге стране, велики број чланова истиче да је циљ привући што више „обичних” људи својим коренима и свом етничком језику, а да је то, парадоксално, у савременим друштвеним условима могуће само преко „неаутентичног” латиничног писма:

#### Пример (105)

„Наравно да би било идеално када би сви говорници ладина знали раши и солитрео за писање и комуникацију на овим писмима.”<sup>492</sup> Истина је да је у годинама када су почели да се [појављају] студије, часописи, књиге, нова поезија, нове песме на ладину, можда било само 1 % оних људи који су се бавили овим циљевима који су знали ова писма. Такође су желели да привуку што је више могуће људи да се врате својим коренима и да напредују у свом учењу ладина у свим деловима света.

За мене, и за многе као ја, који нисмо истраживачи... већ само обичне особе које су Сефарди и које желе да окупе и на своју страну привуку што је више могуће људи, постало је тако лакше да узмемо алфавет који је Моше Шаул осмислио за *Aki Yerushalayim* и да тако унапредимо наше знање ладина уопште.

Наравно да, уколико би било писано на раши писму, не би могао да учествује ни 1% људи који данас учествују. Отуда, оставите ту идеју за раши писмо... и помислите на више од хиљаду особа које су овде у групи ЛК сваког дана, читајући, пишући и присећајући се свог детињства, и слично. Турска је 20-тих година прешла са арапског писма на латинично писмо како би модернизовала своју државу и језик [...].<sup>493</sup>

<sup>490</sup> „No ay duda ke ay muncho mas personas ke konosen el alfabeto latino ke el rashi o el solitreo, ke es la manera kursiva del alfabeto Rashi, ma yo kreo ke ayudaria tanto a la kultura sefaradi, si mas personas arian un esfuerzo para ambezarsen el Rashi i el Solitreo porke ay tantas kozas eskritas en estos alfabetos. [...] Ken save kuantas istoryas deskonosidas estan eskritas en las munchas letras eskritas en Solitreo, ke muy pokos pueden meldar oy en dia. Yo no kreygo en el abandono de tesoros kulturalas. Al kontraryo; Yo kreygo ke se deven prezervar i pasar a las futuras jenerasyones.”

<sup>491</sup> Сефиха (1982: 28-29, нав. према Цендер 2008: 86-87) сматра да је важно да се истраживачи што пре посвете сакупљању, анализи и очувању јеврејско-шпанских текстова написаних сефардским курзивом, имајући у виду да власници ових текстова, од којих многи не умеју да читају поменута писма, не могу да процене значај докумената у свом поседу.

<sup>492</sup> Сличан став који признаје „аутентичност” раши писма, али истовремено наглашава, односно оправдава неопходност његове замене латиницом налазимо почетком XX века у југословенском часопису *Jevrejski život*: „Узимајући у обзир околности у којима се налазимо, а које се тичу језика и начина писања, одлучили смо се за фонетски начин, то јест, да пишемо као што се чита, и то латиничним словима. Знамо да то није наш начин писања, да је требало да радове на [нашем] шпанском објављујемо на раши писму, али, као што је речено, компликоване технике нам то не дозвољавају.” (*Jevrejski život* 28, стр. 2, 11. X 1924. нав. према Незировић 1992: 125-126, курзив и превод са јеврејско-шпанског Н.П.).

<sup>493</sup> „Por seguro ke sera una koza ideal si todos los ladionavlantes savian el rashi i el solitreo para eskrevir i komunika en estos alfabetes. La verda es en los anyos ke emparason a ofridiser estudios, jornales, livros, muevas poesias, muevas kantigas en Ladino, puedeser avia l% de personas ke se enteresavan en este buto ke konosian estas alfabetes. Tambiene kerian atirar a la mas djente posivle ke atornen a sus

(Информант ZY, Сједињене Америчке Државе, 13. 08. 2012)

Према овом становишту, латиница, дакле, поседује способност да повеже све Сефарде широм света без обзира на њихов географски положај и стандардне језичке културе којима припадају, те отуда представља основу ревитализације сефардског етнокултурног идентитета на темељима заједничког језика. У том смислу, повратак традиционалним писмима као „аутентичним” сефардским системима писања доживљава се као претња или реметилачки фактор у остваривању овог циља, иако се често наглашава неопходност њиховог изучавања у циљу одржавања културног континуитета са прошлим генерацијама. Како наводи Ајзенлохр (2004: 35), у процесу језичке ревитализације „[...] нове могућности за објављивање и ширење дискурса такође морају бити повезане са идеолошком трансформацијом међу говорницима [...]”<sup>494</sup> Пример 105 нам говори да је међу члановима групе *Ladinokomunita* на делу идеолошка трансформација која подразумева удаљавање од употребе „аутентичних” сефардских писама, односно захтевање да се латиница призна као писмо које одговара „аутентичним” потребама савремених говорника јеврејско-шпанског.

Како ревитализација језика претпоставља његово очување и преношење на млађе генерације, од великог значаја јесте и питање практичности у процесу наставе и учења језика. Зато се многи чланови осврћу на проблем са читањем самогласника /e/ и /i/, односно /o/ и /u/, са којим су се Сефарди вековима суочавали у прилагођавању семитског писма фонолошком систему јеврејско-шпанског језика:

**Пример (106)**

„Такође, као што ти знаш боље од свих, на раши писму или солитреу не може се знати да ли је [...] јод [i] или [e], да ли је вав [u] или [o] - што не би било добро за учење изговора, што је био мој циљ.

Ни ја немам ‘фонт’ за раши писмо на мом рачунару нити сам икад написала

---

raises i ke avansen en sus estudios de Ladino en toda las partes del mundo.

Para mi, i muchas como mi, ke no semos akademikos...personas ordinarias solo ke semos Sefarditas i keremos akorejer i atirar las mas personas posivle a nuestro lado i ansina si izo mas fasil a tomar la alfabet ke Moshe Shaul krio para 'Aki Yerushalayim' i ansina avansar muestra konosensia de todo Ladino.

Por seguro si estava eskrito en Rashi, no pudian partisipar ni 1% de la djente ke partisipamos oy mismo. Ansina, desha esta idea de Rashi...i pensa a los mas de mil personas ke estan aki en LK kada dia, meldando, eskribiendo i akodrando de sus chikez, ets. La Turkia en los anyos 20's abolto de la alfabeta araba a la alfabeta Latina para modernizar su paez i lengua tambien [...].”

<sup>494</sup> „[...] the new avenues for publishing and circulating discourse also must be linked to an ideological transformation among speakers [...]”

ниједну линију на раши писму на интернету.

Без обзира на све то, водич који сам припремила има само један циљ: да помогне говорницима шпанског који пишу у групи *LK* или у разним часописима - који су, према ономе што ја знам, сви на латиничном писму.<sup>495</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 13. 08. 2012)

### Пример (107)

„За мене би била глупост поново писати на солитреу. Много је лакше са латиничним писмом. У раши писму, као ни у хебрејском [квадратном] нема самогласника, што чини читање веома тешким и збуњујућим. Ја мислим да треба да се следи пример наших рабина који су у Вавилонији заменили архаични хебрејски [алфабет] квадратним, асирским писмом, које је много практичније.”<sup>496</sup> (Информант ZZ, Израел, 20. 03. 2006)

### Пример (108)

„Са много скромности вам кажем да ја читам и пишем ладино на солитреу и на латиничном писму, и да га читам на раши писму, а мислим да је граfiја коју су осмислили у часопису *Aki Yerushalayim* за писање ладина, она које највише одговара лингвистичким потребама овог језика. Већина нас више не зна ни солитреу ни раши писмо. Требало би барем да имамо једно писмо, које ми малобројни који још увек знамо и пишемо овај језик, можемо да користимо на уједначен начин.

У горепоменутим писмима, солитреу и раши писму, има простора за много нејасноћа, јер се у њима не може направити разлика између слова; *I, o, u, e*, и треба да знаш реч да би знао које слово је у питању. У писму часописа *A/Y* нема никакве забуне и врло је лако.<sup>497</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 17. 12. 2010)

Оно што је занимљиво јесте да се у примеру 107 у одбрани одабира латиничног писма аутор позива на чињеницу да ни оно што се сматра „аутентичним” јеврејским алфабетом није тако „аутентично”, јер су и сами Јевреји услед деловања различитих социолингвистичких чинилаца у току неколико последњих столећа пре нове ере старохебрејско писмо заменили

---

<sup>495</sup> „Tambien, komo ya saves tu mijor ke todos, en letras rashi o soletreo ni o se puede saver [...] si la yud es [i] o [e], si la vav es [u] o [o] - lo ke no sera muy bueno para ensenyar la pronunsasion, ke fue mi buto.

I tambien yo no tengo los "fonts" de rashi en mi computer ni tengo eskrito ni una linya en rashi por internet.

Aun kon todo esto, la giya ke apronti yo tiene un solo buto: ayudar a los espanyol-avlantes ke eskreven en LK o en varios periodikos - ke, a lo ke se yo, todos son en letras latinas.”

<sup>496</sup> „Para mi seria una bovedad tornar a eskriver en solitreo. Es muy mucho kolay kon las letras latinas. En rashi, komo en ivrit no ay vokales lo ke rende la lektura muy difisil i ekivokada. Yo kreigo ke kale ir suivando el egzemplo de nuestros hahamim ke en Bavel (Babilonia) trokaron el ivrit arkaiko kon las letras kuadradas, la ashurit ( de Asiria) mucho mas praktika.”

<sup>497</sup> „Kon muncha modestya vos digo ke yo meldo i eskribo el ladino kon el alfabeto solitreo i latino, i lo meldo kon el alfabeto rashi, i kreigo ke la grafiya inventada por Aki Yerushalayim para eskriver el ladino, es la ke mas responde a los menesteres linguistikos de esta lingua. la mayoria de mozotros ya no savemos ni el solitreo ni el rashi, i deveriamos a lo manko tener una grafiya ke los pokos de mozotros ke dainda savemos i eskrivimos esta lingua, podremos uzar de manera unifikada.

En los alfabetos arriva mensyonados, el solitreo i el rashi, kave lugar por muchos malentendimyentos, syendo ke en eyos no se puede distingir entre las letras; *I, o, u, e*, i kale ke sepas la palavra para saver ke letra es. En la grafiya de *A/Y* no ay dinguna konfuzyon i es muy kolay.”

арамејским (Мајхил 2004: 116-118; Сполски 2014: 42-44), као „мно­го практичнијим писмом”, из кога се касније развио хебрејски алефбет. Како хебрејска писана традиција заузима врло високу позицију у хијерархији друштвених значења која се унутар јеврејске заједнице приписују одређеним језичким појавама, позивање на њу представља својеврсну легитимизацију промене начина писања, односно употребе латиничног алфабета за савремени јеврејско-шпански језик.

Када је у питању друштвено значење које се путем семиотичког процеса индексности (видети одељак 2.2.1) придаје писму и правопису као „видљивим” језичким елементима, можемо рећи да највећи број чланова групе писање јеврејско-шпанског језика доживљава као пресудан корак у процесу његовог очувања као дистинктивног сефардског језика унутар шире јеврејске заједнице. У том смислу, у језичком процесу приближавања и уједињавања Сефарда широм света значај употребе хебрејског писма као симбола ширег религиозно-предачког јеврејског идентитета повлачи се на лествици индексности пред значајем латинице као основе ревитализације партикуларног сефардског идентитета. Стога се за мали број оних који данас уопште говоре јеврејско-шпанским, а међу којима је још мање оних који могу да се служе традиционалним сефардским писмима, латинично писмо јавља као база за стварање „уједначеног”, односно стандардизованог начина писања, који би омогућио лакоћу у писаном споразумевању и тиме допринео очувању и ревитализацији јеврејско-шпанског језика. Отуда се може рећи да се „аутентичност” традиционалних писама, као и у случају преласка са старохебрејског на арамејско писмо неколико векова пре нове ере, или у случају преласка са раши писма на латиницу или ћирилицу крајем XIX и почетком XX столећа, наново симболично повлачи пред савременим „лингвистичким потребама овог језика” (видети пример 108).

У претходним примерима (видети 106 и 108) се као једна од најзначајнијих предности употребе латинице наводи препознавање и бележење самогласника (који, за разлику од хебрејског, у јеврејско-шпанском поседују статус фонеме као најмање дистинктивне језичке јединице) и оних сугласника који не постоје у хебрејском језику. Сличне аргументе за употребу латинице, везане за типолошку или структурну разлику између двају језика, наводе и неки испитаници у анкети:

### Пример (109)

„Ако [јеврејско-шпански] потиче од језика који се говорио у Шпанији, треба да буде исто [латинично] писмо.“<sup>498</sup> (Информант R, Аргентина, упитник 22)

Ставовe чланова групе *Ladinokomunita* који се залажу за употребу латиничног писма могуће поделити на две поткатегије: 1) ставове у корист употребе шпанске латинице, и 2) ставове у корист употребе јеврејско-шпанске латинице према часопису *Aki Yerushalayim*.

1. *Ставови у корист употребе шпанске латинице.* Иако је употреба латиничног писма у складу са правописним системом часописа *Aki Yerushalayim* „однела превагу” у случају групе *Ladinikomunita*, спорадично се могу пронаћи и примери у којима се заступа нешто другачије становиште – становиште по коме је у име будућности јеврејско-шпанског потребно усвојити шпанску латиницу:

### Пример (110)

„Као што сам написао раније, ако се ладино или шпански пише без акцената, губи се много. Зашто не почнемо да пишемо као шпански уместо да покушавамо да створимо нови језик са мало људи?

Ово [‘*Komo avia eskrito antes*’] би могло да се напише: ‘*Como habia escrito antes*’..... али да се чита као на ладину, као што се пише на свим дијалектима шпанског или италијанског.“<sup>499</sup> (Информант P, Турска, 13. 01. 2012)

### Пример (111)

„Разлика између многих италијанских дијалеката и стандардног италијанског (који се говори само на телевизији), јесте као разлика између ладина и шпанског. Говоре свој дијалекат, али пишу као на [стандардном] италијанском. Они који говоре немачки на швајцарском дијалекту, причају и пишу свој дијалекат, али пишу као на [стандардном] немачком.

Да би се заштитио ладино, лакше би било писати као на шпанском, дефинишући разлике.

То има следеће предности:

- ладино се не губи временом, иде у корак са шпанским
- људи из Турске и Израела могу да се споразумевају са онима из Јужне

Америке

- губљењем акцената и неразликовањем између ‘s’ или ‘c’, или ‘h’ и без ‘h’ прекида се историјска повезаност језика са латинским. Језик постаје сиромашнији и више неће бити леп да се говори.<sup>500</sup> (Информант P, Турска, 13. 01. 2012)

<sup>498</sup> „Si viene de la lengua que se hablaba en Espana, deben ser las mismas letras.”

<sup>499</sup> „Komo avia eskrito antes, eskriviendo el ladino o espanyol sin aksentos, se pierde mucho. De ke no trokamos a eskrivir komo espanyol en vez de lavorar de krear mueva lengua kon poka djente?

Esto se podia eskrivir: Como habia escrito antes..... ma meldar komo el Ladino, komo se eskrive todos dialektos de Espanyol o Italiano.”

<sup>500</sup> „La diferencia entre muchos dialektos italianos i italiano standard (ke se avla solo en television), es komo la diferencia entre Ladino i Espanyol. Avlan su dialekto ma eskreven komo italiano. Los ke avlan Aleman en dialekto de Suisa, avlan i eskreven su dialekto ma eskreven kon el modo de Aleman.

Para protejer Ladino, mas kolay (fasil) seria eskrivir komo Espanyol, definiendo las diferencias. Azer asi

Из ових примера можемо закључити да став о неопходности употребе шпанског правописа и обележавања акцената у писању јеврејско-шпанског проистиче из веровања да се овај варијетет налази у хетерономној позицији у односу на стандардни шпански, те да представља само један од његових дијалеката. Према наведеним примерима, употреба правописних правила карактеристичних за шпански као престижни светски језик нагласила би латинско порекло јеврејско-шпанског и његову припадност шпанском дијалекатском континууму, док би се, са друге стране, истовремено неговала особеност јеврејско-шпанског путем задржавања његових специфичних фонетских обележја. На тај начин се, како сматра аутор примера 111, могу обезбедити веће шансе за његово позитивно вредновање и очување међу наредним генерацијама сефардских Јевреја.

2. Ставови у корист употребе особене јеврејско-шпанске латинице у складу са правилима часописа *Aki Yerushalayim*. Као што сам већ споменула, питање изгледа писаног језика је уско повезано са питањем дефинисања његовог социолингвистичког статуса, јер, као што тврди Цаф (2000: 502), „[...] правопис идентификује језик као јединствен и аутономан код, различит од других релевантних кодова.”<sup>501</sup> У том смислу, у одговору на поруке наведене у примерима 110 и 111, Рашел Амадо Бортник се осврће на чињеницу да правописна правила часописа *Aki Yerushalayim*, осим што омогућавају да се обележе све фонетске особености јеврејско-шпанског (нарочито у речима нехиспанског порекла) и што неупотребљавањем акцената<sup>502</sup> и других дијакритичких знакова знатно олакшавају писање на интернету, имају врло значајну улогу управо у разликовању етничког језика сефардске заједнице од савременог шпанског, те да представљају наставак особене „јеврејско-сефардске традиције транслитерације”:

---

tiene estos beneficios:

- Ladino no se piyedre kon tiempo, va kaminando kon Espanyol
- gente de Turkia i Israel pueden komunikar kon los de Sudamerika
- pedrer asentos i no diferensyar entre 's' o 'c' , o 'h' y sin 'h' se, mos rompe la linea istorika de la lengua kon Latin. La lengua se aze mas povre i ya no sera mas linda para avlar.”

<sup>501</sup> „[...] orthographies identify a language as a unified and autonomous code, distinct from other relevant codes.”

<sup>502</sup> Међутим, у оним случајевима где је неопходно указати на акценат како би се разликовале одређене речи, многи чланови групе, а међу њима и сама Рашел Амадо Бортник, прихватају предлог једног члана да се за наглашени вокал употребљава велико слово, што је, према његовим речима, компатибилно са системом часописа *Aki Yerushalayim* (датум: 12. 01. 2012).



### Пример (112)

„За [изостављено име] и друге пријатеље који би више волели да ‘хиспанизују’ начин на који пишемо наш језик:

Прво ћу вам рећи да је ово питање о коме се нашироко дискутовало пре много година, и много пута. Колоквијум о правопису одржан је у Јерусалиму у октобру 1999 године (који је отворио пут за оснивање групе *Ladinokomunita*) управо да би се одабрао најлогичнији начин писања ладина латиничним писмом. Једини који је предложио да се усвоји правопис кастиљанског био је покојни професор Јакоб Хасан, нека почива у миру. Остали, па чак и други шпански стручњаци који су се тамо налазили, гласали су да се усвоји начин писања часописа *Aki Yerushalayim*, или, тачније речено, писања на фонетски начин, слично транслитерацији која се користила за хебрејски алфабет. [...]

Ипак, великом већином смо одлучили да не користимо дијакритичке знакове (као што је потребно у кастиљанском, турском, или да се покаже разлика између одређених гласова у хебрејском) будући да није практично у комуникацији путем интернета, као што то није ни турско писмо - са својим специјалним знаковима и одређеним словима која представљају гласове који су другачији на другим језицима.

Изгласали смо да НЕ користимо систем кастиљанског јер:

1. не одражава нашу јеврејско-сефардску традицију транслитерације слово по слово, нико од нас не жели да се ‘мучи’ са акцентима,

2. тешко је (а понекад и немогуће) да се покажу разлике у изговору између ладина и кастиљанског (на пример, *jabon* уместо *shavon*??? [срп. ‘сапун’]) и да се напишу речи које нису из шпанског (увек се смејем када видим *jajam* уместо *haham* [срп. ‘рабин’], или *jalva* уместо *halva*!!! [срп. ‘халва’]).

Листа смешних случајева који се јављају када се усвоји кастиљански правопис је бесконачна.<sup>503504</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 14. 01. 2012)

Како наводи Себа (2012: 7), „чак и када се користи исто писмо, различите

<sup>503</sup> У овом означавању одређених правописних решења као „смешних” видимо елементе онога што Геертс *et al.* (1977: 202, нав. према Себа 2007: 135) називају „естетским аргументима” у правописним полемикама.

<sup>504</sup> „Para [изостављено име] i otros amigos ke preferan ‘espanyolizar’ la manera ke eskrivimos muestra lingua:

En primero vos dire ke esta fue una kestion ke se diskutio de largo munchos anyos antes, i munchas vezes. El kolokio en Yerushalayim en oktubre 1999 sovre la ortografia (ke avrio el kamino para el establecimiento de Ladinokomunita) era prechizamente para desidiar la manera mas lojika de eskrivir el ladino kon letras latinas. El uniko ke propozo de adoptar la ortografia del kastelyano era el profesor espanyol Iacob Hassan, de bendicha memoria. Los otros, inkluzo otros akademikos espanyoles ke se topavan ayi, votaron de adoptar la manera de eskrivir de Aki Yerushalayim, o, mas djusto dezir, de eskrivir en forma fonetika, serka a la transliterasion de la manera ke se uzava en letras ebreas. [...]

Ma, en grande majoridad desidimos a no uzar sinyos diakritikos (komo es menester en kastelyano, en turko, o para mostrar la diferencia entre siertos sonidos en ebreo) siendo ke no es praktiko en las komunikaciones por Internet, como no es tambien la alfabeto turka - kon sus sinyos espesiales i siertas letras ke reprezentan sonidos diferentes en otras linguas.

Votimos a NO uzar el sistema de kastelyano porke:

1. no reflekta muestra tradision djudia-sefaradi de transliterar letra-por-letra, dingunos keremos "ograshear" kon aksentos,

2. va ser difisil (i a vezes imposible) de mostrar las diferencias en pronunsasion entre ladino i kastelyano ("jabon" por shavon??? por egz.) i eskrivir biervos non-espanyoles (siempre me riygo kuando veygo "jajam" por haham, o "jalva" por halva!!!)

La lista de los kavzos ridikulos ke aparesen en adoptando la ortografia kastelyana es sin fin.”

конвенције за представљање гласова симболима могу створити различиту ‘спољашњост’ за различите језике и на тај начин деловати у правцу њиховог раздвајања [...]’.<sup>505</sup> Тако у примеру 112 видимо да, осим што се правописни систем часописа *Aki Yerushalayim* легитимише као избор већине истраживача и језичких стручњака, он врши важну функцију диференцијације између „ладина и кастиљанског”. Сличан став о неопходности разликовања ортографских система јеврејско-шпанског и кастиљанског може се видети у следећем примеру:

**Пример (113)**

„Писањем јеврејско-шпанског латиничним карактерима, али кастиљанским писмом испада да смо, уместо да приближимо хиспански свет ладину који желимо да сачувамо, приморани да се приближимо кастиљанском. Прогнани из Шпаније нису током пет векова говорили кастиљански, говорили су ладино све док није дошло до дешавања у XIX и XX веку, и удара у Холокаусту.<sup>506</sup> (Информант Z, Израел, 20. 06. 2015)

Ово истицање разлике између стандардног шпанског и јеврејско-шпанског нарочито је приметно у наглашавању да се графема <у> у језику сефардских Јевреја никада не користи у значењу везника „и”, као што је то случај са савременим шпанским, или у означавању фонеме /k/ словом <k>, које се у шпанском користи искључиво у речима страног порекла, а чију употребу у јеврејско-шпанском одређени чланови легитимишу као наставак вековне традиције писања раши писмом које је „аутентичније” у односу на француску латиницу:

**Пример (114)**

„Неко је написао да мисли да би било боље да се речи пишу са словом C уместо са K у одређеним [случајевима], јер када су Сефарди писали ладино, то су чинили под утицајем француске Алијансе, и стога су користили слово C. То је тачно, али не знам да ли та особа зна да када пишемо ладино са словом K, ово је слово еквивалентно слову каф у раши писму, које су наши очеви користили током више векова.”<sup>507</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 16. 03. 2006)

---

<sup>505</sup> „But even where the same script is used, different conventions for mapping sounds to symbols can create different “looks” for different languages and thus function to keep them apart [...]”

<sup>506</sup> „En eskrieviendo el Judeo-Espaniol kon karakteres latinos ma la grafia del Castellano, reszlta ke, al lugar de aserkar al mundo hispaniko al ladino ke keremos konservar, estamos ovligados de aserkarnos al Castaliano. Los expulsados de Espania no avlaron durante 5 siglos Castellano, eyos avlaron el Ladino asta ke vinyeron los dezvelopamientos del siglo 19 i 20, kon el golpe de la Shoa.”

<sup>507</sup> „Uno eskriyvo ke pensava ke seria mijor de eskrivir palavras kon la C en lugar de la K para syertas palavras porke kuando los sefaradim eskrivian el ladino, lo azian kon influensya de la aliens fransez, i por lo tanto uzavan la C. Esto ya es verdad ama no se si akeya persona save ke kuando eskrivimos el ladino kon la K, esta letra es la ekivalente de la letra kof en el alfabeto rashi, el kual nuestros padres uzaron por varyos siglos.”

Овај пример потврђује Себину (2012: 9) тврдњу по којој говорници одређеног варијетета могу бити посебно осетљиви на друштвено значење не само писма, већ и његових појединачних елемената, односно слова. Употреба поменутих графема указује на особеност јеврејско-шпанске латинице и њену различитост у односу на шпански правопис, а тиме и на особеност јеврејско-шпанског као варијетета који је независан у односу на стандардни шпански и који као такав припада члановима сефардске заједнице. У складу са тим, можемо рећи да у случајевима у којима се одређене речи изговарају готово идентично у оба поменута варијетета чланови групе *Ladinokomunita* управо различитим начином писања симболички конструишу језичку дистанцу (или *abstand*) у односу на шпански као најсроднији стандардни језик. Ова ортографска диференцијација одражава идеју да је јеврејско-шпански „раван” шпанском, односно да не представља његов „искварен” облик.<sup>508</sup> Такође, уколико узмемо у обзир да поменути систем искључује употребу дијакритичких знакова, можемо рећи да он не исцртава језичке границе само према шпанском алфabetу, већ и према свим „туђим” латиничним алфabetима којима су се Сефарди служили током новије историје (на пример, турском; видети пример 112).

Како истиче Цаф (2000: 505), „ако су ортографије важно оруђе за симболички приказ различитости нестандардизованих језика, оне играју једнако значајну улогу у симболичком приказу једнакости или паритета са другим друштвено моћним језичким кодовима.”<sup>509</sup> Већ сам напоменула да се одабир латиничног писма може тумачити као део процеса дистинкције у односу на хебрејску стандарднојезичку културу, док се употреба правописног система часописа *Aki Yerushalayim* може одредити као диференцијација у односу на стандардни шпански језик. Са друге стране, од врло велике важности за избор писма јесте и чињеница да се комуникација на јеврејско-шпанском у оквиру групе *Ladinokomunita* одвија на особеном медијуму какав је интернет, који заправо и представља једини друштвени контекст у коме је под окриљем идеје о

---

<sup>508</sup> Овде је значајно нагласити да су негативне идеологије према јеврејско-шпанском као „исквареном” кастиљанском значајно допринеле смањивању његовог престижа, а самим тим и процесу замене овог варијетета другим језицима (видети, на пример, Вучина Симовић 2016: 238-241; Вучина Симовић и Филиповић 2009: 116-121).

<sup>509</sup> „If orthographies are important tools for the symbolic display of difference for non-standardized languages, they play an equally important role in the symbolic display of sameness or parity with other socially powerful linguistic codes.”

заједничком етнојезичком идентитету данас могуће окупити велики број Сефарда из различитих земаља.<sup>510</sup> Осим што се латиница као скуп различитих националних варијанти сматра најраспрострањенијим светским писмом (Бугарски 1997б: 102-103), она у сфери електронских медија и рачунарске технологије поседује неприкосновени „ауторитет”.<sup>511</sup> Значење њене употребе се тако метафорички везује за „друштвено моћне језичке кодове”, а затим се путем процеса метонимије проширује и на сам систем идеја и вредности које носи модерност и развијено друштво (Јурчак 2000: 415-416). У том смислу, писање јеврејско-шпанског на овом писму носи и одређену врсту друштвене легитимације и престижа овог варијетета, заснованог на ономе што Џаф (2000: 505) назива „равноправношћу” са доминантним језицима. Отуда употреба особеног латиничног писма за сефардски етнички језик представља извор поноса његових говорника:

#### **Пример (115)**

„Језик наших предака није више ‘шпански’ језик, то је јеврејски језик, обогаћен речима, изразима, пословицама и читавом културом која више ништа не дугује инквизиторима и Католичким краљевима. Осим тога, то је једини јеврејски језик који се пише на универзалном писму, и то на начин компатибилан са свим тастатурама на свим рачунарима.

Ни [писани] акценат, [...] ни длачица изнад језика. Сада смо модернији од модерног шпанског.”<sup>512</sup> (Информант Q, Француска, 22. 01. 2011)

#### **Пример (116)**

„Сада говоримо једини јеврејски језик који се пише на универзалном писму, и једини романски језик компатибилан са свим тастатурама на свим рачунарима. Из старог средњовековног језика произашао је један есперанто за будућност.”<sup>513</sup> (Информант Q, Француска, 11. 05. 2012)

---

<sup>510</sup> Како наводи Ајзенлохр (2004: 36) имајући у виду шири контекст угрожених језика, „управо због свог узорног статуса медија који често указују на идеје о моћи, статусу и модерности, електронске праксе медијације постале су важно поље борбе и продукције етнојезичког идентитета и етнојезичких заједница.”

<sup>511</sup> Чињеница да данас постоје сајтови на којима је лако транскрибовати латинично писмо на раши или солитрео не утиче много на престиж који међу Сефардима латиница ужива као универзално писмо. Један од таквих сајтова је <http://www.solitreo.com/ladinotype>, основан 2009. године.

<sup>512</sup> „La lengua de nuestros antepasados nos es mas una lengua ‘espaniola’, es una lengua judia, enreklesia de palabras, espresiones, refranes, i todo una kultura ke no deve mas nada a los Inkizitores i los reyes katolikos. Idemas, es la unika lengua judia ke se eskrive en alfabeto universal, i kon un modo kompativle por todos los klavies de todas las komputoras.

Ni tilda, [...] ni kaveyko endriva la lengua. Estamos agora mas modernos ke el espagnol moderno.”

<sup>513</sup> „Avlamos agora la unika lengua judiya ke se eskrive en alfabeto universal, I la unika lengua latina kompativla kon todos los klavies (teklados) de todas las komputadoras. De la vieja lengua medievals salio un esperanto para el futuro.”

### Пример (117)

„Наш је језик ЈЕДИНИ јеврејски језик који може да се пише на било којој тастатури рачунара и који користи универзално писмо. Сефардски језик (не желим да бирам у овој смејурји око назива) је лакше писати него модерни шпански или француски. Поседује велику моћ универзалности и, на тај начин, поседује и капацитет да се говори и слуша у целом свету. Само треба да се одабере између љубави према прошлости и воље да се развија у будућности. Здраво дрво има корене, као и лишће и плодове.”<sup>514</sup> (Информант Q, Француска, 24. 09. 2015)

Латиница се у овом случају (једнако као и интернет) као тековина западне цивилизације и симбол глобалног друштва на одређен начин локализује, односно употребљава на начин који одговара „глокалним” потребама савремене сефардске етничке заједнице. Тако аутор примера 115, 116 и 117 поносно више пута наглашава да је јеврејско-шпански једини јеврејски<sup>515</sup> језик који се може писати „универзалним алфабетом”, чиме потврђује етнојезичку особеност сефардске заједнице у оквиру јеврејског народа. Са друге стране, како се наводи у поменутих примерима, чињеница да се овај универзални алфабет употребљава на начин својствен само Сефардима, односно без дијакритичких знакова, на начин прописан у часопису *Aki Yerushalayim*, чини јеврејско-шпански као језик романског порекла дистинктивним у односу на друге романске језике, „модерни шпански или француски” (видети пример 117). Компатибилност поменутог правописног система са свим рачунарским тастатурама приписује овом језику одређену врсту легитимитета и престижа заснованих на идеји да је језик Сефарда „сада модернији од модерног шпанског”, и да је тако „из старог средњовековног језика произашао један есперанто за будућност”. Такође, овде је важно истаћи да је управо „[...] атрактивност интернета помогла експанзији графиције часописа *Aki Yerushalayim*, чак и више него сам часопис”<sup>516</sup> и да је овај начин писања широко прихваћен од стране већине оних који данас пишу на јеврејско-шпанском, било да се ради о самим говорницима или истраживачима (Папо 2009).

---

<sup>514</sup> „Muestra lengua es la UNIKA lengua judiya ke se puede eskrivir kon kualunke klavie de komputador, i ke uza del alfabeto universal. La lengua sefardiya (no kiero deskojer sovre la bavajada de la apelasion) es mas kolay (fasil) a eskrivir ke el espanyol moderne, o el franses. Tiene un gran poder de universalidad, i por este modo, tiene la kapasidad de estar avlada i sentida en el mundo entero. Kale solo de deskojer tra el amor del pasado, i la voluntad de kreser en el futuro. Un arvole sano deve tener raises, i tambien ojas i frutos.”

<sup>515</sup> Овде се под појомом „јеврејски језик” подразумева било који варијетет којим се „на особен начин” служе Јевреји, без обзира на његово порекло (Фишман 1985б: 4; Сполски и Бенор 2006: 120).

<sup>516</sup> „[...] la atraktividad de la Internet ayudo a la ekspansion de la grafia de Aki Yerushalayim ainda mas de lo ke fue echo por esta revista eya mizma.”

#### 4.5.4. Закључна разматрања

Преглед историје писања јеврејско-шпанског језика, као и резултати истраживања ставова савремених говорника овог језика, говоре да је употреба писма у сефардској заједници увек одражавала ванјезичку стварност у којој су живели сефардски Јевреји, те да је била условљена њиховом мањинском позицијом и односом према доминантним заједницама у ширем друштвеном, културном и идеолошком контексту. Другим речима, пример јеврејско-шпанског језика потврђује идеју да је „ортографија оруђе у симболичкој фузији језика и идентитета [...]”<sup>517</sup> (Цаф 2000: 503), односно да промене писма и правописа увек корелирају са променама идеолошких система. Такође, као што смо видели, промена праксе писања и промена идеологија у вези са писањем не могу се разумети ако се не узме у обзир развој технологије (Себа 2012: 15): овде најпре имам у виду проналазак технике штампања у XV веку и њено даље усавршавање, као и каснији развој рачунарске технологије и интернета.

У току највећег дела сефардске историје употреба хебрејског алфабета је у духу доминације верских идеологија наглашавала јеврејску компоненту сефардског етничког идентитета и на тај начин у Шпанији пре прогона и у Османском царству након прогона припаднике ове заједнице разликовала у односу на хришћанско или муслиманско становништво. Са друге стране, замах националистичке идеологије је у току XIX и почетком XX века у земљама наследницама Османске империје довео до културне интеграције Сефарда у настајућа национална друштва, због чега су, негде добровољно, а негде под имплицитним или експлицитним притиском, говорници јеврејско-шпанског за свој етнички језик почели да употребљавају латинична или ћирилична писма на којима су се писали стандардни језици доминантних етнонационалних групација.

Данас, у времену глобалног вредновања локалних идентитета, савремена тежња ка аутономији мањинских варијетета као симбола етничког идентитета у оквиру постмодернистичког културног модела језичке стандардизације укључује и рад на стандардизацији писања, којим се на „највидљивији” начин успоставља *abstand* или језичка дистанца, а да се сама структура језика не мора мењати. Овде

---

<sup>517</sup> „Orthography is a tool in the symbolic fusion of language and identity [...]”

треба нагласити да је питање писања јеврејско-шпанског језика од посебног значаја за савремену сефардску заједницу, чији чланови живе у различитим државама широм света и на свом етничком језику комуницирају превасходно у писаној форми путем рачунарске технологије. У овој транснационалној комуникацији чланови групе *Ladinokomunita* не само да примењују различите језичке идеологије, већ и путем употребе тактика интерсубјективности (видети одељак 2.2.1) активно учествују у њиховом конструисању, односно конструисању сефардског етнојезичког идентитета у савременом друштвеном контексту.

Као што показује структура поглавља, поменуте идеологије и ставови одражавају дуалност сефардског етнојезичког и етнокултурног идентитета: са једне стране, позитивни ставови према употреби традиционалних сефардских писама наглашавају етничко-верску, односно јеврејску димензију, док, са друге стране, позитивни ставови према употреби латиничног писма наглашавају етнокултурну димензију и интегрисаност Сефарда у западну цивилизацију. У оквиру ове последње категорије установљено је постојање две идеолошке струје, оне која заговара употребу шпанске латинице и оне која заговара употребу правописног система часописа *Aki Yerushalayim*.

Малобројни чланови који заговарају употребу традиционалног раши или модерног хебрејског писма полазе од идеолошког оквира унутар кога се сефардском идентитету надређује шири јеврејски религиозно-предачки идентитет, симболизован хебрејским језиком и хебрејским писмом, и унутар кога се латиница из перспективе доминације поменуте хебрејске компоненте делегитимише као „неаутентично” сефардско писмо. Другим речима, хебрејско писмо се доживљава као основа повезивања свих Јевреја на просторном и временском плану и дистинкција у односу на нејеврејске друштвене групације.

Са друге стране, највећи број чланова групе види латиницу као основу повезивања свих Сефарда који живе расути широм света и који су у свакодневној пракси натурализовали ово писмо, те наглашава њену практичност како по питању употребе на интернету, тако и по питању прецизнијег одражавања фонетске структуре јеврејско-шпанског као језика хиспанског порекла. Наглашавање хиспанске језичке компоненте и употреба латиничног писма могу се разумети, као што смо видели, и као врста дистинкције посебног сефардског

етницитета у односу на израелски идентитет и на доминантну стандарднојезичку културу засновану на употреби хебрејског писма.

Употреба одређене врсте латиничног писма, међутим, отвара питање односа и према шпанском као најсроднијем језичком коду. Онај малобројни сегмент чланова који сматра да је најбоље решење у стандардизацији јеврејско-шпанског употреба шпанске латинице, полази од претпоставке да је овај варијетет хетерономан у односу на савремени шпански стандард. Велика већина чланова, као што показују резултати истраживања и као што је званично установљено у правилима комуникације групе, залаже се употребу латиничног правописа који одражава јеврејско-шпанску дистинктивност и који на тај начин потврђује језичку дистанцу, односно аутономију сефардског језичког кода у односу на шпански језик. Осим тога, латиница и правописни систем представљен у часопису *Aki Yerushalayim*, према коме се не употребљавају дијакритички знакови, легитимишу се из перспективе лакоће њихове употребе у престижним транснационалним просторима какав је интернет, односно из перспективе припадности развијеном глобалном друштву, коме географски и (условно речено) културно припада велики део сефардске дијаспоре. Одабир латинице часописа *Aki Yerushalayim* се тако јавља као својеврстан спој глобалног и локалног, модерног и традиционалног: у питању је, са једне стране, најраспрострањеније светско писмо које представља симбол модерног друштва, док је, са друге стране, њен облик „локализован” и прилагођен специфичном фонетском систему јеврејско-шпанског језика, чиме се, према речима чланова, наставља традиција „јеврејско-сефардске транслитерације” (пример 113).

У том смислу, можемо закључити да се аутентификација специфичне јеврејско-шпанске латинице јавља као одраз савремених потреба сефардске етничке заједнице за симболичким потврђивањем и ревитализацијом дистинктивног сефардског етнојезичког идентитета, те нам говори како Сефарди данас доживљавају и позицирају себе у односу на друге заједнице у глобалним друштвеним оквирима. Са друге стране, повремене полемике и осврт на историју писања јеврејско-шпанског указују на значај који у данашњој реконструкцији посебног сефардског идентитета имају системи писања које су Сефарди користили и са којима су се идентификовали у различитим временским и



просторним контекстима у прошлости. Другим речима, пример групе *Ladinokomunita* потврђује наводе из литературе по којима је „[...] избор правописа заиста „замишљање” прошлости и будућности заједнице”<sup>518</sup> (Шифелин и Дусе 1998: 285). Стога се ово питање мора тумачити из перспективе очувања и ревитализације јеврејско-шпанског језика као симбола сефардског етничког идентитета.

#### 4.6. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА УТИЦАЈУ ДРУГИХ ВАРИЈЕТЕТА НА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКИ ЈЕЗИК<sup>519</sup>

##### 4.6.1. Уводне напомене

У претходним одељцима сам показала да, у складу са постмодернистичком идеологијом стандардне језичке културе, велика већина чланова групе *Ladinokomunita* путем одабира глотонима за свој етнички језик, као и путем одабира његовог писма, односно правописног система, настоји да истакне дистинктивна обележја јеврејско-шпанског језика у односу на друге варијетете, а нарочито савремени шпански. Ослањајући се на теорију концептуалних метафора Лејкофа и Џонсона (1980), Бертеле (2010: 268) наводи да је заједничка карактеристика свих стандарднојезичких културних модела метафоричка перцепција „језика као везе” међу његовим говорницима, а затим и „језика као границе” према онима који тај језик не говоре. Тумачење „језика као везе” или „језика као границе” упућује нас на значај који одређени варијетет може имати у изградњи групног идентитета дате заједнице, а који се, осим на међусобној разумљивости, у великој мери ослања и на популарне представе о томе шта значи „наш” језик и шта се подразумева под његовом „исправном” и „аутентичном” употребом. То значи да питање језика као симбола групног идентитета укључује идеје о границама између „нас” и „других”, као и о „прихватљивим=нашим” и „неприхватљивим=туђим” језичким елементима. Овакве идеје извиру из идеологије језичког пуризма, која је нераскидиво везана за идеологије модерног доба, а пре свега за идеологије национализма и стандардне језичке културе

<sup>518</sup> „[...] orthographic choice is really about ‘imagining’ the past and the future of a community.”

<sup>519</sup> Делови овог поглавља преузети су из Понс 2018.

(нешто више о језичком пуризму речено је у одељку 2.4.4).

Већ сам напоменула да се питање „чистоте” језика јавља као производ субјективне категоризације, да је узроковано лаичким уверењима да је језик угрожен и да ће нестати услед утицаја других језика, те да се отуда перцепција значења „чистог” језика може разликовати од говорника до говорника унутар дате заједнице како на синхронијском, тако и на дијахронијском плану (видети одељак 2.4.4). Другим речима, како тврди Брунстад (2003: 57), „квалитет чистоте није дат унапред, већ се конструише у оквиру друштвене интеракције”<sup>520</sup> путем примене социолингвистичких функција одвајања и уједињавања. Тако у идеологији језичког пуризма сви они елементи за које се верује да не припадају језику, односно да нису „аутентични” језички елементи, имају функцију одвајања или дистинкције, што значи да могу послужити да „дефинишу језичке границе или да барем означе чињеницу да такве границе *постоје*”<sup>521</sup> (Брунстад 2003: 57, курсив у оригиналу). Са друге стране, оно што се сматра „аутентичним” у језику доживљава се као основа уједињавања, заједништва и припадања одређеној језичкој групи. Поменуте функције одвајања и уједињавања одговарају ономе што сам одредила као интерсубјективне тактике дистинкције и адекватације, док се питање језичке „чистоте” и „аутентичних” језичких форми, као и питање ко има право или легитимитет да одреди границе између „прихватљивог” и „неприхватљивог” тичу интерсубјективних тактика аутентификације и денатурализације, односно легитимизације и делегитимизације (видети одељак 2.2.1).

У складу са наведеним, у овом поглављу идеологију језичког пуризма изражену кроз језичке ставове чланова сефардске виртуелне групе *Ladinokomunita* тумачим управо уз помоћ аналитичког апарата поменутих тактика интерсубјективности, са циљем да утврдим како пуристички ставови савремених говорника корелирају са жељом и потребом да се јеврејско-шпански очува и ревитализује као дистинктиван језик сефардске етничке заједнице, односно као симбол сефардског етничког идентитета. У том смислу, а полазећи од идеје да

---

<sup>520</sup> „The quality of purity is then not given in advance, but constructed within the social interaction.”

<sup>521</sup> „On that account, the contaminated may also define language borders or at least mark the fact that there *are* language borders.”

пуристички ставови о језику представљају одраз ванјезичке стварности у којој се одвија живот његових говорника, те да су као такви променљиви у времену у простору, сматрам да је најпре упутно рећи нешто више о томе како су се према питању утицаја других језика Сефарди односили током своје историје.

#### 4.6.2 Језички пуризам у сефардској заједници крајем XIX и почетком XX века

Ако пођемо од начина на који се у литератури дефинише јеврејско-шпански језик, видећемо да је у свим дефиницијама незаобилазан осврт на чињеницу да се поменути варијетет – као, уосталом, и сви други језици – развијао под утицајем различитих језика са којима су се Сефарди сусретали током своје историје. Видели смо у одељку 4.3.2.2 да и сами говорници наглашавају да је у питању језик који представља „‘амалгам’ иберијских језика (али заснован на кастиљанском) под утицајем других језика из новог окружења, пре свега турског” (пример 25). Многи аутори су се бавили изучавањем утицаја контактних језика на различите нивое структуре јеврејско-шпанског, а особено на нивоу лексике (на пример, Данон 1903, 1904, 1913, 1922; Вагнер 1930, 1950; Станкијевич 1964; Сала 1968; Бунис 1981, 2001; [Борнес] Варол 1996, 2017; Харис 1996, 2004; Бусе и Штудемунд-Халеви (ур.) 2011; Штулић 2014; Дорн Сезгин 2017, и други).

Како наводи Вучина Симовић (2018: 202), у периоду од краја XV до половине XIX века језичко питање није представљало значајну тему у сефардској заједници, ни међу ученим људима, ни међу „обичним” говорницима. Међутим, друга половина XIX века доноси процес модернизације сефардских заједница у Османском царству, а са њим се јавља и нов начин поимања језика и културе заснован на идеологији национализма и стандардних језика. Ова идеологија је, као што сам већ напоменула (видети одељке 2.3.4 и 2.4.3), наметала идеју о изједначавању нације, језика и, у већини случајева, државе. У таквој атмосфери, негде под имплицитним, а негде под експлицитним притиском, сефардска интелектуална елита, умногоме билингвална или мултилингвална, крајем XIX и почетком XX столећа почиње да преиспитује свој језички идентитет, а нарочито улогу коју је у оквиру мултилингвалне природе овог идентитета заузимао њихов етнички језик (видети одељак 3.4.2). Овај нови однос према питању јеврејско-

шпанског језика свој одраз налази у виду идеологије језичког пуризма (Шаул 2013: 221).

Наиме, док се у ранијем периоду писана реч на јеврејско-шпанском језику одликовала уметањем хебрејских речи и израза, као и позајмљивањем језичких елемената контактних језика (турског, грчког, бугарског, српског, румунског), нова културна стремљења сефардских писаца и издавача манифестовала су се у увођењу нових културних концепата, а са њима и језичких елемената из европских језика, а нарочито оних романског, односно хиспанског порекла. Нова идеологија модернизације и приближавања западним културним моделима значила је и „чишћење” књижевног језика од традиционалних позајмљеница из турског, грчког и језика словенског порекла, јер се оне нису сматрале прикладним за употребу у књижевним делима (Штулић 2014: 162). Оно што је важно подвући јесте да је оваква језичка пракса била карактеристична првенствено за штамапану реч, која је, „захваљујући својој широкој распрострањености, без сумње представљала и значајан вектор у процесу [...] увођења и интеграције [позајмљеница] у говорни јеврејско-шпански”<sup>522</sup> (Штулић 2014: 147). Такође, не треба заборавити да су за неке од тема које нису биле присутне у писаној традицији пре друге половине XIX века, а које су под утицајем страних модела нашле своје место у новим формама писаног дискурса, увођене и „обичне” речи из свакодневног говора сефардске заједнице (Штулић 2014: 150).

Идеја о потреби преузимања елемената из других језика, па чак и читавих језичких система, почивала је на веровању да јеврејско-шпански није довољно развијен, да није „чист” и „аутентичан”, да је „искварен”, те да није дорастао интелектуалним потребама модерне сефардске заједнице.<sup>523</sup> Уколико интелектуализацију језика схватимо као „развој оних лингвистичких елемената који дати језик чине функционално еквивалентним другим стандардним језицима”,<sup>524</sup> можемо рећи да се она увек мора одвијати у односу према спољашњим језичким моделима (Штулић 2014: 154). Другим речима, „језик се

---

<sup>522</sup> „Grâce à sa large diffusion, elle était aussi sans doute un vecteur important dans le processus de leurs introduction et intégration en judéo-espagnol vernaculaire.”

<sup>523</sup> Ова идеја, као што смо могли видети у одељку 4.4, одражавала се и кроз глотониме који су се употребљавали у сефардској заједници у овом периоду.

