

Contatti di lingue - Contatti di scritture

a cura di Daniele Baglioni, Olga Tribulato

Giudeo-lingue e giudeo-scritture?¹

Piero Capelli

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Handbooks often explain the use of the Hebrew alphabet for the writing of the judeo-languages (the local vernaculars used by the Jews in the Diaspora, and in Palestine, too) as a phenomenon of identitarian religious enclavization and preservation of a graphic system that rabbinic tradition had sacralized. Such a view can be problematised, but also enriched by some examples and their related considerations taken from the social history of Jewish communities.

Sommario 1 Premessa. – 2 La pretesa sacralità della scrittura ebraica: esempi dissonanti dalla *genizah* del Cairo. – 3 La regola: lingua della maggioranza, scrittura della minoranza. – 4 Le eccezioni: ladino, yiddish, giudeo-arabo di Sicilia. – 5 I religioletti ebraici secondo il modello di Hary e Wein.

1 Premessa

L'uso dell'alfabeto ebraico per la scrittura delle cosiddette giudeo-lingue (le lingue locali nel loro uso da parte degli ebrei della diaspora, come anche della Palestina) è stato spesso spiegato, se non altro a livello manualistico, come un fenomeno di enclavizzazione religiosa e di conservazione di un sistema grafico che la tradizione rabbinica aveva sacralizzato allo scopo di preservare l'identità. In questo articolo cercherò di problematizzare questa impostazione arricchendola di esempi e considerazioni tratti dalla storia sociale delle comunità ebraiche.

¹ Ringrazio Benjamin Hary, Marina Rustow e Federico Squarcini per i loro insostituibili consigli. Rimane mia la responsabilità di qualsiasi inesattezza od omissione contenuti in questo articolo.

2 La pretesa sacralità della scrittura ebraica: esempi dissonanti dalla *genizah* del Cairo

La *genizah* del Cairo era una stanza nella sinagoga della comunità ebraica palestinese a Fustat (Vecchio Cairo). A partire dall'XI secolo e fino al XIX, la *genizah* (letteralmente «ripostiglio») servì alla comunità come deposito per i manoscritti non più utilizzati.² La spiegazione tradizionale per la sopravvivenza dei documenti della *genizah* (e di altri analoghi depositi di manoscritti ebraici in disuso) è la sacralizzazione della scrittura ebraica. A partire dall'epoca rabbinica classica (secoli II-VII) venne codificato religiosamente un sistema in cui la lingua ebraica era considerata santa (*lešon ha-qodeš*, letteralmente «lingua delle cose sante»), e santa diveniva perciò la sua scrittura. Due conseguenze di questa dottrina sono la rigorosissima codifica della copia dei rotoli della Scrittura per l'uso liturgico³ e il fatto che un documento scritto in alfabeto ebraico, una volta divenuto obsoleto o inutilizzabile, non può essere distrutto ma deve essere abbandonato alla sua naturale decadenza fisica.

Le credenze religiose, però, non funzionano sempre in maniera così lineare. È difficile presumere che ogni singola persona che abbia depositato qualcosa nella *genizah* del Cairo lungo l'arco di quasi un millennio lo abbia fatto solo ed esclusivamente per fede nella sacralità della scrittura ebraica. La *genizah* ha restituito in effetti un 4 per cento di documenti in scritture non ebraiche (prevalentemente in alfabeto arabo); e anche tra il rimanente 96 per cento non mancano casi di palinsesti in cui la scrittura ebraica è stata soprascritta a un documento originariamente non scritto in ebraico.

La *genizah* documenta persino il caso sorprendente in cui a essere erasa e soprascritta è addirittura una copia del più sacralizzato fra tutti i testi ebraici, cioè la stessa Bibbia. Il manoscritto Heb. f. 27.4 della Bodleian Library di Oxford faceva in origine parte di un rotolo liturgico del X secolo contenente testi dalla Bibbia e proveniente dal Mediterraneo orientale. Nella prima metà del secolo XI, a Lucena (Iberia), questo manoscritto venne eraso e alcune sue parti divennero bifolii di un nuovo libro, stavolta in formato di codice, su cui venne copiato un repertorio di formulari legali e amministrativi in ebraico (*sefer šetarot*). Nei ff. 10 e 16 del frammento di Oxford è ancora leggibile la scrittura originaria, che comprende il passo biblico di *1 Re* 19,8-21 (fig. 1).⁴ Si può forse ipotizzare che questo documento venisse prodotto in ambiente caraita, ossia entro una scuola di pensiero ebraica concorrente di quella rabbinica e non vincolata al me-