<sup>524</sup> „l'élaboration de moyens linguistiques qui la rendent fonctionnellement équivalente à d'autres langues standard”

може сматрати недовољно развијеним [...] само у поређењу са неким другим језиком, тачније, у *тренутку* када настојимо да га прилагодимо дискурзивним формама насталим на неком другом језику”<sup>525</sup> (Штулић 2014: 154, курзив у оригиналу). Шаул (2013: 222) истиче да се ова нова језичка идеологија модернизације и интелектуализације јеврејско-шпанског манифестовала путем два облика језичког пуризма:

1. *романског пуризма*, који је био широко распрострањен и који је имао трајне последице, а „који се базирао на осећању да је граница између вернакулара и европских [романских] језика проходна, а да се граница у односу на локалне контактне језике [...] и [...] хебрејски мора одржавати непроходном”<sup>526</sup>, и
2. *кастиљанског пуризма*, који је био ограничен на мали број интелектуалаца, који су настојали да јеврејско-шпански приближе полуострвском шпанском како би ојачали говорни језик.

Како даље истиче овај аутор (Шаул 2013: 223), пуристички ставови романског типа били су карактеристични како за оне који су се залагали за очување и развој јеврејско-шпанског, тако и за оне који су сматрали да овај језик треба заменити било хебрејским као националним језиком свих Јевреја, било националним стандардним језицима држава у којима је живело сефардско становништво. Језички пуризам се, дакле (осим у случају циониста), није везивао за некакав политички пројекат као што је то био случај са другим народима Османског царства, већ је, пре свега, „постао ствар доброг укуса”<sup>527</sup> (Шаул 2013: 223).

Када су у питању кастељанисти, њихов пуризам се одликовао настојањем да јеврејско-шпански „прочисте” и обогате путем употребе елемената полуострвског шпанског, који се међу неким од њих доживљавао као стандардни варијетет или акролект коме у што већој мери треба приближити етничких језик сефардске заједнице, док је међу другима била заступљена идеја да је сефардски језик

---

<sup>525</sup> „Une langue peut être jugée déficiente [...] uniquement en comparaison avec une autre langue, et plus précisément *au moment* où l’on tente de l’adapter aux formes de discours créées dans une autre langue.”

<sup>526</sup> „Romance purism was based on the feeling that the boundary between the vernacular and European languages was permeable whereas the boundary with local contact languages [...] and [...] Hebrew were to be maintained as impenetrable.”

<sup>527</sup> „Among Judeo-Spanish speakers purism became a matter of good taste.”

потребно чак и заменити модерним шпанским (Вучина Симовић 2011: 152-153; Шаул 2013: 229-233). За разлику од Шаула, који истиче да је оно што се назива романским пуризмом оставило много већег трага у језику сефардске заједнице него што је то случај са пуризмом кастиљанског типа, на основу анализе неких морфолошких аспеката јеврејско-шпанског језика Борнес Варол (2017) тврди да је управо контакт са полуострвским шпанским (иако ограничен на мањи број интелектуалаца и првенствено у писаној форми) имао пресудан утицај на развој јеврејско-шпанског у овом периоду, и то много већи него контакт са другим романским језицима (видети и Кинтана 1999). Она ово објашњава чињеницом да је блискост двају варијетета била очигледна и обичном народу, а не само прозападно оријентисаној елити. Говорници јеврејско-шпанског језика су тако почели да показују изразиту несигурност, те да свој језик доживљавају као „искварени дијалекат” шпанског, који је сматран „правим” језиком, па је и рекастиљанизација језика (видети фусноту 204), започета међу интелектуалцима, била прихваћена и међу ширим слојевима Сефарда. Отуда се може рећи да је контакт са модерним шпанским како у лингвистичком, тако и у социолингвистичком смислу, оставио (а и данас оставља) далекосежније последице по језик сефардских Јевреја (Борнес Варол 2017: 164, 183).<sup>528</sup>

Имајући у виду постојање различитих идеолошких струја које су се на особен начин односиле према питању јеврејско-шпанског језика од половине XIX столећа, можемо рећи да

„Језички пуризам не представља јединствен феномен, већ групу реакција; посебан садржај сваког типа пуризма зависи од дефиниције коју актери приписују сопственом језику, укључујући начин на који доживљавају његову везу са језиком-претком и са сродним језичким формама, односно да ли га позиционирају као посебан језик у односу на сличне форме говора са којима се сусрећу, или га, са друге стране,

---

<sup>528</sup> На сличан начин, Штулић (2014) на основу анализе позајмљеница употребљаваних крајем XIX века у часопису *El Amigo del Pueblo* закључује да је на западном Балкану међу оним сефардским интелектуалцима који су настојали да јеврејско-шпански очувају и прилагоде захтевима модерног друштва постојала јасна језичка политика која је фаворизовала употребу хиспанских језичких елемената. У овој хијерархији друго место су заузимале позајмљенице из европских, пре свега, романских језика, док су се као најмање „пожељне” речи доживљавале оне које су потекле из турског, грчког и других контактних језика, као и хебрејског, које су се користиле углавном у заградама као објашњење значења нових речи и концепата (такозване „невидљиве” позајмљенице) (Штулић 2014: 162). Интересантно је напоменути да су хебрејске речи замењиване позајмљеницама из европских језика чак и када је у питању домен религије (Штулић 2014: 151-152).

сматрају другачијим дијалекатским обликом другог језика.”<sup>529</sup> (Шаул 2013: 222)

Док се у периоду који обухвата другу половину XIX и прву половину XX столећа јеврејско-шпански махом доживљавао као „искварени дијалекат” шпанског, данас, као што смо видели у ранијим одељцима, међу његовим говорницима преовлађује уверење да је у питању језик аутономан у односу на шпански, који као такав треба да се очува са свим својим особеностима, те да се путем стандардизације модернизује и прилагоди захтевима савременог друштва. Отуда се, као што ћемо видети у наставку овог поглавља, чланови групе *Ladinokomunita* особено осврћу на питање очувања његових „аутентичних” форми и на могуће утицаје других језика.

#### 4.6.3. Ставови чланова групе *Ladinokomunita* према утицају других језика на јеврејско-шпански

Како наводи Неуступни (1989: 217), „занимљиво је напоменути да је чишћење страних речи често ограничено само на позајмљенице из једног одређеног језика.”<sup>530</sup> У том смислу, говорећи о језичкој пракси у групи *Ladinokomunita*, Рашел Амадо Бортник (2004: 8) наводи да „најчешћи проблеми потичу од убацивања модерног кастиљанског језика, највише у ортографији, али такође и у вокабулару и синтакси.”<sup>531</sup> Моја анализа је исто тако показала да је за највећи број чланова у очувању јеврејско-шпанског језика кључно инсистирање на његовој „аутентичној” употреби и његовом одвајању од савременог шпанског, иако, као што ћемо видети, чланови групе сматрају да ово није једини језик од кога треба „очистити” етнички варијетет сефардских Јевреја.

У првим месецима од оснивања групе администратори истичу да је језичка политика групе усмерена на очување особености јеврејско-шпанског варијетета,

---

<sup>529</sup> „Linguistic purism is not a single phenomenon but a family of responses; the particular content of each type of purism depends on the definition that the actors make of their own language, including the way they envision its relationship toward ancestor and co-descendent forms of language, wheter they contrapose it as a separate language to the similar speech forms they encounter or, alternatively, consider their own simply a variant dialectal form of another language.”

<sup>530</sup> „It is interesting to note that the purging of foreign words is often limited to loans from a particular language only.”

<sup>531</sup> „The most persistent problems come from the intrusion of modern Castilian, mostly in orthography, but also in vocabulary and syntax.”

те да савремени шпански није добродошао и да ће сва његова обележја бити преиначена како би се дали „добри примери на ладину“:

**Пример (118)**

„Такође молимо да се не пише на кастиљанском (модерном шпанском), јер је циљ групе *Ladinokomunita* да помогне свима да науче или побољшају свој јеврејско-шпански (ладино) гледајући испред себе добре примере на ладину. Због тога ми, када то сматрамо препоручљивим, редигујемо поруке исправљајући правопис и друге аспекте. На тај начин, сам аутор поруке може да види исправке и да тако побољша своје знање [језика].”<sup>532</sup> (Информант *F*, Сједињене Америчке Државе, 25. 03. 2000)

Овај отпор према употреби модерног шпанског језика приметан је и у порукама новијег датума. Упућујући читаоце на две конкретне речи у једној од послатих порука, један члан истиче:

**Пример (119)**

„Желим да знам да ли су речи написане великим словима заиста на јеврејско-шпанском или су можда на модерном шпанском. Ако је модерни шпански као што мислим да јесте, треба обратити пажњу и не мешати два језика, учинимо напор да одржимо живим [наш] језик, али без мешања [...].”<sup>533</sup> (Информант *УА*, Мексико, 24. 04. 2012)

Ова два примера јасно указују да се идеје о „заштити” од модерног шпанског језика морају посматрати из перспективе ревитализације јеврејско-шпанског као угроженог мањинског варијетета, односно као дистинктивног језика сефардских Јевреја. Другачије речено, чланови групе *Ladinokomunita* данас као највећу опасност виде доминацију стандардног шпанског, под чијим утицајем, како истиче Ромеро (2015б: 59), савремени говорници јеврејско-шпанског често прибегавају тактикама дисипације, односно умањивању или елиминисању јеврејско-шпанских језичких обележја ради приближавања овом престижном варијетету. Отуда је врло често инсистирање на очувању дистинкције између „језика јеврејске дијаспоре” и модерног шпанског језика:

**Пример (120)**

„Слажем се са Бенијем Агуадом када каже: ‘Мислим да када у ладино убацујемо толико речи из модерног шпанског, помажемо бржој смрти овог језика који се скоро

---

<sup>532</sup> „Tambien rogimos no eskriver en Kasteyano (Espanyol moderno) porke es el buto de Ladinokomunita ayudar a todos a embezarsen o mejorar sus Judeo-Espanyol (Ladino) teniendo delante de ojos buenos enshemplos del Ladino. Es por esto ke mozotros, kuando djuzgamos rekomendable, redaktamos los mensajes korijando la ortografia i otros aspektos del mensaje. De este modo, el mizmo autor de la letra puede ver las korreksiones i ansina mejorar sus konosimientos.”

<sup>533</sup> „Kero saver si veramente los biervos eskritos en letras majuskulas estan en djudeo-espanyol o pueder ser son espanyol moderno. Si es espanyol moderno komo esto pensando, Kale azer atansion i no mesklar las dos linguas, azeremos el esforso de mantener biva la lingua ma no karishtereando/mesklando [...].”



налази у гробу'. То више неће бити језик јеврејске дијаспоре."<sup>534</sup> (Информант ZF, Француска, 25. 11. 2015)

Поменути ставови нам говоре да пуристичка идеологија у случају чланова групе *Ladinokomunita* одражава перцепцију говорника да је јеврејско-шпански у опасности од утицаја других језика, пре свега савременог шпанског. Они отуда настоје да исцртају јасне границе у односу на овај варијетет на свим нивоима језичке структуре: фонолошком, морфолошком, лексичком и другим. Рецимо, када је у питању морфологија, модератори и бројни чланови групе у више наврата истичу да, иако се повремено користи, лична заменица *usted* (срп. „Ви”) не припада јеврејско-шпанском језику, те да је никада нису чули у својој породици.<sup>535</sup>

#### Пример (121)

„На основу оног што ја знам из мог детињства, никада нисмо користили *USTED*. Уколико је била у питању старија особа или особа коју нисмо познавали говорили смо 'EL kere esto' [срп. 'ВИ то желите'], а не 'tu keres esto' [срп. 'ти то желиш']. На овом сајту, од почетка, избацили смо треће лице једнине и свима говоримо *TU* јер смо сви пријатељи, без обзира што не знамо узраст једни других."<sup>536</sup> (Информант G, Сједињене Америчке Државе, 19. 12. 2005)

#### Пример (122)

„Истина је да се овде у *LK* [...] [члановима] понекад омакне и да пишу реч *usted*, која је међу нама који причамо [модерни] шпански облик поштовања који користимо за обраћање некој старијој особи, функционеру и слично. [...] *usted* не постоји у нашем [јеврејско-шпанском] језику."<sup>537</sup> (Информант ZE, Сједињене Америчке Државе, 04. 02. 2013)

Међутим, како је резултат контаката међу различитим језицима најпре приметан на лексичком нивоу језичке структуре (Томас 1991: 12; Брунстад 2003: 54), тако се и пуристички обојени изрази бриге о очувању јеврејско-шпанског језика превасходно односе на употребу лексичких позајмљеница. У том смислу,

---

<sup>534</sup> „Esto d'akordo kon [изостављено име] kuando dize ke: ...;Kreygo ke kuando inkorporamos tantas palavras del espanyol moderno al ladino, ayudamos a avansar la muerte de esta lingua ke ya se topa kajj en la foya. No sera mas la lingua de la diaspora djudia.”

<sup>535</sup> Штулић (2014: 152-153) бележи да је лична заменица *usted* под утицајем модерног шпанског употребљавана у сефардској периодици на јеврејско-шпанском језику на западном Балкану крајем XIX столећа.

<sup>536</sup> „A lo ke yo se de mi chikes nunca no uzimos USTED. Si era una persona mayor o ke no lo konosiyamos, le diziyamos 'EL kere esto' i no 'tu keres esto'. En este sitio, del empesijo, kitimos (la tresera persona singular) i dimos a todos el "TU" porke somos todos amigos sin saver muestras edades.”

<sup>537</sup> „La vedra es ke aki en la LK [...] en vezes se les fuye i eskripen el biervo usted, ke entre los ke avlamos kastelyano es la forma de respekto ke uzamos para referarnos a una persona aedada, a un funksionario, ets. [...] el usted no egsiste en muestra lingua.”

илустративан је пример односа чланова групе према шпанској речи *hola* (срп. „здраво”). Како наводи Рашел Амадо Бортник, одређен број чланова који потиче са хиспанског говорног подручја у обраћању осталим члановима групе употребљава овај поздрав, за који, како она тврди, не постоји еквивалент у јеврејско-шпанском језику:

**Пример (123)**

„Оно што желим да вас питам је: како ова реч не припада ладину, да ли ми, модераторке и модератори треба да је избацимо или заменимо, или није важно ако је оставимо? Учинићемо оно што каже већина.”<sup>538</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 01. 02. 2005)

Највећи број одговора је био позициониран на идеолошкој линији језичког пуризма:

**Пример (124)**

„[...] ако се нека реч користи данас, то не значи да припада нашем језику. Данас улази *hola*, сутра ће ући нека друга реч из других језика.”<sup>539</sup> (Информант G, Сједињене Америчке Државе, 02. 02. 2005)

**Пример (125)**

„Избаци је: како ја видим, овај ‘форум’ се испуњава речима које никада нисам чула пре него што сам се сусрела са говорницима шпанског (мислим на кастиљански, а не на ђидио), и једна од њих је *hola*, а може да се користи израз *ke haber*, прави сефардски. Ако желимо да сачувамо ђидио/ђудезмо који су говорили наши, заједно са дијалекатским разликама, користићемо аутентичне речи [...].”<sup>540</sup> (Информант ZQ, Сједињене Америчке Државе, 03. 02. 2005)

**Пример (126)**

„Када ја почињем да пишем писмо или текст на шпанском или на ладину, ако ставим *ola* [...] не осећам више да је то писмо на мом језику ладину, осетила бих се као да то писмо долази из латинских земаља или као да сам га написала за неког пријатеља из Јужне Америке или Шпаније, а не за наше [...].”<sup>541</sup> (Информант YB, Сједињене Америчке Државе, 03. 02. 2005)

**Пример (127)**

„Ја мислим да је поздрав *Ola* или *Hola* у потпуности из шпанског и да не заслужује да се дода нашем језику. Ми можемо да кажемо *Saludes* или *Ke Haber*, што

<sup>538</sup> „Lo ke vos kero demandar es: Siendo ke el biervo no es Ladino, mozotros moderadores/as devemos kitarlo o trokarlo, o no es emportante si lo deshamos? Lo ke dizen la mayoriya lo vamos azer.”

<sup>539</sup> „[...] si una palavra se uza oy no kere dizir ke esta en muestra lingua. Oy entra ‘hola’, amaniana entrara otra palavra de otras linguas.”

<sup>540</sup> „Kitalo: komo yo veyo este ‘Forum’ si esta enchendo de palavra ke nunca avia sentido antes de enkontrarme kon espanyoles avlantes( entiendo kastiliyano i no djidio) i una es ‘hola’, kuando se puede uzar la ekspresion ‘ke haber’, halis sefaradia. Si keremos konservar el ‘djidio’/ djudezmo ke avlavan los muestros, mizmo kon sus diferensias dialektales, uzaremos palavras autentikas [...].”

<sup>541</sup> „Kuando yo vo empesar a eskrivir una letra o un texto en espanyol o en ladino, si yo meti un ola [...] ya no me siento ke es esta letra mas en mi lingua ladino, me sienteria ke esta letra es vinida de los paises latinos o yo la kompozi para un amigo del Sud Amerika o la Espanya i no para los muestros [...].”

је сигурно јеврејско-шпански [...]. Тачно је да је кастиљански наш 'језик-мајка', али ако хоћемо да изградимо наш језик, пожељно је добро промислити. Тачно је да имамо пуно речи из других језика, као што су турски, грчки, хебрејски, француски, али то су речи за 'сваки дан' већ много година....а не од данас."<sup>542</sup> (Информант ZY, Сједињене Америчке Државе, 03. 02. 2005)

У наведеним примерима видимо да чланови јасно подвлаче границу између шпанског или кастиљанског као „језика-мајке” (пример 127), односно језика „пријатеља из Јужне Америке или Шпаније” (пример 126), са једне, и „нашег језика” (пример 124), познатог под називом *Њудио* или *Њудезмо* (пример 125), са друге стране. У очувању поменутих границе користе се тактиком денатурализације речи *hola* као речи која не припада „аутентичном” корпусу јеврејско-шпанског језика.

Како наводе бројни аутори, једна од кључних одлика пуристичке идеологије јесте „интерпретација језичке промене као пропадања, а то укључује и пуристички мит о 'златном добу'”<sup>543</sup> (Хохонхаус 2005: 205), односно оном периоду у прошлости у коме се, како верују пуристи, језик употребљавао у потпуно „чистом” и исправном облику (Милрој и Милрој 2012: 40). Језички активисти групе *Ladinokomunita* се окрећу традицији као узору језичке употребе, па тако по принципу „старије=боље” (Хохонхаус 2002: 167) сматрају да се у тражењу „аутентичних” речи треба окренути прошлости и „сећањима”:

#### Пример (128)

„Оно што ја са моје стране мислим да је најбоље, јесу наша сећања у овом погледу [...]. Размишљам и долази ми у главу како је било у породици и међу пријатељима. Максимално користим традиционалне поздраве као *Ke Haber??* Јер сам то увек слушала! [...] Зато мислим да је *¡Ke Haver!* најбољи од свих поздрова; никада нисам чула *ola*. Али, како је речено, не знамо шта се сутра може променити у нашем језику...”<sup>544</sup> (Информант YC, Шпанија, 03. 02. 2005)

---

<sup>542</sup> „Yo penso ke el saludo de 'Ola' o 'Hola' es enteramente de el Castellano i no merese ajustar a muestra lengua. Mosotros podemos dezir 'Saludes' o 'Ke Haber' ke son sugaramente Djudeo-Espanyol. [...] Es verda ke el Castellano es muestra 'madre lengua' ama se keremos fraguar muestra lengua, se kere echo kon buen pensar. Es verda ke tenemos munchas palavras de otras lenguas, como Turko, grego, ebreo, Fransez, ama estas palavras son de 'kada dia' por muchos anyos....no de oy.”

<sup>543</sup> „interpretation of language change as decline, which in turn involves the 'Golden Age' myth of purism”

<sup>544</sup> „I de mi vanda lo ke kreigo lo mijor, es nuestros rekodros en este senzo. [...] Esto pensando i me viene al meoyo komo era en la famiya i los amigos. Partajo a lo maximalo, los saludes de uzo komo 'Ke Haber??'Porke lo sinti siempre! [...] Por esto , yo kreigo ke *¡Ke Haver!* es el mijor de los saludes;no tengo nunca sintido 'ola'. Ma komo disheron , no savemos el dia de amanyana kualo se va trokar en muestra lingua...”

### Пример (129)

„Увек треба да гледамо да узмемо реч која се раније користила [...]. Добро размислите пре него што почнете да пишете да ли неку реч коју ви, ‘говорници шпанског’, увек употребљавате, употребљавају сви НАШИ.”<sup>545</sup> (Информант G, Сједињене Америчке Државе, 04. 02. 2005)

Оно што је важно подвући јесте чињеница да, иако признају „хибридни”, односно „мешани” карактер свог етничког варијетета, чланови групе као „аутентичне” прихватају само оне позајмљенице којима је историјски континуитет дао легитимитет, али не и оне које у језик улазе у данашње време (примери 124 и 128). На сличан начин размишља и следећи члан, који наглашава потребу за јасном дистинкцијом не само у односу на кастиљански, већ и на све језике који се говоре у Шпанији:

### Пример (130)

„Не значи да, због тога што су језици-мајке јеврејско-шпанских језика шпански језици (кастиљански, каталонски, и други), увек треба да, како желе одређени чланови групе, преузимамо шпанске речи. Шпанци су на нас избацили из Шпаније једним ударцем, и немамо никакав дуг према њима и њиховим језицима. Богатство и живописност наших јеврејско-шпанских језика долази управо из онога што смо повукли са свих страна: када кажем да неко има много *benadamlik* (срп. ‘људскост’), то није ни хебрејска реч, ни турска реч, ни шпанска реч. То је аутентична реч наших [предака], и само наших, и управо због тога ми се свиђа. И због чега све ово говорим? Да бих изнео своју идеју: нека свако учини напор да се присети како је говорила његова бака, а ако се сети, нека тако и каже. А ако се не сети и ако је у питању нова ствар као *e-mail*...нека каже *e-mail*. Али како се сети да његова бака није говорила *ola*, него је говорила *saludos*, нека каже *saludos*, боље је него *ola*.”<sup>546</sup> (Информант T, Француска, 05. 02. 2005)

Међутим, као што сам већ напоменула, питање „чистог” и „нечистог” у језику јесте, пре свега, идеолошке природе. Иако се, као што смо видели, у складу са поимањем аутентичности као историчне и мање-више трајне вредности, у највећем броју одговора шпанска лексема *hola* представљала као „неаутентична” и „неприхватљива” реч, моја анализа је показала да одређен број чланова групе

<sup>545</sup> „Siempre debemos de mirar a todar una palavra ke se uzava antes [...]. Pensa bueno antes de eskrivir si una palavra ke vozotros ‘los espanioles avlantes’ uzash siempre ,es uzada por todos LOS MUESTROS.”

<sup>546</sup> „No es porke las linguas madres de los djudesmos son las espanyolas ( kastelyano, katalan, ets) ke devemos siempre, komo dezean siertos miembros de aki, tomar palavras espanyolas. Los Espanyoles mos echaron de Espanya kon una punta de pye, i nos tenemos dinguna devda verso eyos i sus linguas. La rikeza i la savrozor de nuestros djudesmos viene djuntamente de lo ke travimos del uno i del otro: kuando digo de uno ke tiene mucho benadamlik, ni es palavra ebrea, ni es palavra turka, ni es palavra espanyola. Ama es halis palavra de los maestros, i solo de los maestros, i me agrada por esto mismo. Todo esto para venir a kualo? Para dar mi idea a mi: ke kada uno aga el esfuerso de bushkar a akodrase komo dizia su vava, i si se akodra, ke diga ansina. I si no se akodra o si la koza es mueva komo el e-mail...ke diga e-mail. Ama si se akodra ke su vava no dizia ‘ola’ ama dizia saludos, ke diga saludos, es mijor ke ola.”

питање „аутентичног” и „прихватљивог” у језику види као резултат процеса друштвеног усаглашавања, односно консензуса (за детаљнију расправу о историчном и консензуалном карактеру појма аутентичности видети Капланд 2010: 104), па отуда и овакав став:

#### Пример (131)

„Мислим да сви модерни језици имају контакт са другим [језицима], погледајте јеврејско-шпански у групи *Ladinokomunita* са својим турским, француским, италијанским, енглеским и другим речима. Када су Јевреји стигли у Америку, највише тамо где се прича шпански, такође су прихватили неке популарне речи, то је нормално и то обогаћује језик [...]. Такође не мислим да би употреба ове речи (*ola/hola*) у ладину одузела нешто овом лепом језику, такође мислим да један живи језик увек прихвата [...] нове речи, задржавајући старе. Нови синоними [...] чине језик лепшим. Извињавам се, али до сада нисам прочитао ниједно писмо у групи *Ladinokomunita* где се налази само јеврејско-шпански језик старих [људи], и без нових речи, помислите само на реч *komputadora/kompyuter*, и друге.”<sup>547</sup> (Информант YD, Аргентина, 04. 02. 2005)

Овако различити ставови по питању „аутентичног” и „прихватљивог” у језику отварају питања легитимизације и делегитимизације, као процеса у којима се одређеним институцијама или појединцима приписује ауторитет у одређивању граница „прихватљивог” и „неприхватљивог” у језику. Већ сам назначила (видети одељак 4.3.3) да модератори и чланови групе *Ladinokomunita* настоје да „изнедрене” језичке промене пренесу на шири ниво друштвене заједнице и да у том погледу делују из позиције језичког лидерства, феномена који се, како истиче Филиповић (2016: 627), заснива на поверењу и солидарности између учесника у комуникацији.<sup>548</sup> У том смислу, осим неприкосновеног правила о искључивој употреби овог варијетета (видети пример 118), и то у складу са ортографским правилима часописа *Aki Yerushalayim*,<sup>549</sup> модератори групе настоје да све одлуке везане за одабир „прихватљиве” језичке форме доносе постизањем консензуса

---

<sup>547</sup> „Kreygo ke todas la linguas modernas tyenen kontakto kon otras, si no mira el djudeo-spanyol de Ladinokomunita kon sus biervos turkos, franseses, italianos, anglezes i otros. Los djidyos kuando arivaron a las Amerikas, mas mucho ande se avla espanyol, tambyen aresivyeron algunas palavaras populares, es normal i esto arrikese a la lingua [...]. Tampoko no kreygo ke uzar esta palavra (ola/hola) en ladino kitaria nada de esta ermoza lingua, tambyen kreygo ke una lingua biva syempre esta akseptando [...] muevas palavras, aun manteniendo las viejas. Muevos sinonimos [...] azen mas ermoza a la lingua. I kon pedron (o PARDON), ama asta agora no meldi denguna letra de ladinokomunita ande se tope la solo lingua djudeo-spanyola de los viejos, i sin palavras muevas, pensa solo a la palavra komputadora/kompyuter, ets..”

<sup>548</sup> Пример 121 нам говори о овој солидарности: ова чланица, која је у једном периоду била једна од модераторки групе, наглашава потребу да се у групи сви једни другима обраћају са „ти” без обзира на узраст и без обзира на то да ли се познају, и то „зато што су сви пријатељи”.

<sup>549</sup> Видети одељак 4.5.2.3, као и прилог 6.

међу заинтересованим и активним члановима групе. Ово, наравно, како је потврдила спроведена анкета, не значи да међу члановима групе не постоје очекивања о формирању ауторитативних институција које би се бавиле стандардизацијом и очувањем јеврејско-шпанског језика (видети табеле 4 и 5). До тада, модератори и чланови групе у процесу легитимизације језичких форми прибегавају ономе што Милрој (2001: 548) назива поступком историзације (видети одељак 2.4.3). Тако је став већине чланова, који поменуто лексему *hola* из перспективе њене „неисторичности” делегитимише као „чисту” јеврејско-шпанску реч, резимиран у ставу Рашел Амадо Бортник групе:

**Пример (132)**

„У већини одговора је речено ‘реч *Hola* не припада нашем језику’, и нећемо је усвојити [...]. Путем ових дискусија смо сазнали да су је неки Сефарди, пре свега у Америци, користили много, и да се може сматрати ладином. У Турској пуно користе *merhaba*, али сви знају да је то на турском, а не на ладину. (Наше мајке и баке никада нису говориле *merhaba*. Да, понекад је потребно да позајмимо из шпанског, али само када немамо еквивалентну реч на ладину.) У сваком случају, надам се да су у овим дискусијама ‘говорници шпанског’ већ увидели да на чистом ладину имамо много речи и израза за поздрављање, које су увек пожељније него употреба речи *hola*. А ако неко то заборави, и користи ову реч, оставићемо је.”<sup>550</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 04. 02. 2005)

Претходни пример нам још једном показује да се одређене речи страног порекла, иако се користе у јеврејско-шпанског језику, као, на пример, турцизам *merhaba* (срп. „здраво”), не сматрају „чистим” и „аутентичним” речима овог варијетета. Са друге стране, овде треба поново подвући да су многе речи турског (и не само турског) порекла током историје усвојене као саставни део јеврејско-шпанског лексичког корпуса, те да их и данас користе многи говорници овог варијетета, а да притом уопште нису свесни да су оне у прошлости преузете из турског језика:

**Пример (133)**

„*Ayde* (срп. ‘хајде’) је турски!? Говорим ово толико времена и нисам знала да није ладино.”<sup>551</sup> (Информант УЕ, држава непозната, 02. 06. 2000)

<sup>550</sup> „La grande parte de las repuestas disheron ‘Hola no es muestra lingua’, i no la adoptaremos. [...] Kon estas diskusiones mos ambezimos ke algunos sefaradim, sovre todo en la Amerika, lo uzaron mucho, i se puede konsiderar Ladino. En Turkia uzan ‘merhaba’ mucho, ma todos saven ke esto es en turko, i no Ladino. (Muestras madres o nonas nunca dizian ‘merhaba’. Si, algunas vezes tenemos menester de tomar del espanyol, ma solo quando no tenemos biervo ekivalente en Ladino.) En todo kavzo, de estas diskusiones espero ke los ‘castellano-avlantes’ ya vieron ke tenemos muchos biervos i frases en Ladino puro para saludar, ke es preferable siempre ke de uzar ‘hola’. I si alguno se olvida, i lo uza, lo vamos a deshar.”

<sup>551</sup> „Ayde es turko!? Yo dicho esto tantos tiempos i no savia ke no es Ladino.”

Међутим, анализа говори да у новије време неки чланови сматрају да је, у циљу бољег међусобног разумевања чланова ове делатне сефардске заједнице, неопходно „уклонити” речи које потичу из турског језика. Као један од аргумената за овакве ставове наводе да је употреба турцизама карактеристична само за оне Сефарде чији су преци живели на просторима данашње Турске:

**Пример (134)**

„Мислим да је боље да сви пишете без речи на турском, јер вас не разумемо, а не разумемо ни речи које се често пишу у часопису *el Amaneser* и другим публикацијама.”<sup>552</sup> (Информант *YF*, Уругвај, 09. 05. 2012)

**Пример (135)**

„Погледајте, када пишем моје поруке, нема ни једне турске речи. Зар ме не разумете? Зашто да се у једном латинском језику пишу турске речи? Наш језик је дијалекат ладина, француског и шпанског [...], а не турског. Молим вас да не бришете *Hola* из мог мејла. Ја то желим да кажем на овај начин.”<sup>553</sup> (Информант *O*, Турска, 10. 05. 2012)

На основу ових порука се може разумети да се „чишћењем” језика од турцизама најпре прави јасна дистинкција у односу на турски језик, који не припада корпусу романских језика „ладина, француског и шпанског”, док се, са друге стране, на тај начин промовише приближавање и повезивање свих говорника јеврејско-шпанског језика (то јест, групна адекватација), било да се њихов говорни варијетет развијао под утицајем турског, било неког другог језика. Овакви ставови се позиционирају на идеолошкој линији онога што је Шаул (2013: 222), у контексту сефардске писане речи са краја XIX и почетком XX века, назвао романским, односно кастиљанским пуризмом, то јест, жељом да се јеврејско-шпански приближи другим варијететима романске језичке породице, односно савременом шпанском (видети и пример 141). Отуда не чуди поновно покретање питања употребе шпанске речи *hola*, која је, као што смо видели, као једна од најпрепознатљивијих шпанских лексема представљала основу полемике која се водила неколико година раније.

Ако се осврнемо на пуристичку идеју да је језик нешто „[...] што је

---

<sup>552</sup> „kreigo ke es mijor si todos eskrivish sin biervos en Turko, de ke no vos entendemos, ni entendemos los biervos ke se eskriven muchas vezes en el Amaneser, i otras publikaciones.”

<sup>553</sup> „Miran kuando eskribo mis mensajes, no ay una palabra Turka. Es ke no me entendesh? Porke eskrivir a una lingua ladina biervos Turkos? Muestra lingua es un dialekto de ladinofranses espanyol [...] i no del turko. Por favor no me efasen el Hola de mi mail.yo lo kero dizir de este modo.”

постојало у чистом и неисквареном облику једном у току историје”<sup>554</sup> (Лангер и Дејвис 2005: 9), морамо поставити следеће питање: да ли и у ком периоду сефардске историје чланови групе траже „неискварени облик” јеврејско-шпанског језика? Као што смо видели у наведеним примерима, њихова жеља да очувају „аутентичне” језичке облике окреће их ка прошлости, ка времену у коме су овим језиком говорили њихови родитељи, бабе и деде. Ипак, чињеница да се јеврејско-шпански *након прогона* развијао као независан варијетет у односу на полуострвски шпански (Кинтана 2010: 34), и да је управо контакт са турским, грчким, као и језицима јужнословенских и других народа (Бунис 2015а: 412) оно што то га је учинило дистинктивним варијететом сефардске заједнице, говори нам да је немогуће пронаћи „чист” и у контакту са другим језицима „неискварен” модел језичке употребе. У прилог идеји о немогућности да се одреди један „исправан” и „аутентичан” језички модел, говори и чињеница да се овај варијетет развијао као плурицентричан језик, што значи да су се око различитих економских, политичких и културних центара у којима су живели Сефарди у модерно доба под различитим утицајима конституисале и различите регионалне норме језичке употребе (Кинтана 2010: 42).

Са друге стране, ставови по којима језик треба „очистити” од турцизама и приближити га хиспанском наслеђу, враћају нас на период *пре прогона*, када јеврејско-шпански још увек није био дистинктиван језик и када су, уз мање етничке варијације, Сефарди говорили *исти* варијетет као и њихови нејеврејски суседи (Дијас-Мас 2006: 115). Ово нас упућује на идеју да „златно доба” (Хохонхаус 2005: 205) које претпоставља „идеалну” и „аутентичну” језичку употребу заправо не постоји, те да су у питању лаичке перцепције о постојању „аутентичног” језичког израза.

Анализа корпуса показује да је, без обзира на наведене пуристичке ставове о очувању „аутентичних” језичких форми, од самог почетка у групи присутна свест да је јеврејско-шпански, као и сви други језици, настао као резултат језичког контакта, и да се данас управо кроз контакт са другим језицима мора модернизовати како би се осигурала његова будућност и како би био „употребљив” у савременим друштвеним условима појачане комуникације на

---

<sup>554</sup> „[...] which existed in a pure and uncorrupted form at some stage in history”



глобалном нивоу. Елементи идеологије језичког пуризма се стога у овом случају могу објаснити као покушај да се пронађе компромис између очувања етнојезичке дистинктивности и неопходног прилагођавања језика измењеним условима живота. То се очитује у ставу да је понекад потребно преузети речи из других језика, „али само онда када не постоји еквивалентна реч на ладину” (видети пример 132). Како наводи Сполски (2004: 22), „пуризам постаје важан [управо] током периода култивације и модернизације, обезбеђујући критеријум за одабир новог лексикона.”<sup>555</sup> Отуда се, с обзиром на чињеницу да припадници сефардске етничке заједнице данас живе расути по свету у различитим националним државама, те да је тиме отежана свакодневна комуникација на јеврејско-шпанском језику којом би се на спонтан начин регулисала норма језичке употребе, неки од чланова питају који би били критеријуми одабира језичких извора у процесу модернизације:

**Пример (136)**

„То што кажеш је потпуно тачно, језик који је жив природно трпи промене. Али какве промене се могу очекивати? Додавати америчке/енглеске речи? Португалске? Француске? Хебрејске? Јужноамеричке? Италијанске? Руске? Како ће се направити одабир? Разбиће се на комадиће према месту или држави. [...] Данас у дијаспори није остала ниједна сефардска територија. Ма колико се жели да много људи прича [овај језик], то, нажалост, није случај.”<sup>556</sup> (Информант ZF, Француска, 27. 11. 2015)

Непостојање поменуте заједничке „сефардске територије”, односно дијаспорички карактер ове заједнице, умногоме одређује идеолошки оквир у коме се развијају покушаји реконструкције дистинктивног сефардског идентитета на темељима заједничког јеврејско-шпанског језика. Покушаји етнојезичке ревитализације се не могу тумачити независно од идеологија модерног доба, при чему нарочито мислим на идеологију стандардних језичких култура (Милрој 2001; Филиповић 2015б),<sup>557</sup> која се данас међу мањинским етничким заједницама јавља кроз обновљен облик онога што Филиповић (2015б: 2) одређује као

---

<sup>555</sup> „Purism becomes important during a time of language cultivation and modernization, providing a criterion for the choice of new lexicon.”

<sup>556</sup> „Lo ke dizes es interamente djusto, una lingua ke bive konose naturalmente modifikasyones. Ma ke son las modifikasyones ke se pueden asperar. Adjustar byervos amerikanos/ingleses? portugezos? francezes? ebreos? sudmaericanos? italyanos? rusos? Komo se va deskojer? se va romper in pedasikos asigun el lugar o paes. [...] Oy in las diasporas no kedo territoryo sefaradi. De mas se kere munchos ke la avlen, dizgrasyamente no es el kavzo.”

<sup>557</sup> О језичким идеологијама модерног доба у контексту сефардске заједнице на Оријенту видети Филиповић и Вучина Симовић (2014).

„романтичарска валоризација језичке вернакуларизације.“<sup>558</sup> Међутим, као што сам већ назначила (видети одељак 2.3.5), постмодернистичка тежња ка уздицању вернакуларних мањинских варијетета на ниво стандардних језика не мора нужно бити у вези са формирањем националних држава, већ је у великој мери повезана са очувањем мањинских идентитета у оквирима постојећих државних ентитета (Филиповић 2018а: 133), или, у случају сефардске и других дијаспоричких заједница, у оквирима транснационалних друштвених простора, односно интернета. У оваквим условима непостојања заједничке етничке територије језик постаје један од централних стубова етничког идентитета, па се отуда и све интервенције у погледу његовог очувања и прилагођавања потребама савременог друштва врло пажљиво разматрају:

#### Пример (137)

„Ако ми желимо да ладино опстане, морамо да га говоримо и да стимулишемо друге да га говоре, користећи сва доступна средства. А које је боље средство од нашег електронског сеоцета *Ladinokomunita*? Ипак, уколико приликом причања не поштујемо одређене норме, одређена правила, језик који [желимо да] овековечимо постаће мешавина искварених облика. Зато мислим да морамо да се потрудимо да избегнемо употребу речи из других језика, осим онда када су оне корисне за представљање нових концепата (ово је посебно важно у технологији) и да се зарад будућности нашег језика помучимо да узмемо речник и да потражимо одговарајућу реч на ладину уместо да у писању употребимо неку енглеску или француску реч. Ја мислим да, када нема жељене речи, треба да је позајмимо из кастиљанског, мајке нашег језика. На тај начин ће се очувати његов шпански карактер и укус.“<sup>559</sup> (Информант *F*, Сједињене Америчке Државе, 11. 05. 2000)

#### Пример (138)

„Ја мислим да је кастиљански више ‘језик-нећак’ него ‘језик-мајка’ нашег шпанског. Мислим да у недостатку нових речи за нове идеје можемо да их адаптирамо из

- \* старих речи на ладину
- \* хебрејског
- \* кастиљанског из XV века
- \* оријенталних језика земаља у којима су живели наши

<sup>558</sup> „the romanticist valorization of linguistic vernacularization”

<sup>559</sup> „Si mozotros keremos ke el Ladino sobreviva lo tenemos ke avlar, i estimular a otros a avlarlo, uzando todos los mezos disponibles. I kualo mezo mejor ke nuestro kazaliko elektroniko, Ladinokomunita? Ma, en avlandolo, si no observamos siertas normas, sierta reglas, la linga ke se perpetua devendra una mezkolansa de korrupsiones. Por esto kreo ke devemos de esforzarnos por evitar el uzo de palabras de otras linguas, a menos ke estas sean valutozas por representar konseptos nuevos (especialmente importante en la teknolojia) i ke por amor del futuro de muestra lingua mos tomemos la pena de apanyar el diksionario i bushkar una palavra apropida del Ladino en vez de meter en la korrespondensia una palavra ingleza o franseza. Kreo yo ke kuando la palavra dezeada no se topa, se deve tomarla emprestada del Kasteyano, la madre de la lingua muestra. De este modo se mantendra el karakter i savor espanyoles de eya.”

Као последња опција, из енглеског и модерног шпанског.<sup>560</sup> (Информант YG, Бразил, 06. 02. 2005)

Оба ова примера нам сугеришу да је, према члановима групе, у процесу модернизације и обogaћивања језика новим концептима (то јест, интелектуализације) потребно прибећи језичким моделима из заједничке прошлости, односно „аутентичним” језичким изворима, чиме би се очувала његова дистинктивност. У том смислу, најпре се мисли на културну традицију насталу на јеврејско-шпанском, а затим и на остале варијетете који су током историје утицали на развој особеног језичког израза сефардских Јевреја на Истоку: хебрејски, преткласични кастиљански, и коначно, на језике народа међу којима су Сефарди живели након прогона (пример 138). Са друге стране, врло је интересантно да се у крајњем случају, односно онда када у постојећим изворима није могуће наћи одговарајућу реч за изражавање нових концепата урбане културе, као потенцијални извор наводи савремени шпански језик као „језик-мајка” (пример 137) или „језик-нећак” (пример 138). Идеја да се на тај начин могу „очувати шпански карактер и укус” јеврејско-шпанског упућује нас на улогу коју заједничко порекло ова два варијетета може играти у адекватацији, односно повезивању припадника сефардске етничке заједнице. Наиме, ако се адекватација схвати као „изградња контекстуално довољне сличности међу појединцима или групама”<sup>561</sup> (Баколц 2003: 408), онда се у савременим условима географске дисперзије и непостојања етничке заједнице у традиционалном смислу шпански стандард може разумети као језички контекст који обезбеђује „довољно сличности” између чланова етничке заједнице шпанских Јевреја и тако постаје елемент њихове колективне кохезије.

Ову идеолошку позицију великог броја чланова групе потврдили су и резултати анкете, у оквиру које сам поставила следећа питања која се тичу односа према језичкој промени и језичком контакту:

---

<sup>560</sup> „kreygo yo ke el Kastilyano es mas una ‘lingua-sovrina’ ke una ‘lingua-madre’ del nuestro espanyoliko. Kreygo yo ke en el manko de nuevos biervos para nuevas ideas, podriamos tenerlos adaptados de

\* biervos ladinos antiguos

\* ivrit

\* kastilyano del siklo XV

\* linguas orientales donde biviron los maestros

Por ultima opcion, del ingles i del kastilyano moderno.”

<sup>561</sup> „the construction of contextually sufficient similarity between individuals or groups.”

Табела 12 - Ставови према позајмљивању речи из других језика

Питање: Да ли, према Вашем мишљењу, треба усвојити позајмљенице из других језика за оне речи које не постоје у јеврејско-шпанском?	Резултати анкете	
	Одговори	Број одговора
Да	41	91,1
Не	3	6,7
Друго	1	2,2
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Табела 13 - Ставови према позајмљивању речи из конкретних језика

Питање: Из ког језика је најбоље преузети те позајмљенице?	Резултати анкете	
	Језици	Број одговора
Шпански	25	60,98
Хебрејски	2	4,88
Шпански и хебрејски	2	4,88
Шпански, хебрејски, енглески	1	2,44
Енглески	1	2,44
Француски	3	7,31
Било који језик	6	14,63
Друго	1	2,44
<b>Укупно</b>	<b>41</b>	<b>100</b>

Одговори нам показују да је велика већина чланова (91,1%) сагласна са увођењем позајмљеница у случајевима када одређена реч не постоји у јеврејско-шпанском језику (погледати табелу 12). Са друге стране, највећи број оних који се не противе усвајању речи из других језика (60,98%) сматра да те позајмљенице треба да буду преузете најпре из шпанског језика (погледати табелу 13), а образложења овог одабира нам говоре да се овај варијетет доживљава као основа на којој се развио језик сефардских Јевреја:

**Пример (139)**

„Данас је најлогичније да позајмице преузмемо из језика на коме се заснива јеврејско-шпански. У прошлости, у свету није било глобалне комуникације као данас, па су се позајмице преузимале из језика који су били близу. Данас немамо тај

проблем.”<sup>562</sup> (Информант УН, Турска, упитник 14)

#### Пример (140)

„Позајмице из турског, грчког, француског и других језика, биле су преузете у времену у коме је највећи део Сефарда био у свакодневном контакту са овим језицима, што данас више није случај. [Позајмице] би се могле преузети из хебрејског, али ако желимо да ладино буде језик који се говори, чита и разуме од стране већине Сефарда на свету, мислим да речи које нам недостају треба да преуземо из шпанског, прилагођавајући их природно нашој фонетици.”<sup>563</sup> (Информант W, Израел, упитник 27)

#### Пример (141)

„Шпански је доминантни део нашег језика. Али [речи] се такође могу позајмити од других романских језика.”<sup>564</sup> (Информант ZJ, Израел, упитник 36)

#### Пример (142)

„Био би то природан пут, наши бабе и деде су говорили шпански са малобројним хебрејским речима, али не бих волела да се изгуби оно што је данас већ у језику, мало француског, италијанског, хебрејског.”<sup>565</sup> (Информант ZQ, Сједињене Америчке Државе, упитник 38)

У наведеним примерима јасно је да се увиђа значај глобалног контекста у коме се данас одвија комуникација на етничком језику сефардских Јевреја (пример 149). Другачије речено, за разлику од другачијих социолингвистичких прилика у прошлости (видети Недовић [Понс] 2016, као и поглавље 3), сефардске заједнице расуте по свету у данашње време, путем употребе интернета као глобалне комуникацијске платформе, имају веће могућности да се сусретну са стандардним шпанским језиком као једним од престижних светских језика и као језиком који је силом историјских прилика послужио као основа за конструкцију особеног сефардског етничког идентитета. У том смислу, у ситуацији у којој је највећи број Сефарда билингвалан или мултилингвалан и који је на дневној бази у контакту са различитим језицима у зависности од места становања, прибегавање шпанским позајмљеницама у недостатку онога што чланови групе сматрају

---

<sup>562</sup> „Oy en dia, es mas lojiko de tomar prestamos de la lengua en ke se baza el Judeo-Espanyol. En el pasado, el mundo no tenia una komunikasion global como ay oy, ahora los prestamos se tomavan de las linguas ke estavan serka. Oy no tenemos este problema.”

<sup>563</sup> „Los emprestamos del turko, grego, fransez etc. fueron tomados en epokas en las kualas la mayoria de los sefaradis tenian kontaktos diarios kon estas lenguas, lo ke no es mas el kavzo oy. Se podria tomar del ebreo, ma si keremos ke el ladino sea una lengua avlada, meldada i entendida por la mayoria de los sefaradis en el mundo, kreo ke es del espanyol ke devemos tomar las palavras ke mos mankan, adaptandolas naturalmente a muestra fonetika.”

<sup>564</sup> „El espanyol es la parte dominante de nuestra lengua. Pero tambien es posivle de prestar de otras lenguas romanas.”

<sup>565</sup> „Seria un camino natural nuestros abuelos avlavan espanyol con las pocas palabras hebreas ama no keria perder lo ke oy ya esta en la lengua el poco de francés, italiano, hebreo.”

„аутентичним” јеврејско-шпански речима, могло би се тумачити као покушај повезивања припадника сефардске заједнице на основама заједничке језичке прошлости. Отуда се повратак шпанском као језичком извору доживљава као „природни пут” (пример 142).

Када је у питању овај „природни пут” којим се у току свог развоја кретао јеврејско-шпански, занимљиво је истаћи образложење једног члана, који „аутентичан” пут богаћења језика види у употреби истих принципа које су употребљавали преци у прошлости:

**Пример (143)**

„Треба добро да размислимо о овом питању. Наш језик је језик измешан од почетка, и тако треба и да остане. Када размишљамо о новим речима, треба да формирамо речи са коренима у више од једног језика повезаног са нашим – формирати речи са хиспанским основама и турским суфиксима, на пример, или неку другу комбинацију, зависи од контекста. Другим речима, морамо да измислимо речи према истим обичајима које су наши деде и бабе користили у прошлости.”<sup>566</sup> (Информант X, Сједињене Америчке Државе, упитник 32)

Другим речима, повратак традицији, односно „аутентичним” изворима (Сполски 2004: 22) овде се види као повратак принципу језичког „мешања”, на основу кога се и формирао јеврејско-шпански језик као дистинктивни језик сефардских Јевреја на територијама Османског царства.