2 Per un'introduzione alla *genizah* e alle sue problematiche vedi Reif 2000.

3 Cfr. i trattati talmudici deuterocanonici *Soferim* e *Sefer Torah*.

4 Vedi la dettagliata analisi codicologica e paleografica di Olszowy-Schlanger (2011).

desimo rispetto per il documento religioso. In ogni caso, il riuso di questo documento avvenne in deroga o in sfida alla rigida codifica rabbinica della copia e conservazione dei testi sacri.

Un altro esempio di 'uso mancato' dell'alfabeto sacro per la scrittura del testo sacro è costituito da diversi manoscritti della Bibbia in ebraico scritto con alfabeto arabo (ms. T-S Ar. 52.242 della Cambridge University Library e altri, figg. 2-3). Si ritiene che i manoscritti provenissero dalla comunità caraita della Palestina e fossero stati portati dalla Palestina al Cairo, probabilmente all'epoca dell'invasione dei crociati (1099); alcuni potrebbero anche essere stati scritti al Cairo da caraiti fuggiti dalla Palestina. Per quale ragione i caraiti rinunciarono all'uso della scrittura sacra? È possibile che l'adozione dell'alfabeto arabo riflettesse le loro preoccupazioni circa l'accuratezza della trasmissione del testo biblico da parte degli studiosi di scuola rabbinica. Joshua Blau sostenne che avessero scritto in arabo perché non volevano adottare i sistemi di puntazioni rabbinici (la *masorah* tiberiense o quella babilonese), ma questa spiegazione non è completamente convincente, perché l'alfabeto arabo realizza graficamente solo tre vocali mentre i sistemi masoretici ne scrivono molte di più.⁵ L'uso dell'arabo per la trascrizione della Scrittura è stato ricondotto da Geoffrey Khan, piuttosto che all'ideologia antirabbinica dei caraiti, alla loro più diffusa educazione scrittoria, e quindi a una loro particolare apertura mentale e metodologica di sperimentatori e innovatori nei campi della filologia e della linguistica applicate alla Bibbia.⁶ Peraltro, la spiegazione di Blau e quella di Khan non si escludono affatto a vicenda.

Nella collezione dalla *genizah* del Cairo oggi conservata presso la University Library di Cambridge è documentato anche il caso opposto: quello di un copista ebreo che produsse una copia del Corano in arabo traslitterato in scrittura ebraica (ms. T-S Ar. 51.62, figg. 4-5). Le pagine qui riprodotte comprendono la prima *sura* e l'inizio della seconda e sembra che queste copie venissero prodotte per motivi di studio piuttosto che di polemica interreligiosa.⁷

5 Cfr. Blau 1999. Questa tesi 'ideologica' era già stata delineata da Hirschfeld (1891) e Hirschfeld (1917-1918); cfr. Khan 1990, p. 20, nota 65.

6 Cfr. Khan 1990. Per un'opinione più recente e sfumata vedi Khan 1993, p. 141, e Khan 2002, p. 604. Sulla filologia biblica dei caraiti vedi Chiesa 2000, pp. 187-203.

7 Vedi Paudice 2008.



Figura 1. Libro di formulari amministrativi soprascritto a un rotolo della Bibbia ebraica, visibile in particolare nel margine inferiore. (Oxford, Bodleian Library)

3 La regola: lingua della maggioranza, scrittura della minoranza

La scelta di un sistema di scrittura come funzione della testualizzazione religiosa di una società non è certo un fenomeno tipicamente ebraico. Le lingue slave utilizzate da comunità di parlanti di credo ortodosso utilizzano prevalentemente l'alfabeto cirillico (per esempio il serbo nella ex-Jugoslavia); quelle delle comunità cattoliche utilizzano piuttosto l'alfabeto latino (per esempio il croato). Due diverse comunità di parlanti spesso distinte - con qualche approssimazione - in termini religiosi, la hindu e la musulmana, rendono l'ampio repertorio lessicale condiviso con due alfabeti diversi, che per gli hindu è quello devanagari (lo stesso con cui si scrive il sanscrito) e per i musulmani prevalentemente quello derivato dall'alfabeto arabo-persiano. Ma anche in questo contesto non manca una relativa eccezione: quella del bengali, la lingua della regione del Bengala (storicamente a maggioranza musulmana), scritta in un alfabeto derivato da quello devanagari.

Dunque, il fatto che gli ebrei, nello scrivere le lingue che parlavano, abbiano mantenuto per ragioni religiose una *prevalente* fedeltà a un sistema di scrittura piuttosto che a un altro non è in sé un fenomeno spe-

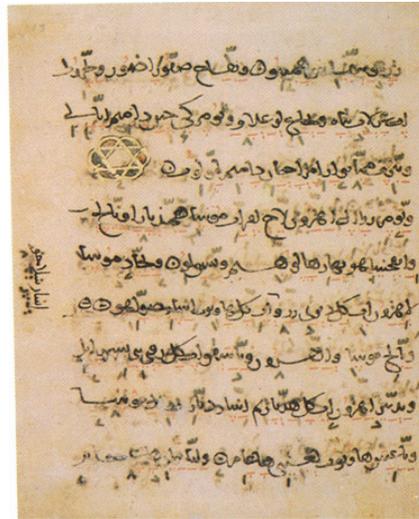


Figura 2. Bibbia ebraica traslitterata in caratteri arabi, dalla *genizah* del Cairo (da E. Barnavi, *Atlante storico del popolo ebraico*, trad. ital. Zanichelli, Bologna 1995)

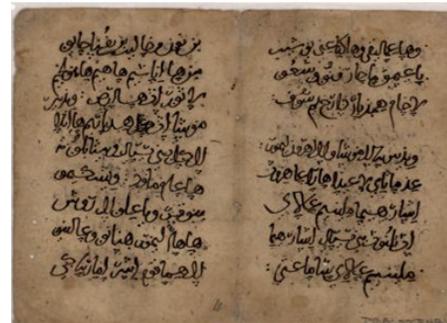
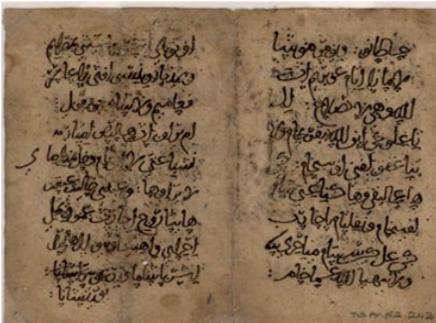
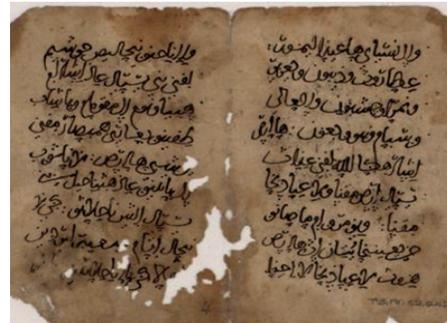
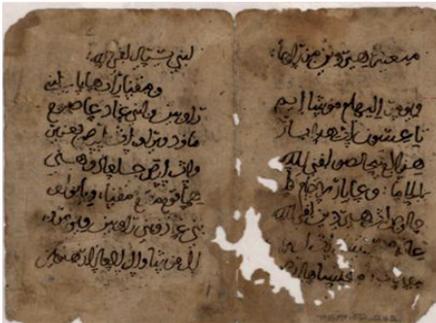


Figura 3. Frammenti da un manoscritto della Bibbia ebraica trascritta in alfabeto arabo, dalla *genizah* del Cairo (Cambridge, Cambridge University Library, disponibile all'indirizzo <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/exhibition.html>)