#### 4.6.4. Закључна разматрања

Питање односа према другим језицима и њиховом утицају на јеврејско-шпански – који се, као и сваки други језик, развијао у контакту са другим варијететима – у сефардској заједници отворено је тек са продором нових политичких, друштвених и културних идеологија на простор Османског царства крајем XIX столећа. Владајућа националистичка идеологија стандарднојезичке културе навела је велики број сефардских интелектуалаца, махом мултилингвалних, да преиспитају улогу и статус свог нестандардизованог

---

<sup>566</sup> „Tenemos ke pensar bien en esta kestion. Muestra lingua es una lingua kareshtereada dezde el empesijo, i deve de sigir ansina. Kuando pensamos en biervos nuevos, devemos de crear biervos kon raizes en mas de una lingua relasionada kon la muestra – crear biervos kon bazas ispanikas i sufijos turkos, por enshemplo, o otra kombina depende en el konteksto. En otros biervos, tenemos ke inventar biervos segun los mizmos uzos ke nuestros papus i nonas emplearon al pasado.”

етничког варијетета у односу на европске и већинске националне стандардне језике. Ова нова идеолошка и културна стремљења на плану језичке структуре проналазе свој одраз у усвајању мноштва језичких облика из престижних европских језика (од којих је највећи утицај имао шпански), док се на социолингвистичком плану одражава у доживљају јеврејско-шпанског као исквареног дијалекта модерног шпанског језика, што је у крајњем, како сам већ назначила (видети одељак 3.4), довело до замене овог варијетета другим, стандардним језицима.

Нови облик стандарднојезичке идеологије, оличен у постмодернистичком вредновању мањинских језика и култура, довео је, као што показује моја досадашња анализа, до жеље да се јеврејско-шпански очува и ревитализује, односно стандардизује као дистинктиван језик сефардске заједнице. То значи да се овај варијетет, за разлику од периода са краја XIX и почетка XX века, не доживљава више као некакав дијалекат који треба заменити или регенерисати употребом елемената из других језика, већ да се, насупротив томе, доживљава као посебан језик чију „аутентичну” форму треба заштитити од „штетног” утицаја других језика. Анализа дискусија у групи *Ladinokomunita* открива да чланови ове заједнице, користећи различите тактике интерсубјективности, конструишу особену идеологију језичког пуризма, која је, као што смо могли видети, умоногоме условљена политичким, друштвеним, идеолошким и социолингвистичким контекстом у коме они данас живе и комуницирају. Овај се контекст одликује њиховом расељеношћу у различитим националним државама, њиховом интеграцијом у секуларно друштво, те употребом јеврејско-шпанског језика у транснационалном простору какав је интернет.

У одређеним државама у којима Сефарди живе, стандардни шпански представља званичан језик, док се већина чланова ове заједнице са њиме сусреће у транснационалном простору као са важним и престижним светским језиком. Отуда не чуди што чланови ове виртуелне заједнице, имајући додатно у виду да је реч о језику који на свим нивоима језичке организације показује многобројне сличности са њиховим етничким варијететом, врло јасно настоје да исцртају границе у односу на његову структуру. Употреба речи савременог шпанског се, као што је показано у одељку 4.6, перципира као највећа опасност за будући

развој јеврејско-шпанског језика, те стога језичка политика групе подразумева инсистирање на „чишћењу” од елемената модерног шпанског и употреби „аутентичног” јеврејско-шпанског.

Међутим, групне дискусије показују да су концепти „аутентичности” и „чистоте” језика субјективног карактера, односно да се њихово значење гради и мења унутар интеракције и да се разликује од говорника до говорника:

- према једнима, језик треба „очистити” од утицаја савременог шпанског, а „аутентичне” форме треба тражити у језичкој пракси говорника у прошлости (која је, не заборавимо, била заснована управо на усвајању елемената различитих контактних језика);
- према другима, језик треба „очистити” од турцизама и других нероманских елемената (који су, да подвучемо, заправо и допринели развоју јеврејско-шпанског као посебног варијетета), из чега следи да „аутентичне” форме треба тражити у варијетету који су шпански Јевреји користили пре доласка у Османско царство (а који се, као што наводе неки истраживачи, готово и није разликовао од говора других становника Полуострва).

Другим речима, резултати анализе корпуса показују да се чланови групе у одређивању „аутентичног” и „неаутентичног” у језику окрећу прошлости, тражећи некакво „златно доба” у коме се јеврејско-шпански користио у „чистом” облику, а да је, са друге стране, постојање овог периода врло проблематично, јер се њихов језик, као и сви језици, формирао и развијао увек у контакту са другим језицима.

У исто време, изгледа да језички пуризам чланова групе (барем оних који се боре против утицаја савременог шпанског) није тако „чист” и искључив, с обзиром на то да, како показују резултати анкете, већина њих сматра да је у процесу модернизације и интелектуализације језика неопходан контакт са другим варијетима, а нарочито са стандардним шпанским, који се види као најбољи извор позајмљеница за концепте и речи које не постоје у јеврејско-шпанском језику. Видели смо да велика већина чланова групе сматра да је јеврејско-шпански неопходно стандардизовати, а то значи и модернизовати и интелектуализовати како би био „функционално еквивалентан другим стандардним језицима” (Штулић 2014: 154). Овај процес функционалног



прилагођавања концептима модерног живота, као што сам напоменула у ранијим редовима одељка 4.6, увек се одвија кроз поређење са оним стандардним језицима из којих се преузимају дати концепти. Савремени сефардски Јевреји у групи *Ladinokomunita* у највећем броју сматрају да је ове концепте и њихове језичке еквиваленте потребно преузети из савременог шпанског, а то се може протумачити чињеницом да управо хиспанско наслеђе представља заједнички именилац Сефардима у расејању, на основу кога се може извршити групна адекватација ове етничке заједнице. Ово наслеђе такође служи као дистинкција у односу на друге заједнице: не треба заборавити да је управо хиспанско порекло оно што Сефарде одваја од других јеврејских заједница, нарочито у Израелу и Сједињеним Америчким Државама.

Окретање шпанском као глобалном и као „страном” језику блиском свим говорницима јеврејско-шпанског, који управо као такав може послужити као извор позајмљеница у процесу стандардизације језика сефардских Јевреја, а тиме допринети и њиховој колективној кохезији, са једне, и наглашена пуристичка потреба разграничавања са овим варијететом и истицање сефардске етнојезичке посебности, са друге стране, говоре нам да идеологија језичког пуризма у групи *Ladinokomunita* заправо одражава ванјезичку стварност савремене сефардске заједнице, односно њену потребу да, у транснационалном простору у коме обитава, преко посебног идентитета свог језика редефинише и свој етнички идентитет. О томе нешто више у одељку 4.7.

#### 4.7. ИДЕОЛОГИЈЕ И СТАВОВИ ПРЕМА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОМ ЈЕЗИКУ КАО НОСИОЦУ СЕФАРДСКЕ КУЛТУРЕ И СИМБОЛУ СЕФАРДСКОГ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

##### 4.7.1. Уводне напомене

У претходним одељцима смо могли видети како припадници сефардске заједнице у групи *Ladinokomunita* сучељавају ставове о различитим друштвено-језичким темама (о аутономији и стандардизацији јеврејско-шпанског, његовом називу, начину писања и утицају других језика), истовремено конструишући

идентитет свог етничког језика, као и значење сопственог етнојезичког идентитета у савременом свету. У овом поглављу настојим да детаљније представим и анализирам оне ставове и идеологије који експлицитно говоре о етнојезичком идентитету ове сефардске заједнице, то јест, о значењу које чланови групе приписују јеврејско-шпанском језику као носиоцу сефардске културе и симболу сефардског етничког идентитета.<sup>567</sup> Истовремено, настојим да размотрим какве импликације овакви ставови и идеологије могу имати у конкретној социолингвистичкој ситуацији, односно покушајима да се етнички језик сефардских Јевреја очува и ревитализује (детаљније о процесима језичке замене, одржавања и регенерације у одељку 2.4.6).

Кратак преглед језичке и културне историје сефардске заједнице (видети поглавље 3) дао нам је увид у начин на који се улога јеврејско-шпанског језика у изградњи, очувању и одржавању сефардског етничког идентитета мењала у времену и простору под утицајем различитих друштвених, политичких, културних и идеолошких фактора. Досадашња истраживања односа језика и идентитета сефардских Јевреја, односно замене јеврејско-шпанског различитим стандардним језицима, показују да се дистинктивни етнички идентитет сефардске заједнице задржао упркос губитку језика, те да су на његово одржавање утицали неки други параметри као, на пример, религија, обичаји и веровање о заједничком пореклу (Малиновски 1982; Харис 1985; Алтабев 1999; Филиповић и Вучина Симовић 2008; Христодулос 2008; Вучина Симовић и Филиповић 2009; Вучина Симовић 2010, 2016 и други). У поменутих истраживањима наводи се да се као један од кључних чинилаца<sup>568</sup> у процесу замене јеврејско-шпанског језика од краја XIX века јавља идеологија стандардне језичке културе у свом националистичком облику, која међу Сефардима свој одраз проналази у виду негативних ставова према јеврејско-шпанском језику као „недовољно развијеном” или „исквареном” варијетету. Другим речима, идеологија стандардног језика у сефардској заједници бива изражена у виду ставова и веровања „[...] да је

---

<sup>567</sup> У делу анкете који се односи на тематске поткатегорије обухваћене у овом одељку заступљена су и одређена питања у вези са језичким понашањем чланова групе, јер сам мишљења да одговори на ова питања у значајној мери могу допринети анализи веровања и ставова у вези са јеврејско-шпанским језиком.

<sup>568</sup> За детаљнију листу фактора који су довели до замене јеврејско-шпанског језика видети Харис (1982, 1994: 197-229).

прихватање употребе већинског и, у исто време, стандардног језика, [...] нераскидиво повезано са прихватањем модерног начина живота и услов друштвено-економског напретка сваког појединца” (Вучина Симовић 2016: 282). Иако одређене студије које се односе на период пре Другог светског рата такође документују постојање позитивних идеологија у вези са јеврејско-шпанским, општи је закључак да оне нису имале већи утицај на процес одржавања или замене овог језика (Вучина [Симовић] 2006а, 2006б, 2006в, 2007, 2010, 2016).

Како наводи Харис (1985: 205), барем када су у питању Сједињене Америчке Државе и Израел, обновљени интерес за сефардску културу и јеврејско-шпански језик јавља се 60-тих година XX века међу другом, трећом или четвртом генерацијом сефардских имиграната, који припадају ономе што Фишман (1973: 226) назива таласом „новог етничитета”. Овај талас, као што је већ речено (видети одељак 2.3.5) у значајној мери представља реакцију на глобалне (врло често конфузне) друштвене токове, који појединце усмеравају ка тражењу вредносних смерница у локалном, етничком или националном културном наслеђу, али је истовремено добрим делом утемељен на глобалном дискурсу о вредновању и промовисању мањинских језика и мањинских култура као локалних културних вредности. У том смислу, говорници јеврејско-шпанског језика, као што смо видели у претходним поглављима, свој етнички варијетет почињу да сагледавају као вредан елемент сефардског културног наслеђа и сефардског етничког идентитета, те, у складу са постмодернистичком идеологијом стандардне језичке културе, настоје да га ревитализују и стандардизују, односно да потврде његов дистинктивни статус на мапи свих језика света.

Појам културног наслеђа, према УНЕСКО-вој *Универзалној декларацији о културној разноликости*, стоји у самој сржи савремених дебата о групном идентитету и друштвеној кохезији (УНЕСКО 2001: 4). Отуда можемо рећи да је за разматрање односа јеврејско-шпанског језика и сефардског етничког идентитета од великог значаја питање односа *културног* и *етничког* идентитета уопште (видети одељак 2.3.1), односно питање односа језика као *носиоца културе* и језика као *симбола идентитета* (видети одељак 2.2.2). Док би се, са једне стране, „у извесном смислу могло чак устврдити да сам језик и јесте култура” (Бугарски

2005: 71-72), јер је „[...] највећи део културе на језику и изражава се кроз језик”<sup>569</sup> (Фишман 2007: 72), он, са друге стране, не представља кључни елемент етничитета, јер, као што сам већ назначила, његов губитак или замена неким другим језиком унутар одређене етничке заједнице, не морају нужно значити и губитак етничког идентитета. Међутим, важно је подсетити се да чак и када мањински језик изгуби своју комуникативну (вернакуларну) функцију, односно престане да буде средство помоћу кога се у интеракцији чланова етничке заједнице формирају културна значења, он и даље може задржати своју симболичку (поствернакуларну) вредност као средство идентификације са датом етничком групацијом, и то, на пример, у виду културних маркера (видети одељак 2.3.2). Такође, треба нагласити да је, како тврди Фишман (1991: 26-27), у случају замене етничког језика језиком неке друге заједнице етнички идентитет нужно измењен у културном смислу, односно да не припада више првобитној култури на исти начин као што је то био случај у време употребе етничког варијетета (видети одељак 2.3.2).<sup>570</sup> То значи да се губитком језика губе и одређени аспекти културе, али не обавезно и етнички идентитет, који се мења и реконструише у друштвеној интеракцији у складу са новим друштвеним околностима (Цунода 2005: 167).

У том смислу, Харис (1985: 209) истиче да савремени Сефарди, који јеврејско-шпански језик користе првенствено у поствернакуларном значењу, поседују другачији културни идентитет у односу на Сефарде који су живели у Османском царству и који су овај варијетет користили у свакодневној комуникацији и на њему градили сефардску културу. Њихов етнички идентитет се данас гради и реконструише на својеврсној комбинацији сефардских културних вредности наслеђених од предака и културног идентитета, односно културних вредности земаља у којима живе и чији језик говоре. Управо ће питање о томе како савремени Сефарди у групи *Ladinokomunita* употребљавају јеврејско-шпански језик<sup>571</sup> и како доживљавају његову улогу у изградњи сефардског

---

<sup>569</sup> „[...] most of the culture is in the language and is expressed in the language.”

<sup>570</sup> Иако свака култура, чак и без замене језика, доживљава интерне промене, Фишман (1991: 27) наводи да је таква промена више интерно регулисана и надзирана, те да је њен резултат већи континуитет, односно перцепција већег културног континуитета унутар саме заједнице.

<sup>571</sup> С обзиром на начин комуникације у групама за дискусију као што је *Ladinokomunita*, потребно је истаћи да под термином „вернакулар” овде подразумевам нестандардизован варијетет *писане* интеракције на интернету. Такође је важно напоменути да одређени чланови групе *први пут* виде

културног, односно етничког идентитета, бити окосница моје анализе у наредним редовима.

#### 4.7.2. Ставови према јеврејско-шпанском језику и његовој улози у кохезији сефардске етничке заједнице

Као што је већ речено (видети одељак 3.4), јединствена сефардска културна зона у балканским државама и Турској, као и употреба јеврејско-шпанског као кохезивног варијетета балканских сефардских заједница, били су у сталном опадању од краја XIX века. Данас се, међутим, у случају групе *Ladinokomunita* јеврејско-шпански језик поново јавља у улози кохезивног фактора сефардске заједнице у транснационалном друштвеном простору какав је интернет. Употреба овог варијетета на интернету као новом друштвеном контексту, а у светлу глокализационих тенденција позитивног вредновања мањинских језика и култура (видети одељак 2.3.5), указује на позитивну ревалоризацију овог варијетета унутар саме сефардске заједнице. Другим речима, како истичу Цајлс *et al.* (1977: 338) имајући у виду шири контекст позитивног вредновања мањинских језика и култура, „одједном се очитује понос у одржавању етничког језика и дијалекта, и унутаргрупни језички варијетет више не представља обележје групне припадности кога се треба стидети.”<sup>572</sup>

И заиста, чланови групе *Ladinokomunita* не само да се не стиде свог етничког језика, већ га доживљавају као важан елемент сефардског етничког идентитета, те поносно наглашавају да је јеврејско-шпански, насупрот предвиђањима академске заједнице, још увек жив језик:

##### Пример (144)

„Неки људи су ми рекли да је ладино сада мртав и да то сви знају. Ја изричито протестујем! [...] Не знам да ли је моја породица једина на свету, али ми увек говоримо ладино, понекад помешан са енглеским или италијанским, али га свакако говоримо, и није мртав, никада! Поносан сам што могу да кажем да за моје рођаке и

---

јеврејско-шпански у писаном облику управо у контексту групе *Ladinokomunita* (видети пример 88).

<sup>572</sup> „Pride is suddenly evidenced in the maintenance of the of the ethnic tongue and dialect, and the ingroup language variety is no longer a feature of group membership of which to feel ashamed.”

мене наш вољени језик и наше острво није мртав.”<sup>573</sup> (Информант *У1*, Велика Британија, 04. 10. 2008)

#### Пример (145)

„Ко може да поверује да се на једном ‘мртвом’ језику (као што кажу сви они који се у то не разумеју) дописују људи у XXI веку, као наши родитељи, стотинама година уназад, када је језик био ‘жив’.”<sup>574</sup> (Информант *У1*, Израел, 24. 07. 2010)

#### Пример (146)

„*LadinoKomunita* заслужује наше искрене похвале, на првом месту јер свима онима који свако мало воле да кажу да је ладино већ у агонији доказује да је, управо супротно од тога, језик још увек жив[.] [И]змеђу осталог, хвала онима који се, као чланови групе *LadinoKomunita*, боре да овај језик настави да постоји, не као музејски експонат или као предмет академских студија и истраживања, него као средство изражавања и комуникације међу онима који воле да говоре или пишу на овом језику.”<sup>575</sup> (Информант *W*, Израел, 06. 12. 2015)

И сама Рашел Амадо Бортник на *Дванаестој британској конференцији јеврејско-шпанских студија*<sup>576</sup> одржаној у Лондону 2001. године наглашава:

#### Пример (147)

„Вест о смрти јеврејско-шпанског/ладина је у великој мери била претерана! Овај лепи сефардски језик не само да се користи из дана у дан, већ је једини језик комуникације у овој виртуелној заједници која се зове *LADINOKOMUNITA*. Чланови ове групе на интернету, који широм света живе стотинама и хиљадама миља једни од других, свакога дана се састају путем мејла како би причали на језику који сви разумеју. То значи да је овде јеврејско-шпански/ладино веома жив!”<sup>577</sup> (наведено према поруци информанта *D* из Шпаније од 25. јуна 2001)

Чињеница да се јеврејско-шпански унутар групе *Ladinokomunita* јавља као једино средство комуникације међу њеним члановима, те да је промоција овог варијетета један од циљева деловања поменуте виртуелне заједнице, несумњиво

<sup>573</sup> „Algunas personas me tyenen dizido ke ladino agora sta muerto i ke todos lo saven. Yo lo akontesto (protesto) mucho! [...] No se si mi famiya es unika en el mundo ama mozotros syempre avlamos ladino, a bezes mesklado kon inglez o italyano, ma lo avlamos syertamente, i no sta muerto, nunka. So orguyoso para dizir ke para mis primos i yo, muestra lingua kerida i muestra ada no sta muerta.”

<sup>574</sup> „Ken se puede kreyer ke en una lingua ‘muerta’ (komo dizen los ke no se entienden) se koresponde djente en el siklo 21, komo nuestros padres, sienes de anyos atras, kuando la lingua era ‘biva’.”

<sup>575</sup> „LadinoKomunita merese muestras sinseras alavaciones, en primer lugar porke esta provando a todos los ke se namoran de dizir a kada nada ke el ladino ya esta agonizando, ke todo a la kontra, la lengua esta ainda biva, entre otras gracias a los ke, komo los miembros de LadinoKomunita, luchan para ke esta lengua kontinue a existir, no komo piesa de muzeo o komo materia de estudios i investigaciones akademikas, sino ke komo medio de ekspresion i komunikasion entre los ke les agrada de avlar o eskrivir en esta lengua.”

<sup>576</sup> Радови представљени на овој конференцији објављени су у Померој и Алперт (ур.) 2004.

<sup>577</sup> „El haber de la muerte del Djudeo-espanyol/Ladino fue muy egzajerado! Esta ermoza lingua Sefaradi no solo ke se uza dia por dia, ma es la sola lingua de komunikasyon en una komunidad virtula ke se yama LADINOKOMUNITA. Los miembros de este grupo en el Internet, ke biven syenes i miles de milyas de uno al otro en el mundo, se reunen kada dia kon e-mail para avlar en la lengua ke todos eyos entienden. Kere dizir ke aki el Djudeo-espanyol/Ladino está muy biva!”

указује на позитивна осећања који Сефарди широм света негују у односу према свом етничком варијетету. Позитивне идеологије према јеврејско-шпанском могу се, међутим, уочити и кроз анализу лексике коју чланови користе када говоре о овом језику, а која најчешће упућује на његову лепоту и милозвучност: „наш мили језик” (јш. *muestra dulce lingua*), „овај толико мио и сочан језик” (јш. *esta lingua tan dulce i savroza*), „лепи мој језик” (јш. *la linda mi lingua*). Истовремено, бројне су речи које одражавају емотивни однос чланова према језику: „наш вољени језик” (јш. *muestra kerida lingua*), „овај тако мио и тако драгоцен језик” (јш. *esta lingua tan dulce i tan presioza*). Осим што наглашавају лепоту свог етничког језика, чланови групе верују да је овај варијетет у много чему посебан, те врло често изражавају осећање поноса због тога: „ладино је особено флексибилан језик и због тога је мање или више опстао” (јш. *el ladino es una lingua spesyalamente fleksible i por esto poko o muncho survivyo*), „наш је језик дефинитивно леп и богат изразима” (јш. *definivamente muestra lingua es ermoza i rika en egspressiones*).<sup>578</sup> Сличне ставове проналазимо и у анкети:

**Пример (148)**

„То је један ВЕОМА занимљив језик, јединствен у свом развоју и својим карактеристикама. То је ризница изрека и израза који се не могу превести ни на један други језик, који одражавају једну филозофију живљења, породичну љубав и љубав према човечанству, које се не могу разумети ако се не зна језик. То је језик пун љубави. Мало ћете у овом језику видети реч ‘мржња’. (Ја то до скоро нисам знала!)”<sup>579</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник 1)

Овако изражене позитивне идеологије према јеврејско шпанском, а нарочито инсистирање на синтагми „наш језик” (јш. *muestra lingua*), говоре нам да је употреба овог варијетета у групи *Ladinokomunita* уско везана за осећање колективне припадности сефардској етничкој заједници. О томе сведочи и следећи пример:

**Пример (149)**

„Велика вредност коришћења ладина/јеврејско-шпанског данас јесте његова моћ да нас све уједини у једну светску сефардску заједницу, врло посебну, али веома малу, јер је мало нас који се разумемо на овом милом језику, језику који чини да се

<sup>578</sup> Сличне формулације могу се пронаћи и у преписци сефардских интелектуалаца са шпанским сенатором Анхелом Пулидом почетком XX века (за детаљнију анализу видети Вучина Симовић 2011).

<sup>579</sup> „Es una lingua MUY interesante, i unika en su desvelopamiento i sus karakteristikas. Es un tesoro de dichas i ekspresiones ke no se pueden tresladar a dinguna otra lingua, ke reflektan una filizofia de vida, un amor de famiya i de umanidad, ke no se pueden entender si no se konose la lingua. Es una lengua yena de amor. Poko verash en esta lingua la palavra ‘odio.’ (Yo no lo konosia asta poko aki!)”

кроз њега осећамо као вољена браћа. (То можемо видети у *LK*, и лично на сваком од путовања или сусрета где смо се видели уживо).”<sup>580</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 21. 09. 2015)

Очито је да се у овом примеру употреба јеврејско-шпанског у групи види као основа колективне кохезије, односно да језик врши интегративну функцију у реконструкцији групног идентитета широм света расељене сефардске заједнице. Већ је речено (видети 2.3.5) да је промена образаца друштвене комуникације у условима глобалног протока материјалних добара, људи, идеја и информација, праћена све већом индивидуализацијом и умањивањем значаја традиционално схваћене колективне припадности, довела до кризе идентитета савременог човека, који се у потрази за сигурношћу и стабилним културним значењима у новонасталим транснационалним просторима врло често окреће партикуларним, односно традиционалним групним идентитетима (етничким, националним, религијским и слично) (Кастелс 2010б: 68-70; Голубовић 1999: 82). Ови идентитети свој дистинктивни израз налазе најчешће кроз употребу заједничког језика. Тако и виртуелна заједница *Ladinokomunita*, заснована на употреби етничког језика сефардских Јевреја који комуницирају у транснационалним оквирима, отвара нове могућности у процесу групне кохезије и реконструкције сефардског етничког идентитета.

Поменути процеси се најпре врше преко промоције коришћења јеврејско-шпанског језика у групи, чиме се ствара такозвана „језичка зона” (Дор 2004: 111, видети одељак 2.3.5), у којој међусобно удаљени чланови сефардске заједнице учествују у виртуелној интеракцији на свом етничком језику. На тај начин, они врше дистинкцију, односно исцртавају етнојезичке границе према другим језичким зонама и другим етничким и националним заједницама у виртуелном простору. Ову зону, да се подсетимо (видети одељак 4.1) истраживачи називају „земљом Ђудезма без географских граница” (Бунис 2016), „земљом ладина” или „Ладинолендом” (Бринк-Данан 2011) или сефардском „дигиталном домовином” (Хелд 2010). И заиста, за многе чланове који живе у различитим деловима света,

---

<sup>580</sup> „La grande valor de uzar el ladino/judioespanyol oy en dia es su poder de adjundarnos a todos en una comunidad sefaradi mundial, komunidad muy espesial, ma muy chika, porke somos pokos los ke podemos darnos a entender en esta lingua dulce, lingua ke mos aze sintirmos de parte a parte komo ermanos keridos. (Lo vemos esto en *LK*, i personalmente en kada uno de los viajes o enkontros ande estuvimos endjuntos en persona.)”



постојање овог виртуелног завичаја у коме се користи сефардски етнички језик представља својеврсну сефардску територију, односно „електронско сеоце” (пример 137) или сефардско „острво” (пример 144) за које су емотивно везани:

**Пример (150)**

„[...] толико сам везан за овај сефардски форум [...] јер представља утеху када живим сам у четири зида и када отварам интернет четири пута на дан.”<sup>581</sup>  
(Информант УК, Сједињене Америчке Државе, 29. 08. 2008)

Овакав доживљај деловања групе потврђују Елкинсову (1997: 141) идеју да постојање виртуелне етничке заједнице у глобалном свету за неке људе може имати једнако значење као и постојање физичке етничке заједнице (видети одељак 2.3.5), што је од нарочитог значаја за дијаспоричке заједнице, као што је случај са сефардским Јеврејима. У том смислу, велики број чланова наводи да им је постојање групе *Ladinokomunita* променило живот и омогућило развијање блискости и заједништва на темељима заједничког етничког језика:

**Пример (151)**

„Пре четрнаест година ишла сам на курс шпанског за Сефарде у Институту Сервантес у Истанбулу. Један од пријатеља ми је дао адресу групе LK. Одмах сам се учланила – а то ми је променило живот. Од тог дана, постала сам члан наше велике породице у целом свету, осећајући шта значи бити Сефард.”<sup>582</sup> (Информант УЛ, Турска, 06. 01. 2017)

**Пример (152)**

„Драга L.K. Мислим да нам је свима овај форум променио живот. Иако не пишем много због недостатка времена, не прође дан, а да ми, када отворим компјутер, прво не изађу поруке из L.K. А после прелазим на друге.”<sup>583</sup> (Информант УМ, Израел, 07. 01. 2017)

Наведени примери нам показују да, „осим што обезбеђује извршне техничке и методолошке алатке за чување језичког материјала, као и за анализу и објављивање академских ресурса и грађе [...]”<sup>584</sup> (Филиповић 2015а: 66), интернет може имати изузетно важну улогу у окупљању географски удаљених појединаца

---

<sup>581</sup> „[...] esto tanto atado kon el foro sefaradi [...] porke es una konsolasion kuando bivo solo kon las quatro paredes i avro el internet 4 vezes al dia.”

<sup>582</sup> „Antes 14 anyos estava tomando un kurso de Espanyol para Sefaradim en el Instituto Cervantes de Estanol. Uno de los amigos me dio el adreso de LK. En vista me ize miembra - lo ke me troko la vida. Desde akel diya, me ize parte de muestra grande famiya en el mundo entero, sintiendo lo ke es de ser sefaradi.”

<sup>583</sup> „Kerido L.K. Kreygo ke el foro mos troko a todos la vida. Malgrado ke no eskribo muncho por manko de tiempo, no pasa dia ke kuando avro la komputadora emprimero me salen los mensajes de L.K. I despues paso a los otros.”

<sup>584</sup> „Aside from providing excellent technical and methodological tools for language storage, analysis and divulgation of academic resources and materials [...]”

око заједничких културних, етничких и језичких вредности у конструкцији и реконструкцији партикуларних друштвених идентитета, и то на сличан начин као што су описмењавање и развој штампе на стандардном националном језику имали кључну улогу у формирању и ширењу идеологије нације као једног од облика колективног идентитета (Андерсон 2006).

Ако се осврнемо на Андерсонову (2006: 6) тврдњу да свака заједница која је већа од првобитних људских насеља почива на „замишљању” заједништва међу људима који се не познају, можемо рећи да виртуелна делатна заједница *Ladinokomunita* није ништа мање „реална” него у традиционалном смислу схваћена етничка или национална заједница. За велики део чланова ова „замишљена” сефардска заједница поседује значајну емотивну и симболичку вредност, па се врло често доживљава као „велика породица” (јш. *una famiya grande*, примери 151 и 155), а њени чланови, од којих се многи никада нису срели, као „пријатељи” (јш. *amigos*), „браћа” (јш. *ermanos*), „пођаци” (јш. *primos*) и слично. Поруке које говоре о важности постојања групе *Ladinokomunita* у процесу приближавања Сефарда широм света понављају се сваког јануара, када се обележава годишњица оснивања ове виртуелне заједнице:

**Пример (153)**

„И за Рашел посебне честитке за оснивање овог форума, који је окупио све нас браћу и пријатеље који волимо ђудезмо/јеврејско-шпански. Моје лично мишљење је да ни она није могла да замисли колики ће значај имати овај циљ у ширењу нашег језика!!!!!! [...] Један велики, велики загрљај за сваког од вас са којима чиним део ове ИНТЕРНАУТСКЕ породице, (која ми је донела радост и сећање на све моје вољене) и који сте сада УНУТАР МОГ СРЦА.”<sup>585</sup> (Информант УН, Аргентина, 05. 01. 2015)

**Пример (154)**

„[...] наша Рашел нас је оснивањем ове групе ‘окупила’ у ‘природну’ породицу због тога што смо Сефарди и што говоримо наш шпански.”<sup>586</sup> (Информант УК, Сједињене Америчке Државе, 13. 01. 2017)

**Пример (155)**

„Драга Рашел, Желим да ти се захвалим на дивној, и не само дивној, предивној идеји да оснујеш овај виртуелни сајт *LK*. Тако смо, осим што настављамо нашу културу, постали једна велика породица браће и сестара у читавом

---

<sup>585</sup> „I a Rachel una felisitasion espesial por la kreasion de este foro, ke arrekodjio a todos los ermanos i amigos ke amamos el djudezmo/judeoespanyiol. Mi opinion personala es ke , ni eya se imajino la importansia ke este buto tendria para la difusion de muestra lingua!!!!!! [...] Un abraso muy, muy fuerte, para kada uno i uno de los ke formamos esta famiya INTERNAUTIKA, ( ke me trusho la alegria i los rekodros de todos mis keridos) i ke agora ESTASH ADIENTRO DE MI KORASON.”

<sup>586</sup> „[...] muestra Rachel en kreendo este grupo ‘mos arrekojo’ a ser un familia ‘natural’ por ser sefaradi i avlando nuestro espaniol.”

свету.”<sup>587</sup> (Информант ZG, Турска, 03. 01. 2017)

Другим речима, ова „замишљена” заједница сефардских Јевреја за њене чланове јесте реална. Вредности на којима она почива јесу вредности које имају импликације у стварном животу људи, како духовном, тако и физичком. Тако је комуникација географски удаљених припадника сефардске етничке заједнице у транснационалном простору „Ладиноленда” постала основа за сусрете чланова групе и у физичком свету. У питању су сусрети који се од 2007. године одржавају једном годишње у облику заједничких путовања на просторе оних држава у којима су у одређеним моментима своје историје живеле и у којима данас живе сефардске заједнице (Турска, Сједињене Америчке Државе, Израел, балканске државе). Поменути сусрети показују да се повратак етничким коренима у овом случају врши у транснационалном друштвеном простору, који је, подсетићемо се, сачињен од интеракција између људи из различитих националних држава (видети одељак 2.3.5). Дакле, иако не постоји физичка заједница Сефарда у традиционалном смислу суживота на заједничкој територији, транснационални оквир нуди нове могућности приближавања припадника ове етничке заједнице: путем интернета, са једне, и путем заједничких путовања, са друге стране. Како се наводи у порукама које се односе на поменуте сусрете, основни језик комуникације приликом заједничких путовања јесте увек јеврејско-шпански. Осим тога што су заједничка путовања која нуде прилику за „живу” употребу јеврејско-шпанског језика довела до бољег упознавања и зближавања чланова групе око заједничког циља ревитализације сефардског етничког језика и културе, на основу дискусија унутар групе може се закључити да су ови сусрети довели и до развоја комуникације међу појединцима и изван „формалног” оквира групе *Ladinokomunita*.

#### 4.7.3. Ставови према јеврејско-шпанском као симболу „аутентичне” сефардске културе

Иако смо видели да чланови групе инсистирају на томе да је јеврејско-

---

<sup>587</sup> „Kerida Rachel, Te kero rengrasyar por la ermoza , no solo ermoza, maraviyoza idea de krear este sitio virtual de LK. Ansina desparte ke kontinuamos muestra kultura, mos isimos una famiya grande , de ermanos i ermanas de el mundo entero.”

шпански жив језик, односно језик на коме се и даље комуницира (примери 144, 145 и 146), чини се да је вернакуларна употреба јеврејско-шпанског у оквирима групе *Ladinokomunita* у многоме обележена поствернакуларношћу, која подразумева да употреба језика као симбола има важнију функцију од његове употребе као средства комуникације (видети одељак 2.3.2). Другим речима, како тврди Шандлер (2006: 22) говорећи о поствернакуларном јидишу, сама чињеница да се етнички језик уопште бира као средство комуникације постаје подједнако важна, па можда чак и важнија од значења која се на том језику саопштавају. У том смислу, јеврејско-шпански се не јавља овде само као носилац комуникације у групи, већ и као симбол заједништва и сефардске културе. Према Фишману (1991: 2), језик и култура, захваљујући својој дугорочној повезаности, „[...] нису само међусобно добро усклађени, већ представљају једно друго у главама како инсајдера, тако и аутсајдера [културне заједнице].”<sup>588</sup> Тако се у покретима и иницијативама за језичку ревитализацију (или, према Фишману, преокретање замене језика) у духу романтичарске стандарднојезичке идеологије језик најпре доживљава као симбол начина живота и идентитета одређене етничке, односно културне заједнице. Полазећи од оваквих идеолошких претпоставки, један члан групе *Ladinokomunita* у отвореном писму уредништву часописа *El Amaneser*<sup>589</sup> наводи да Сефарди могу да се споразумевају на било ком језику, али да само јеврејско-шпански може представљати сефардску културу:

**Пример (156)**

„Ја мислим да је један језик више него средство комуникације; језик је, како каже изрека, крв једног народа. Када језик умре, његова култура такође умире убрзо након тога. Није нам потребан ладино да бисмо се споразумевали; јер скоро сваки Сефард говори најмање три језика. Комуницирамо на ладину јер нас овај језик подсећа на наше детињство и на културу у којој је већина нас одрасла. Комуницирамо на овом језику јер већина нас осећа носталгију према овом језику. Када ја читам књигу на раши писму или текстове на солитреу, осећам неку везу са својом културном прошлошћу и са коренима којима сам веома задовољан. Осећам носталгију сваки пут када прочитам неку реч коју сам заборавио, и које сам се присетио захваљујући вама.”<sup>590</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 25. 11. 2005)

<sup>588</sup> „By dint of long-term association, the two are not only well attuned to each other, but they stand for each other in the minds of insiders and of outsiders too.”

<sup>589</sup> За више детаља о овом часопису видети одељак 3.6.2.

<sup>590</sup> „Yo penso ke una lingua es mas de un modo de komunikasyon; una lingua es komo dize el refran, la sangre de un pueblo. Cuando una lingua se muere, su kultura tambyen muere poko dospues. No tenemos menester del ladino para komunikarnos; porke kaji kada sefaradi, avla a lo manko tres linguas. Mos komunikamos en el ladino porke esta lingua mos akodra de muestra chikez i de la kultura en la kualala mayoria de mozotros mos engrandesimos. Mos komunikamos en esta lingua porke la mayoria de

Резултати анкете коју сам спровела у оквиру овог истраживања (видети одељак 4.2) потврђују тврдњу из претходног примера по којој „скоро сваки Сефард говори најмање три језика”: 84,5% испитаника наводи да уме да користи три или више од три језика (видети табелу 14). Овај врло висок проценат мултилингвалних чланова групе *Ladinokomunita* указује на континуитет у очувању традиционалне друштвене двојезичности или вишејезичности<sup>591</sup> припадника сефардске (и готово сваке јеврејске) заједнице. Уколико узмемо у обзир чињеницу да свега нешто више од половине испитаника (53.4%) наводи да им је јеврејско-шпански једини матерњи или само један од матерњих језика (видети табелу 15), те да су сви језички интегрисани у већинске друштвене заједнице земаља у којима живе, могло би се рећи да би се као језик комуникације међу члановима изван (па можда чак и унутар) групе *Ladinokomunita* могао издвојити неки од језика којим боље владају или се свакодневно служе у својој непосредној околини, као нпр. енглески, хебрејски, француски, турски, шпански и други (видети табелу 16).

**Табела 14** - Број језика којима се служе чланови групе *Ladinokomunita*

Број језика (укључујући и јеврејско-шпански)	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Један језик	-	-
Два језика	1	2,2
Три језика	5	84,5
Четири језика	11	
Пет језика	9	
Шест језика	8	
Седам језика	3	
Осам језика	2	
Непотпуни одговори	6	13,3
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

---

mozotros sentimos eskarinyo por esta lingua. Cuando yo meldo libro en rashi o tekstos en solitreo, syento komo un atadijo a mi pasado kultural i a mis raizes kon las kualas esto muy kontente. Syento eskarinyo kada vez ke meldo una palavra ke ya me avia olvidado, i ke grasyas a vozotros me la akodri.”

<sup>591</sup> Под појмом сефардске двојезичности, односно вишејезичности подразумевам диглосични однос говорног јеврејско-шпанског са хебрејским као светим језиком, а затим и триглосичну, односно полиглосичну употребу јеврејско-шпанског, хебрејског, француског, као и различитих националних језика балканских земаља крајем XIX и у првој половини XX века (видети одељак 3.4).

Табела 15 - Јеврејско-шпански као матерњи или наследни језик међу члановима групе *Ladinokomunita*

Питање: Одаберите један од понуђених одговора.	Резултати анкете	
Одговори	Број одговора	%
Јеврејско-шпански је мој <i>једини</i> матерњи језик	3	6,7
Јеврејско-шпански је <i>један од</i> мојих матерњих језика	21	46,7
Јеврејско-шпански <i>није</i> мој матерњи језик	20	44,4
Без одговора	1	2,2
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Табела 16 - Језици којима се служе чланови групе *Ladinokomunita*

Чланови којима је јеврејско-шпански једини матерњи или један од матерњих језика			Чланови којима је јеврејско-шпански наследни језик		
Језици	Број одговора	%	Језици	Број одговора	%
1. Турски	14	26,9	1. Енглески	29	27,6
2. Француски	13	25	2. Хебрејски	22	20,95
3. Шпански	11	21,1	3. Француски	17	16,2
4. Енглески	6	11,5	4. Шпански	11	10,5
5. Бугарски	2	3,9	5. Италијански	7	6,7
6. Италијански	2	3,9	6. Португалски	4	3,8
7. Хебрејски	2	3,9	7. Турски	3	2,85
8. Грчки	1	1,9	8. Немачки	3	2,85
9. Португалски	1	1,9	9. Грчки	2	1,9
			10. Руски	2	1,9
			11. Каталонски	1	0,95
			12. Арапски	1	0,95
			13. Бретонски	1	0,95
			14. Вијетнамски	1	0,95
			15. Сингалски	1	0,95
<b>Укупно</b>	<b>52</b>	<b>100</b>	<b>Укупно</b>	<b>105</b>	<b>100</b>

Међутим, не треба занемарити ни чињеницу да и јеврејско-шпански може имати важну улогу као језик споразумевања међу појединцима који живе у различитим државама и говоре различите језике:

**Пример (157)**

„[...] одгајана сам на јеврејско-шпанском код куће; али нисам желела да га говорим када сам била мала. Моја породица је отишла да живи у Израел. Како сам могла да причам са стричевима и теткама и њиховом децом без знања хебрејског?

Јеврејско-шпански је био језик споразумевања.”<sup>592</sup> (Информант N, Француска, упитник 7)

Одлучила сам да у анкети користим термин „матерњи језик” с обзиром на то да је овај термин у широј јавности познат у значењу језика који је први научен и са којим се појединац сâм идентификује (видети одељак 2.3.2). Са друге стране, чињеница да је готово половина испитаника у анкети (44.4%) навела да јеврејско-шпански није њихов матерњи језик (видети табелу 15), упућује на то да се у овом случају поменути варијетет употребљава као завичајни или наследни језик (за објашњење наведеног термина видети одељак 2.3.2).<sup>593</sup> Како наводи Киршен (2015: 72), могло би се тврдити да је јеврејско-шпански наследни језик чак и за оне Сефарде који овај варијетет одређују као свој матерњи или као један од својих матерњих језика, с обзиром на то да се он данас користи у врло ограниченим доменама језичке употребе (на пример, унутар породице), те да је у највећем броју домена потиснут употребом званичних језика земаља у којима живе његови изворни говорници. Међутим, како је предмет овог рада испитивање ставова и идеологија који играју улогу у реконструкцији етнојезичког идентитета и како сам „матерњи језик” већ одредила као језик самоидентификације, приликом даље анализе овај термин користим у оним случајевима у којима су сами говорници, односно испитаници у анкети, тако окарактерисали свој однос са јеврејско-шпанским.

У сваком случају, без обзира на то да ли се чланови групе према јеврејско-шпанском одређују као према матерњем или према наследном језику, његова вернакуларна употреба унутар виртуелне заједнице *Ladinokomunita* јесте најпре *симболичке, поствернакуларне* природе, јер се он, као што ћемо видети у наставку, доживљава као симбол сефардске културе (подсетимо се да је један од циљева деловања групе осим промоције језика и промоција културног и историјског наслеђа), на чијим је темељима у прошлости изграђен сефардски етнички идентитет. Другачије речено, у складу са романтичарским становиштем о језику као изразу колективног бића народа, језик и култура се виде као

---

<sup>592</sup> „[...] fue kriada en djedeo-espanyol en kaza ; ma no kije avlar la lingua kuando estava tchika. Mi famiya se fue a bivir en Israel, komo avlar kon mis tios I tias, primos I primas kuando no se avla el hebreo ? El Djudeo-espanyol fue la lengua vehicular.”

<sup>593</sup> Као што ћу објаснити у одељку 4.7.4, међу члановима групе се налазе и појединци који нису сефардског порекла, односно они који јеврејско-шпански користе као страни језик.

нераскидиве компоненте, односно језик се доживљава као „незаменљиво културно знање и као носилац културе”<sup>594</sup> (Цунода 2005: 138), од чијег опстанка последично зависи и опстанак саме културне заједнице. Тако, на пример, један члан, говорећи о бројним племенима која полако нестају, а чији језик нема писану форму, наглашава да је за опстанак сефардске групне дистинктивности кључно очување сефардског етничког варијетета:

**Пример (158)**

„Дакле, наставак постојања нашег сефардског ‘племена’ зависи од тога да ли ћемо, сви ми, наставити да читамо, говоримо и пишемо на јеврејско-шпанском.”<sup>595</sup> (Информант *ZJ*, Израел, 13. 01. 2014)

О језику као „аутентичном” изразу културе говоре и други чланови групе:

**Пример (159)**

„У праву си када кажеш да језик треба да се говори како би опстао. Када умире језик, заборавља се и култура, сећања и историја заједнице, зато што језик обухвата све то и није само за разговор.”<sup>596</sup> (Информант *YO*, Сједињене Америчке Државе, 15. 08. 2011)

**Пример (160)**

„Људи и даље мисле да је, ако је језик угрожен, најбоље да се не говори и да нестане, али треба имати у виду да, ако нестане, нестајемо и ми и да ће га преузети други људи, који не припадају [сефардској] култури. На пример, у Шпанији постоје хришћанске групе које певају на ладину и преузимају сефардску музику за своје песме. Је ли то будућност коју желимо за овај језик и културу? ЈА не желим.”<sup>597</sup> (Информант *YP*, Шпанија, 14. 08. 2011)

Становиште које постулира нераскидиву везу језика и културе доминантно је и у резултатима добијеним путем анкете (видети табелу 17). Тако већина чланова наводи да ће се сефардска култура изгубити уколико нестане јеврејско-шпански језик, јер „језик нуди јединствен начин представљања културе” (Информант *YQ*, Сједињене Америчке Државе, упитник 39).

---

<sup>594</sup> „as irreplaceable cultural knowledge, and as a conveyor of culture”

<sup>595</sup> „Dunke, la kontinuasion de la vida de nuestro ‘trivo’ sefaradi, depende si kontinuamos, todos mozotros, a meldar, avlar i eskriver en judeoespanyol.”

<sup>596</sup> „Tienes razon en dezir ke kale ke la lingua se avle para ke se kede biva. Kuando muere una lingua, se olvida tambien la kultura, las memorias i istoria de la komunidad, por mor de una lingua enkapsula todo esto i no es solo para avlar.”

<sup>597</sup> „La djente ainda pensa ke komo es una lingua en perikolo, lo mijor es non favlarla i ke dispareska, ma kale ke pensar ke si dispazeze, disparesemos mozotros i otra djente ajena a la kultura la va a tomar. Eshemplo, en la Espanya ay grupos kristyanos ke kanta en ladino i toman muzika sefarad para sus kantos. Este es el avenir ke keremos para la lingua i kultura? YO, non kero.”



Табела 17 - Схватање односа језика и културе међу члановима групе *Ladinokomunita*

Питање: Да ли ће нестати сефардска култура, односно изгубити сефардски културни идентитет ако нестане јеврејско-шпански језик/ладино?	Резултати анкете	
	Језици	Број одговора
Да	25	55,6
Не	11	24,4
Не знам	9	20
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

Међу образложењима веровања да ће се заједно са губитком језика изгубити и „аутентична” сефардска култура, значајно је истаћи оно у коме се наглашава да једино употреба јеврејско-шпанског може направити дистинкцију између „аутентичних” и „неаутентичних” Сефарда. Овде се, пре свега, има у виду чињеница да се данас Сефардима називају сви они који нису Ашкенази, односно сви они који су, без обзира на то што њихови преци не потичу из Шпаније, прихватили сефардске верске обичаје и ритуале:<sup>598</sup>

**Пример (161)**

„Данас у Израелу људи мешају Сефарде и Мизрахе (оријенталне Јевреје), као да јеменски или ирачки [Јевреји] имају неке везе са [Јеврејима] прогнаним из Шпаније или Португала. Ова конфузија делимично настаје зато што се језик полако губи, а са њим и дистинктивна обележја, култура, обичаји итд. И, зашто не рећи, Мизрахи су много бројнији од Сефарда и до скоро се нису мешали са другим јеврејским групама.”<sup>599</sup> (Информант У, Израел, упитник 8)

Наведени примери показују да се у покушајима ревитализације језика готово никада не ради искључиво о језику, већ да је, као што тврди Фишман (1991: 17), у процесу преокретања замене језика у ствари реч о очувању „језика у култури.” Овај аутор наводи да замена језика увек укључује и промену у културним обрасцима дате заједнице (видети одељак 2.3.2), те додаје да поменута промена може бити изузетно дубока у оним случајевима где дата етнокултурна заједница не поседује дистинктивну верску традицију у односу на доминантну групацију (Фишман 1991: 16-17). Када је у питању савремена сефардска

<sup>598</sup> За детаљније објашњење ширег значења речи Сефард видети фусноту 1.

<sup>599</sup> „Hoy en día en Israel la gente confunde ser sefaradí con ser mizrahi (judíos orientales), como si un yemenita o iraki tuviera que ver algo con los expulsados de España y Portugal. Parte de esa confusión, es porque la lengua poco a poco se ha ido perdiendo, y con ella los rasgos distintivos, la cultura, las costumbres, etc. Y por que no decir, que los judíos mizrahíes son mucho más numerosos que los sefaradíes y hasta no hace poco no se mezclaban con otros grupos judíos.”

заједница, важно је истаћи да су њени припадници великим делом идеолошки интегрисани у секуларно друштво, те да за њих религија не игра једнако важну улогу као за њихове претке на просторима Османског царства. Такође, не треба заборавити да чак ни у верском контексту Сефарди не поседују неупитну дистинктивност у односу на друге јеврејске заједнице, на првом месту у односу на Мизрахе, блискоисточне и северноафричке Јевреје (видети пример 161), а затим и (у ширем смислу јеврејства) у односу на Ашкеназе као доминантну јеврејску етничку заједницу у Израелу и САД-у, државама у којима данас живи највећи број Сефарда.<sup>600</sup> У том смислу, како наводи Бринк-Данан (2011: 117), једина групна граница коју Сефарди данас могу да успоставе јесте граница утемељена на дистинктивном етничком језику и на њему насталој култури. Отуда не чуди што чак и они испитаници који верују да се сефардска култура неће изгубити губитком језика, сматрају да ће без јеврејско-шпанског у *вернакуларном* облику она бити битно ослабљена:

**Пример (162)**

„[Сефардска култура] не би нестала (није нестала ни јеврејска култура ‘смрћу’ хебрејског као говорног језика током скоро два миленијума), али би претрпела тежак ударац.”<sup>601</sup> (Информант S, Немачка, упитник 15)

**Пример (163)**

„Не верујем да ће [сефардска култура] нестати у потпуности (барем не одмах), али ће осиромашити.”<sup>602</sup> (Информант ZL, Сједињене Америчке Државе, упитник 24)

На сличан начин, у одговору на питање отвореног типа „Зашто је важно

---

<sup>600</sup> Важно је подсетити се да се као један од важних чинилаца у замени јеврејско-шпанског језика крајем XIX и почетком XX столећа у Сједињеним Америчким Државама наводи чињеница да су у верском контексту, односно у мешаним јеврејским заједницама Сефарди представљали мањину у односу на Ашкеназе. Ашкенаска заједница, већег економског и политичког статуса, не само да је Сефардима одрицала „аутентично” јеврејство, већ их је неретко и дискриминисала. Отуда су припадници сефардске заједнице врло често настојали да се уклопе у ширу јеврејску заједницу, што је укључивало не само усвајање ашкенаске верске праксе и начина живота, него и мешовите бракове (Харис 1994: 219-221). Овакви услови, како наводи Харис (1985: 197-199; 1994: 219-221), нису доприносили очувању етничког језика сефардских Јевреја, већ управо супротно, доприносили су убрзању његове замене. Сличан однос Сефарда са Ашкеназима био је карактеристичан и за Палестину почетком XX века, као и за касније основану државу Израел, у којој су припадници ашкенаских заједница заузимали високе државне положаје и представљали симбол престижног начина живота (Харис 1994: 220). Међутим, не треба заборавити да је у Израелу највећи утицај на процес замене јеврејско-шпанског језика оставио процес израелизације, односно стварања израелске нације на темељима заједничке територије и хебрејског као националног језика свих Јевреја (Харис 1994: 203-205).

<sup>601</sup> „No se perdería (no se ha perdido la cultura judía con la ‘muerte’ del hebreo como lengua oral durante casi dos milenios), pero sí se le daría un duro golpe.”

<sup>602</sup> „No creo que se van a perder completamente (por lo menos no de inmediato), pero se van a empobrecer.”

сачувати јеврејско-шпански језик?”, испитаници у највећем броју случајева као основни аргумент у прилог очувању овог језика наводе очување сефардског културног и историјског наслеђа. Важно је подвући да и већина других аргумената, иако нешто другачије формулисаних, такође упућује на значај језика у одржавању културног континуитета сефардске заједнице (видети табелу 18). Напомињем да су разлози за очување јеврејско-шпанског језика у табели 18 представљени у виду поткатогија добијених путем квалитативне анализе одговора учесника у анкети (за детаљнији осврт на методолошке поступке примењене у овом истраживању видети одељак 4.2).

**Табела 18** - Разлози за очување јеврејско-шпанског језика према члановима групе *Ladinokomunita*

Питање: Зашто је важно сачувати јеврејско-шпански језик/ладино?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Очување сефардског културног наслеђа	22	48,9
Очување сефардског историјског наслеђа	3	6,7
Очување језика као „душе” народа	4	8,9
Очување везе са прецима	3	6,7
Изучавање дела написаних на јеврејско-шпанском језику	2	4,4
Очување језика као централног елемента сефардског идентитета	1	2,2
Није важно сачувати језик	1	2,2
Друго	1	2,2
Без одговора	8	17,8
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

#### 4.7.4. Ставови према јеврејско-шпанском као „културном власништву” сефардске заједнице

Када говоримо о језику као носиоцу културног континуитета, долазимо и до питања ко треба да има „ауторитет” и ко поседује „права” на ревитализацију језика и културе, односно до концепта „културног власништва” (Милрој 2001: 538, нав. према Филиповић 2018а: 96). Како наводи Бринк-Данан (2011: 112), „чланови групе *Ladinokomunita* настоје да промовишу осећај заједништва који се врти око разликовања оних који су корисници ладина и оних који то нису, концентришући се на речи попут *los maestros* (‘наши’) и *muestra lingua* (‘наш

језик’).<sup>603</sup> Међутим, сматрам да је уместо поделе на оне који користе и оне које не користе јеврејско-шпански у контексту групе *Ladinokomunita* упутније направити разлику између онога што Еванс (2001: 251, нав. према Цунода 2005: 137) назива *власницима* језика и *корисницима* језика (Еванс 2001: 251, нав. према Цунода 2005: 137). Како истиче поменути аутор, питање знања или коришћења одређеног језика битно је другачије од „власништва” над тим језиком, које људи *наслеђују* као припадници одређених друштвених група (Еванс 2001: 254). У складу са оваквим одређењем, власници јеврејско-шпанског би били они чланови сефардског порекла који овај језик сматрају својим матерњим или једним од матерњих језика, као и они који овај варијетет доживљавају као свој наследни језик. Другим речима, „[...] приврженост језику представља, пре свега, питање припадништва одређеној друштвеној групи, а не стварне компетенције”<sup>604</sup> (Еванс 2001: 260), а компетенција на датом језику не значи нужно и доживљај језика као симбола групне идентификације. Отуда се одређени корисници језика не сматрају истовремено и његовим власницима, док, са друге стране, сви власници језика не морају истовремено бити и његови корисници.

**Табела 19:** Процена сопственог знања јеврејско-шпанског језика од стране чланова групе *Ladinokomunita*

Питање: Како бисте оценили сопствено знање јеврејско-шпанског језика/ладина?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као наследни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Одлично	7	28	5	25
Напредно	12	48	4	20
Средње	5	20	9	45
Базично	-	-	2	10
Без одговора	1	4	-	-
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

<sup>603</sup> „LK’s members aim to promote a sense of community that revolves around the distinction between Ladino users and non-Ladino users, rallying around words such as ‘los nuestros’ (‘ours’) or ‘muestra lingua’ (our language).”

<sup>604</sup> „A second problem arises from the fact that affiliation to language is primarily a matter of social group membership rather than actual competence.”

У складу са отвореношћу групе *Ladinokomunita* за све љубитеље јеврејско-шпанског језика и сефардске културе (а без обзира на њихово етничко порекло или верску припадност), у комуникацији унутар групе учествује и одређен број језичких корисника несепардског порекла који показује завидан ниво познавања јеврејско-шпанског језика. Са друге стране, када говоримо о власницима, они чланови групе *Ladinokomunita* који себе сматрају изворним говорницима различито оцењују сопствену компетенцију на јеврејско-шпанском језику (видети табелу 19), док се међу онима којима је јеврејско-шпански наследни језик налази много појединаца који тек почињу да уче етнички језик својих предака:

**Пример (164)**

„Добар дан, ја сам овде нова и учим ладино, извињавам се што мој ладино није тако добар; надам се да ћу са вама и у овој заједници моћи да научим овај тако лепи језик, језик мојих сефардских предака.”<sup>605</sup> (Информант YR, Шпанија, 12. 04. 2009)

Иако претходни пример показује да се унутаргрупна дистинкција чланова сефардског порекла (дакле, власника језика) врши управо према језичкој компетенцији, те отуда имамо „новајлије” (Бринк-Данан 2011: 112) и тзв. изворне говорнике, чини се да је за чланове групе од успостављања граница на основу језичког знања знатно важније успостављање међугрупне разлике између „наших” и оних изван сефардске етничке границе. У том смислу, врло честа употреба речи „наши” (јш. *los nuestros*) и „наш језик” (јш. *muestra lingua*) указује на значај који се у настојањима да се језик очува и ревитализује приписује сефардском етничком пореклу чланова групе. Отуда један члан говорећи о изучавању традиционалних писама сефардског народа истиче следеће:

**Пример (165)**

„Осим неколико ученика у Калифорнији, ко жели то да научи? Ови ученици *чак и не припадају нашим*, него су то неки говорници јидиша који се занимају за сефардску културу. Штета што нема више Сефарда који показују интересовање за културу својих дедова.”<sup>606</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 10.04. 2012, курзив Н.П.)

Наглашавање да језик има „праву” будућност једино међу његовим власницима приметно је и у следећем примеру истог члана:

<sup>605</sup> „Buenos días, So mueva aki i esto aprendiendo ladino, demando pardon por mi ladino no tan bueno; espero ke kon vozotros i kon la komunita pueda aprender a esta lingua tan ermoza i lingua de mis antepasados sefardies.”

<sup>606</sup> „Aparte de unos kuantos elevos en California, ken se lo kere ambezar? Estos elevos ni sikera son de los nuestros, si no ke unos yidishim ke se interesan en la kultura sefaradi. Pekado ke no ay mas sefaradim ke amostren interes en la kultura de sus papus.”

### Пример (166)

„[...] да би се један језик очувао, на њему треба да се прича и да се пева, и поврх свега, да се на том језику говори са децом, која представљају будућност језика, а не само да се пише много књига на том језику. [...] одмах сам помислио на ладино и на то како толико академика пише своје тезе о овом језику, са којим су ме успављивали и на коме су ми певали када сам био мали, и како многи професори, *који чак и не припадају нашим*, уче овај језик и покушавају да га пренесу [својим] ученицима. Ја мислим да је сав овај труд, ма колико био добар, узалудан. Разлог због којег ово говорим, јесте то што, када један језик престану да причају млади људи, и када се користи само у одређеним публикацијама, а не као свакодневни језик, он умире. Нажалост, језик са којим сам одрастао, у будућности ће бити само језик за истраживање и студије лингвиста и академика.”<sup>607</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 13. 08. 2011, курзив Н.П.)

Иако су сви покушаји учења и коришћења језика од стране „других” (лингвиста, академика, љубитеља јеврејско-шпанског језика и сефардске културе) широко поздрављени (боље речено, легитимисани од стране саме заједнице), претходни примери нам говоре да чланови из перспективе „аутентичних” говорника, односно власника језика оспоравају „аутентичност” употребе јеврејско-шпанског од стране корисника који припадају другим етничким (или, уколико се осврнемо на пример 160, верским) групама, успостављајући тиме етничке границе на темељима јеврејско-шпанског као језика који је у *власништву* чланова сефардског порекла. Другим речима, како наводи Хајмз (1974: 50, цит. према Бринк-Данан 2011: 112) „учествовати у говорној заједници није сасвим исто што и бити њен члан.”<sup>608</sup> Стога можемо рећи да сефардску етничку заједницу у виртуелном свету не одређују језичке границе, односно компетенција и комуникација на јеврејско-шпанском, већ „културно власништво” над овим језиком, који аутор примера 166, одређује као „онај језик са којим су [га] успављивали и на коме су [му] певали када [је] био мали”, односно као „језик са којим [је] одрастао”.

Идеја о власништву над језиком као носиоцем културног наслеђа одређене групе, како тврди Цунода (2005: 137), може представљати снажан мотив за

---

<sup>607</sup> „[...] para salvar una lengua, kale ke se avle i se kante en eya, i sovre todo, avlar a los ijos en la lengua, ke son el futuro de la lengua, i no solo eskriver muchos libros en esta lengua. [...] pishin pensi en el Ladino i komo tantos akademikos estan azyendo sus tesis sovre esta lengua kon la kualame kunavan i me kantavan kuando era chikitiko, i muchos profesores, ke ni sikera son de los maestros, estudyan i tratan de ambezar esta lengua a elevos. Yo penso ke todos los esforsos, por buenos ke sean, son en vano. La razon por la kualo digo esto, es porke kuando una lengua keda de ser avlada por la mansevez, i solo se uza para unas kuantas publikasyones i no komo lengua de kada dia, se muere. Tristemente la lengua kon la kualo yo me engrandes, sera en el futuro solamente una lengua de investigasyon i estudyos para los linguistikos i los akademikos.”

<sup>608</sup> „To participate in the speech community is not quite the same as to be member of it.”

језичку ревитализацију. Другачије речено, језичка ревитализација се углавном доживљава као одржавање континуитета са колективним културно-историјским наслеђем (Фишман 1991: 28), односно одржавање везе са прецима (Цунода 2005: 137). Отуда идеја по којој, као што уочавамо у примерима 165 и 166, једина „права” будућност језика јесте могућа само међу његовим власницима, наследницима „културе дедова”, и то у виду преноса језичког материјала на млађе генерације припадника сефардске заједнице од стране изворних говорника јеврејско-шпанског.

Међутим, имајућу у виду чињеницу да се они који се изјашњавају као изворни говорници одликују врло високим степеном мултилингвизма (видети табелу 14), да јеврејско-шпански није њихов једини матерњи, односно да представља њихов наследни језик (видети табелу 15), те да је упитна и њихова флуентност на овом језику (видети табелу 19), можемо рећи да је флексибилност термина „изворног говорника” у самој заједници<sup>609</sup> у великој мери условљена потребом да се језик очува и пренесе на млађе генерације. Према неким ауторима, управо непостојање једнојезичних говорника неког језика јесте важан показатељ чињенице да је његово очување доведено у питање, јер се у условима већег друштвеног престижа доминантног варијетета мањински језик врло често потискује као језик са смањеним распоном друштвених функција<sup>610</sup> (Хауген 1953: 370ф, Хилтенстам и Строуд 1996-1997: 574, нав. према Вучина Симовић 2016: 68). Ипак, као што сам у овом раду више пута подвукла, жеља да се јеврејско-шпански одржи и ревитализује у савременим условима глобалног вредновања локалних етнојезичких идентитета, битно мења поимање улоге двојезичних или вишејезичних говорника сефардског варијетета у поменутиим процесима језичког одржавања или ревитализације, што нам указује на то да се појам „изворног говорника” (као и говорника уопште) не може сматрати унапред задатом категоријом и да се његово значење може мењати кроз време као резултат друштвеног преговарања. Како тврди Еванс (2001: 260), у складу са особеним социолингвистичким околностима, заједнице током времена могу мењати

---

<sup>609</sup> Напомињем да се дефиниција „изворног” говорника међу лингвистима може знатно разликовати од дефиниција које се овом појму придају у самој заједници (Еванс 2001: 260).

<sup>610</sup> Двојезичност или вишејезичност указују на другу, прелазну фазу у теоријском моделу замене језика који су на основу Хаугенових (1953: 370ф) идеја развили Ф. Химено Менендес и М. В. Химено Менендес (2003: 26-29, нав. према Вучина Симовић 2016: 68-69, видети одељак 2.4.6).

критеријуме у одређивању онога што се подразумева под појмом „изворног говорника”: „осим тога што имају значајне последице за њихов идентитет, ове редефиниције ће бити релевантне у питањима типа да ли заједница може показати ‘континуитет традиције’ у захтеву за титулом изворног говорника [...]”<sup>611</sup> Тако се може рећи да савремени двојезични или вишејезични говорници јеврејско-шпанског језика представљају једине изворне говорнике овог варијетета и наследнике сефардског језичког и културног наслеђа. Тако у дискусијама сефардске заједнице *Ladinokomunita* можемо видети да се њени двојезични или вишејезични чланови, који представљају савремене изворне говорнике јеврејско-шпанског језика и једине наследнике сефардског језичког и културног наслеђа, у настојању да одрже континуитет традиције врло често okreћу ка прошлости, Рашел Амадо Бортник у обраћању члановима истиче следеће:

**Пример (167)**

„Можда сте га ви звали *espanyol*, или *djudio*, *djudezmo*, *espanyolit*, или другачије. Сада га зову *Djudeo-espanyol* или *Ladino*. Оно што ми знамо јесте то да је успомена на овај језик везана за веселу и топлу успомену на наше детињство, на наше родитеље, бабу и деду, тетке, стричеве и друге, и на лепи живот у породици и заједници који је већ нестао.”<sup>612</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 04. 01. 2001)

**Пример (168)**

„Не познајем ни једну особу мојих година са мојим знањем овог језика. Кунем вам се да ово не говорим са поносом, већ са тугом, јер осећам да сам последња генерација која је одрасла у овој култури говорећи овај лепи језик који су наши преци донели са собом из Шпаније и успели да очувају кроз много генерација. Стварно ми много недостаје овај језик, јер га скоро никада не чујем у говору.”<sup>613</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, 19. 09. 2016)

Како наводи Фишман (1991: 28), основне тачке полазишта за остваривање културних циљева покрета језичке ревитализације, односно преокретања замене језика, представљају „копање по прошлости у тражењу инспирације за суочавање

---

<sup>611</sup> „As well as having important ramifications for their own identity, such redefinitions will be relevant in such issues as whether the community can demonstrate ‘continuity of tradition’ in a Native Title claim [...]”

<sup>612</sup> „Puede ser vozotros la yamavash espanyol, o djudio, djudezmo, espanyolit, o otro. Agora lo yaman Djudeo-espanyol o Ladino. Lo ke mozotros savemos es la memorya de esta lingua es atada a una memorya alegre i kayente de muestra chikez, de nuestros paryentes, bava, papu (o nona i nono) tias, tios, i otros, i de una vida familiar i komunal ermoza ke ya se desparesyo.”

<sup>613</sup> „No konosko dingúna persona de mi edad kon el konosimyento mío de esta lingua. Vos djuro ke no digo esto kon orgolyo, si no ke kon tristeza porke me syento ke só la última jenerasyón ke se engrandesyó en esta kultura, avlando esta ermoza lingua ke nuestros antepasados trusheron kon eyos de Espanya i lograron perpetuar durante munchas jenerasyónes. De verdad ke me vyene muncha a mankar esta lingua porke kaji núnka la oygo avlada.”



са изазовима будућности и [...] јачање културних граница како би се подстакао већи међугенерациски културни континуитет.”<sup>614</sup> Као што смо видели у ранијим одељцима, чланови групе *Ladinokomunita* се у жељи да одрже континуитет са сефардском традицијом као „аутентичном” сефардском стварношћу врло често окрећу ка прошлости као извору етнокултурне дистинктивности и јеврејско-шпанског језика. Они настоје да савремени етнокултурни и етнојезички идентитет реконструишу на основу онога што сматрају „аутентичним” и „исправним” моделима језичке употребе у прошлости. Тако се, у складу са идеологијом стандардне језичке културе, по којој управо историјски и културни континуитет дају језику легитимитет као значајном елементу групног идентитета (Милрој 2001: 547-549), јеврејско-шпански језик легитимише као варијетет са сопственом историјом, односно као симбол сефардског етнокултурног наслеђа и врло важан чиналац у кохезији сефардске етничке заједнице. Управо због овог свеprisутног доживљаја језика као битног елемента у одржавању сефардског културног континуитета (видети табеле 17 и 18) и учвршћивању осећања групне припадности, „последња генерација која је одрасла у овој култури говорећи овај лепи језик” (пример 168) изражава жаљење због немогућности да се тај континуитет настави:

**Пример (170)**

„У мојој породици сам видео како се језик изгубио кроз једну генерацију. Баба и деда су га говорили веома добро, а француски су говорили са грешкама и потешкоћама, али су обележавали јеврејске празнике, без много кошер јела. Није се више ишло у синагогу, ишло се само за Јом кипур и венчања. 1945. године били су малобројни они Јевреји који су још увек желели да буду Јевреји, само су желели да буду Французи. Моји су родитељи наш језик сматрали заосталим језиком, и нису га више говорили. Ја сам само имао среће да на њему говорим са мојом баком, која ми је оставила ово наслеђе, као и [веровање] да ми овај језик неће бити од користи у животу, ‘био је то бакин језик’, ништа више. Она је преминула 1960. године, а ја сам сачувао, само за себе, у заборављеној фиоци у мојој глави, те речи које ми више нису биле корисне. Био сам много поноснији што говорим француски, енглески итд.. [...] У мојој породици сам био последњи Сефард, и то мало због сопствене кривице, јер га нисам пренео својој деци. Моје потомство је француско...”<sup>615</sup> (Информант Q,

<sup>614</sup> „mining the past for inspiration to meet the challenges of the future and [...] strengthening cultural boundaries so as to foster greater intergenerational cultural continuity.”

<sup>615</sup> „En mi famiya, la lengua la vide piederse, el tiempo de una jenerasion. Los ayuelos la avlavan muy bien, i avlavan franses kon yerros i postemas, ma fiestavan las fiestas judiyas, sin komer demaziado kasher. No se iya mas al kal, , ke era solo por kippur ,i kazamientos. En 1945, pokos jidios se kieriyen dainda jidios, kieriyen solo estar franseses. Mis parientes teniyen muestra lengua koma lengua atrazada, i no la avlavan mas. Yo solo tuvi el buen mazal de avlar kon mi nona, ke me desho esta eretensia i tambien, ke esta lengua no me iya nunca servir en mi vida, ‘era la lengua de la nona’ nada de mas. Eya se fue en

Француска, 11.12 2014)

Чини ми се да би се осећања присутна у претходном примеру најбоље могла описати као туга због немогућности да се научи језик који симболизује везу са прецима, односно као туга због немогућности да се та веза настави путем преношења етничког језика на млађе генерације. Тежња чланова групе *Ladinokomunita* да (путем активности у самој групи, између осталог) сачувају, промовишу и на млађе генерације пренесу што је више могуће од свог језичког и културног наслеђа, може се одредити као „тежња треће генерације за употребом етничког језика” (енг. *third-generation pursuit of an ancestral language*, Доријан 1993: 576-577, нав. према Цунода 2005: 173). Када кажем „трећа генерација”, имам у виду оно што Цунода (2005: 56) назива „бака ефектом” (енг. *grandmother effect*), а то подразумева чињеницу да у ситуацијама продуженог контакта и заједничког живота најчешће бабе (више него деде) као припаднице прве, најчешће једнојезичне генерације говорника, преносе етнички језик својим унуцима као трећој генерацији која врло мало говори и/или разуме овај варијетет.<sup>616</sup> Породична прича аутора примера 169 говори у прилог овом становишту. Ипак, потребно је оградити се од било какве генерализације, јер међу члановима групе постоји и одређен број оних за које би се могло претпоставити да припадају другој генерацији говорника.<sup>617</sup> Наиме, одређени испитаници у анкети наводе да су јеврејско-шпански као свој матерњи или један од матерњих језика научили од својих родитеља (видети табелу 20), а увид у њихове личне податке дате у анкети открива да су рођени пре 1946. године на просторима земаља прве дијаспоре, односно некадашњег Османског царства (где су неки од њих могли бити припадници прве двојезичне генерације говорника), те да сада у

---

1960, i me guadri, por mi solo, en un kashon olvidado de mi meoyo, estas palabras ke no me sierviyan mas. Estava mucho mas orgoliozo de avlar franses, ingles, etc.. [...] En mi famiya, fui el ultimo sefaradi, i un poko por mi kulpa, siendo ke no lo ambezi a mis kriaturas. Mi desendencia fue franseza...”

<sup>616</sup> Како наводи Харис (1985: 196), замена јеврејско-шпанског доминантним националним језицима (енглеским и хебрејским) у Сједињеним Америчким Државама и у Израелу, одвијала се углавном управо кроз најмање три узастопне генерације, што је случај са највећим бројем имигрантских заједница на овим просторима. Са друге стране, када су у питању сефардске заједнице које су остале на традиционалним сефардским просторима, односно територијама бившег Османског царства, овај се процес одвијао у више узастопних генерација. Вучина Симовић (2016: 69-70) наводи да се у случају сефардске заједнице у Београду процес замене јеврејско-шпанског српским језиком одвијао у најмање седам генерација говорника.

<sup>617</sup> Цунода (2005: 193) такође наводи да је у зависности од социолингвистичког контекста могуће да се окретање етничким коренима у виду изучавања и употребе етничког језика догоди већ и у другој (двојезичној) генерацији говорника.

највећем броју живе у земљама друге дијаспоре, на првом месту Израелу.

**Табела 20** - Подаци о начину на који су чланови групе *Ladinokomunita* научили јеврејско-шпански језик

Питање: Где и како сте научили јеврејско-шпански/ладино?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као наследни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Од родитеља	11 <sup>618</sup>	44	6	30
Од бабе и деде	2	8	4	20
Од родитеља и од бабе и деде	12 <sup>619</sup>	48	-	-
На интернету	-	-	1	5
Слушајући сефардске песме	-	-	-	-
На курсевима језика; разумем језик, јер говорим савремени шпански	-	-	2	10
Више понуђених одговора	-	-	7	35
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Са друге стране, може се претпоставити да они испитаници којима јеврејско-шпански није матерњи, него наследни језик, припадају трећој (најчешће једнојезичној на већинском варијетету) или каснијим генерацијама „наследника” јеврејско-шпанског језика. У прилог томе сведочи следећи пример:

**Пример (171)**

„Моји су родитељи говорили грчки код куће, ђудезмо су говорили само када су били са својом [широм] породицом”<sup>620</sup> (Информант L, Сједињене Америчке Државе, упитник 23).

Осврћући се на процес замене јеврејско-шпанског доминантним језицима, чланови групе *Ladinokomunita* повремено расправљају о одговорности у процесу прекида међугенерациског преноса језичког и културног наслеђа:

**Пример (172)**

„Чини ми се да је овај сефардски свет [пун] нежности нестао због кривице наших родитеља.. и наше такође. Причати језик баке је изгледало као заосталост, свака је

<sup>618</sup> Двоје испитаника наводе да су, поред тога што су језик усвојили од родитеља, касније постојеће знање обогатили путем читања текстова на јеврејско-шпанском или слушања сефардских песама.

<sup>619</sup> Једна испитаница наводи да је језичко знање усвојено у породици проширила путем употребе јеврејско-шпанског на интернету.

<sup>620</sup> „mis padres favlavan grego en la casa, solo favlavan judesmo kuando estavan con su familia.”

породица желела да говори (без страног акцента) језик земље у којој је живела. И када је требало изабрати други страни језик, у школи, то никада није био јеврејско-шпански, овај омражени дијалекат из времена беде. Наши потомци говоре енглески, други говоре немачки, руски или чак кинески, јер језик служи за материјални успех, и ништа друго није важно.”<sup>621</sup> (Информант Q, Француска, 09. 08. 2012)

Да се подсетимо, процес замене јеврејско-шпанског започео је крајем XIX и почетком XX века, у време модернизације и замаха идеологије стандардне језичке културе у новоствореним националним државама на територијама Османског царства, као и у секундарној дијаспори (видети одељак 3.4). Језичка (и политичка, економска, културна, социјална) хегемонија већинских заједница је, како тврди Киршен (2013: 25), утицала на то да сефардске заједнице у циљу напредовања на друштвено-економској лествици усвоје националне језичке идеологије као део сопственог језичког идентитета, што је довело до замене јеврејско-шпанског доминантним језицима земаља у којима су Сефарди живели и у којима живе данас (за сличне закључке видети и Вучина Симовић 2010, 2016). У том смислу, одређен број чланова „ослобађа кривице” савремене говорнике, пребацујући терет одговорности на шири идеолошки, политички и друштвено-историјски оквир у коме су Сефарди као део јеврејског народа били често прогањани и приморавани да крију своје порекло. Тако један члан истиче да је у његовој породици престанак употребе јеврејско-шпанског језика био повезан са страхом и потребом да се након ужаса Холокауста сакрије јеврејско порекло, као и са прихватањем модерног начина живота:

#### **Пример (173)**

„Свакога дана гледам како сефардска култура само што није нестала. Али не мислим да можемо да окривљујемо наше родитеље за то. Испричаћу ти шта се догодило у мојој породици. Мој је отац после Другог светског рата мислио да је наш ђудезмо обележје које ће нас убити. [...] за њега је био успех да нас васпита изван сефардске културе. Увек ми говори да смо доста дуго патили, да ђудезмо треба сакрити. Моја тетка и тетак су учинили исто и деца мојих рођака једва да знају да имају јеврејске корене. А све ово да бих ти рекао да је први разлог скривања наше културе последица Холокауста и великог страха... Али постоји и друго објашњење, начин сефардског живота са господином оцем испред читаве породице није се могао наставити у истом маниру. Мој отац, мој стриц, чак и генерација мога деде [...] мислили су имају право да одаберу свој посао, своју жену и своју кућу, а да не траже

<sup>621</sup> „Me parese ke este mundo de karinio sefardi se desparesio por la culpa de nuestros padres.. i la muestra tambien. Paresiya atrazado de avlar la lengua de la nona, kada famiya kieriya avlar (sin aksento ajeno) la lengua del paes onde biviyu. I kuando se deviya deskojer otra lengua ajena, a eskola, no era nunca el judio-espaniol, este aborresido dialekto de los tiempos de mizeria. Nuestros desendientes avlan ingles, otros avlan aleman, ruso o mizmo chineze, porke la lengua sirve a la reushita materiala, i nada otro tiene importansa.”

дозволу од породице. [...] Начин живота се променио са преласком у модерне градове Европе. [...] Не можемо никога за то кривити.”<sup>622</sup> (Информант YS, Француска, 29. 01. 2012)

Напори да се језик данас ревитализује представљају покушај да се исправи ова „грешка” људи или историје, те да се путем документације и дигитализације језичког материјала, као и путем комуникације на интернету, одржи етнокултурни континуитет сефардске етничке заједнице. Рашел Амадо Бортник наглашава значај који документација и дигитализација различитих докумената на јеврејско-шпанском језику могу имати у исправљању „велике грешке” коју су направили савремени изворни говорници јеврејско-шпанског језика, а која се огледа у прекиду преноса сефардског етничког варијетета на млађе генерације. Говорећи о свом извештају о сефардским пројектима на Универзитету Вашингтон, она истиче следеће:

#### **Пример (174)**

„Написала сам да ми, последња генерација која се родила са овим језиком, нисмо знали његову вредност, и да смо криви јер смо дозволили да нестане. То је тачно. Али ми смо такође они који су ‘у последњем тренутку’ постали свесни велике грешке коју смо направили. [...] [Изоостављено име] је рекла да ће се све заборавити и да нико више неће знати шта је сефардска култура. Ја кажем ће да онај ко жели знати, захваљујући ономе што се документује у свим врстама медија, на универзитетима, као оном у Сијетлу (Универзитету Вашингтон), где се дигитализују књижевност, сећања, и други документи – који би, да су остали у породичним фиокама, временом нестали.”<sup>623</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 17. 11. 2014)

---

<sup>622</sup> „[...] Kada diya veo ke la kultura sefardi esta al punto de despareserse. Ma no kreo ke podemos akulpar nuestros padres para esto. Te vo a dizir lo akontesyo en mi famiya. Mi padre pensava dospues de la segunda gerra jeneral ke nuestro djudezmo era una marka para matarnos. [...] para el fue una reushita de darmos una edukasion afuera de la kultura sefardi. Syempre me dize ke sufrimos bastante tyempo, ke el djudezmo deve ser eskondido. Mi tia i mi tio izyeron lo mizmo i los ninyos de mis primos apenas saven ke tyenen raizes djudias. Para dezirte ke la primera razon del embarramyento de muestra kultura fue la konsekuensya de la Shoa i del grande espanto. Ma aviya una otra esplikasyon. El modo de vida sefardi kon el Sinyor padre adelante de toda la famiya no pudyera kontinuar lo mizmo. Mi padre, mi tio i afilu la jenerasyon de mi papu [...] Kreiyan ke tuyeron el dirito de eskojer su lavoro, su mujer, su kaza sin rogar el konsentimyento de la famiya. [...] El modo de vida aviya trokado kon la vida en las sivdades modernas de la Evropa. [...] No podemos akuzar dinguno de esto.”

<sup>623</sup> „Avia eskrito ke mozotros, la ultima jenerasion de naser kon esta lengua, no supimos su valor, i semos los kulpantes de desharla murir. Esto es la verdad. Ma semos mozotros tambien ke ‘al punto puntado’ mos apersivimos del grande yerro ke izimos. [...] [Изоостављено име] disho ke todo se va olvidar, i dingunos no van a saver mas lo ke es la kultura Sefaradi. Yo digo ke el ke kere SI, va saver, gracias a lo ke se esta dokumentando en todo modo de medio, en las universidades, komo la Seattle (Univ. de Washington) ke estan dijitando literatura, memorias, i otros dokumentos - ke si kedavan en los kashones de famiyas se ivan a despareser kon tiempo.”

#### 4.7.5. Ставови и веровања о односу јеврејско-шпанског језика и етничког идентитета сефардске заједнице

У претходним редовима смо могли видети како припадници сефардске етничке заједнице, односно чланови групе *Ladinokomunita*, јеврејско-шпански језик доживљавају као сефардско „културно власништво”, а његово очување и ревитализацију као одржавање континуитета са сефардском културном традицијом. Такође, не треба заборавити да јеврејско-шпански као „највидљивија” ознака посебног сефардског етничитета данас има важну улогу у реконструкцији савременог етничког идентитета ове јеврејске заједнице, и то тако што делује као унутрашња спона међу њеним широм света расутим припадницима, али и као важан фактор у очувању граница у односу на друге етничке групације.

Истраживања процеса замене јеврејско-шпанског језика и језичких идеологија Сефарда са краја XIX и почетком XX века (на пример, Вучина Симовић 2010, 2016; Вучина Симовић и Филиповић 2009; Филиповић и Вучина Симовић 2008) показала су да замена, односно губитак језика у случају сефардске заједнице није значио и губитак њеног етничког идентитета, који се задржао захваљујући неким другим факторима као што су религија или веровање у заједничко порекло. У литератури се наводи да су и многе друге етничке и националне заједнице задржале свој етнички, односно национални идентитет након замене етничког језика језицима већинских заједница. Фишман (1991: 26) даје пример јеврејског и ирског народа, као и различитих афроамеричких и америчких староделачких заједница чији је национални, односно етнички идентитет „надживео” замену језика. Међутим, као што сам већ нагласила (видети одељке 2.3.2 и 4.7.1), иако етнички идентитет може опстати и након замене језика, он је без етничког варијетета значајно измењен у културном смислу, јер се значења на чијим се темељима конструише изводе из културних модела и идеологија насталих на неком другом језику.

Сличан начин размишљања проналазимо и међу члановима групе *Ladinokomunita*. Рашел Амадо Бортник у анкети констатује да бити Сефард данас није исто што је значило бити Сефард у прошлим временима:

### Пример (175)

„Бити Сефард данас није исто што је значило ‘бити Сефард’ када су постојале заједнице које су говориле на ладину, као она у којој сам ја одрасла, у Измиру у Турској. Наш идентитет као Јевреја био је строго сефардски, од јеврејско-шпанског језика, до хране и верских обичаја, унутар и изван синагоге. Данас, једино што можемо рећи да неколико синагога у свету и даље чува сефардске верске обичаје, али они који присуствују нису увек Сефарди. За многе данас, бити Сефард јесте само знати да водимо порекло из Шпаније, ствар генетике. За нас који долазимо из сефардско-османске културе тужно је гледати нестанак ове културе, заједно са њеним лепим и милим језиком.”<sup>624</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник 1)

Наведени пример заправо указује на чињеницу да је губитак или смањена употреба јеврејско-шпанског утицала на промену у перцепцији значаја језика за очување дистинктивног сефардског идентитета. У том смислу, један учесник у анкети наводи да се више не може очекивати од савремених припадника сефардске заједнице да говоре својим етничким језиком, али да, ако неко жели да буде сматран Сефардом, мора поседовати основно знање о сефардској историји и култури:

### Пример (176)

„Неко данас може тврдити да је Сефард ослањајући се просто на историју своје породице, уколико потиче од прогнаних из Шпаније. Да ли је ово довољно? Ја мислим да није. Не може се захтевати да један Сефард зна ладино, који се, нажалост, више не преноси унутар породице; уколико више што Сефарди данас живе у многим земљама света и говоре хебрејски, енглески, француски, шпански и многе друге језике. Али онај ко жели да буде сматран Сефардом, мора познавати барем основне аспекте своје историје и културе.”<sup>625</sup> (Информант *W*, Израел, упитник 27)

Питање о начину на који Сефарди данас доживљавају свој етнички идентитет у анкети је постављено као питање отвореног типа. Одговори су подвргнути поступку квалитативне анализе, путем које су издвојене

---

<sup>624</sup> „Ser sefaradi oy no es lo mezmo de lo ke era ‘ser sefaradi’ kuando tenemos las comunidades ladino-avlanges, komo la de ande kresi yo, en Izmir, Turkia. Muestra propia identidad de ser djudios era en su forma striktamente sefaradi, de su lengua djudia-espanyola, asta sus komidas, i sus kostumbres relijiozos, adientro i afuera de la sinagoga. Oy en dia, lo ke podemos dezir solo es ke algunas sinagogas por el mundo kontinuan a prezervar las tradisiones relijiozas sefaradis, ma los ke asisten en estas no son siempre personas sefaradis. Para muchos oy, ser sefaradi es solamente el saver ke desendemos de Sefarad, koza de jenetika. Para los ke venimos de la kultura sefaradi-otomana, es triste ver la desparesimiento de esta kultura, djuntos kon su ermoza i dulce lingua.”

<sup>625</sup> „Uno puede afirmar oy ke es sefaradi bazandose simplemente sovre la istoria de su famiya, si viene de los ekspulsados de Espanya. Es ke esto basta? Yo kreo ke no. No se puede exijir ke un sefaradi konoska el ladino, ke lamentablemente ya no es mas transmitido al seno de la famiya; de tanto mas ke los sefaradis biven oy en muchos paizes del mundo i avlan el ebreo, inglez, fransez, espanyol i mas. Ma el ke kere ser konsiderado komo sefaradi, deve konoser a lo menos los aspektos bazikos de su istoria i de su kultura.”

поткатегорије наведене у табели 21 (за детаљније објашњење методолошких поступака употребљених у овом истраживању видети одељак 4.2). Резултати говоре да готово половина испитаника (48,9%) сматра да бити Сефард у савремено доба значи делити скуп заједничких културно-историјских обележја, који чине (по редоследу учесталости у одговорима): сефардска гастрономија, јеврејско-шпански језик, сефардска музика, сефардски верски ритуали, обичаји и традиција, заједничко порекло и заједничка историја, култура на јеврејско-шпанском језику (књижевност, усмена традиција, позоришни комади), традиционални сефардски хумор, сефардске моралне вредности, као и места и осећања (видети табелу 21).

**Табела 21:** Компоненте сефардског етничког идентитета према члановима групе *Ladinokomunita*

Питање: Шта данас значи бити Сефард? Које су компоненте сефардског идентитета?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Одговори		
Скуп различитих елемената: језик, <sup>626</sup> гастрономија, верски и културни обичаји и традиција, књижевност, музика, заједничко порекло и историја, традиционални хумор, морал, места и осећања	22	48,9
Заједничко (иберијско) порекло	8	17,8
Дистинкција у односу на ашкенаску и друге јеврејске заједнице <sup>627</sup>	4	8,9
Унутрашње осећање	1	2,2
Језик	2	4,4
Верски и традиционални обичаји, начин живота	3	6,7
Друго	2	4,4
Без одговора	3	6,7
<b>Укупно</b>	<b>45</b>	<b>100</b>

На основу података представљених у табели 21, може се закључити да скоро половина испитаника јеврејско-шпански језик доживљава као *само један од* елемената на којима се заснива значење сефардског етничког идентитета. Такође, важно је истаћи да одређен број чланова (17,8%), као што је већ речено у примеру 175, наводи да је основни елемент у одређивању сефардске дистинктивности

<sup>626</sup> Језик се не спомиње експлицитно само у 3 од 22 одговора.

<sup>627</sup> Ова група испитаника наводи да бити Сефард данас значи бити различит од других јеврејских заједница, али не наводе у чему се претпостављене разлике састоје.



заједничко иберијско порекло и заједничка прошлост, те да релативно мали број њих (6,7%) главном компонентом сефардског идентитета сматра религију, односно посебне сефардске верске и традиционалне обичаје.

Већ сам напоменула (видети 3.6) да у савременом друштвеном контексту религија у сефардској заједници игра много мању улогу него што је то био случај у периоду у коме се одвијао процес замене језика крајем XIX и почетком XX столећа, као и да Сефарди више не живе и не делују идеолошки или физички одвојено од остатка националне заједнице, односно да су интегрисани у секуларно друштво (Бринк-Данан 2011: 117). О томе говори и следећи пример из групне дискусије:

**Пример (177)**

„Догодило се да су се неки Јевреји удаљили од религије – али не од свог јеврејског идентитета. [...] Али, знамо већ историју... Национализам, Холокауст (у коме је убијена половина говорника ладина), емиграције, расељеност, обавеза и потреба да се говоре језици држава у којима живимо, све су то били фактори који су постепено задавали смртне ударце језику. Нема сумње да је у исто време повезаност многих Сефарда са религијом ослабила (и сигурно ту постоји пропорционалан однос), сада религиозност нема ништа са вредновањем, говорењем, или жељом да се језик очува.”<sup>628</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, 15. 12. 2014)

Данас, када религија више не поседује важну интегративну функцију међу припадницима сефардске заједнице и када јеврејско-шпанским језиком не говоре сви Сефарди, сефардски етнички идентитет се међу члановима групе најпре доживљава као скуп различитих компоненти, у оквиру кога заједнички језик или заједничка религија представљају само један (али не и обавезан) конститутивни елемент. Стога можемо рећи да, за разлику од времена пре Другог светског рата у коме је овај идентитет „био строго сефардски, од јеврејско-шпанског језика до хране и верских обичаја, унутар и изван синагоге” (пример 175), у данашње време влада нешто „флексибилније” разумевање значења сефардског идентитета управо због посебног социолингвистичког контекста у коме живе савремени Сефарди, а који је обележен њиховом физичком и демографском дислокацијом, језичком и културном интегрисаношћу у шире заједнице, егзогамним браковима и

---

<sup>628</sup> „Paso ke algunos djudios se alesharon de la relijion - ma no de sus identidad de ser djudios. [...] Ma, ya savemos la estorya... Nasionalismo, la Shoa (ke mato mas de la metad de los Ladino-avlantes), emigraciones, dispersion, ovligasion i menester de avlar linguas de los paizies ande bivimos, fueron todos factores ke fueron dando sus golpes de muerte a la lingua. No ay duda ke en mezmo tiempo el atamiento a la relijion de muchos sefaradim se aflako (i siguro ke ay una relacion proporsional ayi), agora la relijiozidad mas no tiene nada kon el apresiar, avlar, o kerer mantener la lingua.”

различитим односом према религији. Као што показују подаци представљени у табели 21, сефардски идентитет се за одређене припаднике сефардске заједнице може одредити и искључиво на основу веровања у заједничко порекло. Тако једна испитаница наводи да бити „аутентичан Сефард” за њу значи бити сефардског порекла, али истовремено доводи у питање концепт „аутентичности” имајући у виду међуетничко мешање и грађење такозваних хибридних идентитета:

**Пример (178)**

„[Бити] сефардског порекла, али не знам ко је данас аутентичан. Мој син је сефардског и ашкенаског порекла.”<sup>629</sup> (Информант ZQ, Сједињене Америчке Државе, упитник 38)

Добијени резултати нас упућују на идеју да се процес аутентификације одређеног друштвеног идентитета одвија у складу са конкретним друштвеним и социолингвистичким контекстом, те да у другачијем контексту оно што се некад сматрало „неаутентичним” може постати „аутентично”. Полазећи од Фишманових (1991) разматрања о могућности или немогућности да неко буде „аутентичан” припадник одређене етничке заједнице (енг. *Xmen*)<sup>630</sup> без етничког језика (енг. *Xish*), а у циљу разумевања начина на који савремени Сефарди доживљавају свој однос са јеврејско-шпанским језиком, у анкети сам поставила следеће питање: „Да ли је, према Вашем мишљењу, могуће да неко буде аутентичан Сефард, а да не говори или не разуме јеврејско-шпански језик?” Врло је важно подвући да сам мишљења да људи не могу бити „неаутентични”, те да је категоризација на „аутентичне” и „неаутентичне” припаднике одређене етничке заједнице веома проблематична и да чак може имати негативне и опасне друштвене последице по оне који се одређују као „неаутентични” (за детаљнију дискусију видети Мајхил 2003). Овде, међутим, користим термин „аутентичан Сефард” како бих стекла увид у *оно што испитаници мисле о питању односа језика и „аутентичности” етничког идентитета.*

Више од половине испитаника, како оних који јеврејско-шпански сматрају

---

<sup>629</sup> „De descendencia sefardí ama no se ken es ou autentico. Mi hijo es de descendencia sefardí y askernazi.”

<sup>630</sup> Фишман (1991: 11) користи општи термин *Xmen* како би означио чланове било које етничке, односно говорне заједнице (изведено према енглеском наставку *-men*, као у речима *Englishmen*, *Irishmen* и слично), док као опште име за било који угрожени етнички језик користи термин *Xish* (изведено према наставку *-ish*, који је карактеристичан за називе језика на енглеском језику, као у речима *English*, *Irish* и слично).

матерњим, тако и оних који га доживљавају као завичајни језик, наводи да је могуће бити „аутентичан” или „прави” Сефард без знања и употребе јеврејско-шпанског језика (видети табелу 22). Овакав резултат би се могао објаснити чињеницом да су у очувању сефардске етничке посебности од краја XIX и почетка XX века, с обзиром на процес замене јеврејско-шпанског језика језицима већинских заједница, важнију улогу одиграли неки други аспекти сефардског етничитета, као што су религија или веровање у заједничко порекло. Другим речима, као што сам већ назначила у одељку 2.3.2, веровање о томе да ли неко може бити „аутентичан” припадник етничке заједнице без етничког језика генерално је повезано, како тврди Цунода (2005: 164) са степеном угрожености етничког варијетета. Са друге стране, иако више од половине испитаника наводи да „аутентичан” Сефард не мора познавати јеврејско-шпански језик, не сме се занемарити чињеница да одређен број „изворних” говорника (20%) и „наследника” јеврејско-шпанског (35%) ипак сматра да је језик кључан чинилац сефардске „аутентичности.”

**Табела 22** - Подаци о схватању односа језика и „аутентичног” етничког идентитета међу члановима групе *Ladinokomunita*

Питање: Да ли је, према Вашем мишљењу, могуће да неко буде аутентичан Сефард, а да не говори или не разуме јеврејско-шпански језик/ладино?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као завичајни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Да	14	56	10	50
Не	5	20	7	35
Не знам	6	24	3	15
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Као што се може закључити на основу резултата представљених у табели 17, више од половине учесника у анкети поистовећује језик са културом, односно сматра да је немогуће да сефардска култура опстане без јеврејско-шпанског језика. Ако то упоредимо са резултатима у табели 22, према којима бити „прави”

Сефард не значи и говорити јеврејско-шпански, можемо закључити да највећи број наших испитаника прави разлику између свог етничког језика као носиоца сефардске културе, са једне, и као симбола сефардског етничког идентитета, са друге стране. То значи да они своју припадност сефардској етничкој заједници могу одређивати на основу других параметара који се јављају као елементи сефардског етничког идентитета (видети табелу 21), а који нису нужно повезани са језиком: гастрономије<sup>631</sup>, верских обичаја, веровања у заједничко порекло или заједничке историје, а да, са друге стране, припадност сефардској култури изједначавају са познавањем јеврејско-шпанског језика. О томе сведочи и следећи пример:

**Пример (179)**

„Мислим да је могуће да неко буде Сефард, а да не разуме или не говори ладино, али би то био само Сефард по пореклу, а не толико по култури, јер језик и култура иду руку под руку.”<sup>632</sup> (Бени Агуадо, Сједињене Америчке Државе, упитник 45)

Међутим, како смо могли видети у ранијим одељцима, чланови групе *Ladinokomunita* настоје да очувају и ревитализују јеврејско-шпански не само због његове функције као носиоца сефардске културе, већ и због његове улоге као *дистинктивног обележја идентитета сефардске заједнице*. То нам говори да он, иако се можда не сматра кључним фактором, има веома важну улогу у реконструкцији савременог сефардског етничког идентитета. Наиме, иако чланови групе махом сматрају да се етнички идентитет може одржати и без етничког језика, они ипак изражавају жаљење што тај идентитет данас није исти као у време када се јеврејско-шпански користио у својству вернакулара на просторима Османског царства (пример 175), те истичу да он без језика више не припада на исти начин култури која се на њему развијала (пример 179). У том смислу, њихови напори у очувању и ревитализацији јеврејско-шпанског потврђују Фишманове (1991: 28) наводе по којима је „уобичајена тврдња [активиста у процесу] преокретања замене језика јесте да је етнички језик потребан да би неко био ‘бољи, аутентичнији, лојалнији и посвећенији припадник етничке заједнице.’”<sup>633</sup>

Погледајмо образложења испитаника који наводе да се може бити Сефард и без

<sup>631</sup> Занимљиво је напоменути да једна испитаница (Информант N, Француска, упитник 7) наводи да чак ни сефардска гастрономија не може постојати без јеврејско-шпанског језика, јер се управо путем језика именују састојци и објашњава начин припремања хране.