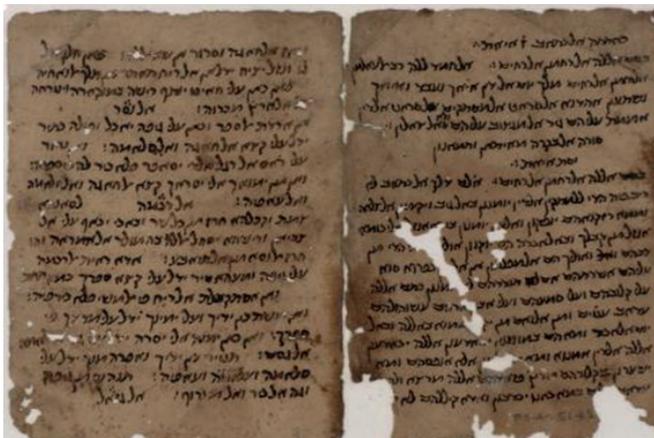


Figure 4-5. Frammento di manoscritto del Corano in arabo traslitterato in alfabeto ebraico, dalla *genizah* del Cairo. (Cambridge, Cambridge University Library, disponibile all'indirizzo <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/exhibition.html>)

cificamente ebraico e non rappresenta un'eccezione ad alcuna regola. Si tratta di un fenomeno pre-moderno assolutamente tipico, rispetto al quale un'eccezione si può semmai individuare nella Turchia post-ottomana, in cui comunque fu per ragioni religiose - o meglio, laiciste - che venne imposto l'uso della scrittura latina al posto di quella araba. In quasi tutte le circostanze storiche documentate, gli ebrei hanno parlato le stesse lingue delle maggioranze etniche e/o religiose in mezzo a cui si trovavano a vivere. Se per scrivere queste lingue utilizzarono prevalentemente la scrittura della loro lingua sacra, fu perché lo scrivere era avvertito essenzialmente come imitazione di modelli scrittorii antichi, 'classici', canonizzati dal punto di vista religioso. I documenti della *genizah* del Cairo descrivono una situazione di scolarizzazione a cura della comunità, in cui gli scolari apprendevano l'ebraico e la Bibbia ma rimanevano privi di competenza scrittoria nelle altre lingue, e specialmente nell'arabo, che ne richiede una assai alta. L'arabo veniva dunque studiato privatamente dagli scribi ebrei che intendevano entrare nella pubblica amministrazione.

4 Le eccezioni: ladino, yiddish, giudeo-arabo di Sicilia

Nella storia della diaspora ebraica, a questa situazione prevalente (la minoranza ebraica parla la lingua della maggioranza non ebraica ma la scrive con l'alfabeto ebraico) si sono avute due eccezioni di grande rilievo, e una di rilievo minore, in cui la minoranza ebraica effettivamente parlava una lingua diversa da quella della maggioranza. Si tratta dei tre casi seguenti: i. il *ladino* o *judezmo* (giudeo-spagnolo) all'esterno della penisola iberica dopo che gli ebrei ne vennero scacciati nel 1492; ii. lo *yiddish* (giudeo-tedesco) all'esterno dell'ambito linguistico germanico, ossia nei paesi baltici e slavi; iii. il giudeo-arabo in Sicilia dall'epoca normanna fino a quella aragonese (secoli XI-XV).

Circa il *ladino* e lo *yiddish*, la loro diffusione storica è cresciuta a partire dal XVI secolo di pari passo con l'espansione numerica e la dispersione geografica degli ebrei sefarditi (originari della penisola iberica e parlanti *ladino*) e ashkenaziti (dell'Europa centrale e orientale e parlanti *yiddish*). L'origine del fenomeno è articolata: le espulsioni dalla Spagna e dal Portogallo nel 1492, le migrazioni che ne conseguirono, una crescita demografica senza precedenti sia nell'impero ottomano, sia in Italia, sia nell'Europa orientale. La predominanza degli ashkenaziti e dei sefarditi sulle altre comunità minori della diaspora ebraica è dunque un fenomeno di Età moderna, che ha creato una sorta di illusione ottica secondo cui gli ebrei in generale parlavano solo dialetti medievali linguisticamente non ebraici ma scritti in alfabeto ebraico. In realtà, la grande maggioranza degli ebrei della diaspora sia sefardita sia ashkenazita era almeno diglotta, e ancor più spesso poliglotta.