<sup>632</sup> „Creo que es posible que alguien sea sefardi sin entender ni hablar el ladino, pero solo sería sefardi por descendencia y no tanto de cultura, porque la lengua y la cultura van mano con mano.”

<sup>633</sup> „The usual RLS claim is that Xish is needed in order ‘to be a better, a more authentic, a more loyal, a more committed, Xman’.”

јеврејско-шпанског, али који осећају потребу да додају следеће:

**Пример (180)**

„[...] био би потпунији када би знао *свој* језик.”<sup>634</sup> (Информант *ZI*, Аргентина, упитник 20, курзив Н.П.)

**Пример (181)**

„Да [могуће је], али тешко.”<sup>635</sup> (Информант *УТ*, Француска, упитник 41)

**Пример (182)**

„Али [тако] неће бити потпуни [Сефард]. Да би се потпуно осећао као Сефард, мора да се потруди да научи језик.”<sup>636</sup> (Информант *УУ*, Израел, упитник 43)

Иако је теоретски могуће (и иако се заиста догодило у неколико случајева) да етничка култура након процеса замене језика настави да се развија на новом језику, и да овај нови етнокултурни систем потпуно одговара етничком осећању одређених припадника дате заједнице, он заправо не може бити изоморфан оном старом који је заменио, те и нови групни идентитет који се гради на његовим основама не може бити исти као идентитет изграђен на основама етничког језика и на њему настале културе (Фишман 1991: 26). Међутим, када су у питању припадници сефардске етничке заједнице, који су географски удаљени и који свој поједначни идентитет конструишу на темељима различитих културних модела и језика земаља у којима живе, и за које, са друге стране, религија данас не игра значајну улогу као интегративни фактор у изградњи колективног идентитета, изградња неког новог заједничког етнокултурног система на бази *једног* свакодневног говорног језика из кога би се црпела значења групног идентитета данас делује вишеструко проблематична. Из тог разлога, велики број њих се у циљу „употпуњавања” (видети примере 179, 180, 181 и 182) осећања етничке припадности окреће културном моделу изграђеном на заједничком етничком језику, који је у прошлости послужио као извор симболичких значења и вредности у „замишљању” дистинктивности сефардске етничке заједнице. Овакав доживљај онога што значи бити Сефард, односно онога што би заправо требало да буде Сефард, заснива се, дакле, на идеји да сефардски етнички идентитет, *иако могућ*, није исти или једнако „аутентичан или добар” без јеврејско-шпанског

---

<sup>634</sup> „[...] sería más completo si conociera su lengua.”

<sup>635</sup> „Si, pero difisil.”

<sup>636</sup> „Ma no va ser komplido. Para sentir se kompleta mente sefaradi, tyene de azer esforso de ambezar se la lingua.”

језика, то јест, на веровању да он више не припада на исти начин сефардској култури као она верзија идентитета која се заснивала на употреби јеврејско-шпанског као језика комуникације.

У том смислу, како међу онима који јеврејско-шпански виде као само један од елемената сефардског етничког идентитета, тако и међу онима (малобројнијима) који га сматрају његовим кључним обележјем, варијетет на коме је изграђена сефардска етничка култура доживљава се као заједнички именилац Сефардима широм света, односно као један од најважнијих чинилаца у процесу њиховог приближавања и реконструкције њиховог етничког идентитета. Другим речима, јеврејско-шпански језик за чланове групе *Ladinokomunita* не представља само сефардску културу, већ и *симбол* сефардске етничке дистинктивности, односно унутрашњу спону међу члановима сефардске етничке заједнице. Значај који се приписује симболичкој функцији нарочито је уочљив у дискусијама и веровањима о будућности овог варијетета.

#### 4.7.6. Ставови и веровања о будућности јеврејско-шпанског језика

Иако је неговање позитивних ставова према језику унутар саме заједнице од пресудног значаја за дугорочну стабилност и очување угрожених језика (УНЕСКО 2003: 16; Кристал 2003 [2000]: 114-115; Бредли 2002: 1; Вурм 2002: 15), оно не представља довољан услов да језик заиста и опстане. Као што је већ речено, у случају сефардских заједница на Балкану, позитивне језичке идеологије према јеврејско-шпанском нису имале већег утицаја на одржавање овог варијетета (Вучина [Симовић] 2006а, 2006б, 2006в, 2007, 2010, 2016). Како наводи Фишман (1991: 6), иако се процес преокретања замене језика у различитим фазама фокусира на различите приоритете, он мора кренути од очувања међугенерациског преноса етничког језика, као основе на коју ће се надовезивати промовисање и ширење језичке употребе у различитим доменима. Овај аутор истиче да је један од најзначајнијих фактора у осигуравању преноса језичког материјала на млађе генерације постојање физички, односно демографски концентрисаног простора у коме се етнички језик користи као доминантан вернакуларни варијетет (Фишман 1991: 58-59).

Када је у питању говорни варијетет сефардских Јевреја, врло је проблематично питање обезбеђивања оваквог простора у коме би се јеврејско-шпански језик могао користити као средство комуникације на дневној бази. Другим речима, међугенерациски пренос јеврејско-шпанског језика умногоме је отежан његовим дијаспоричким карактером, односно чињеницом да готово да не постоје говорне заједнице које на свакодневном нивоу у различитим доменима употребе користе овај варијетет. Управо из тог разлога, многи чланови групе *Ladinokomunita*, чије деловање проистиче из позитивних идеологија према јеврејско-шпанском као носиоцу сефардске културе и симболу сефардског идентитета, са жаљењем констатују да је у савременим условима готово немогуће ревитализовати јеврејско-шпански као језик комуникације. Врло је индикативно становиште једног млађег члана групе који настоји да свој завичајни (не матерњи!) језик пренесе новорођеном сину:

**Пример (183)**

„Трудим се да урадим једну ствар врло тешку у данашње време: да разговарам са синчићем на нашем језику. Он још увек не говори ни једну реч ни на енглеском, ни на ладину, ни на неком другом језику. Али свакога дана му причам, и причам му на ђидију. Такође му певам неке од наших народних песама и слушамо на компакт дисковима и на каналу *Youtube* песме на ладину. Али желим да знам више и да, мало-помало, више делим са њим. [...] Ако се сећате других песама за децу, или игара у којима се користи наш језик, молим вас, пишите нам, без оклевања! Не знам да ли ћемо подићи још једну генерацију говорника ладина, али желим да [изостављено име] има у ушима наш вољени језик и могућност, ако Бог да, да га говори.”<sup>637</sup> (Информант X, Сједињене Америчке Државе, 16. 09. 2016.)

**Пример (184)**

„[...] желим да овај језик научим свог сина због љубави према језику у култури. Желим да мој син осећа исту љубав и да наш језик остане жив, колико је могуће, међу будућим генерацијама. Не гајим илузије да ће мој син одрасти говорећи језик свакога дана и све време, али ако може да разуме и да говори мало, да мало пева, да зна неке пословице и укус језика — имаћемо успеха. [...] Такође сам се трудио да објасним да, док свет зна много више о другим јеврејским језицима као што су хебрејски и јидиш (који имају већу подршку у школама, на универзитетима, у јеврејским општинама, од владе Израела [у случају хебрејског]), нама недостаје новац, људи, и потребни извори да урадимо шта треба да се уради како би се

---

<sup>637</sup> „Esto perkurando de azer una koza muy difichile en nuestros dias: de avlar al ijiko en muestra lingua. El dayinda no avla ni un biervo ni eninglez ni en ladino ni en otra lingua. Ama kada dia le avlo, i avlo en djidio. Le kanto tambien algunas de muestras kantikas populares i sintimos en cds i youtube a kantes de ladino. Ama kero saver mas i, avagariko avagariko, apartajar mas kon el. [...] Si vos akodrash otras kantikas para kriaturas, o djugos ke uzan muestra lingua, sin duvda, por favor, eskirvirmos! No se si vamos a kreser una otra djenerasion de ladinoavlantes, ama kero ke [изостављено име] tenga muestra kerida lingua en las orejas i la posibilita, si kere el Dio, de avlarla.”

олакшало оживљавање нашег језика.”<sup>638</sup> (Информант X, Сједињене Америчке Државе, 16. 03. 2017)

Као што видимо у овим примерима, чак и у једном од ретких подухвата међугенерациског преношења јеврејско-шпанског као првог (или једног од првих) језика, очекивања у вези са његовом употребом у свакодневној комуникацији су врло скромна: „уколико може да разуме и да говори *мало*, да *мало* пева [...] – имаћемо успеха” (пример 184, курзив Н.П.). То заправо значи да, без обзира на позитиван однос према јеврејско-шпанском, унутар групе *Ladinokomunita* влада уверење да је за успешну ревитализацију језика потребно садејство бројних фактора („новац, људи, и потребни извори”, пример 184), које је, судећи према аутору примера 183 и 184, мало вероватно. Другачије речено, непостојање физичког и људског окружења у коме би се јеврејско-шпански користио као вернакулар у свакодневној употреби, те као такав преносио на млађе генерације, као и недостатак институционалне и материјалне подршке у државама у којима Сефарди данас живе, представљају чиниоце који чланове групе наводе на сумњу у вернакуларну будућност јеврејско-шпанског (видети пример 166). О томе сведоче и резултати спроведене анкете: више од половине испитаника (51,1%) сматра да ће јеврејско-шпански нестати, док више од четвртине (28,9%) наводи да не зна, односно да је тешко дати коначан одговор на ово питање (видети табелу 23).

---

<sup>638</sup> „[...] kero ambezar la lingua a mi ijo por amor ala lingua i a la kultura. Kero ke mi ijo tenga el mizmo amor i ke muestra lingua kede biva, al karar posivle, en las djeneraciones venideras. Non tengo iluziones ke mi ijo va engrandeser avlando la lingua kada dia i todo el tiempo, ama si puede entender i avlar un poko, kantar un poko, i saver algunos refranes i el sabor de lingua—tendremos reushita. [...] Perkuri de espyegar tambien ke mientras ke el mundo save muncho mas sovre otras linguas djudias komo Ivrit i Yiddish (ke resiven mas apoyo de eskolas, universidades, keiloth, el governo de Israel [en el kavzo de Ebreo]), mankamos las paras, la djente, i los manaderos menesterozos para azer loke kale azer para kolayladear el rebivimiento de muestra lingua.”



Табела 23 - Веровања о будућности јеврејско-шпанског језика

Питање: Мислите ли да ће јеврејско-шпански/ладино нестати?	Резултати анкете	
	Број одговора	%
Одговори		
Да	23	51,1
Не	9	20
Не знам	13	28,9
Укупно	45	100

Међу образложењима одговора на ово питање уочавамо да испитаници праве јасну разлику између вернакуларне и поствернакуларне употребе јеврејско-шпанског језика, односно да неки од њих (као аутор примера 186) поседују стручно знање о вернакуларној и поствернакуларној језичкој употреби:

**Пример (185)**

„Тешко је дати коначан одговор, јер се језик, нажалост, већ ‘угасио’ као језик куће и заједнице. Али заувек ће живети међу онима који ЖЕЛЕ да га одржавају у животу, и који га користе за говор или писање, или чак међу онима који читају оно што је написано. И апсолутно увек ће живети у песмама. Такође ће бити жив на интернету за све оне који желе да га науче и све оне који желе да на њему комуницирају.”<sup>639</sup> (Рашел Амадо Бортник, Сједињене Америчке Државе, упитник 1)

**Пример (186)**

„Ако ‘нестати’ значи да престане употреба језика на свакодневном нивоу — да се разговара, да се моли, да кува, да се пева, да се читају књижевна дела и новине, да се пише ближњима и колегама, да се уче деца — онда је језик већ умро. Нико не користи овај језик као основни језик у свим аспектима живота. Више није живи свакодневни вернакулар. Овај језик је преживео као поствернакулар у одређеним аспектима живота – у музици, кореспонденцији на интернету (*Ladinokomunita*), на часовима на универзитетима. Али није више жив језик као што је био. Ако нестати значи угасити се у потпуности – неће се угасити на тај начин.”<sup>640</sup> (Информант X, Сједињене Америчке Државе, упитник 32)

Како бих стекла јаснији увид у однос између ставова према будућности

<sup>639</sup> „Es difisil dar una repuesta definitiva, porke la lingua malorozamente ya se ‘ekstingio’ komo lingua de kaza, de komunidad. Ma va bivir por siempre entre personas ke la KEREN mantenerla biva, i la uzan para avlar o eskrevir, o mezmo entre los ke meldan lo ke fue eskrito. I absolutamente siempre va bivir en las kantikas (canciones). Tambien estara bivo en el Internet para todos los ke keren ambezarsela (aprenderla) i todos los ke dezean komunikarsen en eya.”

<sup>640</sup> „Si ‘extinguir’ kere dezir ke el uzo de la lingua de kada dia—de echar lashon, de azer tefila, de gizar, de kantar, de meldar literatura i djornales, i eskrevir a los keridos i los kolegas, de ambezar a las kriaturas—ése eskape, allora, la lingua ya se murio. Dingunos emplean la lingua komo lingua prinsipala por todos aspektos de sus vida. Dayinda non es vernakular bivo de kada dia. La lingua keda biva komo post-venakular en unos aspektos de la vida – musika, korespondensia por internet {Ladinokomunita}, klasas en las universidades. Ama non es lingua biva komo era. Si extinguir kere dezir amatar kompedamente—no va amatarse ansina.”

јеврејско-шпанског језика и његове стварне употребе, у анкети сам поставила питања која се тичу језичког понашања чланова. С обзиром на то да се у овом раду не бавим детаљно питањима језичке ревитализације, већ анализом ставова према језику као елементу етничког и културног идентитета и импликацијама које ови ставови могу имати за процес језичке ревитализације, питања у вези са језичким понашањем чланова односе се првенствено на основне тенденције у употреби јеврејско-шпанског језика међу савременим Сефардима, те стога обухватају само три уопштена домена: домен породице, домен јавне употребе и домен интернета. Добијени подаци показују да се управо интернет јавља као основни домен у коме већина испитаника јеврејско-шпански користи на дневној бази (видети табелу 24). Са друге стране, као што се види према приказаним резултатима, овај варијетет се међу испитаницима најређе користи у домену породице (видети табеле 25 и 26). Такође, значајно је истаћи да највећи број испитаника у анкети истиче да њихова деца разумеју, а не користе, односно да не говоре јеврејско-шпански, или се за овај варијетет уопште не интересују (видети табелу 27).

**Табела 24** - Подаци о употреби јеврејско-шпанског језика у домену интернета

Питање: Колико често користите интернет за читање/писање/слушање јеврејско-шпанског/ладина?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као завичајни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Свакодневно	14	56	9	45
Два до три пута недељно	7	28	4	20
Једном недељно	1	4	2	10
Неколико пута месечно	2	8	3	15
Једном месечно	-	-	1	5
Неколико пута годишње	-	-	1	5
Једном годишње	-	-	-	-
Никада	-	-	-	-
Без одговора	1	4	-	-
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Табела 25 - Подаци о употреби јеврејско-шпанског језика у домену породице

Питање: Колико често говорите јеврејско-шпански/ладино код куће?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као завичајни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Свакодневно	3	12	1	5
Често	1	4	-	-
Понекад	3	12	4	20
Ретко	10	40	6	30
Никад	7	28	9	45
Без одговора	1	4	-	-
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Табела 26 - Подаци о употреби јеврејско-шпанског језика у јавном домену

Питање: Колико често говорите јеврејско-шпански/ладино изван куће?	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као завичајни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Свакодневно	3	12	1	5
Два до три пута недељно	3	12	3	15
Једном недељно	4	16	1	5
Неколико пута месечно	6	24	2	10
Једном месечно	1	4	1	5
Неколико пута годишње	4	16	8	40
Једном годишње	-	-	-	-
Никада	1	4	2	10
Без одговора	2	8	1	5
Непотпуни или нејасни одговори	1	4	1	5
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Табела 27 - Подаци о знању јеврејско-шпанског језика међу потомцима чланова групе

Питање: Одаберите један од понуђених одговора.	Резултати анкете			
	Јеврејско-шпански као матерњи или један од матерњих језика		Јеврејско-шпански као завичајни језик	
Одговори	Број одговора	%	Број одговора	%
Моја деца веома добро говоре јеврејско-шпански/ладино.	-	-	-	-
Моја деца добро разумеју јеврејско-шпански/ладино, али говоре врло мало.	3	12	2	10
Моја деца разумеју, али не говоре јеврејско-шпански/ладино.	11	44	6	30
Моја деца не разумеју, али желе да науче јеврејско-шпански/ладино.	1	4	1	5
Моју децу не занима јеврејско-шпански/ладино.	7	28	5	25
Немам децу.	-	-	3	15
Друго	2	8	2	10
Без одговора	1	4	1	5
<b>Укупно</b>	<b>25</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

У условима у којима се јеврејско-шпански готово и не користи у домену породице и у комуникацији са млађим генерацијама, улога интернета као новог друштвеног контекста у коме се јеврејско-шпански у одређеној „језичкој зони” (Дор 2004: 111) налази „на свом терену”, отвара нове димензије у поимању вернакуларне и поствернакуларне улоге овог варијетета у групној идентификацији сефардске заједнице. Са једне стране, видели смо да се врло често с поносом наглашава чињеница да је језик још увек жив и да је доказ за то управо комуникација у групи *Ladinokomunita* (видети примере 144, 145, 146 и 147), у којој се јеврејско-шпански користи као вернакулар у у ограниченом – писаном – значењу те речи, и која, могло би се рећи, на одређен начин надомешћује физички простор у о коме говори Фишман (1991: 57-59). Са друге стране, како говоре подаци представљени у табели 25, чланови групе доводе у питање будућност вернакуларне употребе овог варијетета у свакодневној комуникацији у приватном и јавном домену језичке употребе који остају изван граница интернета (видети и примере 184, 185 и 186). Другим речима, чини се да

се будућност јеврејско-шпанског види најпре у поствернакуларном домену његове употребе:

**Пример (187)**

„Биће стари академски језик као латински.”<sup>641</sup> (Информант УУ, Израел, упитник 25)

**Пример (188)**

„Они који га говоре – ‘native speakers’ [срп. ‘изворни говорници’] – стари су. Они који науче језик у школи неће га говорити код куће. Биће предмет изучавања, а не природан део живота.”<sup>642</sup> (Информант К, Сједињене Америчке Државе, упитник 17)

**Пример (189)**

„Као прво, желим да кажем да ја, на почетку, када сам стигла у *LK*, нисам говорила ни писала ђудезмо (тако се звао код куће), иако су моји родитељи говорили јеврејско-шпански свакога дана код куће и у Француској. Али ми, дечица, причали смо на француском. И тако смо изгубили језик наших родитеља. Али откад сам сазнала за *LK*, променило ми се нешто у глави: сада могу да пишем без стида, чак и када грешим у формулацији. Није важно што нас наши модератори исправљају. Једина ствар коју не радим, то је да [...] да причам, јер немам предивни акценат који је имала моја мајка и који на пример, има Рашел [...] И јер немамо ‘људско окружење’ у нашим градовима како бисмо причали на језику наших родитеља. Али то је део наших јеврејских култура и ако га не пренесемо на нашу децу, они неће знати одакле долазе. Наш ђудезмо ће постати језик културе и више неће бити језик групе. То је нормалан живот заједница: рађају се, живе, мењају се и нестају... Али пре него што нестану, треба да учинимо све што можемо да [језик] не нестане и да његово богатство постане познато. И баш зато, пре него што сам добила писмо које је данас написала Рашел, желела сам да вам напишем свима: будите позитивни и не плачите стално! Имамо невероватну срећу да имамо овај форум са аниматорима који умеју да посвете своје време, своје знање, своју памет нама који смо далеко. Колико ‘линкова’ за филмове, за песме, за емисије, за чланке... које богатство: отварају нам огромна врата мудрости. [...] Ја, са моје стране, причам о овоме мојој деци и унуцима. Већ знају да овај форум постоји. *LK* је ‘линк’ између људи: на овај начин можемо да упознамо понеког кроз организована путовања, кроз осећања која делимо (да, да, стекла сам велику пријатељицу кроз *LK*).”<sup>643</sup> (Информант *N*, Француска, 13. 03. 2017)

<sup>641</sup> „Sera una lengua académica antigua como el latino.”

<sup>642</sup> „Los ke lo avlan – ‘native speakers’ - son viejos. Los ke se ambesan la lingua en una scola no lo van avlar en kaza. Va ser un sujeto de studio y no una parte natural de la vida.”

<sup>643</sup> „Den primero, kero dizir ke al prinsipio, para mi, kuando vine a L.K., no avlava i no eskrivia el Djudezmo (ansina se dizia en kaza), aunke mis parientes eran djudeo-espaniol avlantes kada dia en kaza i en Fransia. Ma mozos, los ijikos, avlavamos en franses. I ansina pedrimos la lingua de nuestros parientes. Ma kuando konosi L.K., se me troko el meoyo : agora puedo eskrivir sin verguensa, mizmo si me yerro en la formulasion. No importa porke nuestros moderadores mos korijen. La sola koza ke no ago, es ke me averguenso de avlar, porke no tengo el maraviyozo aksento ke tenia mi madre i ke tiene por eshemplo Rachel [...] I ke no tenemos el ‘human surroundings’ en muestras sivdades para avlar la lengua de nuestros parientes. Ma es parte de muestras kulturadas Djudias i si no la transmetimos a nuestros ijos, eyos saven de ande vienen. Muestro Djudezmo va devenir una lengua de kultura i no mas de djente entre grupos. Es la vida normal de las comunidades : nasen, biven, trokan i se van... Ma antes ke se vaygan, ay ke azer todo lo ke podemos para ke no se muera i para azer konoser su rikeza. I es por esto ke, antes de resivir la letra de oy de Rashel, vos keria eskrivir a todas i a todos : de ser pozitives i no yorando siempre ! Tenemos un mazal inkreible de tener este foro kon animadores ke saven dar su tiempo, su saver, su

У примеру 189 можемо уочити да, имајући у виду да не постоји „људско окружење” у коме би се комуницирало на јеврејско-шпанском и у коме би се језик преносио као први језик са генерације на генерацију, ова чланица групе најављују нову, могућу фазу у даљем развоју етничког језика сефардских Јевреја: „наш ђудезмо ће постати језик културе, и неће више бити језик групе”. У складу са веровањем да ће јеврејско-шпански постати „језик изучавања” (пример 188) или „академски језик” (пример 187) јесте и идеја о значају *писања* овог језика у дигиталном окружењу, које отвара нове могућности у даљем развоју овог језика као „језика културе” (пример 189). Наиме, ауторка примера 189 (која у анкети наводи да је јеврејско-шпански један од њених матерњих језика) истиче да може да пише, али да се устручава да говори на језику својих родитеља, јер сматра да нема „аутентичан” акценат изворних говорника. На овом месту је важно подсетити се да се управо стандардизација писања јеврејско-шпанског јавља као први наведени циљ деловања групе *Ladinokomunita* (видети одељак 4.1) и да се целокупна комуникација на јеврејско-шпанском одвија на асинхронијском плану. Иако интернет данас такође нуди могућност синхронијске комуникације, било писаним, било аудио или видео путем, оваква комуникација јесте нужно ограничена на мањи број чланова него што је то случај са заједницом *Ladinokomunita*, која, не заборавимо, окупља чланове које живе у различитим временским зонама. Отуда можемо тврдити да управо асинхронијски и писани карактер језичке интеракције у овој сефардској виртуелној заједници омогућава повезивање њених чланова и говорника јеврејско-шпанског који живе у различитим деловима света. Другим речима, како наводи ауторка примера 189, јеврејско-шпански као „језик културе” у својој писаној форми у групи *Ladinokomunita*, било кроз саму језичку интеракцију, било кроз различите језичке документе (као и музичка, кинематографска и телевизијска остварења) на које чланови једни друге врло често упућују, представља „линк између људи” и основу приближавања „оних који су далеко”, те истовремено пружа могућност да

---

intelijensia para mozotros ke somos leshos. Ke 'links' de films, de kantes, de emisiones, de artikolos... ke rikeza : mos avren puertas imensas de savidura. [...] I, por mi parte, avlo de esto a mis ijos i inietos. Ya saven ke este foro egziste. L.K. es un 'link' entre la djente : de este modo, ya podemos konoseremos a algunos kon los viajes organizados, kon nuestros sentidos ke paratajemos (si, si, me ize amiga grande via L.K.).”

се млађе генерације сефардске заједнице упознају са богатством културног наслеђа насталог на сефардском етничком варијетету.

О новим могућностима развоја јеврејско-шпанског као језика сефардске културе и језика који повезује Сефарде широм света, са посебним освртом на улогу нових комуникационих технологија, говори и следећи члан:

**Пример (190)**

„У данашње време постоји много више активности и интересовања за ладино него пре неких 20-30 година. Настављају да се објављују новине и књиге на ладину, постоје курсеви на универзитетима и за одрасле, културни кругови, сајтови на Фејсбуку и интернету, форуми као *LadinoKomunita..* и још много тога. Наравно, ово није довољно, али све ове назнаке нам дозвољавају да се надамо да ћемо са развојем нових комуникационих технологија, ефикаснијих него што су ове данас, још више моћи да интензивирамо активности међу онима који се занимају за ову културу и да ће она наставити да живи.” (Информант *W*, Израел, упитник 27)<sup>644</sup>

Врло је важно напоменути да и припадници млађе генерације Сефарда, то јест, „наследници” јеврејско-шпанског, будућност овог варијетета виде првенствено у домену учења и културе. Тако се једна чланица, која према подацима из анкете има мање од 30 година, осврће на чињеницу да јеврејско-шпански више неће имати изворне говорнике, те додаје да ће се генерације будућих говорника овим варијететом служити као „страним или другим језиком”:

**Пример (191)**

„Данас је већина изворних говорника ладина пред нестанком (говоримо о групи говорника у којој најмлађи од њих имају око 50 година). То јест, преостају две генерације живог ладина. Млади говорници који укључују ладино у свој живот, укључују га *као страни или други језик*, као што је мој случај. И конкретно, ми којима је шпански матерњи језик, нехотице мењамо ладино када нам недостаје одговарајућа реч у употреби, поврх свега ако још увек не постоји у језику или потиче, на пример, из турског. По мом мишљењу, када ова друга генерација изворних говорника више не буде међу нама, будући говорници ладина биће попут мене, не изворни, већ двојезични говорници, и унеће измене које ће променити језик. Заправо, то се догађа у развоју свих језика. Ако данас погледамо текстове на ладину из XVI века, они обрађују теме халахе и у њима обилују хебрејске речи, а ако кренемо даље у период оснивања Алијансе, текстови постају секуларни и термини се замењују француским или италијанским речима. Исто ће се догодити и у будућности.”<sup>645</sup>

---

<sup>644</sup> „En nuestros días se konsiente una actividad i un interesu enverso el ladino muncho mas grandes ke unos 20-30 anyos atras. Se kontinuan a publikar periodikos i livros en ladino, ay cursos universitarios i para adultos, sirkolos de kultura, sitios en FB i internet, foros komo *LadinoKomunita..* i mas. Naturalmente , esto no basta, ma todos estos sinyos mos permeten de esperar ke kon el dezvelopamiento de muevas teknoljias de komunikasion, mas efikases ke las de oydia, podremos intensifikar ainda mas la aktividad al seno de los ke se interesan en esta kultura i eya piedra kontinuar a bivir.”<sup>644</sup>

<sup>645</sup> „Actualmente la mayoría de los hablantes nativos de ladino está en peligro de extinción (estamos hablando de un grupo de hablantes en el que los más jóvenes rondan los 50 años). Es decir, quedan dos generación de ladino vivo. Los hablantes jóvenes que incorporan el ladino a sus vidas, lo hacen como

(Информант У, Израел, упитник 8, курзив Н. П.)

У својој анализи значења која јеврејско-шпанском придају чланови заједнице *Ladinokomunita* Бринк-Данан (2011: 117) наводи следеће:

„Усредсређујући се на стандардизацију, изгледа да чланови групе *Ladinokomunita* тврде да заједница није спремна да уђе у поствернакуларни период. Ова се расправа фокусира на разлику између онога шта језик значи и која би требало да буде његова улога у свету.”<sup>646</sup>

Међутим, анализа примера наведених у овом одељку показује управо супротно: чланови групе будућу улогу јеврејско-шпанског у савременом свету умногоне виде у поствернакуларној сфери, односно у употреби овог варијетета као културног симбола на чијим темељима се може извршити интеграција припадника сефардске заједнице и потврдити њен дистинктивни карактер. Према мом схватању, језичка стандардизација и јесте процес који се у великој мери заснива на доживљају језика као симбола културног и групног идентитета одређене заједнице, а сам процес стандардизовања, односно изградње језичке дистанце у односу на друге сличне варијетете (формирање такозваних *ausbau* варијетета) са своје стране потврђује дистинктивни карактер датог језика као симбола одређене друштвене групе. Иако се стандардни језик заснива на вернакуларној употреби, он није исто што и говорни језик, јер сам по себи представља идеал, односно „замишљену идеју” којој се вернакуларна употреба може мање или више прилагодити (Милрој и Милрој 2012: 19, видети одељак 2.4.3). Ако се вратимо на тумачење по коме покушаји да се јеврејско-шпански ревитализује представљају део ширег глобалног процеса јачања локалних етнојезичких идентитета у оквиру којих се развија постмодернистички модел стандардне језичке културе (видети одељке 2.3.5 и 2.4.2), видећемо да се и сам покушај стандардизације овог језика може одредити као симболичан чин. Другим

---

lengua extranjera o segunda lengua, como es mi caso. Y en concreto aquellos que tenemos el español como lengua madre, sin quererlo modificamos el ladino cuando carecemos de la palabra adecuada a utilizar, sobre todo si no existe aún o viene del turco por ejemplo. En mi opinión, cuando esa 2º generación nativa ya no esté, los futuros hablantes de ladino serán como yo, no nativos pero bilingües, e introducirán cambios en la lengua que la modificarán. En realidad, es lo que ocurre en la evolución de todas las lenguas. Si hoy vemos los textos en ladino del siglo XVI se referían a una temática halakhica dónde los términos hebreos abundaban, si continuamos a la época de la instauración de la Alliance, los textos se hacen laicos y se sustituyen términos por el francés e italiano. Ocurrirá lo mismo en el futuro.”

<sup>646</sup> „By focusing so heavily on standardization, LK members seem to argue that the community is not ready to enter a postvernacular period. This debate centers on the distinction between what the language means and what is imagined to do in the world.”



речима, изгледа да чињеница да се јеврејско-шпански јавља као обележје дистинктивне сефардске културе и сефардског етничког идентитета за чланове групе *Ladinokomunita* поседује већи значај од чисто комуникативне вредности овог варијетета.

Употреба јеврејско-шпанског као поствернакулара, међутим, не значи и да се он данас или у будућности не може користити као вернакулар.<sup>647</sup> већ смо видели да је комуникација у групи *Ladinokomunita* довела до призивања сећања и „оживљавања” јеврејско-шпанских језичких форми (видети пример 156), те до сусрета чланова групе у оквиру којих се овај језик користи као једино средство комуникације. Становишта сам да се употреба јеврејско-шпанског као вернакулара, за разлику од прилика у прошлости, у савременим условима изводи управо из његове поствернакуларне употребе, а не обрнуто: то што се он данас у одређеном смислу користи као вернакулар има симболички значај у процесима ревитализације сефардске културе и реконструкције сефардског етничког идентитета, односно у одржавању културног континуитета са сефардском прошлошћу. Међутим, не треба заборавити да ни вернакуларна употреба језика никада није ослобођена другог (поствернакуларног) нивоа значења, а то значи да и језик који се користи као вернакулар такође може имати улогу симбола. У сефардским заједницама у Османском царству јеврејско-шпански је, осим вернакуларне, имао и поствернакуларну улогу у симболизовању сефардског и јеврејског идентитета. С обзиром на то да је овај језик као вернакулар у најужем значењу те речи данас угрожен, односно да је изгубио своју функцију као комуникативно средство сефардске заједнице, одлука да се он користи или да се на њему пише је сама по себи симболичке природе: оваква употреба је битно другачија од оне коју је језик имао као свакодневно средство комуникације.

Са друге стране, видели смо да је међу члановима групе *Ladinokomunita* присутна сумња у могућност да се јеврејско-шпански у будућности користи као вернакулар у најужем смислу те речи, то јест, као „живи језик какав је био” (пример 186), а који се користио као свакодневно средство комуникације и

---

<sup>647</sup> Подсетимо се примера хебрејског језика који је после готово два миленијума поствернакуларне употребе од краја XIX и XX века поново постао вернакулар. Наравно, не треба заборавити да је у том процесу пресудну улогу имало демографско концентрисање припадника јеврејске заједнице на просторима Свете земље, као и политички пројекат оснивања државе Израел (више о ревитализацији хебрејског језика видети у Фишман 1991: 299-302, 306-309, 314-316).

преносио са генерације на генерацију унутар сефардске заједнице. Наведена предвиђања по којима се овај језик на млађе генерације више неће преносити као вернакулар, већ као „језик културе”, а то значи превасходно језик писане речи (примери 187, 188, 189 и 191), не спречавају, међутим, језичке активисте да говоре о његовој стандардизацији: иако можда никада више неће бити вернакулар у правом смислу те речи, јеврејско-шпански као језик сефардске културе треба документовати и очувати за нове генерације, а то подразумева очување језика у одабраној и стандардизованој форми, нарочито када је реч о писању. У том смислу, као одговор на становиште које износи Бринк-Данан (2011: 177), а по коме инсистирање на стандардизацији језика у групи *Ladinokomunita* значи и инсистирање на његовој вернакуларној употреби, можемо рећи да стандардизација јеврејско-шпанског није контрадикторна употреби језика у поствернакуларној сфери језичке употребе, односно у доменима „музике, кореспонденције на интернету (*Ladinokomunita*) или часова језика на универзитетима” (пример 186).

#### 4.7.7. Закључна разматрања

Мој основни циљ у одељку 4.7. био је да путем анализе ставова и веровања о јеврејско-шпанском језику покажем на који начин чланови групе *Ladinokomunita* доживљавају улогу свог етничког варијетета у реконструкцији сефардског културног и етничког идентитета и какве импликације такви ставови могу имати за процес ревитализације језика.

На првом месту, показала сам да се према овом варијетету негују позитивне идеологије, те да се често истичу његова лепота и особеност, осећање жаљења због његове угрожене виталности, као и осећање поноса што се он још увек користи као жив језик међу одређеним члановима групе, а најпре на интернету. Чланови групе ентузијастично наглашавају да је употреба јеврејско-шпанског на медијуму какав је интернет створила повољан оквир за приближавање широм света расељених припадника сефардске заједнице, који у новом друштвеном контексту заснованом на употреби етничког језика развијају ново осећање солидарности и блискости са људима које (у највећем броју случајева) никада

раније нису видели, а са којима деле исте културне вредности засноване на заједничком културном и историјском наслеђу.

Управо се јеврејско-шпански језик доживљава као симбол ове заједничке прошлости и заједничког културног наслеђа, па се и његов евентуални нестанак доживљава као нестанак сефардске културе и сефардског виђења света, односно као прекид културног континуитета са сефардском прошлошћу. Отуда се као основни разлог за очување јеврејско-шпанског наводи очување културног и историјског наслеђа сефардске заједнице. Честа употреба синтагми „наши” (јш. *los nuestros*) и „наш језик” (јш. *muestra lingua*) упућује на исцртавање етнојезичких граница, односно на доживљај језика као културног власништва сефардске заједнице. Како говоре резултати наше анализе, јеврејско-шпански језик се разуме, пре свега, као варијетет који припада Сефардима, чак и онда када не поседују значајну комуникативну компетенцију на овом језику, чак и када нису у питању само изворни говорници, већ и они који овај варијетет користе као наследни језик. Иако чланови групе радо прихватају и поздрављају све напоре да се њихов етнички језик учи, изучава, промовише и користи и изван сефардске заједнице, примери наведени у овом поглављу сугеришу да у групи влада став да је сефардска заједница та која треба да има ауторитет над јеврејско-шпанским језиком у процесу његове ревитализације.

Међутим, иако се језик махом поистовећује са културом, па се и његово очување види као наставак културног континуитета, он се, са друге стране, не доживљава као кључан елемент сефардског етничког идентитета. Највећи број чланова сефардски етнички идентитет види као скуп различитих компоненти, међу којима се налазе и јеврејско-шпански језик и на њему настала сефардска култура. Наиме, као што сам навела на почетку овог одељка (видети 4.7.1), сефардски етнички идентитет се од краја XIX века реконструисао у условима појачаног контакта са већинским заједницама, које су из доминантне друштвене позиције наметале Сефардима своје идеологије и своје вредности. У том смислу, приликом интеграције у доминантне културе и приликом мешања са другим јеврејским заједницама, Сефарди су свој етнички идентитет реконструисали истовремено на основама сефардских традиционалних вредности, са једне, и културних модела земаља у којима су живели и у којима данас живе, са друге

стране. То значи да у случају савремене сефардске заједнице не постоји поклапање између културних и етничких граница. Ипак, иако језик и култура нису и не морају бити кључно обележје етничког идентитета (како показује језичка и културна историја сефардске заједнице, и како сматрају сами чланови групе *Ladinokomunita*), јеврејско-шпански данас има веома важну улогу у реконструкцији сефардског етничког идентитета. У условима географске дисперзије савремених припадника сефардске заједнице, те и у контексту слабљења верског осећања великог броја њих, комуникација на јеврејско-шпанском језику у транснационалном простору интернета постаје *врло значајна као симбол* у приближавању широм света настањених Сефарда, а језику као носиоцу сефардске културе бива додељена важна улога у „употпуњавању” сефардског етничког осећања. Другим речима, услед непостојања сефардске заједнице у смислу заједничког живота<sup>648</sup> и услед слабљења улоге других кохезивних елемената (религије, обичаја и слично), језик као „највидљивије” обележје преузима функцију симболичког уједињавања потомака шпанских Јевреја са простора Османског царства, који путем комуникације на свом етничком варијетету „настоје да изграде осећај заједничког [етно]језичког идентитета”<sup>649</sup> (Бринк-Данан 2011: 2017), те да осигурају *етнокултурни* и *етнојезички* континуитет унутар мултилингвалне и мултикултуралне сефардске заједнице.

Са друге стране, без обзира на то што позитивно вреднује свој варијетет као кључни елемент сефардске културе и важан симбол сефардског идентитета, највећи број испитаника у нашој анкети изражава сумњу у будућност вернакуларне употребе јеврејско-шпанског. Имајући у виду факторе везане првенствено за социолингвистички контекст на нивоу саме заједнице, овакав став можемо објаснити чињеницом да је процес међугенерациског преноса јеврејско-шпанског као вернакулара данас умногоме заустављен, да не постоји физички простор у коме би се он користио на свакодневной бази као основно средство комуникације, да су бројни Сефарди у егзогамним браковима, те да су они који се сматрају изворним говорницима овог језика најмање двојезични, да јеврејско-

---

<sup>648</sup> Треба истаћи да ни у Израелу, држави у којој живи највећи број Сефарда не постоји сефардска заједница у традиционалном смислу те речи, те су Сефарди културно и језички интегрисани у национално друштво.

<sup>649</sup> „LK members [...] attempt to create a sense of shared linguistic identity.”

шпански није доминантан језик њихове свакодневице и да је, уз то, њихова компетенција на овом језику смањена. Ипак, напори да се он очува сведоче о томе да се чланови групе *Ladinokomunita*, у недостатку услова да свој етнички језик користе у свакодневној комуникацији и да на њему формирају културна значења, а у жељи да се приближе другим припадницима сефардске заједнице, усмеравају ка његовој поствернакуларној употреби, односно ка писаној комуникацији у транснационалном простору какав је интернет, као и коришћењу дигитализованих садржаја на овом језику.

Овакав правац поствернакуларне употребе језика, међутим, не искључује и његову стандардизацију, јер се управо стандардизација (и то нарочито када је у питању писање) доживљава као „стабилизација” језика и услов за његово очување и ревитализацију, односно поствернакуларно преношење на млађе генерације Сефарда у транснационалним друштвеним просторима, у којима је „језик још увек жив, али не као што је био” (пример 186). Када кажем „поствернакуларно преношење”, мислим пре свега на чињеницу да се овај језик више готово и не усваја као први језик унутар породице, те да постоји велика вероватноћа да ће се у будућности преносити најпре путем учења и комуникације на интернету (примери 188, 190 и 191). Мишљења сам да оваква поствернакуларна употреба на интернету, иако махом заснована на већ формираним културним значењима, у моменту када се и ако се језик стандардизује на основу језичког знања преосталих изворних говорника (то јест, када престане да буде „горућа” тема), може прерасти у својеврсну вернакуларну употребу у којој ће се у оквиру интеракције (пре свега на интернету) стварати нова културна значења и у којој ће се језички репертоар развијати не искључиво према моделима из прошлости, већ у складу са тренутним комуникативним и идентификационим потребама његових „наследника”.

## 5. ЗАКЉУЧАК

Предмет мог интересовања у овом раду јесте улога јеврејско-шпанског језика у (ре)конструкцији етничког идентитета сефардске виртуелне заједнице *Ladinokomunita*. Истраживање је спроведено са два основна циља. Први циљ представља разумевање начина на који су шири друштвени контекст и односи Сефарда са доминантнијим друштвеним групацијама у дијахронијској и синхронијској перспективи утицали и утичу на изградњу сефардског етнојезичког идентитета, односно на промене у идеологијама према јеврејско-шпанском језику као симболу сефардске етничке посебности. Како језичке идеологије могу битно утицати на саму употребу језика, други циљ овог истраживања је да на основу откривања и тумачења значења која сами говорници придају свом етничком варијетету, укаже на могуће импликације које поменута значења могу имати на процес очувања и ревитализације јеврејско-шпанског језика, те да тиме посредно помогне у планирању будућности овог угроженог варијетета.

Како бих остварила два наведена циља, у истраживању сам применила интердисциплинарни, трансдисциплинарни и критички научни приступ.

Интердисциплинарни карактер рада подразумева да сам, у циљу добијања свеобухватног увида у проблем којим се бавим, прибегла удруживању различитих научних дисциплина које се баве испитивањем односа језика и идентитета. Основна дисциплина у оквиру које је формулисан научни проблем и чији је теоријско-методолошки апарат послужио као основа за спровођење истраживања и тумачење добијених резултата јесте критичка социолингвистика. Међутим, у циљу бољег разумевања процеса етнојезичке идентификације савремених Сефарда у групи *Ladinokomunita*, у анализи и тумачењу резултата сам се у великој мери ослањала и на теоријске концепте преузете из других научних дисциплина: когнитивне лингвистике, когнитивне и социјалне антропологије, социологије и социјалне психологије језика.

Следећи теоријске поставке наведених дисциплина, пошла сам од претпоставке да се етнојезички идентитет сефардске заједнице *Ladinokomunita* гради путем преговарања симболичких значења јеврејско-шпанског језика, односно путем сучељавања језичких идеологија и ставова унутар интеракције

између њених чланова, који уз употребу различитих тактика истовремено примењују и мењају постојећа културна значења и идеологије. Како се културни модели и језичке идеологије на чијим се темељима гради етнојезички идентитет на плану појединца испољавају у облику ставова према језику, истраживање сам започела идентификацијом и анализом ставова сефардских чланова групе према свом етничком варијетету. С обзиром на чињеницу да је на тај начин у истраживање укључен и сам „глас” говорника јеврејско-шпанског језика, односно начини размишљања који не припадају нужно науци, али који помажу у решавању конкретног проблема очувања и ревитализације језика, може се рећи да овај рад поседује и изразито трансдисциплинарну димензију.

Критички аспект истраживања се односи на чињеницу да сам приликом анализе посебну пажњу посветила значају који у процесу етнојезичке идентификације у групи *Ladinokomunita* има шири друштвени и идеолошки контекст у коме се одвија интеракција Сефарда са припадницима других друштвених заједница, и то пре свега оних које су носиоци друштвене моћи и друштвеног престижа. Другим речима, у овом раду сам настојала да покажем да је етнојезичка идентификација Сефарда значајно условљена њиховом мањинском позицијом и њиховим односом са доминантним заједницама у ширем друштвеном и идеолошком контексту.

Кратак критички осврт на језичку историју сефардских заједница кроз време показао је да се етнојезички идентитет сефардских Јевреја, односно њихово однос према јеврејско-шпанском језику као елементу сефардске етничке посебности, увек градио и мењао у складу са променама у културним моделима и идеологијама који су владали у ширем контексту у коме су Сефарди живели и комуницирали са припадницима доминантних друштвених заједница. Издвојене су четири основне фазе у (ре)конструкцији сефардског етнојезичког идентитета:

1) *оријентално доба* (од XVI до друге половине XIX века), у коме су, услед особеног политичког и друштвеног уређења и толерантне језичке идеологије доминантне муслиманске заједнице, сефардски Јевреји у Османском царству неговали свој посебан етничко-верски идентитет на основама јеврејске религије и јеврејско-шпанског језика;

2) *доба модернизације и друге дијаспоре* (од половине XIX века до краја Другог светског рата), у коме, услед снажног утицаја идеологије модерности и национализма, као и идеологије стандардне језичке културе, како у новонасталим националним државама на Балкану, тако и у другој дијаспори, Сефарди почињу да доводе у питање улогу и значај нестандардизованог јеврејско-шпанског језика у очувању свог етничког идентитета, те да га замењују стандардним језицима доминантних заједница;

3) *период од краја Другог светског рата до последњих деценија XX века*, у коме је, након уништења читавих сефардских заједница у Холокаусту, највећи део преживелих Сефарда боље место за живот потражио у Израелу, Сједињеним Америчким Државама и другим деловима света, где су под утицајем снажне идеологије језичке и културне асимилације у доминантну заједницу, наставили да свој етнички варијетет замењују већинским језицима, чувајући притом своју етничку дистинктивност;

4) *доба савременог, глобализованог света* (од краја XX века до данас), у оквиру кога сведочимо јачању мањинских етнојезичких и етнокултурних идентитета на глобалном плану и у оквиру кога постмодернистичка идеологија стандардне језичке културе и друштвене структуре на транснационалном нивоу (барем номинално) афирмишу значај вишејезичности и мултикултуралности. У оваквом друштвеном и идеолошком контексту Сефарди широм света показују појачано интересовање за сопствени етнички варијетет као вредан елемент сефардске етничке посебности и културне традиције.

Путем квалитативне и базичне квантитативне анализе података добијених на основу опсервације језичке интеракције и архива групе *Ladinokomunita*, као и на основу социолингвистичке анкете, у овом раду је показано да се оснивање и деловање поменуте сефардске виртуелне заједнице може разумети управо као манифестација постмодернистичке идеологије стандардне језичке културе која је доминантна на глобалном нивоу, те да су позитивно вредновање јеврејско-шпанског језика и његова употреба на интернету умногоме условљени идеологијама које доминирају у ширем друштвеном контексту у коме се одвија групна интеракција. Овај се контекст, као што смо видели, одликује расељеношћу говорника јеврејско-шпанског језика у различитим националним државама,



њиховом интеграцијом у секуларно друштво, односно доминантне друштвене заједнице, као и природом интернета као комуникативне платформе.

У покушају да очувају и ревитализују јеврејско-шпански као језик са сопственим идентитом, чланови групе редефинишу и реконструишу и сопствени етнојезички, односно етнички идентитет, дискутујући о различитим друштвено-језичким темама: аутономији и стандардизацији јеврејско-шпанског језика, његовом називу, начину писања, утицају других језика на његову структуру, као и његовој улози у представљању сефардске културе и сефардске етничке посебности. У истраживању је показано да се у оквиру сваке од ових тема преговарање значења појединих језичких аспеката и језика у целини одвија путем употребе различитих тактика интерсубјективности како на нивоу саме интеракције (на пример, однос језичких ауторитета и њихов утицај у комуникацији унутар групе), тако и у односу на друге друштвене групације и њихове језике са којима се Сефарди сусрећу у транснационалном друштвеном контексту у коме живе и комуницирају (на пример, истицање разлика у односу на модерни шпански као „туђи” језик).