Quanto al giudeo-arabo di Sicilia, gli ebrei continuarono a parlarlo anche dopo la conquista normanna della Sicilia araba a partire dal 1061. Anche in questo caso i fattori di continuità furono molteplici: il patrocinio che i normanni continuarono a garantire all'alta cultura araba, la presenza nell'isola di una vasta popolazione arabofona, e gli intensi contatti degli ebrei siciliani con altre comunità arabofone fuori dalla Sicilia. Meno immediatamente comprensibile è il fatto che gli ebrei siciliani continuarono a parlare in giudeo-arabo anche dopo la progressiva deportazione della popolazione araba di Sicilia da parte di Federico II negli anni Venti e Trenta del XIII secolo. Henri Bresc (2001) – senza conoscere l'ebraico né l'arabo, ma condizionato, presumibilmente, dal modello dello *yiddish* – ha presunto che gli ebrei siciliani parlassero il giudeo-arabo perché erano una minoranza religiosa isolata e subalterna. Se però si osserva effettivamente la documentazione scritta dell'uso del giudeo-arabo, appare evidente che gli ebrei siciliani lo usavano nel loro ruolo di mediatori culturali, oppure come modo per acquisire un più alto status sociale: il giudeo-arabo serviva per tradurre documenti e atti di transazioni dal greco o dall'arabo in latino, per tradurre opere scientifiche e filosofiche arabe in latino, e per sviluppare un monopolio sull'attività dei tribunali ebraici ricevendo e registrando deposizioni in giudeo-arabo, come facevano i notai nel XV secolo, in un'epoca in cui la conoscenza dell'arabo era una chiave all'ascesa sociale. Dunque, il giudeo-arabo di Sicilia, più che come una lingua di enclave, si presenta come il livello alto di una diglossia.⁸

5 I religioletti ebraici secondo il modello di Hary e Wein

In uno studio recente, i sociolinguisti Benjamin Hary e Martin Wein hanno introdotto nello studio delle lingue delle comunità religiose la nuova categoria di 'religioletto' (*religiolect*), così definita:

Dato che le religioni (o i secolarismi) sono parte intrinseca della società e della comunicazione umana, ciascuna varietà linguistica si può analizzare per le sue caratteristiche religiose e descrivere come un *religioletto*, cioè una varietà linguistica scritta e/o orale utilizzata da una comunità religiosa (o secolarizzata), in genere localizzata in una regione specifica (Hary, Wein 2013, p. 85).⁹

La proposta metodologica di Hary e Wein prende le mosse dall'analisi delle giudeo-lingue, o «lingue a definizione ebraica» (*Jewish-defined languages*):

8 Sul giudeo-arabo di Sicilia vedi Rustow in corso di stampa.

9 Trad. e corsivo miei.

gli ebrei, dovunque abbiano sentito il bisogno di distinguersi dalle popolazioni circostanti - o a questo siano stati incoraggiati o costretti -, hanno sviluppato elementi linguistici distintivi, sia nel loro modo di parlare, sia in quello di scrivere. Tuttavia, nel contempo, le 'lingue ebraiche' non sono mai state un fenomeno isolato, né nel senso del predetto sviluppo di elementi linguistici distintivi (sia i cristiani sia i musulmani hanno sviluppato religioletti loro propri), né di una unidirezionalità di questo fenomeno, poiché usi linguistici ebraici sono stati in molti casi adottati dai cristiani e dai musulmani (un esempio tipico di questa dinamica è l'aggettivo *fa-sullo*, prima acquisito nel romanesco e poi nell'italiano standard, a partire dall'ebraico *pasul*, «illegittimo», «non valido»). Quindi, Hary e Wein hanno suggerito ed esplorato l'estensione del modello dei «religioletti a definizione ebraica» anche ad altri contesti religiosi, non soltanto né necessariamente di minoranza, quali per esempio le lingue a definizione cristiana e musulmana.

In termini definitorii, se un religioletto è una varietà linguistica con un proprio sviluppo storico usata da una certa comunità religiosa, un religioletto ebraico sarà una varietà linguistica utilizzata, oralmente e/o per iscritto, dalla popolazione ebraica di una certa regione, sebbene nel tempo questa varietà si possa estendere anche ad altre comunità e regioni. Più nel dettaglio, Hary e Wein propongono un modello di religioletto ebraico in base a dieci tratti distintivi, che investono la scrittura, la morfosintassi, le dinamiche di diffusione e il canone letterario proprio della comunità:

1. Uso costante dell'alfabeto ebraico;
2. Uso di diversi sistemi ortografici, talora sincronicamente.
3. Incorporazione di elementi ebraici e aramaici, non solo lessicali né solo culturali. (Esempi tipici che si possono trarre dalle varietà del giudeo-italiano sono termini come *pachadoso* «timido» e *impachadito* «spaventato», dall'ebraico *paḥad* «avere paura»; *ganaviare* «rubare», dall'ebraico *ganav* «ladro»; *gazzirro* «porco», dall'ebraico *ḥazir*; analogamente, nel giudeo-arabo si usa la particella *ila* come marcatore del complemento oggetto per calco sull'uso della particella *et* nell'ebraico classico);¹⁰
4. Sia la scrittura sia in genere la forma parlata non sono comprensibili agli esterni alla comunità;
5. Il religioletto ebraico può essere usato anche per tradurre testi cristiani o musulmani;
6. Migrazione di tratti dialettali a seconda delle dinamiche migratorie delle comunità locali (per esempio, il giudeo-arabo del Cairo adotta tratti tipici del giudeo-arabo marocchino);
7. Conservazione di arcaismi fonetici e lessicali (secondo le norme ge-

¹⁰ Vedi Mayer Modena 1997; Aprile 2012.

- olinguistiche dell'area isolata, dell'area laterale e dell'area seriore individuate da Matteo G. Bartoli: per esempio, il giudeo-spagnolo della diaspora conserva i fonemi castigliani arcaici /ʃ/ e /dʒ/, che in spagnolo moderno si sono evoluti in /x/);
8. Il religioletto ebraico viene denominato in modo distinto rispetto alla lingua locale esterna alla comunità (per esempio, il giudeo-romanesco si autodefinisce *scionacodesce*, dall'ebraico *lešon ha-qodeš*, «lingua delle cose sante»; e il giudeo-marocchino è *il-'arabiyya dyal-na*, che si può rendere letteralmente come «l'arabo de noantri»);
 9. L'immaginario e il formulario che soggiacciono alla produzione letteraria nel religioletto ebraico sono derivati in particolare dalla tradizione liturgica in ebraico e in aramaico;
 10. In tale produzione si osserva l'esistenza di un genere letterario specifico: la traduzione della Scrittura, della liturgia (anche la *Haggadah di Pasqua*) e della letteratura classica di edificazione morale (i *Pirque Avot*).

Lo specifico aspetto della scrittura dei religioletti ebraici è affrontato nell'analisi dei primi due tratti. Il primo, e il più evidente, è l'uso costante dei caratteri ebraici, con valore simbolico identitario di 'marcatori religiosi della lingua', secondo un uso diffuso - come detto - e per nulla peculiare all'ebraismo. In quest'ambito, peraltro, abbiamo osservato la cospicua eccezione dei caraiti, che per scrivere il giudeo-arabo ricorrevano ora all'alfabeto ebraico, ora a quello arabo.

Il secondo tratto scrittorio peculiare dei religioletti ebraici è l'uso di tradizioni ortografiche e sistemi scrittorii diversi. Questo genere di competizione, secondo Hary e Wein, è proprio di situazioni in cui la scelta tra sistemi linguistici diversi veicola implicitamente diversi messaggi politici, culturali e religiosi. Se ne osserva un esempio nella riforma dell'ortografia dello *yiddish* messa in atto nella Russia sovietica, quando lo Stato cercò di distaccare il religioletto dalle sue radici religiose ricorrendo (tra le altre misure) all'abolizione dello *spelling* tradizionale dei lessemi derivati dall'ebraico e dall'aramaico. Abbiamo così il caso del nome della casa editrice comunista *yiddish* e del titolo del relativo giornale, *Emes*, «verità» (traduzione del russo *Pravda*), che era stato scritto tradizionalmente secondo l'ortografia dell'ebraico biblico da cui il termine era tratto, אמת (*'emet*), mentre in epoca sovietica ne venne imposta la trascrizione fonetica עמעס (*'em'es*).