Када је у питању аутономија јеврејско-шпанског језика (видети одељак 4.3), добијени резултати говоре да већина чланова групе свој етнички варијетет доживљава као језик који поседује аутономију (дакле, посебан идентитет) у односу на савремени шпански као генетски и структурално близак варијетет, док су у вези са односом према хакетији, такође блиском северноафричком сефардском језику, мишљења и ставови прилично разнолики и подељени. Објашњење за овакав резултат може се потражити у чињеници да је у ширем, односно транснационалном друштвеном контексту у коме се одвија комуникација између припадника сефардске заједнице (а нарочито на интернету), модерни шпански један од најзначајнијих и најпрестижнијих језика, а да је хакетија угрожени варијетет са којим се врло ретко сусрећу и који као још један језик Сефарда заслужује посебну пажњу. Жеља за јасним истицањем разлика у односу на модерни шпански свој одраз налази у ставу већине испитаника да је јеврејско-шпански језик потребно стандардизовати у циљу његовог очувања. У том погледу, као и у погледу већинског става да је потребно да се у процесу стандардизације уједначе дијалекатске разлике и да се питањима језичке

исправности или неисправности баве језички ауторитети или институције језичког менаџмента (стручњаци, академије, граматике и речници), може се тврдити да су савремени Сефарди припадници стандарднојезичке културе и присталице идеологије језичког прескриптивизма. За разлику од ситуације са краја XIX и почетка XX века, када је „од споља” наметнута идеологија стандардних језика довела да тога да сефардски Јевреји свој етнички језик почну да доживљавају као „искварен” и „лош” варијетет који треба заменити престижним стандардним језицима већинских заједница, данас видимо како говорници јеврејско-шпанског усвајају и на свој етнички језик примењују идеологију стандардне језичке културе, карактеристичну за највећи број држава у којима живе. Ипак, као што показује ово истраживање, оно што је ново и особено у односу на националистичку идеологију језичке стандардизације са краја XIX и почетка XX столећа, јесте жеља и захтев савремених говорника овог језика да заједно са стручњацима директно буду укључени у доношење одлука о стандардизацији, као и њихова спремност да као језички лидери делују у правцу планирања будућности свог етничког варијетета.

Ставови чланова према називу сефардског етничког језика (видети одељак 4.4) такође указују на утицај који шири друштвени контекст и у њему владајуће идеологије могу имати у процесу самоидентификације одређене етнојезичке заједнице. Наиме, као два најпопуларнија назива у групи издвајају се учени називи *ладино* и *јеврејско-шпански*, који су се у традиционалном сефардском контексту тек спорадично користили у значењу говорног језика, док се некада популаран назив *шпански* повлачи пред жељом да се направи јасна дистинкција у односу на савремени шпански. Популарност назива *ладино* може се објаснити утицајем који у глобалном друштвеном оквиру има англосаксонска језичка и културна традиција, која језик сефардских Јевреја категорише под поменутиим називом, као и утицајем институционализоване употребе овог глотонима у Израелу. Заговорници идеје по којој је *ладино* најбољи назив за сефардски етнички језик често истичу да је у питању име које указује на латинско порекло овог језика, те посредно и на његову припадност развијеној западноевропској цивилизацији. Примећујемо да се присталице овог назива, осим на релевантне спољашње (то јест, несефардске) ауторитете, ослањају и на ауторитете унутар

сефардске заједнице (рабине и писце) који су заговарали употребу назива *ладино*. Са друге стране, присталице назива јеврејско-шпански истичу потребу да се укаже на истовремену припадност овог језика двома цивилизацијама, јеврејској и хиспанској, те се позивају на научну поделу коју је између ладина као „калк” језика и јеврејско-шпанског као говорног језика установио Хаим Видал Сефиха. Овај аутор, иначе и сам члан групе, својим ауторитетом значајно је утицао на ширење популарности назива јеврејско-шпански међу члановима виртуелне заједнице *Ladinokomunita*, код којих је прилично раширено веровање да су језички ауторитети ти који треба да имају кључну реч у језичким питањима.

Одлука и уважавање одлуке да се као званичан систем писања у комуникацији групе *Ladinokomunita* усвоји латинично писмо, као и особени јеврејско-шпански правопис предложен у часопису *Aki Yerushalayim*, на сличан начин указују на жељу да се у писаном облику изгради дистинктивни идентитет јеврејско-шпанског језика као симбола сефардске етнојезичке посебности, али и да се истовремено истакне његова припадност романској језичкој породици (видети одељак 4.5). Оваква одлука извире из захтева које намеће сам друштвени контекст у коме се одвија групна комуникација: латиница, како истичу сами чланови групе, у глобалним оквирима (а нарочито на интернету) представља најраспрострањеније писмо које је симбол развијеног глобалног друштва, као и писмо које је у званичној употреби у највећем броју земаља у којима Сефарди данас живе. Осим тога, чињеница да се велики број говорника јеврејско-шпанског језика налази у дијаспори и да не уме да користи хебрејско или традиционална сефардска писма, говори да се латиница види као мост између удаљених чланова групе и као основа њиховог повезивања путем писања на заједничком етничком језику. На другом месту, потреба да се латиници да јеврејско-шпански печат указује на жељу да се доминантно глобално писмо прилагоди особеном фонетском систему јеврејско-шпанског језика, као на потребу савремених Сефарда да се идентификују са својим етничким варијететом и да, у складу са тим, на „видљив” начин истакну његов дистинктивни карактер и аутономију у односу на савремени шпански као најсроднији језички код.

Жеља да се очува особеност сефардског етничког језика као симбола сефардског етничког идентитета нарочито је приметна у елементима идеологије

језичког пуризма које проналазимо у ставовима чланова групе (видети одељак 4.6). Док се крајем XIX и почетком XX столећа јеврејско-шпански сматрао „неаутентичним” језиком који је потребно заменити или регенерисати елементима из других варијетета, највећи број савремених Сефарда у групи *Ladinokomunita* мишљења је да је неопходно да се сефардски етнички језик данас „заштити” и „очисти” од речи и израза који потичу из других језика, а пре свега модерног шпанског. Међутим, када су у питању модернизација и интелектуализација језика, односно његово обогаћивање речима које означавају нове концепте, већина испитаника у овом истраживању верује да је потребно прибећи „позајмљивању” нових речи управо из модерног шпанског, као врло сличног и у исто време врло важног и престижног светског језика. То се може објаснити чињеницом да управо хиспанско наслеђе представља спону између географски удаљених Сефарда, који говоре различитим језицима у зависности од државе у којој живе, те истовремено представља и обележје њихове етнокултурне посебности у односу на друге јеврејске заједнице широм света.

Како је показала анализа ставова и идеологија према јеврејско-шпанском језику као симболу сефардског етничког идентитета (видети одељак 4.7), овај се варијетет данас доживљава као симбол заједничке прошлости и као носилац сефардске културе, па се и његово очување и ревитализација виде као континуитет са сефардском прошлошћу. Он се, са друге стране, не доживљава и као кључан елемент сефардског етничког идентитета. Објашњење за овакав став може се потражити у чињеници да су у току своје језичке и културне историје Сефарди широм света своју етничку посебност успели да очувају и након културне и језичке интеграције у шире друштвене заједнице, односно након замене јеврејско-шпанског језика језицима већинских заједница, те да су у одређеним моментима историје важнију улогу у очувању сефардског етничког идентитета одиграли неки други елементи заједничке културе (обичаји и религија), као и веровање у заједничко порекло. Данас, међутим, у условима географске удаљености и културне и језичке интеграције у шире друштвене заједнице (а то значи и мањег поштовања сефардске традиције), као и слабљења верског осећања међу великим бројем савремених Сефарда, јеврејско-шпански језик, иако није кључан, постаје *изузетно важан као симбол* на чијим се

темељима (ре)конструише значење сефардског етничког идентитета. Наиме, у контексту транснационалне виртуелне комуникације између широм света настањених припадника сефардске заједнице, једини „видљиви” елемент њихове групне посебности јесте управо заједнички етнички језик, путем кога се у циљу одржања етнокултурног континуитета са сефардском прошлошћу повезују потомци шпанских Јевреја са простора Османског царства.

Из свега наведеног следи да у процесу етнојезичке идентификације Сефарда у групи *Ladinokomunita* значајну улогу игра шири друштвени контекст, односно културни модели и језичке идеологије нација које су доминантне на глобалном нивоу. Иако је сам социолингвистички контекст у коме савремени Сефарди настоје да ревитализују јеврејско-шпански језик битно одређен друштвеним процесима и идеологијама које диктирају доминантне друштвене групације, резултати до којих сам дошла показују да чланови групе у процесу етнојезичке идентификације не усвајају директно и беспоговорно идеологије и културне вредности доминантних заједница, већ их прилагођавају сопственим потребама за идентификацијом и комуникацијом на свом етничком језику. У том погледу, може се рећи да покушаји ревитализације јеврејско-шпанског језика, као и (ре)конструкција етнојезичког идентитета Сефарда у савремено доба, чине део ширих процеса преговарања значења локалних идентитета у глобалном друштву.

Врло је важно нагласити да, без обзира на то што се јеврејско-шпански језик види као врло значајна спона између Сефарда широм света, већина чланова верује да је веома тешко остварити ревитализацију овог језика као вернакулара, и то на првом месту због чињенице да данас скоро да не постоје говорне заједнице у којима би се овај варијетет користио као свакодневно средство комуникације у различитим доменама језичке употребе. У том смислу, чланови групе *Ladinokomunita* будућност свог етничког варијетета виде пре свега у његовој поствернакуларној употреби у транснационалном простору интернета. С обзиром на чињеницу да је међугенерациски пренос јеврејско-шпанског као првог језика услед деловања различитих социолингвистичких фактора данас готово у потпуности заустављен, те да преостали изворни говорници овај варијетет користе изван или изоловано од свог непосредног окружења, мишљења сам да сви напори који за циљ имају очување и ревитализацију овог језика морају кренути

управо од осигуравања његовог поствернакуларног преношења на млађе генерације заинтересованих припадника ове етничке групације (и не само њих). Овај корак, који подразумева учење и употребу језика у транснационалним друштвеним просторима, а пре свега у оквиру писане комуникације на интернету, могао би да створи стабилну основу на којој би једног дана, када опстанак језика престане да буде главна тема, језичка интеракција могла да превазиђе моделе из прошлости и да изнедри нова културна значења у складу са тренутним потребама говорника, односно „наследника” јеврејско-шпанског језика. Како би се то омогућило, потребно је, према мом мишљењу, спровести минималну језичку стандардизацију која би се односила преваходно на начин писања, чувајући притом разноликост дијалекатских варијација која је вековима карактерисала сефардски етнички језик.

Искрено се надам да ће резултати до којих сам дошла, а који су представљени у виду критичког тумачења основних језичких идеологија чланова групе *Ladinokomunita*, бити од користи језичким стручњацима и језичким планерима заинтересованим за ревитализацију јеврејско-шпанског језика. Јер, како наводи један од учесника у овом истраживању указујући на потребу да се оснује најављена Академија, као и на неопходност да ова институција у очувању сефардског етничког језика сарађује са самим говорницима, управо „*Ladinokomunita* представља добар извор на основу кога се може видети како се изјашњавају говорници ладина” (пример 55). Научно испитивање начина на који се сами говорници односе према свом етничком језику представља, према великом броју стручњака, један од најзначајнијих корака у планирању будућности угрожених језика.

## БИБЛИОГРАФИЈА

- АЈЗЕНЛОП 2004: Eisenlohr, P. (2004). Language revitalization and new technologies: Cultures of electronic mediation and the refiguring of communities. *Annual Review of Anthropology*, 33, 21-45.
- АЈЗЕНШТАТ 2001: Eisenstadt, S. N. (2001). The civilizational dimension of modernity: Modernity as a distinct civilization. *International Sociology*, 16(3), 320–340.
- АЈПОРТ 1954: Allport, G. W. (1954). The historical background of modern social psychology. In: G. Lindzey (ed.), *Handbook of social psychology*, Vol. 1 (3-56). Reading: Addison-Wesley.
- АЈТАБЕВ 1999: Altabev, M. (1999). The role of Judeo-Spanish in the framework of the Turkish Jewish collective identity. In: J. Targarona Borrás and A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Proceedings of the 6th EAJIS Congress, Toledo, July 1998*, Vol. 2 (440-445). Leiden: Brill.
- АЈТЕН 2012: Alten, A. M. (2012). *The Role of Judeo-Spanish in Sephardic Identity*. Ankara: Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. [Мастер рад]
- АМАДО БОРТНИК 2004: Amado Bortnick, R. (2004). The internet and Judeo-Spanish: Impact and implications of a virtual community. In: H. S. Pomeroy and M. Alpert (eds.), *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 24–26 June* (3-11). Leiden: Brill.
- АНГЕЛ 1974: Angel, M. D. (1974). *The Sephardim of the United States: An Exploratory Study*. New York: Union of Sephardic Congregations.
- АНДЕРСОН 2006: Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition. London/New York: Verso.
- АНДРУТСОПУЛУС 2014: Androutsopoulos, J. (2014). Computer-mediated communication and linguistic landscapes. In: J. Holmes and K. Hazen (eds.), *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide* (74-90). Malden/Oxford: Wiley Blackwell.
- АРМСТРОНГ И МАКЕНЗИИ 2013: Armstrong, N. and Mackenzie, I. E. (2013). *Standardization, Ideology and Linguistics*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- АРНЕТ 2002: Arnett, J. J. (2002). The psychology of globalization. *American Psychologist*, 57(10), 774-783.

- АТИГ 2012: Attig, R. (2012). Did the Sephardic Jews speak Ladino? *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 89(6), 831-838.
- АШ *et al.* 2013: Ash, A., Fermino, J. L. D. and Hale, K. (2013). Diversity in local language maintenance and restoration: A reason for optimism. In: L. Hinton and K. Hale (eds.), *The green book of language revitalization in practice* (19-35). Leiden/Boston: Brill.
- БАКОЛЦ 2003: Bucholtz, M. (2003). Sociolinguistic nostalgia and the authentication of identity. *Journal of Sociolinguistics*, 7(3), 398-416.
- БАКОЛЦ и ХАЛ 2004: Bucholtz, M. and Hall, K. (2004). Language and identity. In: A. Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology* (369-394). Oxford: Blackwell Publishing.
- БАКОЛЦ и ХАЛ 2005: Bucholtz, M. and Hall, K. (2005). Identity and interaction: A sociocultural linguistic approach. *Discourse Studies*, 7(4-5), 585-614.
- БАКОЛЦ и ХАЛ 2008: Bucholtz, M. and Hall, K. (2008). All of the above: New coalitions in sociocultural linguistics. *Journal of Sociolinguistics*, 12(4), 401-431.
- БАЛИ 2010: Bali, R. N. (2010). Le dilemme identitaire des Juifs dans les premières années de la République turque (traduit de l'anglais par G. Gambus). In: E. Benbassa (ed.), *Itinéraires sépharades: complexité et diversité des identités* (127-149). Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- БАРТ 1969: Barth, F. (1969). Introduction. In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (9-38). Boston: Little, Brown and Company.
- БАРУХ 1930: Baruch, K. (1930). El judeo-español de Bosnia. *Revista de Filología Española*, 17, 113-154.
- БЕЈКЕР 1992: Baker, C. (1992). *Attitudes and Language*. Clevedon: Multilingual Matters.
- БЕНБАСА 1996: Benbassa, E. (1996). The process of modernization of eastern Sephardi communities. In: H. E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era* (89-98). Indiana University Press.
- БЕНБАСА и РОДРИГ 2004 [2002]: Benbassa, E. y Rodrigue, A. (2004). *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica* (traducción J. L. Sánchez-Silva). Madrid: Abada Editores. [Наслов оригинала: Benbassa, E. et Rodrigue, A. (2002). *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, ed. rev., augm. et mise à jour. Paris: Seuil].
- БЕНИЧОУ 1945: Bénichou P. (1945). Observaciones sobre el judeoespañol de Marruecos. *Revista de Filología Hispánica*, 7(3), 209-258.



- БЕНИТЮУ 1982: Bénichou, P. (1982). Sobre la voz Hakitía. *Hispanic Review*, 50(4), 473-478.
- БЕНОЛИЕЛ 1926: Benoliel, J. (1926). Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía. *Boletín de la Real Academia Española*, 13, 209-233, 324-363, 507-538.
- БЕРТЕЛЕ 2001: Berthele, R. 2001. *A Tool, a Bond or a Territory: Language Ideologies in the US and in Switzerland*. Essen: LAUD Paper, no. 533.
- БЕРТЕЛЕ 2010: Berthele, R. (2010). Investigations into the folk's mental models of linguistic varieties. In: Dirk Geeraerts *et al.* (eds.), *Advances in Cognitive Sociolinguistics* (265-290). Berlin, New York: De Gruyter Mouton.
- БЕСО 1952: Besso, H. V. (1952). Bibliografía sobre el judeo-español. *Bulletin hispanique*, 54(3), 412-422.
- БЕСО 1981: Besso, H. V. (1981). Los sefardíes: españoles sin patria y su lengua. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30(2), 648-665.
- БИРНБАУМ 1937: Birnbaum S. (1937). Dzhudezme. *YIVO-bleter*, 11, 192-198.
- БЛОМАЕРТ 2001: Blommaert, J. (2001). The Asmara Declaration as a sociolinguistic problem: notes in scholarship and linguistic rights. *Journal of Sociolinguistics*, 5(1), 131-142.
- БЛОМАЕРТ 2005: Blommaert, J. (2005). *Discourse: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- БЛОМАЕРТ 2006: Blommaert, J. (2006). Language policy and national identity. In: T. Ricento (ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method* (238-254). Malden: Blackwell Publishing.
- БЛОМАЕРТ *et al.* 2005: Blommaert, J., Collins, J. and Slembrouck, S. (2005). Spaces of multilingualism. *Language & Communication*, 25(3), 197-216.
- БОБЕРГ 2013: Boberg, C. (2013). Surveys: the use of written questionnaires in sociolinguistics. In: Mallinson C. *et al.* (eds.), *Data Collection in Sociolinguistics: Methods and Applications* (стр. 131-141). New York/London: Routledge.
- БОЛ 2010: Ball M. J. (2010). Introduction. In: M. J. Ball. (ed.), *The Routledge Handbook of Sociolinguistics Around the World*, 1-3. London/New York: Routledge.
- БОРНЕС ВАРОЛ 2017: Bornes Varol, M. C. (2017). The invention of eastern Judeo-Spanish: The betrayals of Spanish in the re-romanization process (End of 19<sup>th</sup> century) and its Consequences. In: M. Şaul and J. I. Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community* (163-189). New York/Bern/Frankfurt/Berlin/Brussels/Vienna/Oxford/ Warsaw: Peter Lang. Kindle Edition.

- БРАУН 2006: Brown, P. (2006). Cognitive anthropology. In: C. Jourdan and K. Tuite (eds.), *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology* (96-114). Cambridge: Cambridge University Press.
- БРЕДЏИ 2002: Bradley, D. (2002). Language Attitudes: the key factor in language maintenance. In: D. Bradley and M. Bradley (eds.), *Language Endangerment and Language Maintenance* (1-10). London: Routledge Curzon.
- БРИНК-ДАНАН 2011: Brink-Danan, M. (2011). The meaning of Ladino: the semiotics of an online speech community. *Language & Communication*, 31, 107-118.
- БРУНСТАД 2003: Brunstad, E. (2003). Standard language and linguistic purism. *Sociolinguistica*, 17(1), 52-70.
- БУГАРСКИ 1996: Bugarski, R. (1996). *Jezik u društvu*, preštampano prema izdanju iz 1986. godine. Beograd: Čigoja štampa, XX vek.
- БУГАРСКИ 1997a: Bugarski, R. 1997. *Jezici*. Beograd: Čigoja štampa, XX vek.
- БУГАРСКИ 1997b: Bugarski, R. 1997. *Pismo*. Beograd: Čigoja štampa, XX vek.
- БУГАРСКИ 2005: Bugarski, R. 2005. *Jezik i kultura*. Beograd: XX vek.
- БУГАРСКИ 2009: Bugarski, R. (2009). *Nova lica jezika: sociolingvističke teme*, drugo izdanje. Beograd: Biblioteka XX vek.
- БУГАРСКИ 2010: Bugarski, R. (2010). *Jezik i identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- БУНИС 1974: Bunis, D. M. (1974). *The Historical Development of Judezmo orthography: A Brief Sketch* (No. 2). New York: Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies of the YIVO Institute for Jewish Research.
- БУНИС 1975: Bunis, D. M. (1975). *A Guide to Reading and Writing Judezmo*. New York: ADELANTRE!
- БУНИС 1981: Bunis, D. (1981). *A Phonological and Morphological Analysis of the Hebrew and Aramaic Component of Modern Judezmo*. New York: Columbia University. [Докторска дисертација]
- БУНИС 1983: Bunis, D. (1983). Some problems in Judezmo linguistics. *Mediterranean Language Review*, 1, 103-138.
- БУНИС 1996: Bunis, D. (1996). Modernization and the language question among Judezmo-speaking Sephardim of the Ottoman Empire. In: H. E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era* (226-239). Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

- БУНИС 2001: Bunis, D. (2001). On the incorporation of Slavisms in the grammatical system of Yugoslavian Judezmo. In: W. Moskovich (ed.), *Jews and Slavs: Judaeo-Slavica Et Judaeo-Germanica. Festschrift Professor Jacob Allerhand* (325-337). Jerusalem: Hebrew University.
- БУНИС 2005: Bunis, D. M. (2005). Judeo-Spanish Culture in Medieval and Modern Times. In: Z. Zohar (ed.), *Sephardic & Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times* (55-76). New York/London: New York University Press.
- БУНИС 2008: Bunis, D. (2008). The Names of Jewish languages: a taxonomy. In: F. Aspesi et al. (eds.), *Il mio cuore è a Oriente: Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena* (415–433). Milan: Cisalpino.
- БУНИС 2011a: Bunis, D. M. (2011). Native designations of Judezmo as a ‘Jewish Language’. In: J. Tobi and D. Kurzon (eds.), *Hikrei Ma‘arav u-Mizrah. Studies in Language, Literature and History. Presented to Joseph Chetrit* (41-81). Jerusalem: Carmel Publishing.
- БУНИС 2011б: Bunis, D. M. (2011). Judezmo: The Jewish Language of the Ottoman Sephardim. *European Judaism*, 44(1), 22-35.
- БУНИС 2015a: Bunis, D. (2015). Judezmo (Ladino). In: A. D. Rubin and L. Kahn (eds.), *Handbook of Jewish Languages* (365-450). Leiden: Brill.
- БУНИС 2015б: Bunis, D. (2015). Jewish and Arab medieval Ibero-Romance. In: J. A. R. Silva Tavim et al. (eds.), *In the Iberian Peninsula and Beyond: A History of Jews and Muslims (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)*, Vol. 2 (64-148). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- БУНИС 2016: Bunis, D. (2016). Twenty-first-century talk about Judezmo on the Ladinokomunita website. In: A. Norich and J. L. Miller (eds.), *Languages of Modern Jewish Cultures: Comparative Perspectives* (321-360). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- БУСЕ и ШТУДЕМУНД-ХАЛЕВИ (ур.) 2011: Busse, W. y Studemund-Halévy, M. (coord.) (2011). *Lexicología y lexicografía judeoespañolas*. Bern: Peter Lang.
- ВАГНЕР 1914: Wagner, M. L. (1914). *Beiträge zur kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Schriften und Balkankommission, Linguistische Abteilung* 11. Wien: Alfred Hölder.
- ВАГНЕР 1923: Wagner, M. L. (1923). Algunas observaciones generales sobre el judeo-español de Oriente. *Revista de filología española*, 10, 225-244.
- ВАГНЕР 1930: Wagner, M. L. (1930): *Caracteres generales del judeo-español de Oriente*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios – Centro de Estudios Históricos, Revista de filología española – Anejo XII, Imprenta de la Librería y Casa Editorial Hernando Hernando.

- ВАГНЕР 1950: Wagner, M. L. (1950): Espigueo judeo-español. *Revista de Filología Española*, 34, 9-106.
- БАЈНРАЈХ 1949: Weinreich U. (1949). *College Yiddish. An introduction to the Yiddish language and to Jewish life and culture*. New York: Yiddish Scientific Institute.
- ВАЛДЕС 2001: Valdés, G. (2001). Heritage language students: Profiles and possibilities. In: K. Peyton *et al.* (eds.), *Heritage Languages in America: Preserving a National Resource* (37-77). Washington, DC: Center for Applied Linguistics and Delta Systems.
- ВАН ДИЈК 2008: van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Power. Contributions to Critical Discourse Studies*. Houndsmills: Palgrave MacMillan.
- ВАРОЛ БОРНЕС 1996: Varol-Bornes, M. C. (1996). Influencia del turco en el judéo-español de Turquía. En: W. Busse et M. C. Varol-Bornes (eds.), *Hommage à Haïm Vidal Sephiha* (213-237). Bern: Peter Lang.
- ВАРОЛ БОРНЕС 2008: Varol-Bornes, M. C. (2008). *Le judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*. Bern: Peter Lang.
- ВЕБЕР 1968 [1922]: Weber, M. (1968 [1922]). *Economy and Society* (translated by E. Fischoff, ed. by G. Roth and C. Wittich). New York: Bedminster. [Наслов оригинала: Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)].
- БЕКСЛЕР 1977: Wexler, P. (1977). Ascertaining the position of Judezmo within Ibero-Romance. *Vox Romanica*, 36, 162-195.
- ВЕНЗЛУЕМЕР 2010: Wenzlhuemer, R. (2010). The History of Standardisation in Europe. *European History Online (EGO)*. <http://www.ieg-ego.eu/wenzlhuemerr-2010-en> [Веб страници приступљено 20. 09. 2017.]
- ВИДАКОВИЋ ПЕТРОВ 2001: Vidaković Petrov, K. (2001). *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu. XVI-XX vek*, 3. dopunjeno izdanje. Beograd: Narodna knjiga/Alfa.
- ВЛАХОВИЋ 1997: Vlahović, N. (1997). Stavovi o jeziku u okviru opštih izučavanja stavova. *Kultura*, 95, 61-77.
- ВОРДХОХ 2006: Wardhaugh, R. (2006). *An Introduction to Sociolinguistics*, fifth edition. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- ВУЛАРД и ШИФЕЛИН 1994: Woolard, K. and Shieffellin, B. (1994). Language ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23, 55-82.
- БУРМ 2002: Wurm, S. (2002). Strategies for Language Maintenance and Revival. In: D. Bradley and M. Bradley (eds.), *Language Endangerment and Language Maintenance* (11-23). London: Routledge Curzon.

- ВУЧИНА [СИМОВИЋ] 2006a: Vučina [Simović], I. (2006). El judeoespañol de Belgrado: posibilidades de un análisis sociolingüístico. En: J.J. de Bustos Tovar y J. L. Girón Alconchel (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Madrid, 29/9/03–4/10/03)*, t. III. (2599-2610). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Arco/Libros, Asociación de Historia de la Lengua Española.
- ВУЧИНА [СИМОВИЋ] 2006б: Vučina [Simović], I. (2006). Configuración de predomios del uso lingüístico en la comunidad sefardí de Belgrado. En: J. Rodríguez Molina y D. M. Sáez Rivera (coord.), *Diacronía, lengua española y lingüística* (651-666). Madrid: Síntesis.
- ВУЧИНА [СИМОВИЋ] 2006в: Vučina [Simović], I. (2006). ¿Es judeoespañol la lengua de Cervantes? In: A. C. Prenz (ed.), *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro* (175-182). Napoli: Gruppo Editoriale Esselibri-Simone (Beth).
- ВУЧИНА [СИМОВИЋ] 2007: Vučina [Simović], I. (2007). El (judeo)español como lengua de Cervantes. En: M. Fernández Alcaide y A. López Serena (coord.), *400 años de la lengua del Quijote. Estudios e historiografía e historia de la lengua española* (611-619). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ 2010: Вучина Симовић, И. (2010). *Ставови говорника према јеврејско-шпанском језику: у прилог стварању типологије одржавања/замене језика*. Београд: Филолошки факултет. [Докторска дисертација]
- ВУЧИНА СИМОВИЋ 2011: Vučina Simović, I. (2011). El léxico “lingüicida” vs. “favorecedor” en el proceso de mantenimiento/desplazamiento del judeoespañol de Oriente. En: W. Busse y M. Studemund-Halévy (coord.), *Lexicología y lexicografía judeoespañolas* (143-164). Bern: Peter Lang.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ 2015: Vučina Simović, I. (2015). Elección de lenguas entre los sefardíes de Belgrado en la época moderna. *Balkania*, 6, 74-98.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ 2016: Вучина Симовић, И. (2016). *Јеврејско-шпански језик на Балкану*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ 2018: Vučina Simović, I. (2018). *Nomen est omen: The sociolinguistic consequences of Sephardic polyglottonymia*. In: D. M. Bunis et al. (eds.), *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in Honor of Michael Studemund-Halévy*, Vol. II (198-201). Barcelona: Tirocinio.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ и ФИЛИПОВИЋ 2009: Вучина Симовић, И. и Филиповић, Ј. (2009). *Етнички идентитет и замена језика и сефардској заједници у Београду*. Београд: Завод за уџбенике.

- ГАЛ и ИРВИН 1995: Gal, S. and Irvine J. T. (1995). The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference. *Social Research*, 62(4), 967-1001.
- ГАРСИЈА и ШИФМАН 2006. García, O. and Schiffman, H. (2006). Fishmanian Sociolinguistics (from 1949 to the Present). In: O. García *et al.* (eds.), *Language Loyalty, Continuity and Change: Joshua A. Fishman's Contributions to International Sociolinguistics* (3-68). Clevedon: Multilingual Matters Limited.
- ГЕБЛ 1979: Goebel, H. (1979). Glottonymie, Glottomie und Schizoglossie. Drei sprachpolitisch bedeutsame Begriffe. *Ladina*, 3, 7-38.
- ГЕЕРТС *et al.* 1977: Geerts, G., Van Den Broeck, J. and Verdoodt, A. (1977). Successes and failures in Dutch Spelling Reform. In: J. A. Fishman (ed.), *Advances in the Creation and Revision of Writing Systems*, Vol. 8 (179-245) The Hague: Mouton.
- ГЕЛНЕР 1964: Gellner, E. (1964). *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- ГЕРАЕРТС 2003: Geeraerts, D. (2003). Cultural models of linguistic standardization. In: R. Dirven *et al.* (eds.), *Cognitive models in language and thought: Ideology, Metaphors and Meanings* (25-68). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- ГЕРАЕРТС *et al.* (yp.) 2010: Geeraerts, D., Kristiansen, G., and Peirsman, Y. (eds.) (2010). *Advances in Cognitive Sociolinguistics*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- ГЕРАЕРТС и КУЙКЕНС 2007: Geeraerts, D. and Cuyckens, H. (2007). Introducing cognitive linguistics. In: D. Geeraerts and H. Cuyckens (eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (3-21). New York: Oxford University Press.
- ГЕРЕТ *et al.* 2003: Garrett, P., Coupland, N. and Williams, A. (2003). *Investigating Language Attitudes: Social Meanings of Dialect, Ethnicity and Performance*. Cardiff: University of Wales Press.
- ГЕРЕТ 2010: Garret, P. (2010). *Attitudes to Language*. New York: Cambridge University Press. Kindle Edition.
- ГЕРШОН ШАРХОН 2011: Sarhon, K. G. (2011). Ladino in Turkey: The situation today as reflected by the ladino database project. *European Judaism*, 44(1), 62-71.
- ГИДЕНС 1990: Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- ГИДЕНС 1991: Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- ГИДЕНС 2006: Giddens, A. (2006). *Sociology*, fifth edition, fully revised and updated. Cambridge/Malden: Polity Press.

- ГОЛУБОВИЋ 1999: Golubović, Z. (1999). *Ja i drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika.
- ГОРЈАНЦ 2017: Gorjanc, V. (2017). *Nije rečnik za seljaka* (prevod sa slovenačkog M. Moličnik). Beograd: Biblioteka XX vek.
- ГРАНТ и ШОРТ 2002: Grant, R. and Short, J. R. (2002). Globalization: An introduction. In: R. Grant and J. R. Short (eds.), *Globalization and the Margins* (3-14). New York: Palgrave Macmillan.
- ГРЕНОБЛ и ВЕЈЛИ 2005: Grenoble, L. A. and Whaley, L. V. (2005). *Saving Languages: an Introduction to Language Revitalization*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- ГРИГ 2002: Greig, J. M. (2002). The end of geography? Globalization, communications, and culture in the international system. *Journal of Conflict Resolution*, 46(2), 225-243.
- ГУМПЕРЦ и ХАЈМЗ 1972: Gumperz, J. J. and Hymes, D. (1972). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Д'АНДРАДЕ 1987: D'Andrade, R. (1987). A folk model of the mind. In: D. Holland and N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (112-148). Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- Д'АНДРАДЕ 1990: D'Andrade, R. (1990). Some propositions about the relations between culture and human cognition. In: J. W. Stigler et al. (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (65-129). New York: Cambridge University Press.
- Д'АНДРАДЕ 1995: D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ДАЈЕР 2007: Dyer, J. (2007). Language and identity. In: C. Llamas et al. (eds.), *The Routledge Companion to Sociolinguistics* (101-108). Abingdon/New York: Routledge.
- ДАНОН 1903: Danon, A. (1903). Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol. *Keleti Szemle*, 4, 215–229.
- ДАНОН 1904: Danon, A. (1904). Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol. *Keleti Szemle*, 5, 111-126.
- ДАНОН 1913: Danon, A. (1913). Le turc dans le judéo-espagnol. *Revue Hispanique*, 29, 5-12.
- ДАНОН 1922: Danon, A. (1922). Les elements grecs dans le judéo-espagnol. *Revue des Études Juives*, 75, 211-216.

- ДАУЕНХАУЕР Н. М. и ДАУЕНХАУЕР Р. 1998: Dauenhauer, N. M. and Dauenhauer, R. Technical, emotional, and ideological issues in reversing language shift: Examples from Southeast Alaska. In: L. A. Grenoble and L. J. Whaley (eds.), *Endangered Languages: Current Issues and Future Prospects* (57-98). Cambridge: Cambridge University Press.
- ДЕ ГРУФ 2002: De Groof, J. (2002). Two hundred years of language planning in Belgium. A. R. Linn and N. McLelland (eds.), *Standardization: Studies from the Germanic Languages* (117-134). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- ДЕКРОС 1987: Decrosse, A. (1987). Un mythe historique: la langue maternelle. In: G. Vermes et J. Boutet (eds.), *France, pays multilingue*, Vol. 2 (29-37). Paris: L'Harmattan.
- ДЕРЪЕИ и ТАГУЧИ 2010: Dörnyei, Z. and Taguchi, T. (2010). *Questionnaires in Second Language Research: Construction, Administration, and Processing*, second edition. New York/London: Routledge.
- ДИЈАС-МАС 2006: Díaz Más, P. (2006). *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, cuarta edición. Barcelona: Ropiedras Ediciones.
- ДИРВЕН *et al.* 2003: Dirven, R., Frank R. M. and Pütz, M. (2003). Introduction: Categories, cognitive models and ideologies. In: R. Dirven *et al.* (eds.), *Cognitive models in language and thought: Ideology, Metaphors and Meanings* (1-21). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- ДОДСВОРТ 2014: Dodsworth, R. (2014). Speech communities, social networks, and communities of practice. In: J. Holmes and K. Hazen (eds.), *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide* (262-275). Malden/Oxford/Chichester: Wiley Blackwell
- ДОР 2004: Dor, D. (2004). From englishization to imposed multilingualism: globalization, the internet, and the political economy of the linguistic code. *Public Culture* 16(1), 97-118.
- ДОРАДО КАДИЉА 2013: Dorado Kadilja, H. (2013). Uticaj društvenih struktura Otomanskog carstva na lingvistički identitet u Bosni. *Balkanija*, 4, 40-55.
- ДОРИЈАН 1993: Dorian, N. C. (1993). A response to Ladefoged's other view of endangered languages. *Language*, 69(3), 575-579.
- ДОРИЈАН 1994: Dorian, N. C. (1994). Purism vs. compromise in language revitalization and language revival. *Language in Society*, 23(4): 479-494.
- ДОРН СЕЗГИН 2017: Dorn Sezgin, P. (2017). Ke Haber/Ne Haber: Linguistic interference, cross-meaning, and lexical borrowing between Ottoman Turkish and Judeo-Spanish. In: M. Şaul and J. I. Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community* (107-130). New York / Bern / Frankfurt / Berlin / Brussels / Vienna / Oxford / Warsaw: Peter Lang. Kindle Edition.



- ДУРАНТИ 2003: Duranti, A. (2003). Language as culture in U.S. anthropology. *Current Anthropology*, 44(3), 323-347.
- ЕВАНС 2001: Evans, N. (2001). The last speaker is dead - long live the last speaker! In: P. Newman and M. Ratliff (eds.), *Linguistic Fieldwork* (250-281). Cambridge: Cambridge University Press.
- ЕДВАРДС 2001: Edwards, J. (2001). The ecology of language revival. *Current Issues in Language Planning*, 2, 231-241.
- ЕДВАРДС 2009: Edwards, J. (2009). *Language and Identity: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- ЕДВАРДС 2011: Edwards, J. (2011). *Challenges in the social life of language*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- ЕДВАРДС 2012: Edwards, J. (2012). Foreword: Language, Prescriptivism, Nationalism – and Identity. In: C. Percy and M. C. Davidson (eds.), *The Languages of Nation Attitudes and Norms* (11-36). Bristol/Tonawanda/North York: Multilingual Matters.
- ЕКЕРТ 2012: Eckert, P. (2012). Three waves of variation study: The emergence of meaning in the study of sociolinguistic variation. *Annual Review of Anthropology*, 41, 87-100.
- ЕКЕРТ и МАКОНЕЛ-ЦИНЕТ 1992: Eckert, P. and McConnell-Ginet, S. (1992). Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. *Annual review of anthropology*, 21(1), 461-488.
- ЕЛКИНС 1997: Elkins, D. (1997). Globalization, telecommunication, and virtual ethnic communities. *International Political Science Review*, 18(2), 139-152.
- ЕРИКСЕН 2010: Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, third edition. London/New York: Pluto Press.
- ЕРНАНДЕС ГОНСАЛЕС 2001: Hernández González, C. (2001). Un viaje por Sefarad: la fortuna del judeoespañol. En: *Anuario del Instituto Cervantes 2001—El español en el Mundo* (281-332). Madrid: Instituto Cervantes, Círculo de Lectores, Plaza & Janes. [https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario\\_01/hernandez/p06.htm](https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_01/hernandez/p06.htm) [Веб страници приступљено 11. 03. 2018]
- ЗАКЕР 1993: Zucker, G. K. (1993). Problems of transcribing Sephardic texts into the Roman alphabet. In: Y. K. Stillman and G. K. Zucker (eds.), *New Horizons in Sephardic Studies* (215-220). Albany: State University of New York Press.
- ЗАКЕР 2001: Zucker, G. K. (2001). Ladino, Judezmo, Spanyolit, El Kasteyano Muestro. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 19(4), 4-14.

- ЗУБАК 1906: Subak, J. (1906). Zum Judenspanischen. *Zeitschrift für romanische Philologie (ZrP)*, 30(2), 129-185.
- ИСАЈЕВ 1980: Isajiw, W. (1980). Definitions of ethnicity. In: J. Goldstein and R. Bienvenue (eds.), *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada* (5–17). Toronto: Butterworth.
- ИСТМАН 1984: Eastman, C. (1984). Language, ethnic identity and change. In: J. Edwards (ed.), *Linguistic Minorities, Policies and Pluralism* (259-276). London: Academic Press.
- ЈЕБРА ЛОПЕС 2018: Yebra López, C. (2018). Una perspectiva kritika sovre la RAE i su dechizion de krear la Akademia Nasionala del Djudeo-Espanyol en Israel. *El Amaneser*, 160, 20-21.
- ЈЕРУШАЈМИ 1990: Jerusalmi, I. (1990). *From Ottoman Turkish to Ladino: The Case of Mehmet Sadik Rifat Pasha's Rişale-i Ahlâk and Judge Yehezkel Gabbay's Buen Dotrino*. Cincinnati: Ladino Books.
- ЈОВАНОВИЋ и ВУЧИНА СИМОВИЋ 2015: Јовановић, А. и Вучина Симовић, И. (2015). Настава српског као завичајног језика: ко су ученици завичајног језика? У: М. Ковачевић и Ј. Петковић (ур.), *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са IX међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (24-25. X 2014), Књига I, Српски језик – од Вука до данас* (475-486). Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.
- ЈУЛ-БИН *et al.* 2007: Uhl-Bien, M., Marion, R. and McKelvey, B. (2007). Complexity Leadership from the Industrial Age to the Knowledge Era. *The Leadership Quarterly*, 18, 298-318.
- ЈУРЧАК 2000: Yurchak, A. (2000). Privatize your name: Symbolic work in a post-Soviet linguistic market. *Journal of Sociolinguistics*, 4(3), 406-434.
- КАБАТЕК 2003: Kabatek, J. (2003). Bezeichnungen für die Sprachen der Iberoromania / Désignations des langues de l'Ibéroromania. In: M.D. Glessgen *et al.* (eds.), *Romanische Sprachgeschichte: Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen/Histoire linguistique de la Romania. Manuel interntional d'histoire linguistique de la Romania* (174-179). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- КАВАНО и ШАНКАР 2014: Cavanaugh, J. R. and Shankar, S. (2014). Producing authenticity in global capitalism: Language, materiality, and value. *American Anthropologist*, 116(1), 51-64.
- КАМЕРОН 1995: Cameron, D. (1995). *Verbal Hygiene*. London: Routledge.
- КАПЛАНД 2010: Coupland, N. (2010). The authentic speaker and the speech community. In: C. Llamas and D. Watt (eds.), *Language and Identities* (99-112). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- КАРЕИРА 2004: Carreira, M. (2004). Seeking explanatory adequacy: A dual approach to understanding the term “heritage language learner”. *Heritage Language Journal*, 2(1), 1-25. [www.heritagelanguages.org](http://www.heritagelanguages.org). [Веб страници приступљено 16. 06. 2018.]
- КАРЦАЈЛ *et al.* 1994: Cargile, A., Giles, H., Ryan, E. B. and Bradac, J. (1994). Language attitudes as a social process: a conceptual model and new directions. *Language and Communication*, 14, 211–236.
- КАСТЕЈС 2010а: Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society, and Culture)*, Vol. 1, second edition. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell.
- КАСТЕЈС 2010б: Castells, M. (2010). *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society, and Culture)*, Vol. 2, second edition. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell.
- КАСТЕЈС 2010в: Castells, M. (2010). *End of Millennium (The Information Age: Economy, Society, and Culture)*, Vol. 3, second edition. Malden/Oxford/Chichester: Wiley-Blackwell.
- КАУФМАН 2004: Kaufman, J. C. (2004). *L'Invention de soi: Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin.
- КВИН и ХОЛАНД 1987: Quinn, N. and Holland, D. (1987). Culture and cognition. In: D. Holland and N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (3-40). Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- КЕДУРИ 1960: Kedourie, E. (1960). *Nationalism*. London: Hutchinson.
- КЕТЕР И БАЛЗИГЕР 1999: Kötter, R. and Balsiger P. W. (1999). Interdisciplinarity and transdisciplinarity: a constant challenge to the sciences. *Issues in Integrative Studies*, 17, 87-120.
- КИМ 2010: Kim, B. (2010). Social constructivism. In: M. Orey (ed.), *Emerging Perspectives on Learning, Teaching, and Technology*. The Global Text Project. [https://textbookequity.org/Textbooks/Orey\\_Emergin\\_Perspectives\\_Learning.pdf](https://textbookequity.org/Textbooks/Orey_Emergin_Perspectives_Learning.pdf) [Веб страници приступљено 30. 01. 2019.]
- КИНТАНА 1999: Quintana, A. (1999). Proceso de recastellanización del judesmo. In: J. Targarona Borrás and A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Proceedings of the 6th EAJS Congress, Toledo, July 1998*, Vol. 2 (593-602). Leiden: Brill.
- КИНТАНА 2002: Quintana, A. (2002). Geografía lingüística del judeoespañol de acuerdo con el léxico. *Revista de filología española*, 82(1/2), 105-138.
- КИНТАНА 2006а: Quintana Rodríguez, A. (2006). *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*. Bern: Peter Lang.

- КИНТАНА 2006б: Quintana, A. (2006). Variación diatópica en judeoespañol. *Revista internacional de lingüística iberoamericana IV*, 2(8), 77-97.
- КИНТАНА 2010: Quintana, A. (2010). El judeoespañol, una lengua pluricéntrica al margen del español. En: P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez (coord.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades* (33-54). Madrid: CSIC.
- КИРШЕН 2013: Kirschen, B. (2013). Language ideologies and hegemonic factors imposed upon Judeo-Spanish speaking communities. *Mester*, 42(1), 25-38.
- КИРШЕН 2015: Kirschen, B. (2015). *Judeo-Spanish Encounters Modern Spanish: Language Contact and Diglossia among the Sephardim of Los Angeles and New York City*. Los Angeles: University of California. [Докторска дисертација]
- КЛОП и ШНАЛ 2005: Clore, G. L. and Schnall, S. (2005). The influence of affect on attitude. In: D. Albarracín *et al.* (eds.), *The Handbook of Attitudes* (437-489). Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- КЛОС 1967: Kloss, H. (1967). 'Abstand languages' and 'ausbau languages'. *Anthropological Linguistics*, 9(7), 29-41.
- КНОПС и ВАН ХАУТ 1988: Knops, U. and van Hout, R. (1988). Language attitudes in the Dutch language area: an introduction. In: R. van Hout and U. Knops (eds.), *Language Attitudes in the Dutch Language Area*. Dordrecht: Foris.
- КОЕН 1985: Cohen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- КОН 1955: Kohn, H. (1955). *Nationalism: Its Meaning and History*. Princeton: Van Nostrand.
- КОН 1967: Kohn, H. (1967). *The Idea of Nationalism*, 2nd edition. New York: Collier-Macmillan.
- КОРМОД И КРИШНАМУРТИ 2008: Cormode, G. and Krishnamurthy, B. (2008). Key differences between Web 1.0 and Web 2.0. *First Monday*, 13(6). doi: <https://doi.org/10.5210/fm.v13i6.2125> [Веб страници приступљено 10. 02. 2019.]
- КРАУС 1992: Krauss, M. (1992). The world's languages in crisis. *Language*, 68(1), 4-10.
- КРЕС 2000: Kress, G. (2000). *Early Spelling*. London: Routledge.
- КРЕС 2001: Kress, G. (2001). From Saussure to critical sociolinguistics: The turn towards a social view of language. In: M. Wetherell *et al.* (eds.), *Discourse Theory and Practice: A Reader* (29-38). London: SAGE Publications.

- КРИСТАЈИ 2001: Crystal, D. (2001). *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- КРИСТАЈИ 2003 [2000]: Kristal, D. (2003). *Smrt jezika* (prevod sa engleskog A. Bajazetov-Vučen). Beograd: Biblioteka XX vek. [Наслов оригинала: Crystal, D. (2000). *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press]
- КРИСТАЈИ 2008: Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, sixth edition. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- КРОСКРИТИ 2004: Kroskrity, P. V. (2004). Language ideologies. In: A. Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology* (496-517). Oxford: Blackwell Publishing.
- КРУЗ 1935: Crews, C. M. (1935). *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*. Paris: Société de publications romanes et françaises (sous la direction de Mario Roques), Librairie E. Droz.
- КРУЗ 1979: Crews, C. M. (1979). Textos judeo-españoles de Salonica y Sarajevo con comentarios lingüísticos y glosario. *Estudios Sefardies*, 2, 91-258.
- КУПЕР 1989: Cooper, R. L. (1989). *Language Planning and Social Change*. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press.
- КУШНЕР БИШОП 2004: Kushner Bishop, J. (2004). *More than a Language, a Travel Agency: Ideology and Performance in the Israeli Judeo-Spanish Revitalization Movement*. Los Angeles: University of California. [Докторска дисертација]
- ЛАБОВ 1963: Labov, W. (1963). The social motivation of a sound change. *Word*, 19, 273-309.
- ЛАБОВ 1966: Labov, W. (1966). *The Social Stratification of English in New York City*. Washington, D.C.: Center for Applied Linguistics.
- ЛАНГЕР И ДЕЈВИС 2005: Langer, N. and Davies, W. V. (2005). An Introduction to linguistic purism. In: N. Langer and W. V. Davies (eds.), *Linguistic Purism in the Germanic Languages* (1-17). Berlin: Walter de Gruyter.
- ЛАНДЗИЛИУС 2006: Landzelius, K. (2006). Introduction: Native on the net. In: Landzelius, K. (ed.) *Native on the net: indigenous and diasporic peoples in the virtual age* (1-42). Oxon/New York: Routledge.
- ЛАТУШ 1996: Latouche, S. (1996). *The Westernizing of the World*. Cambridge: Polity Press.
- ЛЕ ПАЖ и ТАБУРЕ-КЕЈЕР 1985: Le Page, R.B. and Tabouret-Keller, A. (1985) *Acts of Identity: Creole-based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ЛЕВИ-БЕРНФЕЛД 2010: Levie-Bernfeld, T. (2010). *Les Sépharades des Balkans à Amsterdam au début de l'époque moderne. Confrontation entre l'Orient et l'Occident* (Traduit de l'anglais par M-P. Émery). En: E. Benbassa (ed.), *Itinéraires sépharades: complexité et diversité des identités* (33-61). Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- ЛЕЈВ и ВЕНГЕР 1991: Lave, J. and Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ЛЕЈКОФ И ЏОНСОН 1980: Lakoff, G. and Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- ЛИБКИНД 1999: Liebkind, P. (1999). Social psychology. In: J. A. Fishman (ed.), *Handbook of Language and Ethnic Identity* (140-151). Oxford: Oxford University Press.
- ЛИПИИ-ГРИН 2012: Lippi-Green, R. (2012): *English with an Accent: Language, Ideology and Discrimination in the United States*, second edition. London/New York: Routledge.
- ЛИТЛБЕР 1999: Littlebear, R. (1999). Some rare and radical ideas for keeping indigenous languages. In: J. Reyhner *et al.* (eds.), *Revitalizing indigenous languages* (1-5). Flagstaff: Northern Arizona University.
- ЛОПЕС МОРАЛЕС 2004: López Morales, H. (2004). *Sociolingüística*, 3<sup>a</sup> edición aumentada. Madrid: Gredos.
- ЛОПЕС ФЕРНАНДЕС 2013: López Fernández, I. (2013) El judeoespañol en Internet: usuarios y recursos. Oviedo: Universidad de Oviedo. [Мастер рад].
- ЛУИС и ТРАДЕЛ 2008: Lewis, M. P. and Trudell, B. (2008). Language Cultivation in Contexts of Multiple Community Languages. In: B. Spolsky and F. M. Hult (eds.), *The Handbook of Educational Linguistics* (266-278). London: Blackwell Publishing.
- ЉЕАЛ 1992: Lleal, C. (1992). A propósito de una denominación: el judeoespañol. En: M. Ariza *et al.* (coord.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua española*, Vol. 2 (199-206). Madrid: Pabellón de España.
- МАЈНЕКЕ 1970 [1908]: Meinecke, F. (1970 [1908]). *Cosmopolitanism and the National State* (translated by R. B. Kimber). Princeton: Princeton University Press. [Наслов оригинала: Meinecke, F. (1963 [1908]). *Weltbürgertum and Nationalstaat*. Oldenbourg: München]
- МАЈРИНГ 2014: Mayring, P. (2014). *Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution*. Klagenfurt. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssolar-395173> [Веб страници приступљено 27. 01. 2019].

- МАЈХИЈ 2003: Myhill, J. (2003). The native speaker, identity, and the authenticity hierarchy. *Language Sciences*, 25(1), 77-97.
- МАЈХИЈ 2004: Myhill, J. (2004). *Language in Jewish society: Towards a New Understanding*. Clevedon/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters Limited.
- МАЈХИЈ 2006: Myhill, J. (2006). *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East: A Historical Study*, Vol. 21. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- МАКАРТИ *et al.* 2008: McCarty, T. L., Skutnabb-Kangas T. and Magga O. H. (2008). Education for Speakers of Endangered Languages. In: B. Spolsky and F. M. Hult (eds.), *The Handbook of Educational Linguistics* (297-312). Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.
- МАКИ 1991: Mackey, W. (1991) Language diversity, language policy and the sovereign state. *History of European Ideas*, 13, 51–61.
- МАКОНИ И МАШИРИ 2006: Makoni S. and Mashiri, P. (2006). Critical historiography: Does language planning in Africa need a construct of language as part of its theoretical apparatus? In: S. Makoni and A. Pennycook (eds.), *Disinventing and Reconstituting Languages* (62-89). Clevedon *et al.*: Multilingual Matters.
- МАЈЛАНИ 2007: Mullany L. (2007). Speech communities. In: C. Llamas *et al.* (eds.). *The Routledge Companion to Sociolinguistics* (84-91). Abingdon/New York: Routledge.
- МАЈЕШЕВИЋ 2004: Malešević, S. (2004). Identity: Conceptual, operational and historical. In: S. Malešević and M. Haugaard (eds.), *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation* (195-215). London/Sterling VA: Pluto Press.
- МАЈИНОВСКИ 1979: Malinowski, A. (1979). *Aspects of Contemporary Judeo-Spanish in Israel Based in Oral and Written Sources*. Michigan: University of Michigan. [Докторска дисертација]
- МАЈИНОВСКИ 1982: Malinowski, A. (1982). A report on the status of Judeo-Spanish in Turkey. *International Journal of the Sociology of Language*, 37, 7-24.
- МАЈИНОВСКИ 1983: Malinowski, A. (1983). Judeo-Spanish language maintenance efforts in the United States. *International Journal of the Sociology of Language*, 44, 137-51.
- МАНЧЕВА 2008: Mancheva D. (2008). La lengua sefardí en su decadencia. En: I. M. Hassán, R. I. Benito y E. Romero (coord.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa* (81-118). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

- МАФИ 2001: Maffi, L. (2001). Introduction: On the interdependence of biological and cultural diversity. In: Maffi, L. (ed.), *On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the environment* (1-50). Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- МЕЈ 2003: May, S. (2003). Rearticulating the Case for Minority Language rights. *Current Issues in Language Planning*, 4(2), 95-125.
- МЕЈ 2012: May, S. (2012) *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*, second edition. New York/Abingdon: Routledge. Kindle Edition.
- МЕЈЕР *et al.* 1997: Meyer, J. W., Boli, J., Thomas, G. M., and Ramirez, F. O. (1997). World society and the nation-state. *American Journal of Sociology*, 103(1), 144-181.
- МЕСТРИ 2009а: Mesthrie, R. (2009). Clearing the ground: Basic issues, concepts and approaches. In: R. Mesthrie *et al.*, *Introducing Sociolinguistics*, second edition (1-41). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- МЕСТРИ 2009б: Mesthrie, R. (2009). Critical sociolinguistics: Approaches to language and power. In: R. Mesthrie *et al.*, *Introducing Sociolinguistics*, second edition (309-343). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- МИЛРОЈ 2001: Milroy, J. (2001). Language ideologies and consequences of standardization. *Journal of Sociolinguistics*, 5(4), 530–555.
- МИЛРОЈ и МИЛРОЈ 2012: Milroy, J. and Milroy, L. (2012). *Authority in language: Investigating Standard English*, fourth edition. London/New York: Routledge.
- МИНЕРВИНИ 2006: Minervini, L. (2006). El desarrollo histórico del judeoespañol. *Revista internacional de lingüística iberoamericana IV*, 2(8), 13–34.
- МИНЕРВИНИ 2013: Minervini, L. (2013). Los estudios del español sefardí (judeoespañol, ladino). Aportaciones, métodos y problemas actuales. *Estudis Romànics*, 35, 323–334.
- МИТРА 2003: Mitra, A. (2003). Online communities, diasporic. In: D. Levinson, D. and K. Christensen (eds.), *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*, Vol. 3 (1019-1020). Thousand Oaks/London/New Delhi: SAGE Publications.
- МОЛХО 1988: Molho R. (1988) The Jewish community of Saloniki and its incorporation into the Greek state 1912-19. *Middle Eastern Studies*, 24(4), 391-403.
- МОСКОНА 1971: Moscona, I. (1971). About one of the components of the language “Djudezmo”. *Annual [of the Social, Cultural, and Educational Association of the Jews in the People’s Republic of Bulgaria]*, 6, 179-220.



- МОСКОНА 1976: Moscona, Isak (1976): Influences of Judezmo. The language of the Balkan Jews. *Annual [of the Social, Cultural, and Educational Association of the Jews in the People's Republic of Bulgaria]*, 11, 173-194.
- МОУЗЛИ (ур.) 2010: Moseley, C. (ed.) (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*, 3<sup>rd</sup> edition. Paris, UNESCO Publishing. <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> [Веб страници приступљено 30. 08. 2018.]
- МУХЛХАУСЛЕР 2006: Muhlhauser, P. (2006). Naming languages, drawing language boundaries and maintaining languages with special reference to the linguistic situation in Papua New Guinea. In: Cunningham *et al.* (eds.), *Language diversity in the Pacific: Endangerment and survival* (24-39). Clevedon: Multilingual matters.
- НАВОН 2011: Navon, Y. (2011). The Israeli National Authority for Ladino and its culture. *European Judaism*, 44(1), 4–8.
- НЕДОВИЋ [ПОНС] 2016: Недовић Понс, Н. (2016). Тактике интерсубјективности у (ре)конструкцији етнојезичког идентитета сефардске заједнице. *Анали Филолошког факултета*, 28(2), 55-91.
- НЕЗИРОВИЋ 1992: Nezirović, M. (1992). *Jevrejsko-španjolska književnost*. Sarajevo: Svjetlost.
- НЕТЛ и РОМЕЈН 2000: Nettle, D. and Romaine, S. (2000). *Vanishing voices. The Extinction of the Worlds Languages*. Oxford: Oxford University Press,
- НЕУСТУПНИ 1989: Neustupný, J. V. (1989). Language purism as a type of language correction. In: B. H. Jernudd and M. J. Shapiro (eds.), *The Politics of Language Purism* (211-223). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- О'БРАЈАН 1988: O'Brien, C. C. 1988. *Passion and Cunning*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- ОКСФОРДСКИ РЕЧНИК НОВИХ РЕЧИ 1991: *The Oxford Dictionary of New Words*, compiled by S. Tulloch (1991). Oxford: Oxford University Press.
- ОРИЦ 1981: Orridge, A. (1981). Varieties of nationalism. In: L. Tivey (ed.), *The Nation State: The Formation of Modern Politics* (39-58). Oxford: Martin Robertson.
- ПАПО 2009: Papo, E. (2009). El Ladino i el kazal global: Kontribusion de la Internet a la unifikasion de la grafia djudeo-espanyola. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 86. [https://web.archive.org/web/20170125150422/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/086/086\\_17.htm](https://web.archive.org/web/20170125150422/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/086/086_17.htm) [Веб страници приступљено 20. 08. 2018]

- ПАСКУАЛ РЕКУЕРО 1988: Pascual Recuero, P. (1988). *Ortografía del ladino: Soluciones y evolución*. Granada: Universidad de Granada.
- ПАТОН 2002: Patton, M.Q. (2002). *Qualitative Evaluation and Research Methods*, 3rd edition. Thousand Oaks/London/New Delhi: SAGE Publications.
- ПЕНИКУК 2004: Pennycook, A. (2004). Language policy and the ecological turn. *Language Policy*, 3(3), 213–239.
- ПЕРЛОФ 1993: Perloff, R. (1993). *The Dynamics of Persuasion*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- ПЕШИКАН *et al.* 2010: Пешикан М., Јерковић Ј. и Пижурица М. (2010). *Правони српскога језика*, измењено и допуњено издање. Нови Сад: Матица српска.
- ПИНТО-АБЕКАСИС 2017: Pinto-Abecasis N. (2017). Functionality, memory and cultural anchor: back to the Haketia language. У: Ј. Филиповић и Ј. Вучо/Ј. Filipović and J. Vučo (ур./eds.), *Мањински језици у образовању и учење језика: изазови и нове перспективе/Minority Languages in Education and Language Learning: Challenges and New Perspectives* (451-466). Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду/Belgrade: Faculty of Philology, University of Belgrade.
- ПИРСОН 2010: Pierson, B. L. (2010). *¿El último grito del ladino? El judeoespañol en el ciberespacio*. Fairfax: George Mason University. [Мастер рад]
- ПИТЕРСЕ 1995: Pieterse, J. N. (1995). Globalization as hybridization. In: M. Featherstone *et al.* (eds.), *Global modernities* (45-68). London: SAGE Publications.
- ПЛАНС 2000: Plans, A. S. (2000). La grafía romance del judeoespañol. *Revista de Investigación Lingüística*, 3(2), 413-434.
- ПОЛСТОН 1986: Paulston, C. B. (1986). Social factors in language maintenance and language shift. In: Fishman, J. A. *et al.* (eds.), *The Fergusonian Impact. In Honor of Charles A. Ferguson on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Vol. 2, *Sociolinguistics and the Sociology of Language* (493-511). Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- ПОЛСТОН 1994: Paulston, C. B. (1994). *Linguistic Minorities in Multilingual Settings: Implications for Language Policies*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- ПОМЕРОЈ 2018: Pomeroy H. S. (2018) Ladino: Past and present. In: L. Kahn (ed.). *Jewish Languages in Historical Perspective* (170-185). Leiden/Boston: Brill.
- ПОМЕРОЈ и АЛПЕРТ (ур.) 2004: Pomeroy H. S. and Alpert, M. (eds.) (2004). *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 24– 26 June*. Leiden: Brill.

- ПОНС 2018: Pons, N. (2018). La ideología del purismo lingüístico en la comunidad virtual *Ladinokomunita*. *Beoiberística, Revista de Estudios Ibéricos, Latinoamericanos y Comparativos (ISSN: 2560-4163 Online)*, 2(1), 251-285.
- ПРЕСТОН 2010: Preston, D. R. (2010). Variation in language regard. In: P. Gilles *et al.* (eds.), *Empirische Evidenzen und theoretische Passungen sprachlicher Variation (7-27)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- ПУЛИДО 1905: Pulido, Á. (1905). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento tipográfico de E. Teodoro.
- РАДОВАНОВИЋ 2003: Radovanović, M. (2003). *Sociolingvistika*, treće izdanje. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- РАЈЛИ 2007: Riley, P. (2007): *Language, Culture and Identity. An Ethnolinguistic Perspective*. London, New York: Continuum.
- РАХМАН 2001: Rahman, T. (2001). Language-learning and power: A theoretical approach. *International journal of the sociology of language*, 152, 53-74.
- РЕВАХ 1970: Révah, I. S. (1970): Hispanisme et Judaïsme des langues parlées et écrites par les Sefardim. En: I. M. Hassán (coord.), *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes (Madrid, 1-6 de junio de 1964)* (233-242). Madrid: Instituto Arias Montano.
- РЕМПТОН 1990: Rampton, B. (1990). Displacing the 'native speaker': Expertise, affiliation and inheritance. *ELT Journal*, 44(2), 97-101.
- РЕНФРУ 1994: Renfrew, C. (1994). World linguistic diversity. *Scientific American*, 270(1), 104-111.
- РИЦЕР 1996: Ritzer, G. (1996). The McDonaldization thesis: Is expansion inevitable? *International sociology*, 11(3), 291-308.
- РИЦЕР 1998: Ritzer, G. (1998). *The McDonaldization thesis: Explorations and extensions*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- РИЦЕР 2011: Ritzer, G. (2011). *The McDonaldization of society*, sixth edition. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- РОБЕРТСОН 1990: Robertson, R. (1990). Mapping the global condition: Globalization as the central concept. *Theory, Culture and Society*, 7(2-3), 15-30.
- РОБЕРТСОН 1995: Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In: M. Featherstone *et al.* (eds.), *Global Modernities (25-44)*. London: SAGE Publications.
- РОБИНСОН И ЦАЈЛЗ 1990: Robinson P. W. and Giles, H. (1990). Prologue. In: H. Giles and P. W. Robinson (eds.), *Handbook of Language and Social Psychology (1-10)*. Chichester: Wiley.

- РОДРИГ 1996: Rodrigue, A. (1996). Eastern Sephardi Jewry and new nation-states in the Balkans in the nineteenth and twentieth Centuries In: H. E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era* (81-88). Indiana University Press.
- РОЈС 1982: Royce, A. (1982). *Ethnic Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- РОКЕАК 1968: Rokeach, M. (1968). The nature of attitudes. In: D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 1 (449-458). New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- РОМЕЈН 2000: Romaine, S. (2000). *Language in Society: An Introduction to Sociolinguistics*, second edition. New York: Oxford University Press.
- РОМЕЈН 2002: Romaine, S. (2002). The impact of language policy on endangered languages. *International Journal on Multicultural Societies*, 4(2), 194-212.
- РОМЕЈН 2008: Romaine, S. (2008). Linguistic diversity, sustainability, and the future of the past. In: K. A. King *et al.* (eds.), *Sustaining Linguistic Diversity: Endangered Minority Languages and Language Varieties* (7-21). Washington, DC: Georgetown University Press.
- РОМЕРО 1992: Romero, E. (1992). *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- РОМЕРО 2010: Romero, E. (2010). La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del imperio otomano: materiales para su estudio. In: P. Díaz-Más y M. Sánchez Pérez (coord.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades* (55-64). Madrid: CSIC.
- РОМЕРО 2011: Romero, R. (2011). Issues of Spanish language maintenance in the Prince Islands. In: A. Cortazar and R. Orozco (coord.), *Lenguaje, arte y revoluciones ayer y hoy: New Approaches to Hispanic Linguistic, Literary, and Cultural Studies* (162-187). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- РОМЕРО 2012: Romero, R. (2012). *Spanish in the Bosphorus: A Sociolinguistic Study on the Judeo-Spanish Dialect Spoken in Istanbul*. Istanbul: Libra.
- РОМЕРО 2013: Romero, R. (2013). Palatal east meets velar west: Dialect contact and phonological accommodation in Judeo-Spanish. *Studies in Hispanic and Lusophone Linguistics*, 6(2), 279-299.
- РОМЕРО 2015a: : Romero, R. (2015). Judeoespañol. En: J. Gutiérrez Rexach (coord.), *Enciclopedia de lingüística hispánica*, Vol. 2 (661-668). London: Routledge.
- РОМЕРО 2015b: Romero, R. (2015). Dialect concentration and dissipation: Challenges to Judeo-Spanish revitalization efforts. In: B. Kirschen (ed.), *Judeo-Spanish and the Making of a Community* (50-71). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- ПОМЕРО 2017: Romero, R. (2017). En tierras virtualas: Sociolinguistic implications for Judeo-Spanish as a cyber-vernacular. In: M. Şaul and J. I. Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community* (275-290). New York/Bern/Frankfurt/Berlin/Brussels/Vienna/ Oxford/Warsaw: Peter Lang. Kindle Edition.
- РУДОМЕТОФ 2005: Roudometof, V. (2005). Transnationalism, cosmopolitanism and glocalisation. *Current Sociology*, 53(1), 113-135.
- РУИСИ и ШТУЛИЋ 2012: Rouissi, S. and Stulic A. (2012). La métadescription des documents au service de la sauvegarde du patrimoine culturel séfarade. *Horizons Maghrébins*, 67, 88– 94.
- САЛА 1968: Sala, M. (1968). Elementos balcánicos en el judeo-español. En: A. Quilis et al. (coord.), *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas* (2151-2160). Madrid: CSIC.
- САРНОФ 1970: Sarnoff, I. (1970). Social attitudes and the resolution of motivational conflict. In: M. Jahoda and N. Warren (eds.), *Attitudes*. Harmondsworth: Penguin.
- СЕБА 2007: Sebba, M. (2007). *Spelling and Society: The Culture and Politics of Orthography around the World*. New York: Cambridge University Press.
- СЕБА 2012: Sebba, M. (2012). Orthography as social action: Scripts, spelling, identity and power. In: A. Jaffe et al. (eds.), *Orthography as Social Action: Scripts, Spelling, Identity and Power* (1-20). Berlin: Walter de Gruyter.
- СЕЛОНИ и САРФАТИ 2013: Seloni, L. and Sarfati, Y. (2013). (Trans)national language ideologies and family language practices: a life history inquiry of Judeo-Spanish in Turkey. *Language Policy*, 12(1), 7-26.
- СЕФИХА 1973: Séphiha, H. V. (1973). *Le ladino, judéo-espagnol calque: Déuteronome, version de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Édition, étude linguistique et lexicque*. Paris: Institut d' Études Hispaniques.
- СЕФИХА 1977: Séphiha, H. V. (1977): L'agonie des Judéo-Espagnols. Paris: Editions Entente.
- СЕФИХА 1982: Séphiha, H. V. (1982): El solitreo. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 13–14, 28–29.
- СЕФИХА 1983: Séphiha, H. V. (1983): Les langues judeo-espagnoles. *La Rassegna Mensile di Israel*, 49(5/8), 421-431.
- СИМОНС и ФЕНИНГ (ур.) 2018: Simons, G. F. and C. D. Fennig (eds.) (2018), *Ethnologue: Languages of the World*, 21<sup>st</sup> edition. Dallas, Texas: SIL International, 2018. <http://www.ethnologue.com> [Веб страници приступљено 21. 01. 2019.]

- СИНГ (ур.) 1996: Singh, R. (ed.) (1996). *Towards a critical sociolinguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- СКУТНАБ КАНГАС 2000: Skutnabb-Kangas, T. (2000). Education of ethnic minorities: Introduction and evaluation of various models in relation to Roma, ЕСМІ (*European Centre for Minority Issues*). Panel, <http://www.tolerance.cz/english/sem2000/ecmi04.htm> [Веб страници приступљено 24. 09. 2008.]
- СКУТНАБ КАНГАС 2002: Skutnabb-Kangas, T. (2002). Language policies and education: The role of education in destroying or supporting the world's linguistic diversity. Keynote address at the *World Congress on Language Policies*, 16-20 April, 2002, organized by Linguapax Institute in cooperation with the Government of Catalonia, Barcelona, Spain, <http://www.linguapax.org/congres/plenaries/skutnabb.html> [Веб страници приступљено 18. 08. 2006.]
- СКУТНАБ КАНГАС 2005: *Endangered linguistic and cultural diversities and endangered biodiversity: The role of educational linguistic human rights in diversity maintenance*. Seminar on Cultural Diversity and Linguistic Diversity, Diyarbair/Amed, 20-25 March 2005 [www.pen-kurd.org/Diyarbakir-seminar/tove/endangered-linguistic-and-cultural-diversities.html](http://www.pen-kurd.org/Diyarbakir-seminar/tove/endangered-linguistic-and-cultural-diversities.html) [Веб страници приступљено 18. 08. 2006.]
- СМИТ 1986: Smith, A. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- СМИТ 2001: Smith, A. (2001). State and nation. In: A. Leoussi (ed.), *Encyclopaedia of Nationalism* (270-288). New Brunswick: Transaction Publishers.
- СПОЛСКИ 2004: Spolsky, B. (2004). *Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- СПОЛСКИ 2009: Spolsky, B. (2009). *Language Management*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- СПОЛСКИ 2014: Spolsky, B. (2014). *The Languages of the Jews: A Sociolinguistic History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- СПОЛСКИ И БЕНОР 2006: Spolsky, B. and Benor, S. B. (2006). Jewish languages. In: K. Brown *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, second edition, Vol. 6 (120-124). Amsterdam: Elsevier.
- СТАНКИЈЕВИЧ 1964: Stankiewicz, E. (1964). Balkan and Slavic elements in Judeo-Spanish of Yugoslavia. In: L. S. Dawidowicz and M. Weinreich (eds.), *For Max Weinreich on His Seventieth Birthday: Studies in Jewish languages, Literature, and Society* (229-236). The Hague: Mouton.

- ТАРНЕР и БРАУН 1978: Turner, J. C., and Brown, R. (1978). Social status, cognitive alternatives and intergroup relations. In: Tajfel, H. (ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (201-234). London/New York: Academic Press.
- ТАЏФЕЈ 1981: Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- ТАЏФЕЈ 1982: Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, 33, 1-39.
- ТАЏФЕЈ (ур.) 2010 [1982]: Tajfel, H. (ed.) (2010 [1982]). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge/New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- ТОМАС 1991: Thomas, G. (1991). *Linguistic Purism*. London/New York: Longman.
- ТОЛЕФСОН 2006: Tollefson, J. W. (2006). Critical theory in language policy. In: T. Ricento (ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method* (42-59). Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- ТРАДЦИЈИ 2004: Trudgill, P. (2004). Glocalization and the Ausbau sociolinguistics of modern Europe. In: A. Duszak and U. Okulska (eds.), *Speaking from the Margin: Global English from a European Perspective* (35-49). Frankfurt/New York/Oxford: Peter Lang.
- ТРАСК 2007: Trask, R. L. (2007). *Language and linguistics: The key concepts*, second edition, edited by Peter Stockwell. Oxon/New York: Routledge.
- УНЕСКО 1996: UNESCO (1996). *Universal Declaration on Linguistic Rights*. [https://culturalrights.net/descargas/drets\\_culturals389.pdf](https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals389.pdf) [Веб страници приступљено 12. 02. 2019.]
- УНЕСКО 2001: UNESCO (2001). *Universal Declaration on Cultural Diversity*. [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5\\_Cultural\\_Diversity\\_EN.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_EN.pdf) [Веб страници приступљено 12. 02. 2019.]
- УНЕСКО 2003: UNESCO Ad Hoc Expert Group on Endangered Languages (2003). *Language Vitality and Endangerment*, Document submitted to the *International Expert Meeting on UNESCO Programme Safeguarding of Endangered Languages*, Paris, 10-12 March 2003. [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language\\_vitality\\_and\\_endangerment\\_EN.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language_vitality_and_endangerment_EN.pdf) [Веб страници приступљено 30. 08. 2018.]
- ФЕРКЛО 2001: Fairclough, N. (2001). *Language and Power*, second edition. Harlow: Pearson Education.

- ФЕРКЛО 2013: Fairclough, N. (2013). Fairclough, N. (2013). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, second edition. London/New York: Routledge.
- ФЕРНБЕК 1999: Fernback, J. (1999). There is a there there: Notes toward a definition of cybercommunity. In: S. Jones (ed.). *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net* (203-220). Thousand Oaks/London/New Delhi: SAGE Publications.
- ФЕСТИНЦЕР 1957: Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- ФИЛИПОВИЋ 2009: Filipović, J. (2009). *Moć reči: ogledi iz kritičke sociolingvistike*, prvo izdanje. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- ФИЛИПОВИЋ 2015a: Filipović, J. (2015). *Transdisciplinary Approach to Language Study: The Complexity Theory Perspective*. London: Palgrave Macmillan.
- ФИЛИПОВИЋ 2015б: Filipović, J. (2015). Filipović, J. (2015). Judeo-Spanish in standard language cultures: minority/dominated languages and language ideologies in the 21st century. *Balkania*, 6, 1-14.
- ФИЛИПОВИЋ 2016: Filipović, J. (2016). Lingvistika i teorija kompleksnosti: jezičko liderstvo kao integralni deo jezičke politike i planiranja u 21. veku. У: С. Гудурић и М. Стефановић (ур.), *Језици и културе у времену у простору V* (623-636). Нови Сад: Филозофски факултет.
- ФИЛИПОВИЋ 2018а: Filipović, J. (2018). *Moć reči: ogledi iz kritičke sociolingvistike*, 2. dopunjeno i prošireno izdanje. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- ФИЛИПОВИЋ 2018б: Filipović, J. (2018) A transdisciplinary approach to minority language revitalization: Judeo-Spanish as a case study. In: D. M. Bunis *et al.* (eds.), *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in Honor of Michael Studemund-Halévy*, Vol. II (116-134). Barcelona: Tirocinio.
- ФИЛИПОВИЋ и ВУЧИНА СИМОВИЋ 2008: Filipović, J. and Vučina Simović, I. (2008). Language and identity among the Sephardim in the territory of the former Yugoslavia. In: B. Sikimić and T. Ašić (eds.), *Romanski Balkan. The Romance Balkans* (303-317). Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki institut.
- ФИЛИПОВИЋ и ВУЧИНА СИМОВИЋ 2014: Filipović, J. and Vučina Simović, I. (2014). Language ideologies in times of modernity: The case of the Sephardim in the Orient. En: A. Kuzmanović Jovanović *et al.* (coord.), *Estudios hispánicos en el siglo XXI. Monografía en conmemoración del 40º aniversario de la creación del Departamento de Lengua Española y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Belgrado* (517-545). Belgrado: Facultad de Filología, Universidad de Belgrado.



- ФИЛИПСОН 1992: Phillipson, R. (1992). *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- ФИЛИПСОН 2000: Phillipson, R. (2000). Integrative commitment: living with vision and commitment. In: R. Phillipson (ed.), *Rights to Language: Equity, Power and Education* (264-278). Mahwah: Erlbaum.
- ФИЛИПСОН 2006: Phillipson, R. (2006). Language policy and linguistic imperialism. In: T. Ricento (ed.), *An Introduction to Language Policy: Theory and Method* (346-361). Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.
- ФИХТЕ 1968 [1807]: Fichte, J. G. (1968 [1807]). *Addresses to the German Nation*. New York: Harper & Row.
- ФИШБАЙН 1965: Fishbein, M. (1965). A consideration of beliefs, attitudes and their relationship. In: I. O. Steiner and M. Fishbein (eds.), *Current Studies in Social Psychology* (102-120). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- ФИШМАН 1964: Fishman, J. A. (1964). Language maintenance and language shift as a field of inquiry. *Linguistics*, 9, 32-70.
- ФИШМАН 1965: Fishman, J. A. (1965). *Yiddish in America: Socio-linguistic description and analysis*. Bloomington: Indiana University/The Hague: Mouton.
- ФИШМАН (ур). 1968: Fishman, J. A. (ed.) (1968). *Readings in the Sociology of Language*. The Hague: Mouton.
- ФИШМАН 1972a: Fishman, J. A. (1972). *Language and Nationalism*. Rowley: Newbury House.
- ФИШМАН 1972б: Fishman, J. A. (1972). *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. Rowley: Newbury House Publishers.
- ФИШМАН 1973: Fishman, J. A. (1973). The third century of non-English language maintenance and non-Anglo ethnic maintenance in the United States of America. *TESOL Quarterly*, 7(3), 221-233.
- ФИШМАН 1977a: Fishman, J. A. (1977). Language and ethnicity. In: H. Giles (ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* (15-58). London/New York: Academic Press.
- ФИШМАН 1978 [1972]: Fišman, J. A. (1978 [1972]:). *Sociologija jezika: Interdisciplinarni društvenonaučni pristup jeziku u društvu* (prevod s engleskog S. Janković). Sarajevo: IGKRO „Svjetlost”/OOUR Zavod za udžbenike. [Наслов оригинала: Fishman, J. (1972). *The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Science Approach to Language in Society*. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers]

- ФИШМАН 1985а: Fishman, J. A. (1985). Macrosociolinguistics and the sociology of language in the early eighties. *Annual Review of Sociology*, 11, 113-127.
- ФИШМАН 1985б: Fishman, J. A. (1985). The sociology of Jewish languages from a general sociolinguistic point of view. In: J. A. Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Jewish Languages* (3-21). Leiden: Brill.
- ФИШМАН 1985в: Fishman, J. A. (1985). Language Maintenance and Ethnicity. In: J. A. Fishman *et al.* (eds.), *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity* (57-76). Berlin/New York/Amsterdam: Mouton.
- ФИШМАН 1989: Fishman, J. A. (1989). *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon/Philadelphia: Multilingual Matters.
- ФИШМАН 1991: Fishman, J. A. (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon/Philadelphia: Multilingual Matters.
- ФИШМАН 2001: Fishman, J. A. (2001). From theory to practice (and vice versa): Review, reconsideration and reiteration. In: Fishman, J. A. (ed.), *Can Threatened Languages Be Saved?: Reversing Language Shift, Revisited: A 21st Century Perspective* (451-483). Clevedon/Tonawanda/North York/Artarmon: Multilingual Matters Limited.
- ФИШМАН 2006: Fishman, J. A. (2006). Language Revitalization. In: N. Hornberger and M. Pütz (eds.), *Language Loyalty, Language Planning and Language Revitalization: Recent Writings and Reflections from Joshua A. Fishman* (126-133). Clevedon: Multilingual Matters Limited.
- ФИШМАН 2007: Fishman, J. A. 2007. What do you lose when you lose your language? In: G. Cantoni (ed.), *Stabilizing indigenous languages*, second revised edition (71-81). Flagstaff: Northern Arizona University.
- ФЛИК 2009: Flick, U. (2009). *An Introduction to Qualitative Research*, fourth edition. London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore: SAGE Publications.
- ФЛОРЕС ФАНФАН 2009: Flores Farfán, J. A. 2009. *Variación, ideologías y purismo lingüístico. El caso del mexicano o náhuatl*. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ФРИДЕН 2003: Freedon, M. (2003). *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- ХАЙМЗ 1962. Hymes, D. H. (1962). The ethnography of speaking. In: T. Gladwin and W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior* (13-53). Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington. (Reprinted in: J. A. Fishman (ed.) (1968), *Readings in the Sociology of Language*, (99-138). The Hague: Mouton).

- ХАЈМЗ 1974: Hymes, D. H. (1974). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ХАРИ 1992: Hary B. H. (1992). *Multiglossia in Judeo-Arabic*. Leiden: Brill.
- ХАРИ 2009: Hary B. H. (2009). *Translating Religion: Linguistic Analysis of Judeo-Arabic Sacred Texts from Egypt*. Leiden: Brill.
- ХАРИС 1982: Harris, T. K. (1982). Reasons for the decline of Judeo-Spanish. *International Journal of the Sociology of Language*, 37, 71-98.
- ХАРИС 1985: Harris, T. K. (1985). The decline of Judezmo: problems and prospects. In: J. A. Fishman (ed.), *Readings in the sociology of Jewish languages* (195-211). Leiden: Brill.
- ХАРИС 1994: Harris, T. K. (1994). *Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*. London/Newark (Del.): University of Delaware Press.
- ХАРИС 1996: Harris, T. K. (1996). Turkish elements in Judeo-Spanish. In: D. F. Altabé *et al.* (eds.), *Studies on Turkish-Jewish History, Political and Social Relations, Literature and Linguistics: The Quincentennial Papers* (73– 87). New York: Sepher-Hermon Press.
- ХАРИС 2004: Harris, T. K. (2004). The incorporation of non-Spanish elements into Judeo-Spanish. In: H. S. Pomeroy and M. Alpert (eds.), *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 24– 26 June, 2001* (13-2). Leiden: Brill.
- ХАРИС 2011: Harris, T. (2011). The state of Ladino today. *European Judaism*, 44, 51– 61.
- ХАСАН 1968: Hassán, I. M. (1968). De los restos dejados por el judeo-español en el español de los judíos del Norte de África. En: A. Quilis *et al.* (coord.), *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas*, Vol. 4 (2127-2140). Madrid: CSIC.
- ХАСАН 1971: Hassán, I. M. (1971). Problemas de transcripción del judeoespañol. În: A. Rosetti și S. Reinheimer-Ripeanu (eds.), *Actele celui de-al XII-lea Congres Internațional de Lingvistică și Filologie Romanica*, Vol. II (1235-1263). București: Academiei Republicii Socialiste Romania.
- ХАСАН 1978: Hassán, I. M. (1978). Transcripción normalizada de textos judeoespañoles. *Estudios Sefardíes*, 1, 147-150.
- ХАСАН 1988: Hassán, I. M. (1988). Sistemas gráficos del español sefardí. En: M. Ariza *et al.* (coord.), *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Vol. 1 (127-138). Madrid: Arco Libros.

- XACAИ 1995: Hassán, I. M. (1995). El español sefardí (judeoespañol, ladino). En: M. Seco y G. Salvador (coord.), *La lengua española, hoy* (117-140). Madrid: Fundación Juan March.
- XACAИ 2004: Hassán, I. M. (2004). ¿Es el ladino judeoespañol calco? (cfr. DRAE). *Quaderns de Filologia-Estudis Lingüístics*, 9, 87-99.
- XACAИ 2008: Hassán, I. M. (2008): Sistemas gráficos del español sefardí. En: I. M. Hassán *et al.* (coord.), *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa* (119-144). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- XAYAPД 2000: Howard, J. A. (2000). Social psychology of identities. *Annual Review of Sociology*, 26, 367-393.
- XAYГEH 1953: Haugen, E. (1953). *The Norwegian Language in America: A Study in Bilingual Behavior*, 2 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- XAYГEH 1966: Haugen, E. (1966). Dialect, language, nation. *American Anthropologist*, 68(4), 922-935.
- XAYГEH 1972: Haugen, E. (1972). Dialect, language, nation. In: J. B. Pride and J. Holmes (eds.), *Sociolinguistics: Selected Readings* (97-111). Harmondsworth: Penguin. [репринт чланка из *American Anthropologist*, 68 (1966), 922-935]
- XAYC 2003: House, J. (2003). English as a lingua franca: A threat to multilingualism? *Journal of sociolinguistics*, 7(4), 556-578.
- XE 2006: He, A. W. (2006). Toward an identity theory of the development of Chinese as a heritage language. *Heritage Language Journal*, 4(1), 1-28. [www.heritagelanguages.org](http://www.heritagelanguages.org) [Веб страници приступљено 16. 06. 2018.]
- XEJЗEH 2014: Hazen, K. (2014). A historical assessment of research questions in sociolinguistics. In: J. Holmes and K. Hazen (eds.), *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide* (7-22). Malden/Oxford/Chichester: Wiley Blackwell.
- XEЛД 2010: Held, M. (2010). “The people who almost forgot”: Judeo-Spanish web-based interactions as a digital home-land. *El Prezente: Studies in Sephardic Culture*, 4, 83– 102.
- XEPДEP 1772: Herder, J. G. (1772). *Abhandlung u`ber den Ursprung der Sprache*. Berlin: Voss.
- XEPЦJI 2008 [1988]: Herzl, T. (2008 [1988]). *The Jewish State*, Louis Lipsky and Alex Bein (eds.). New York: Dover Publications.
- XEЦEP 2001: Hetzer, A. (2001). Sephardic. In: T. Stolz and E. A. Csató (eds.), *Minor Languages of Europe: A Series of Lectures at the University of Bremen, April – July 2000 30* (143-158). Bochum: Brockmeyer.

- ХИЛТЕНСТАМ и СТРОУД 1996-1997: Hyltenstam, K. and Stroud, C. (1996-1997). Language maintenance. In: H. Goebel *et al.* (eds.), *Contact Linguistics: An International Handbook of Contemporary Research*, Vol. 1 (567-578). Berlin: Walter de Gruyter.
- ХИМЕНО МЕНЕНДЕС Ф. и ХИМЕНО МЕНЕНДЕС М. В. 2003: Gimeno Menéndez, F. y Gimeno Menéndez, M. V. (2003). *El desplazamiento lingüístico del español por el inglés*. Madrid: Cátedra.
- ХИНТОН 1994: Hinton, L. (1994). *Flutes of Fire: Essays on California Indian Languages*. Berkeley: Heyday Books.
- ХИНТОН 2003: Hinton, L. (2003). Language revitalization. *Annual Review of Applied Linguistics*, 23, 44-57.
- ХОЛМС 2013: Holmes, J. (2013). *An Introduction to Sociolinguistics*, fourth edition. London/New York: Routledge.
- ХОХЕНХАУС 2002: Hohenhaus, P. (2002). Standardization, language change, resistance and the question of linguistic threat: 18<sup>th</sup>-century English and present-day German. In: A. Linn and N. McLelland (eds.), *Standardization: Studies from the Germanic languages* (153-178). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- ХОХЕНХАУС 2005: Hohenhaus, P. (2005). Elements of traditional and “reverse” purism in relation to computer-mediated communication. In: N. Langer and W. V. Davies (eds.), *Linguistic Purism in the Germanic Languages* (204-220). Berlin: Walter de Gruyter.
- ХРИСТОДУЛОС 2008: Christodouleas, T. P. (2008). *Judeo-Spanish and the Jewish Community of 21<sup>st</sup> Century Thessaloniki: Ethnic Language Shift in the Maintenance of Ethno Cultural Identity*. State College: The Pennsylvania State University. [Докторска дисертација]
- ЦЕНДЕР 2008: Czöndör, K. (2008). La escritura de la lengua judeo-española. *Verbum*, 10(1), 79-97.
- ЦУНОДА 2005: Tsunoda, T. (2005). *Language Endangerment and Language Revitalization*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- ЦАЈЛЗ 1973: Giles, H. (1973). Accent mobility: a model and some data. *Anthropological Linguistics*, 15, 87-105.
- ЦАЈЛЗ 1977: Giles, H. (1977). Social psychology and applied linguistics: towards an integrative perspective. *ITL: International Journal of Applied Linguistics*, 35(1), 27-42.

- ЦАЈЛЗ *et al.* 1977: Giles, H., Bourhis, R. Y. and Taylor, D. M. (1977). Towards a theory of language in ethnic group relations. In: Giles, H. (ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* (307-348). New York: Academic Press.
- ЦАФ 2000: Jaffe, A. (2000). Introduction: Non-standard orthography and non-standard speech. *Journal of Sociolinguistics*, 4(4), 497-513.
- ЦАФ *et al.* (уп.) 2012: Jaffe, A., Androutsopoulos, J., Sebba, M., and Johnson, S. (eds.) (2012). *Orthography as Social Action: Scripts, Spelling, Identity and Power*. Berlin: Walter de Gruyter.
- ЦЕНКИНС 1997: Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- ЦЕНКИНС 2001 [1997]: Dženkins, R. (2001). *Etnicitet u novom ključu* (prevod sa engleskog I. Spasić). Beograd: Biblioteka XX vek. [Наслов оригинала: Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE Publications]
- ЦЕНКИНС 2004: Jenkins, R. (2014). *Social Identity*, second edition. London/New York: Routledge.
- ЦОЗЕФ 2004: Joseph, J. E. (2004). *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- ЦОНСОН 2005: Johnson, S. A. (2005). *Spelling Trouble? Language, Ideology and the Reform of German Orthography*. Clevedon/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters.
- ШАНДЛЕР 2006: Shandler, J. (2006). *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- ШАУЛ 1979: Shaul, M. (1979). Es ke ay menester de una nueva ortografia para el djudeo-espaniol? *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 1, 3-4.
- ШАУЛ 1981: Shaul, M. (1981). Letra del redaktor. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola* 9, 3-4.
- ШАУЛ 1985: Shaul, M. (1985): Komo eskriver el djudeo-espanyol?. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 26-27, 37-38.
- ШАУЛ 1986: Shaul, M. (1986): Komo eskriver el djudeo-espanyol? (II). *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 28-29.
- ШАУЛ 2000: Shaul, M. (2000): El Kolokio Internacional sovre La Eskritura i Ortografia del Ladino. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 62, 5-10.

- ШАУЛ 2004: Shaul, M. (2004): Grafía del djudeo-espanyol al uzo de “Aki Yerushalayim”. *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 75, 11-13. [https://web.archive.org/web/20170125105808/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/075/075\\_05\\_grafya.htm](https://web.archive.org/web/20170125105808/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/075/075_05_grafya.htm) [Веб страници приступљено 10. 08. 2018]
- ШАУЛ 2013: Şaul, M. (2013): What’s in a name? Ladino, Espanyol, Djudyo, Judeoespañol, Sefardi. In: M. Şaul (ed.), *Judeo-Spanish in the Time of Clamoring Nationalisms* (179-253). Istanbul: Libra.
- ШВАРЦВАЛД 2018: Schwarzwald, O. R. (2018). Judeo-Spanish throughout the Sephardic Diaspora. In: B. Hary and S. B. Benor (eds.), *Languages in Jewish Communities, Past and Present* (145-184). Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc.
- ШИЛЕР 1989: Shiller, H. I. (1989). *Culture, Inc: The Corporate Takeover of Public Expression*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- ШИФЕЛИН И ДУСЕ 1998: Schieffelin, B. B. and Doucet, R. C. (1998). The “real” Haitian Creole: Ideology, metalinguistics, and orthographic choice. In: B. Schieffelin *et al.* (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory* (285-316). New York: Oxford University Press.
- ШЛИФ, Е. 2014. Schleef, E. (2014). Written surveys and questionnaires in sociolinguistics. In: J. Holmes and K. Hazen (eds.), *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide* (42-57). Malden/Oxford: Wiley Blackwell.
- ШПАНСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА 2014: Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> edición. Madrid: Espasa. Versión en línea: <https://dle.rae.es/?id=MZfAhkl> [Веб страници приступљено 24. 08. 2018.]
- ШПАНСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА 2018: Real Academia Española (2018). Se acuerda la creación de la Academia Nacional del Judeoespañol en Israel. <http://www.rae.es/noticias/se-acuerda-la-creacion-de-la-academia-nacional-del-judeoespanol-en-israel> [Веб страници приступљено 25. 01. 2018.]
- ШРАЈЕР 2014: Schreier, M. (2014). Qualitative content analysis. In: Flick, U. (ed.). *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (70-183). Los Angeles/London/New Delhi/ Singapore/Washington DC: SAGE Publications.
- ШТУЛИЋ 2014: Stulic-Etchevers, A. (2014). L'emprunt ostensible face à l'emprunt invisible dans la création du style journalistique judéo-espagnol, *Recherches*, 12, 147-164.
- ШТУЛИЋ И РУИСИ 2017: Štulić, A. and Rouissi, S. (2017). The Judeo-Spanish on the Web. In: M. Şaul and J. I. Hualde (eds.), *Sepharad as Imagined Community* (290-313). New York/Bern/Frankfurt/Berlin/Brussels/Vienna/Oxford/Warsaw: Peter Lang. Kindle Edition.

ШУХАМИ 2018: Shuhami, Y. (2018). *A Study on The Sephardic Virtual Community "Ladinokomunita" and Its Use of Ladino (Judeo-Spanish): Language, Narrative and Identity*. Ramat Gan: Bar-Ilan University. [Докторска дисертација на хебрејском језику]



## ПРИЛОГ 1

### Промоција и изучавање јеврејско-шпанског језика и сефардске културе од краја XX века до данас<sup>650</sup>

#### 1. ЗВАНИЧНЕ ИНСТИТУЦИЈЕ

- *Autoridad Nacionala del Ladino i su kultura* (срп. Национални савет за ладино и његову културу), 1997, Јерусалим (<http://www.ladino-authority.com>) (<https://autoridadnacionala.wixsite.com/autoridadnacionala>)

#### 2. КУЛТУРНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ, УДРУЖЕЊА И КЛУБОВИ

- *The American Sephardi Federation* (срп. Америчка сефардска федерација), 1973, Њујорк (<http://americansephardi.org>)

- *Vidas Largas* (срп. „Живели”) 1979, Париз (<https://sites.google.com/view/vidaslargas/home?authuser=0>), (<http://vidaslargas.blogg.org>)

- *Sefarad – La asosiasion para la Konservasion i la Promosion de la Kultura Djudeo-Espanyola* (срп. Сефарад – Удружење за очување и промоцију јеврејско-шпанске културе) 1982, Маале-Адумим, Израел (<http://folkmasa.org/av/av00lad.htm>)

- *Aki Estamos – Association des Amis de la Lettre Sépharade* (срп. „И даље смо овде” – Удружење пријатеља ‘Сефардске културе’”) 1998, Париз (<http://www.sefaradinfo.org>)

- *Klub Ladino* (срп. Клуб „Ладино”), 1998, Софија

- *ucLADINO*, 2011, студентска организација, Универзитет Калифорније, Лос Анђелес (<http://www.ucladino.com>)

- *Society for Sephardic Studies/Sosiedad de estudios sefaradis* (срп. Друштво за сефардске студије), 2009, Јерусалим, при Институту за проучавање јеврејских заједница са истока „Бен Зви” (<http://www.sefarad-studies.org>)

---

<sup>650</sup> Напомињем да је сврха ове листе да на систематичан начин прикаже основне тенденције у развоју интересовања за јеврејско-шпански језик и сефардску културу од краја XX века до данас. У том смислу, она не представља свеобухватан списак организација, установа и активности које делују у циљу промоције сефардског језика и културе. Листа је највећим делом сачињена на основу података које дају Навон (2011), Харис (2011), Штулић и Руиси (2017), Ромеро (2017), Шварцвалд (2018) и Померој (2018), као и на основу информација и линкова доступних на сајтовима *Sefardiweb* (<http://sefardiweb.com>) и *Jewish Languages* (<https://www.jewishlanguages.org/judeo-spanish-judezmo-ladino>).

### 3. ФОНДАЦИЈЕ, КУЛТУРНИ И НАУЧНИ ЦЕНТРИ И ИНСТИТУТИ

#### 3.1. Фондације, центри и институти посвећени искључиво истраживању и промоцији сефардски студија:

- *Jacob E. Safra Institute of Sephardic Studies*<sup>651</sup> (Институт за сефардске студије „Јакоб Е. Сафра”) 1964, Универзитет Јешива, Њујорк (<https://www.yu.edu/JLL/Sephardic/programs>)
- *Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture* (срп. Фондација за унапређивање сефардских студија и културе), 1967, Њујорк (<http://www.sephardicstudies.org>)
- *Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardi* (срп. Центар за истраживање и ширење сефардске културе), 1975, Буенос Ајрес (<http://cidicsef.org.ar/#!/-inicio/>)
- *Centro de Estudios Sefardies* (срп. Центар за сефардске студије), 1980, Каракас (<http://centroestudiossefardiesdecaracas.com/>)
- *The Institute for Sephardic Studies of City University of New York* (срп. Институт за сефардске студије Универзитета Сити у Њујорку), 1985, Њујорк (<https://www.gc.cuny.edu/Page-Elements/Academics-Research-Centers-Initiatives/Centers-and-Institutes/Center-for-Jewish-Studies/Institutes>)
- *El Instituto Maale Adumim para la documentación de la lengua judeo-española (ladino) y su cultura* (срп. Институт за документацију јеврејско-шпанског језика (ладина) и његове културе „Маале Адумим”) 1992, Маале-Адумим, Израел (<http://folkmasa.org/av/av00lad.htm>)
- *Institut Sépharade Européen* (срп. Сефардски европски институт), 1990, Брисел (<http://sefarad.org/institut.php?safa=en>)
- *Centro de Documentación y Estudios Moises de León* (срп. Центар за документацију и студије „Моше де Леон”), 1999, Мадрид (<http://www.sefardies.es>)
- *Sentro de Investigaciones sobre la Cultura Sefardi Otomana-Turka* (срп. Центар за истраживања османско-турске сефардске културе), 2003, Истанбул (<https://sephardiccenter.wordpress.com>), (<http://www.istanbulsephardiccenter.com/>)
- *Instituto Salti para los estudios en Ladino*<sup>652</sup> (срп. Институт „Салти” за изучавање ладина), 2003, Универзитет Бар-Илан, Рамат Ган, Израел (<http://www.ladinobiu.co.il>)

---

<sup>651</sup> Ова институција је настала тако што је студијски програм Сефардске студије 1981. године прерастао у Институт за сефардске студије.

<sup>652</sup> Институт је, заправо, до 2017. године деловао под именом *El Sentro Naima & Yeoshua Salti para los Estudios del Ladino* (срп. Центар за изучавање ладина „Наима и Јошуа Салти”).

- *Sentro Moshe David Gaon de Kultura Djudeo-Espanyola* (срп. Центар за за јеврејско-шпанску културу „Моше Давид Гаон“), 2004, Универзитет Бен-Гурион, Бершева, Израел  
([http://in.bgu.ac.il/humsos/gaon/Pages/default.aspx?fbclid=IwAR0zajQz\\_Xe7KwAQM D4Y3p3nQHgridatb8xXEL8nbDJ5MSw-kTQNQIoNE6](http://in.bgu.ac.il/humsos/gaon/Pages/default.aspx?fbclid=IwAR0zajQz_Xe7KwAQM D4Y3p3nQHgridatb8xXEL8nbDJ5MSw-kTQNQIoNE6))
- *Centre Culturel Popincourt - Al Syete* (срп. Културни центар „Попинкурт” - „У броју седам”) 2004, Париз (<http://www.alsyete.com>)
- *Centro Sefarad-Israel*<sup>653</sup> (срп. Центар Сефарад-Израел), 2006, Мадрид  
(<http://www.sefarad-israel.es/inicio>)
- Балкански центар за сефардске студије, 2018, Београд

### **3.2. Центри и институти ширег поља делатности у оквиру којих се изучавају и јеврејско-шпански језик и сефардска култура:**

- *Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo - ILC-CSIC* (срп. Институт за језике и културе Медитерана и Блиског истока, Виши савет за научна истраживања Шпаније) (<http://ilc.csic.es/es>)
- *Alan D. Leve Center for Jewish Studies* (срп. Центар за јеврејске студије „Алан Д. Леви”), Универзитет Калифорније (<https://www.cjs.ucla.edu/sephardic-studies/>)
- *Stroum Center for Jewish Studies* (срп. Центар за јеврејске студије „Строум”), Универзитет Вашингтона (<https://jewishstudies.washington.edu/sephardic-studies/>)
- *Taube Center for Jewish Studies* (срп. Центар за јеврејске студије „Таубе”), Универзитет Станфорд (<https://jewishstudies.stanford.edu/about/mission>)
- *Ben Zvi Institute for the study of Jewish communities in the East* (срп. Институт за проучавање јеврејских заједница са истока „Бен Зви”), Јерусалим  
(<https://www.ybz.org.il/?CategoryID=278>)
- *The Center for Research and Study of Sephardi and Oriental Jewish Heritage - Misgav Yerushalayim* (срп. Центар за истраживање и проучавање сефардског и оријенталног јеврејског наслеђа – Мисгав Јерусалим)

---

<sup>653</sup> Овај центар је до 2012. године деловао под називом *Casa Sefarad* (срп. Кућа Сефарад).

## 4. ИЗУЧАВАЊЕ ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА И СЕФАРДСКЕ КУЛТУРЕ НА УНИВЕРЗИТЕТИМА И ИНСТИТУТИМА

### 4.1. Студијски програми:

- *Instituto Salti para los estudios en Ladino*, Универзитет Бар-Илан у Рамат Гану
- *Sentro Moshe David Gaon de Kultura Djudeo-Espanyola*, Универзитет Бен-Гурион у - Бершеви
- Хебрејски универзитет у Јерусалиму, Департман за хебрејски и јеврејске језике

### 4.2. Курсеви језика и културе<sup>654</sup>

- Универзитет у Тел Авиву
- Универзитет Емори, Атланта, САД (Ора Шварцвалд, 1998)
- Универзитет Калифорније (*UCLA*), Лос Анђелес, САД (Моше Лазар)
- Универзитет Вашингтона, Сијетл, САД (Дејвид Бунис, 2014)
- Универзитет Тафтс, Медфорд, САД (Глорија Ашер, изворни говорник)
- Универзитет Пенсилваније, Филадельфија, САД (Дејзи Браверман, изворни говорник)
- Универзитет Станфорд, САД (Елиезер Папо, 2008)
- Универзитет Бингамтон, Бингамтон/Вестал, САД (Брајан Киршен)
- Универзитет Вандербилт, Нешвил, САД (Џулија Филипс Коен)
- Национални институт за оријенталне језике и цивилизације (*Inalco*), Париз, Француска (Мари Кристин Варол)
- Универзитет у Базелу, Швајцарска (Беатрис Шмид)
- Универзитет у Хамбургу, Немачка (Михаил Штудемунд Халеви)
- Универзитет у Берлину, Немачка (Винфрид Бусе, Алмут Минх)

---

<sup>654</sup> Потребно је истаћи да су се ови курсеви, у зависности од доступности наставног кадра и заинтересованости студената, одржавали или се још увек одржавају повремено на различитим универзитетима у Северној Америци и Европи на катедрама за романске језике у оквиру програма основних, мастер или докторских студија (Шварцвалд 2018: 172). Такође, не треба заборавити да одређена културна удружења и културни центри, као и јеврејске заједнице широм света, такође спорадично организују наставу јеврејско-шпанског језика.

- Универзитет у Тибингену, Немачка (Хајнрих Кохринг)
- Универзитет у Београду, Србија (Ивана Вучина Симовић, Јелена Филиповић)
- Универзитет у Крагујевцу, Србија (Ивана Вучина Симовић)
- Универзитет у Загребу, Хрватска (Јагода Вечерина)
- Универзитет у Софији, Бугарска (Дора Манчева)
- Универзитет Тарту, Естонија (Салвадор Санта Пуће, 2000. и 2004. године)

## 5. ЛЕТЊЕ ШКОЛЕ И УНИВЕРЗИТЕТИ

- Међународна летња сефардска школа, у организацији Михаела Штудемунда Халевија (од 2011. године, најпре у Бугарској, а затим у Немачкој)
- Јеврејско-шпански летњи универзитет, у организацији удружења *Aki estamos* (од 2012. године, Париз) (<https://sites.google.com/site/denveranodeldjudo/>)

## 6. НАУЧНИ ЧАСОПИСИ И ПУБЛИКАЦИЈЕ

### 6.1. Часописи посвећени јеврејско-шпанском језику и култури:

- *Ladinar* (Универзитет Бар-Илан у Рамат Гану)
- *El presente* (Универзитет Бен-Гурион, Бершева)
- *Judenspanisch (Neue Romania)* (Институт за романску филологију, Слободни универзитет у Берлину / издавачка кућа *Lincom*, Минхен )
- *Sephardica* (издавачка кућа *Peter Lang*)

### 6.2. Часописи посвећени хиспанским, јеврејским и сефардским темама уопште:

- *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* (Виши савет за научна истраживања Шпаније – *CSIC*, Мадрид)
- *Sefárdica* (Центар за истраживање и ширење сефардске културе – *CIDiCSeF*, Буенос Ајрес)
- *Hispania Judaica Bulletin* (Хебрејски универзитет у Јерусалиму / Институт за проучавање јеврејских заједница са истока „Бен Зви“)

- *Revista de Filología Española* (Виши савет за научна истраживања Шпаније – CSIC, Мадрид)

- *YOD. Revue d'études hébraïques et juives* (CERMOM, Париз)

## 7. СЕФАРДСКИ ЧАСОПИСИ НА РАЗЛИЧИТИМ ЈЕЗИЦИМА

Напомена: највећи број набројаних часописа излази (или је излазио) на енглеском, француском, шпанском или турском (или на више језика), са тек понеким чланком написаним на јеврејско-шпанском језику.

### 7.1. Угашени часописи:

- *Los Muestras: La Boz de los Sefardim* (срп. „Наши: Глас Сефарда”), 1990-2015, Сефардски европски институт, Брисел (у дигитализованој форми: <http://sefarad.org/lm/>)

- *La Lettre Sepharade* (срп. „Сефардска култура”), 1991-2007, удружење *Aki Estamos*, Париз (у дигитализованој форми: <http://www.lalettresepharade.fr/home/la-revue-par-numero>)

- *Erensia Sefardi* (срп. „Сефардско наслеђе”), 1993-2018, *Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture*, Њујорк (недоступан у дигитализованој форми на интернету)

- *DIYALoG - Revista Digital de los judios turkanos de Izmir* (срп. „Дијалог – дигитални часопис турских Јевреја из Измира), 2009-2016, Јеврејска заједница из Измира (недоступан на интернету)

### 7.2. Активни часописи и новине:

- *Şalom* (срп. „Шалом” у значењу јеврејског традиционалног поздрава), 1947, Истанбул. Овај часопис, некада објављиваном искључиво на јеврејско-шпанском, данас готово у потпуности излази на турском језику. Поред штампаног облика, доступан је у дигиталној форми и на интернету: (<http://www.salom.com.tr/haberler-17-judeoespanyol>).

- *Kaminando i avlando* (срп. „Успут”), 2010, удружење *Aki Estamos*, Париз. Овај часопис излази на тромесечном нивоу, махом на француском језику, са одређеним страницама на јеврејско-шпанском. Могуће га је пронаћи у штампаном и дигиталном облику: (<https://issuu.com/akiestamos-aals>).

- *Sephardi Report* (срп. „Сефардски извештај”) 2004, Америчка сефардска федерација, Њујорк. Часопис се бави темама везаним за културно и историјско наслеђе Јевреја са Блиског истока и сефардске дијаспоре, као и темама савременог сефардског стваралаштва, науке и других области. Излази на енглеском језику у штампаном и дигиталном облику: (<https://americansephardi.org/projects/the-sephardi-report/>).

- *Diario Judío* (срп. „Јеврејски дневник”), електронски дневни лист који се бави различитим аспектима живота јеврејских заједница у Мексику и шире. Излази на више језика, а поседује и секцију под називом *El rincón sefardí* (срп. „Сефардски ћошак”), где су чланци написани на јеврејско-шпанском или на неком другом језику, а баве се темама везаним за сефардску културу: <https://diariojudio.com/categoria/idioma/djudeo-espanyol/>

## 8. ЧАСОПИСИ НА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОМ ЈЕЗИКУ

### 8.1. Угашени часописи:

- *Aki Yerushalayim* (срп. „Овде Јерусалим”), 1979-2016, издавана под покровитељством културног удружења *Sefarad*, Јерусалим, а од 1998. у сарадњи са Националним саветом за ладино). Овај часопис је излазио у штампаној форми, а одређени бројеви су доступни и у дигиталној форми на интернету: (<http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/anteriores.htm>.) (<https://web.archive.org/web/20171216014130/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/anteriores.htm>).

- *Orizontes* (срп. „Хоризонти”), 2013-2016, издаван уз подршку Националног савета за ладино искључиво у дигиталној форми. Раније бројеве могуће читати на интернету уз помоћ веб апликације *ISSUU*: (<https://issuu.com/matanstein>).

### 8.2. Активни часописи:

- *El Amaneser* (срп. „Свитање”), месечни додатак јеврејском недељнику *Şalom*. Излази у штампаном облику од 2005. године под покровитељством поменутог Центра за истраживања османско-турске сефардске културе у Истанбулу. У дигитализованој форми се може пронаћи на блогу <https://sephardiccenter.wordpress.com/el-amaneser/>, на коме је путем веб апликације *Scribd* могуће приступити читању овог часописа закључно са бројем 84 (фебруар 2012).

## 9. РАДИЈСКЕ ЕМИСИЈЕ НА ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОМ ЈЕЗИКУ

- *Kan Ladino* (хебр. כאן לאדינו, срп. „Овде, на ладину”) која се на недељном нивоу у трајању од једног часа емитује на израелском радију *Kol Israel* (хебр. קול ישראל, срп. „Глас Израела”) (<https://www.kan.org.il/radio/program.aspx?progId=1135>).

- *Muestra lingua* (срп. „Наш језик”), на француском јеврејском радију *Radio J*, двадесетоминутни програм који се емитује четвртком (<http://www.radioj.fr/node/145>).

- *Emisión Sefarad* (срп. „Емисија Сефарад”), тридесетоминутна која се емитује на недељном нивоу на Радио-телевизији Шпаније (*RTVE*) (<http://www.rtve.es/alacarta/audios/emision-en-sefardi/>).

- *Javeres del Kurtijo* (срп. „Вести из дворишта”), петнаестоминутни једнонедељни програм на радију Федерације јеврејских заједница Шпаније *Radio Sefarad*. У оквиру ове емисије непосредна комуникација се одвија највећим делом на шпанском језику, а јеврејско-шпански се може чути приликом читања различитих прича, песама или чланака (<http://www.radiosefarad.com/?s=javeres>).

## 10. УЦБЕНИЦИ, РЕЧНИЦИ И ГРАМАТИКЕ:

### 10.1. Штампана издања:

- Benchimol, M. & Koen-Sarano, M. (1999). *Vocabulario Djudeo-Espanyol (Ladino) - Ebreo, Ebreo - Djudeo-Espanyol (Ladino)*. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.

- Bunis, D. (1992). *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*. Jerusalem: The Magnes Press/The Hebrew University.

- Bunis, D. M. (1999). *Judezmo: An Introduction to the Language of the Sephardic Jews of the ottoman Empire*. Jerusalem: Magnes Press. [на хебрејском]

- Gattegno, E. & Refael, S. (1995). *Primeros pasos en judeo-espanyol (ladino)*. Tel Aviv: The Institute for the Study of Salonika Jewry. [на хебрејском]

- Gattegno, E. & Refael, S. (1998). *Kurso avanzado i superior en judeo-espanyol (ladino)*. Tel Aviv: The Institute for the Study of Salonika Jewry. [на хебрејском]

- Koen-Sarano, M. (1999a). *Kurso de Djudeo-Espanyol (Ladino) para prinsipiantes*. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.

- Koen-Sarano, M. (1999b). *Kurso de Djudeo-Espanyol (Ladino) para adelantados*. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.

- Koen-Sarano, M. (2002). *Course in Judeo-Spanish for Advanced Students*. Translated by G. Ascher. Beer Sheva: J. R. Elyachar Center for Studies in Sephardi Heritage, Ben Gurion University of the Negev.

- Koen-Sarano, M. (2003). *Course in Judeo-Spanish (Ladino) for Beginners*. Translated by G. Ascher. Beer Sheva: J. R. Elyachar Center for Studies in Sephardi Heritage, Ben Gurion University of the Negev.



- Koen-Sarano, Matilda. (2010). *Dikcionario Ladino (Djudeo-Espanyol)-Ebreo – Ebreo-Ladino (Djudeo-Espanyol)*. Jerusalem: Zack.
- Kohen, E. & Kohen-Gordon, D. (2000). *Ladino-English / English-Ladino Concise Encyclopedic Dictionary*. New York: Hippocrene Books.
- Marín Ramos, F. (2014). *Gramática básica de Djudeo-espanyol*. Villaviciosa: Ediciones Camelot.
- Markova, A. (2018). *Beginner's Ladino with Online Audio*. New York: Hippocrene Books.
- Nehama, J. (1977). *Diccionario du Judéo-Espagnol*. Madrid: CSIC
- Pascual Recuero, P. (1977). *Diccionario básico ladino-español*. Barcelona: Ameller Ediciones.
- Passy, A. M. (1999). *Sephardic Folk Dictionary (English to Ladino - Ladino to English)*. Los Angeles: Author's edition.
- Perahya, K., Meranda, R., Danon, S., Sedaka, R. & Zakuto, Ç. (1997). *Diksyonaryo/Sözlük Judeo-Espanyol - Türkçe / Türkçe- Judeo-Espanyol*. Istanbul: Gozlem Gazetecilik Basin Yayin.
- Perahya, K. & Perahya, E. (1998). *Dictionnaire Français - Judeo-Espagnol*. Paris: Langues et Mondes.
- Perez, A. & Pimienta, G. (2007). *Dikcionario amplio djudeo-espanyol – Ebreo: Lashon me-Aspamia. Maale-Adumim: La Autoridad Nacionala del Ladino i su Kultura / Sefarad - El Instituto Maale Adumim*.
- Pipano, A. / Mancheva D. (ed.) (2010). *El Diccionario judeo-español – búlgaro de Albert Pipano: edición y estudio*. Université de Genève. Tesis doctoral inédita.
- Romano, S. (1995 [1933]). *Dictionary of Spoken Judeo-Spanish/French/German. With an Introduction on Phonetics and Word Formation*. Jerusalem: Misgav Yerushalayim.
- Studemund-Halévy, M. & Collin, G. (2014). *La Boz de Bulgaria. Vol. I. Bukyeto de tekstos en lingua sefardi. Livro de lektura para estudyante: Teatro*. Barcelona: Tirocinio.
- Studemund-Halévy, M. & Stulic, A. (2015). *La boz de Bulgaria. Vol II. Bukyeto de tekstos en lingua sefardi. Livro de lektura para estudyantes: Novelas*. Barcelona: Tirocinio.
- Shaul, M. 1999. *Ladino (Spanyolit) for Beginners*. Maale Adumim: The Institute for the Documentation of Judeo-Spanish and Its Culture. [на хебрејском]

- Tutunović, D. (1992). *Dikcionario ladino serbo / Ladino srpski rečnik*. Beograd: Nova.

- Varol, M. C. (1998). *Manuel de judeo espagnol: langue et culture*. Paris: Langues et Mondes.

## **10.2. Онлајн речници:**

- *Dikcionario de Ladinokomunita*

([http://ladinokomunita.tallerdetinoco.org/index.php?search\\_fd0=%2AMEOYO%2A](http://ladinokomunita.tallerdetinoco.org/index.php?search_fd0=%2AMEOYO%2A))

- Perez, A. *Trezero de la Lengua Djudeoespanyola durante todas las Epokas*. Instituto Maale Adumim. (<http://folkmasa.org/milon/zpmlonh.php>)

- García Moreno, A. (dir.), *Diccionario Histórico del Judeoespañol – DHJE* (<http://recursos.esefardic.es/crews/crews.php>)

## **11. ОНЛАЈН ЧАСОВИ ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОГ ЈЕЗИКА**

### **11. 1. Сајтови**

- *Lisyones de Djudeo-Espanyol, Ladinokomunita*

(<http://ladinokomunita.tripod.com/muestralingua/id14.html>)

### **11. 2. Платформа Youtube**

- *Curso de Ladino/Djudeo-Espanyol, 2011*

(<https://www.youtube.com/watch?v=s2RLhDRp8V4>)

- *Kurso de Ladino, Vini. Echaremos lashon*, званична страница Националног савета за ладино, 2012 (<https://www.youtube.com/watch?v=H8Pt-AS0ppM>)

- *Ladino (Djudeo-Espanyol) 2012* (<https://www.youtube.com/watch?v=t4pX8zwjcdY>)

- *Sefarad: Aprenda Ladino – Learn Ladino – Judeo-Spanish, 2013*

(<https://www.youtube.com/watch?v=bFbAlpx8jMc>)

- *Karen Sarhon ile Ladino Dersleri - 1. Ders - El Empesijo (Başlangıç)*, званична страница часописа *Şalom*, 2017

(<https://www.youtube.com/watch?v=qHmGyV9cVD0&t=23s>)

## 12. АКТИВНЕ ОНЛАЈН ГРУПЕ ЗА ДИСКУСИЈУ НА И О ЈЕВРЕЈСКО-ШПАНСКОМ<sup>655</sup>

Назив	Година оснивања	Платформа	Број чланова (јануар 2019)	Употреба јеврејско-шпанског	Писмо
Ladinokomunita	2000	Yahoo!	1655	вернакулар	латиница
חרישו לאדינו (Shohrei Ladino)	2003	Facebook	17 170	углавном поствернакулар	углавном хебрејско
Lovers of Ladino Language, Music and Culture	2006	Facebook	1855	углавном поствернакулар	више писама
Sefaradimuestro	2008	Yahoo!	760	углавном вернакулар	латиница
Geon Sefarad	2012	Facebook	1303	вернакулар	више писама
חרישו לאדינו (Ladino)	2012	Facebook	2735	углавном поствернакулар	углавном хебрејско

## 13. КУЛТУРНИ ПОРТАЛИ НА ИНТЕРНЕТУ

- *eSefarad* (*Noticias del mundo sefaradí*) (<https://esefarad.com>), портал на коме се на шпанском, јеврејско-шпанском, хакетији или енглеском језику објављују вести и чланци у вези са сефардским културним и историјским темама, публикације, најаве догађаја и различити мултимедијални садржаји.

- *El mundo sefarad* (<http://elmundosefarad.wikidot.com/start>), „страница посвећена прошлости, садашњости и будућности Јевреја бивше Југославије”, са садржајима написаним углавном на српском језику.

## 14. НАУЧНИ ПОРТАЛИ НА ИНТЕРНЕТУ

- *Sefardiweb* (<http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/>), академска мрежа која је настала као резултат пројекта *Los sefardies ante sí mismos y sus relaciones con España* (срп. „Сефарди пред собом и њихови односи са Шпанијом”), на чијем раду су од 2006. године ангажовани стручњаци Вишег савета за научна истраживања Шпаније (CSIC) на челу са Паломом Дијас-Мас.

- *e-sefardic* (<http://esefardic.es>), портал на коме је могуће пронаћи различите електронске ресурсе у вези са изучавањем јеврејско-шпанског језика и сефардске културе, настале као резултат рада некадашње Групе за сефардске студије Вишег савета за научна истраживања Шпаније (CSIC) на челу са Јакобом Хасаном и Еленом Ромеро. Група сада делује у оквиру Департмана за јеврејске и исламске студије на Институту за језике и културе Медитерана и Блиског истока. Поменуте

<sup>655</sup> Табела која следи је у актуелизованом и измењеном облику преузета из Ромеро (2017: 280).

електронске ресурсе чине Виртуелна библиотека сефардских студија (*BVES*), дигитални Историјски речник јеврејско-шпанског језика (*DHJE*) и дигитални корпус и дигиталног Историјског корпуса јеврејско-шпанског језика (*CORHIJE*).

## 15. ДИГИТАЛНИ РЕПОЗИТОРИЈУМИ И АРХИВИ ДОСТУПНИ НА ИНТЕРНЕТУ

- *Sephardic Studies Digital Library Collection* (*Stroum Center for Jewish Studies*, Универзитет Вашингтона) (<http://content.lib.washington.edu/sephardicweb/index.html>)

- *Sephardi Studies Project/The Digitalized Ladino Library Project* (*Taube Center for Jewish Studies*, Универзитет Станфорд) (<https://jewishstudies.stanford.edu/sephardi-studies-project>)

- *Biblioteca Virtual de Estudios Sefardíes* (*Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo - ILC-CSIC*) (<http://esefardic.es/bves>)

- *Oral Literature of the Sephardic Jews* (<http://www.sephardifolklit.org/flsj/OLSJ>)

- *Corpus Oral Numérique Judéo-espagnol (COCOON - Collections de Corpus Oraux Numériques, CNRS)* (<https://cocoon.huma-num.fr/exist/crdo/search2.xql>)

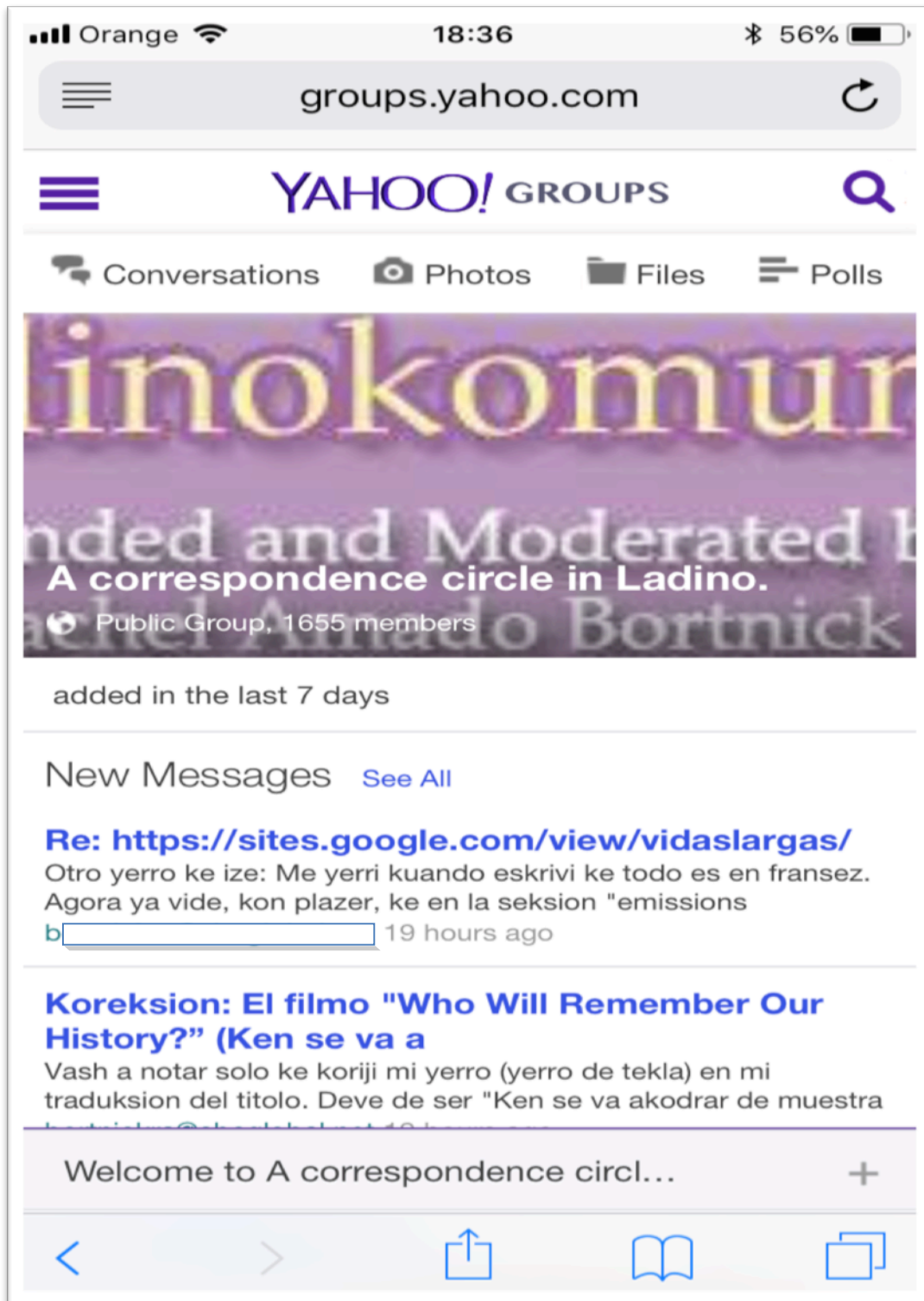
- *Biblioteca virtual de libros en ladino* (*El Instituto Maale Adumim para la documentación de la lengua judeo-española (ladino) y su cultura*) (<http://folkmasa.org/av/javvl.htm>)

- *El tesoro de refranes en ladino* (*El Instituto Maale Adumim para la documentación de la lengua judeo-española (ladino) y su cultura*) (<http://folkmasa.org/av/pitl.htm>)

- *Bibliotheca Sefarad* (приватна колекција у којој је могуће пронаћи дигитални каталог библиографских референци, као и дигитализоване документе на јеврејско-шпанском језику) (<https://www.bibliothecasefarad.com/digitalizados/>)

## ПРИЛОГ 2

Главна страница виртуелне групе *Ladinokomunita* (фотографије екрана)





## Group Description

Welcome to Ladinokomunita!

Ladinokomunita is a correspondence circle written in Ladino (Judeo-Spanish), established in December of 1999. Topics of discussion center around Sephardic culture, history, and language, including: reminiscences of Sephardic life in Turkey, the United States, Rhodes, Salonica, or anywhere else in the world; Jewish holidays, customs, superstitions, foods, quaint sayings and proverbs, differences in vocabulary and pronunciation, origins of certain words, etc.; reports on aspects of Ladino history and literature by researchers and knowledgeable members. This is also a forum to announce programs and conferences relating to Ladino (or other aspects of Sephardic culture), as well as books, dictionaries, Ladino language courses, etc. Members may, in fact, discuss any subject of interest, including current affairs, science, literature, etc.

The purpose of the Ladinokomunita is to:

1. promote the use of Ladino;
  2. spread the use of a standardized method for spelling Ladino with Roman characters, according to the rules established by the journal "Aki Yerushalayim." ([http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/075/075\\_05\\_grafya.htm](http://www.aki-yerushalayim.co.il/ay/075/075_05_grafya.htm));
  3. promote knowledge of Sephardic History and culture.
- Messages and stories on Ladinokomunita may NOT be used or copied elsewhere without permission from the writer or the group administrator.

Welcome to A correspondence circl...





Conversations



Photos



Files



Polls

Keridos Amigos,  
 Bienvenidos a la komunidad virtual de Ladino (djudeo-  
 espanyol.) Mos korrespondemos aki en muestra kerida  
 lingua para ke no mos ulvidemos de eya, ni de muestra  
 erensia Sefaradi.  
 Todos los mensajes deven ser en djudeo-espanyol

Rachel Amado Bortnick  
 (founder/moderator)

- \* Messages must be written in Ladino. \*
  - \* A multi-lingual Ladino dictionary in progress can be found at:  
<http://ladinokomunita.tallerdetinoco.org/>
  - \* Some Ladino lessons can be found at:  
<http://ladinokomunita.tripod.com/muestralingua/id14.html>
- Ladinokomunita ranks as #1 Ladino (Judeo-Spanish) Groups

## Group Website

<http://www.sephardicstudies.org/komunita.html>

## Group Information

**Members :** 1655

**Category :**  
[Judaism](#)

**Founded :** Jan 4, 2000



Welcome to A correspondence circl...



### ПРИЛОГ 3

Модел упитника употребљеног у истраживању етнојезичког  
идентитета виртуелне заједнице *Ladinokomunita*

Encuesta para la elaboración de la tesis doctoral bajo el título  
***La identidad etnolingüística de la comunidad sefardí en Internet***  
Universidad de Belgrado, Serbia

Este estudio se basa principalmente en el análisis del papel que las ideologías y actitudes lingüísticas juegan en la (re)construcción de la identidad étnica distintiva de la comunidad sefardí en el nuevo contexto de comunicación que es el internet.

Dado que el material para el análisis proviene exclusivamente de los archivos de *Ladinokomunita*, su contribución en este último paso de la investigación sería de inmensa importancia para la finalización de este trabajo. La encuesta tiene sólo 25 preguntas cortas.

La información facilitada será absolutamente confidencial, anónima y tratada conforme los estándares éticos de la investigación científica.

Le ruego enviarme su respuesta al siguiente correo electrónico:  
[nedovicneda@yahoo.com](mailto:nedovicneda@yahoo.com).

¡Muchísimas gracias!

Neda Pons

#### ENCUESTA

**1. ¿Cómo se debería llamar la lengua de los sefardíes del Oriente/del Imperio otomano?**

- a) Ladino
- b) Djudeoespanyol/judeoespanyol
- c) Espanyol
- d) Djudezmo/judezmo
- e) Otro nombre (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

Por favor, explique su respuesta más detalladamente:



**2. ¿Usted cree que es importante tener sólo un nombre para esta lengua?**

- a) Sí
- b) No
- c) No importa/no lo sé

Si quiere, puede explicar su respuesta más detalladamente:

**3. ¿Sabe leer/escribir en escritura Rashi?**

- a) Sí
- b) Sí, un poco
- c) No

**4. ¿Sabe leer/escribir en solitreo (escritura cursiva Rashi)?**

- a) Sí
- b) Sí, un poco
- c) No

**5. ¿Sabe leer/escribir en hebreo cuadrado (*Ktav merubá*)?**

- a) Sí
- b) Sí, un poco
- c) No

**6. ¿Qué sistema de escritura/alfabeto se debería utilizar para escribir en judeoespañol/ladino?**

- a) Latino
- b) Rashi
- c) Hebreo cuadrado
- d) Otro (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

Por favor, explique su respuesta más detalladamente:

**7. ¿Sería importante establecer un estándar oficial del judeoespañol/ladino?**

- a) Sí
- b) No
- c) No importa/no lo sé

(si la respuesta es es “sí” haga la pregunta 7a, si la respuesta es “no”, pase a la pregunta 8)

7a. Según usted, ¿en qué dialecto/variedad geográfica se debería basar este estándar (según la clasificación adaptada de Bunis, 2015a)?

- a) El dialecto de sudeste (Turquía, Bulgaria oriental, Italia)
- b) El dialecto de noroeste (ex Yugoslavia, Rumanía, Bulgaria occidental)
- c) El dialecto de Grecia
- d) El dialecto de Israel (tal y como se usa hoy)
- e) No importa/no lo sé
- f) Otro (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

Por favor, explique su respuesta más detalladamente:

**8. ¿En qué variedad geográfica del judeoespañol/ladino habla usted?**

---

**9. Según usted, ¿quién o qué institución debería decir qué es lo correcto en el uso del judeoespañol/ladino?**

- a) la Autoridad Nacional del Ladino
- b) los lingüistas, los diccionarios, los libros de gramática
- c) la futura Academia del judeoespañol/ladino
- d) los hablantes nativos de la lengua, los miembros del grupo *Ladinokomunita*
- e) los administradores del grupo *Ladinokomunita*
- f) otros (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

**10. Según usted, hay que introducir préstamos léxicos de otras lenguas para las palabras que no existen en ladino/judeo-español?**

- a) Sí
- b) No

(si la respuesta es es “sí” haga la pregunta **10a**, si la respuesta es “no”, pase a la pregunta **11**)

10a. ¿De qué lengua hay que introducir estos préstamos?

- a) El español
- b) El hebreo
- c) El turco
- d) Otra lengua (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

Si quiere, puede explicar su respuesta más detalladamente:

**11. Por favor, seleccione sólo una respuesta:**

- a) la haquitía y el judeoespañol oriental/ladino son dos dialectos de la misma variedad judeoespañola
- b) la haquitía y el judeoespañol oriental/ladino son dos lenguas distintas del mismo origen
- c) no lo sé/no es importante

**12. Por favor, seleccione sólo una respuesta:**

- a) el judeoespañol/ladino de hoy es un dialecto/una variedad del español
- b) el judeoespañol/ladino de hoy es una lengua distintiva, que se ha desarrollado independientemente del español desde el siglo XVI
- c) no lo sé/no es importante

**13. ¿Por qué es importante preservar el judeoespañol/ladino?**

**14. ¿Usted cree que el judeoespañol/ladino se va a extinguir?**

- a) Sí
- b) No
- c) No lo sé

Si quiere, puede explicar su respuesta más detalladamente:

**15. ¿Se va a perder la cultura sefardí si se pierde el judeoespañol/ladino?**

- a) Sí
- b) No
- c) No lo sé

Si quiere, puede explicar su respuesta más detalladamente:

**16. Para usted, ¿qué significa ser sefardí hoy? ¿Cuáles son los componentes de la identidad sefardí?**

**17. Según usted, ¿puede una persona ser un sefardí auténtico sin hablar y entender el judeoespañol/ladino?**

- a) Sí
- b) No
- c) No lo sé

Si quiere, puede explicar su respuesta más detalladamente:

**18. Por favor, seleccione sólo una respuesta:**

- a) yo soy de descendencia sefardí
- b) yo no soy de descendencia sefardí, pero sí soy de descendencia judía
- c) yo no soy de descendencia sefardí

**19. Por favor, seleccione sólo una respuesta:**

- a) el judeoespañol/ladino es mi ÚNICA lengua nativa
- b) el judeoespañol/ladino es SÓLO UNA de mis lenguas nativas. Las otras son:

---

c) el judeoespañol/ladino NO es mi lengua nativa. Mi lengua nativa es:

---

**20. ¿Dónde o cómo aprendió usted el judeoespañol/ladino?**

- a) de mis padres
- b) de mis abuelos
- c) en internet
- d) escuchando canciones en ladino
- e) en cursos de lengua
- f) lo comprendo porque hablo el español castellano
- g) otra respuesta (por favor, especifique): \_\_\_\_\_

**21. ¿Con qué frecuencia habla el judeoespañol/ladino en casa?**

- a) cada día
- b) frecuentemente
- c) a veces
- d) raras veces
- e) nunca

**22. ¿Con qué frecuencia habla el judeoespañol/ladino fuera de casa?**

- a) cada día
- b) dos o tres veces a la semana
- c) una vez a la semana
- d) algunas veces al mes
- e) una vez al mes
- f) algunas veces al año
- g) una vez al año
- h) nunca

**23. ¿Con qué frecuencia utiliza Internet para leer/escribir/escuchar el judeoespañol/ladino?**

- a) cada día
- b) dos o tres veces a la semana
- c) una vez a la semana
- d) algunas veces al mes
- e) una vez al mes
- f) algunas veces al año
- g) una vez al año
- h) nunca

**24. ¿Cómo describiría su competencia lingüística en el judeoespañol/ladino?**

- a) básica
- b) intermedia
- c) avanzada
- d) dominio excelente

**25. Por favor, seleccione sólo una respuesta:**

- a) Mis hijos hablan en judeoespañol/ladino muy bien.
- b) Mis hijos comprenden bien, pero hablan muy poco en judeoespañol/ladino.
- c) Mis hijos comprenden, pero no hablan en judeoespañol/ladino.
- d) Mis hijos no comprenden el judeoespañol/ladino, pero quieren aprenderlo.
- e) A mis hijos no les interesa el judeoespañol/ladino.
- f) No tengo hijos.
- g) Otra respuesta:

## **DATOS PERSONALES**

**I Sexo:** a) mujer b) hombre c) prefiero no contestar

### **II Edad:**

- a) menos de 30 años
- b) entre 31-50
- c) entre 51-70
- d) entre 71-90
- e) más de 90 años

**III - Lugar (ciudad y país) de nacimiento:**  
- **Domicilio actual (ciudad y país):**

### **IV Educación:**

- a) básica
- b) secundaria
- c) estudios de grado
- d) estudios de postgrado

**V Otras lenguas que conoce:**

## **COMENTARIOS Y OBSERVACIONES:**

Muchísimas gracias por sus respuestas. Si tiene alguna pregunta, me puede enviar un correo electrónico a la dirección [nedovicneda@yahoo.com](mailto:nedovicneda@yahoo.com). Será un gran placer para mí poder responder a sus preguntas.

## ПРИЛОГ 4

### Правописни системи јеврејско-шпанског језика у модерно доба<sup>656</sup>

JUDEZMO (LADINO)

385

*Semi-vowels*

IPA	Israel Ladino Authority	Turkish	Serbo-Croatian	French	Cyrillic	Rashí	Merubá
[u]	u	u, o	u, o	u, ou	y	ו	ו
[j]	i, y	y	j	i/y	ј, ѣ (я= ya, ю= yu)	י, יי, יי	י, יי, יי

*Consonants*

IPA	Israel Ladino Authority	Turkish	Serbo-Croatian	French	Cyrillic	Rashí	Merubá
[b]	b	b	b	b	б	ב	ב
[d]	d	d	d	d	д	ד	ד
[ð]	d	d, d'	d	d	д	ד	ד
[dz]	dz	dz	dz	dz	дз	דז	דז
[dʒ]	dj	c	dž/gj/đ	dj	дж, ђ	דז, דז	דז, דז
[f]	f	f	f	f	ф	פ, פ	פ, פ
[g]	g	g	g	g/gu	г	ג	ג
[ɣ]	g	g, ğ	g	g/gu	г	ג	ג
[k]	k	k	k	c/qu/k	к	ק	ק
[kʰ]	k, ky	k, ky	kj	k/qu	кј	ק	ק
[l]	l	l	l	l	л	ל	ל
[m]	m	m	m	m	м	מ, מ	מ, מ
[n]	n	n	n	n	н	נ, נ	נ, נ
[nj/ɲ]	ny	ny	nj	gn/ni	нј	ניי	ניי
[p]	p	p	p	p	п	פ	פ
[r]	r	r	r	r	р	ר	ר
[rr]	rr	rr	rr, r	rr	р	ר, ר	ר, ר
[s]	s	s	s	s-/-ss-/-s	с	ס	ס
[ʃ]	sh	ş	š	ch	ш	ש, ש	ש, ש
[t]	t	t	t	t	т	ט	ט
[θ]	t, th	t, t'	t	t	т	ת, ת	ת, ת
[ts]	ts	ts	c	ts	ц	צ, צ, צ	צ, צ, צ
[tʃ]	ch	ç	č, ć	tch	ч	ך	ך
[v]	v	v	v	v	в	ב	ב
[χ]	h	h	h	h	х	ח	ח
[z]	z	z	z	-s-/z	з	ז	ז
[ʒ]	j	j	ž	j	ж	ז	ז

<sup>656</sup> Преузето из Бунис (2015а: 384-385).

Vowels

IPA	Israel Ladino Authority	Turkish-based	Serbo-Croatian-based	French-based	Cyrillic	Rashí	Merubá
[a]	a	a	a	a	a	א, אֲ(ֿ)	א, אֲ(ֿ)
[e]	e	e	e	e	e	י	י
[i]	i	i	i	i	и	י	י
[o]	o	o	o	o/eau	o	ו	ו
[u]	u	u	u	u/ou	y	ו	ו



**ПРИЛОГ 5**  
Правописни систем Јакоба М. Хасана<sup>657</sup>

Resulta de ello que el texto así escrito habrá de leerse tal como se lee uno español en todo aquello que no resulte afectado por las convenciones del sistema y considerando aisladamente las palabras. Esas convenciones podemos agruparlas en dos categorías: A) aquellas generales que por darse en todos los casos no requieren señalamiento y B) las específicas que por darse sólo en ocasiones requieren la adición de un signo diacrítico para señalar su difusión.

- A) Entre las primeras ha resultado económico incluir <sup>7</sup>:
- el seseo, es decir, la articulación de *c<sup>e</sup>, t, z* como predorsodentoalveolar fricativa sorda [s] (*s* no castellana);
  - la articulación fricativa linguopalatal central sonora [y] (*y* de esp. *mayo*, ing. *yes*) de *y* + vocal y de *ll* no marcada *ll* (vid. infra);
  - la realización siempre fricativa —sea labiodental [v] (fr., ing. *v*) o bilabial [b̥] (esp. *b/v* intervocálicas)— de *v* en cualquier contorno (incluso inicial y tras nasal) salvo cuando se marca *v*.
- B) En cuanto a las segundas, han de tenerse en cuenta las siguientes equivalencias gráfico-fonéticas:
- *b, b<sup>s</sup>, v* ~ bilabial oclusiva sonora [b] (fr., ing. *b*; esp. *b* tras pausa);
  - *ç* ~ prepalatal africada sorda [ç] (esp. *ch*);
  - *ĉ, ĝ, ĵ, ĥ, ĝ* ~ prepalatal africada sonora [ĵ] (ing. *j*);
  - *ĉ, ĵ, ŝ, ĝ* ~ prepalatal fricativa sorda [ʃ] (fr. *ch*, ing. *sh*);
  - *ç, ŝ, ĝ* ~ dentoalveolar predorsal fricativa sonora [z] (fr. *s* intervocálica);
  - *ç, ŝ* ~ dentoalveolar africada sorda [ʒ] (al. *z*) realizada frecuentemente como fricativa [s];
  - *ĝ, ĵ, ŝ, ĥ, ĝ* ~ prepalatal fricativa sonora [ʒ] (fr. *j*);
  - *ĝn̄, n̄, n̄* (igual que *n̄*) ~ nasal sonora palatal [ɲ] (esp. *ñ*) o palatalizada [nʲ];
  - *h* ~ fricativa sorda faríngea [h] (ing., and. *h*) o velar [x] (esp. *j*), nunca vibrante;
  - *ll* — lateral sonora palatal [l̥] (cast. *ll*) o palatalizada [lʲ] (*li* de *Pygmalion*);

<sup>657</sup> Преузето из Планс (2000: 426).

**ПРИЛОГ 6**  
 Правописни систем часописа *Aki Yerushalayim*<sup>658</sup>

**GRAFIA DEL DJUDEO-ESPANYOL  
 SIGUN EL METODO DE  
 AKI YERUSHALAYIM**

AKI YERUSHALAYIM	IPA	Enshemplo	Prononsasion
A	a	amar	
B	b	bueno	
CH	tʃ	chiko	
D	d	demandar	
DJ	dʒ	djudia	Komo "jumbo" en ingles
E	e	este	
F	f	famiya	
G	g	gato	
H	x	hazino	Komo "j" en espanyol: jefe, jardín, jabón
.H	x	es.huenyo	Solo kuando el "h" viene despues un "s" i aun kon esto deve ser prononsado komo "h" i no komo "sh": shavon, shabat, etc.
'H	h	'Herzl	Kuando deve prononsarse komo el "Hey" ebreo
I	i	venir	
J	ʒ	ojos	Komo "j" en fransez: jour, journal, etc.
K	k	kaza	Komo "c" espanyola en "casa" o "qu" en "que"
KS	k+s	aksion	Komo en espanyol en "acción o extra"
L	l	lana	
M	m	meter	
N	n	no	
NY	ɲ	anyo	Komo en espanyol en "año, cuñado"
O	o	oro	
P	p	poko	
R	r	ora	
RR	rr	serrar	
S	s	paso	Komo en espanyol en "pasar o salvar"
SH	ʃ	shavon	Komo "chic" en fransez, "short" en ingles o la "Caixa" en katalan.
T	t	topar	
U	u	un, tu	
V	β	vaka	
X	g+z	examen	Solo komo en "examen o exekutir"
Y	j	yo	
Z	z	koza	Komo en franséz en "zéro, rose"

Los nombres de personas se eskriven sigun los uzan eskrivir las personas ke los yevan: Cohen, Coen o Koen; Levy o Levi, etc.  
 Los nombres de sivdades i paizes se eskriven komo en sus lengua, salvo los kavzos onde ya se formaron en djudeo-espanyol nombres o grafias diferentes.  
 Por enshemplo: Londra i no Londres o London; Estambol i no Istanbul, etc.

<sup>658</sup> Преузето са [https://web.archive.org/web/20160321181551/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/097\\_098/index.htm](https://web.archive.org/web/20160321181551/http://www.aki-yerushalayim.co.il:80/ay/097_098/index.htm), веб страни приступљено 23. марта 2018.)

## БИОГРАФИЈА АУТОРКЕ

Неда Понс (рођ. Недовић) рођена је 21. октобра 1984. године у Врбасу. Завршила је Карловачку гимназију у Сремским Карловцима као ђак генерације и носилац Вукове дипломе 2003. године. Студије шпанског језика и хиспанских књижевности на Филолошком факултету у Београду завршила је априла 2009. године са просечном оценом 9,91, након чега је без мастер студија уписала докторске студије на Катедри за иберијске студије Филолошког факултета Универзитета у Београду.

У току школовања била је стипендиста Хуманитарног фонда «Привредник» (2001-2008) и Фондације за развој научног и уметничког подмлатка (2002-2008). Добитник је стипендије коју додељује Eurobank EFG најбољим студентима завршне године државних факултета (2006). У јулу 2007. године, као стипендиста Министарства спољних послова Шпаније (Ministerio de Asuntos Exteriores de España) и Хуманитарног фонда „Привредник“ боравила је на Универзитету у Мадриду, на Факултету за филозофију и књижевност (Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras).

Била је запослена као професорка шпанског језика у Карловачкој гимназији у Сремским Карловцима од јануара 2010. до септембра 2013. године, док је од октобра 2009. године четири године узастопно била ангажована као сарадница у настави на Катедри за иберијске студије на Филолошком факултету у Београду.

Тренутно живи у Кишињеву у Молдавији. Течно говори шпански, енглески, француски и руски и служи се италијанским језиком.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Неда Понс

Број индекса: 08151/Д

### Изјављујем

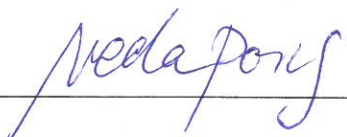
да је докторска дисертација под насловом

#### ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ НА ИНТЕРНЕТУ

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 29. МАРТА 2019.



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Неда Понс

Број уписа: 08151/Д

Студијски програм: Докторске академске студије, Наука о језику

Наслов рада: Етнојезички идентитет сефардске заједнице на интернету

Менторка: проф. др Ивана Вучина Симовић

### Потписани/а НЕДА ПОНС

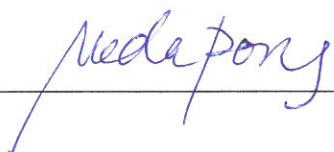
**Изјављујем** да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 29. МАРТА 2019.

  
\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

### ЕТНОЈЕЗИЧКИ ИДЕНТИТЕТ СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ НА ИНТЕРНЕТУ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

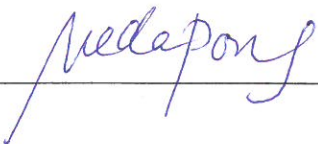
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа.)

**Потпис аутора**

У Београду, 29. МАРТА 2019.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.