Un altro esempio di competizione fra diverse ortografie, questa volta sul piano diacronico, si ha nelle diverse trascrizioni in alfabeto ebraico dell'aggettivo arabo الرحيم (*al-raḥīm* [arraḥi:m], «il Misericordioso») nell'uso giudeo-arabo d'Egitto secondo uno studio di Benjamin Hary (1996). Nel sistema di trascrizione detto 'fonetico', in uso solo nei secoli VIII-IX (e soppiantato secondo Blau dopo la diffusione del *Tafsir*, la traduzione della

Scrittura in arabo per opera di Se'adyah Ga'on),¹¹ l'aggettivo è reso con ארְחִימ ('*rḥym*) secondo la pronuncia araba (con assimilazione della consonante dell'articolo alla consonante 'solare' iniziale dell'aggettivo). Il sistema di trascrizione detto 'arabizzante' è poi invalso a partire dall'VIII secolo per l'affermazione di una classe scribale ebraica educata anche in arabo classico, e da allora è rimasto costante nell'uso; qui l'aggettivo è trascritto אֶלְרְחִימ ('*lrḥym*) non secondo la pronuncia dell'arabo bensì secondo la sua ortografia. Il terzo sistema di trascrizione, detto 'ebraizzante', è una forma mista dei due precedenti, in uso a partire dal XV secolo e più uniformato al modello dell'ebraico e dell'aramaico talmudici. La competizione tra il sistema fonetico e quello arabizzante nel X secolo, conclusasi con la scomparsa del primo, riflette presumibilmente la crescente diffusione dell'alfabetizzazione e della cultura scrittoria e la correlata testualizzazione della cultura religiosa, laddove l'ortografia fonetica era stata espressione di una cultura ancora incentrata più sulla tradizione orale che su quella scritta.¹² A sua volta, la successiva competizione tra il sistema arabizzante e quello ebraizzante a partire dal XV secolo è stata il riflesso delle mutazioni nella dinamica delle relazioni interreligiose, ossia del crescere o del diminuire della distanza sociale fra gli ebrei e i musulmani: l'emergere dell'ortografia ebraizzante a partire dal XV secolo rispecchia la crescente frammentazione della società secondo linee religiose che è evidente nello stesso periodo anche nei paesi europei a prevalenza cristiana.¹³

Una competizione tra sistemi di trascrizione basati su alfabeti diversi - simile al caso dei caraiti, che abbiamo visto avvalersi sia dell'alfabeto ebraico sia di quello arabo nella scrittura di testi in giudeo-arabo - si è avuta nel caso del *ladino* o giudeo-spagnolo dopo la cacciata del 1492: mentre gli ebrei della diaspora sefardita continuarono fino al XX secolo a renderlo con l'alfabeto ebraico/aramaico, i *conversos* cominciarono a renderlo con l'alfabeto latino. Nel corso del XX secolo, con la crescente secolarizzazione della società, l'uso dell'alfabeto latino per la scrittura del giudeo-spagnolo si diffuse anche nella diaspora dei sefarditi rimasti ebrei, che spesso frequentavano le scuole dell'Alliance Israélite Universelle, dove apprendevano il francese e altre lingue europee, arrivando quindi a preferire l'uso di un alfabeto di maggiore diffusione e prestigio internazionali.¹⁴

Hary e Wein non ritengono che una varietà linguistica, per essere definita come «religioletto ebraico», debba essere caratterizzata da tutti e dieci i tratti individuati nel loro modello:

11 Cfr. Blau 1999. Per un'analisi più recente di questo punto vedi Hary 2009, pp. 34-36.

12 Cfr. Blau, Hopkins 1984, pp. 13-15; Hary 1996, p. 731.

13 Così Israel 1989 (cit. in Hary, Wein 2013, p. 93).

14 Cfr. Hary, Wein 2013, p. 91, nota 15; Schwarzwald 2002.

Ogni volta che una lingua usata dagli ebrei differisce, anche in misura minima, dalla lingua dominante circostante, la si dovrebbe considerare come parte dello *spettro linguistico ebraico*. Le varietà linguistiche ebraiche si possono collocare su un *continuum*. Su un lato di questo *continuum* si trovano varietà che differiscono in modo significativo dalle lingue dominanti (come per esempio nel caso dello *yiddish*). Sull'altro lato del *continuum* si possono trovare varietà che non hanno prodotto differenze di rilievo rispetto alle lingue dominanti (come per esempio le varietà del giudeo-inglese secolare) (Hary, Wein 2013, p. 93, trad. e corsivi miei).

Accanto al giudeo-inglese sullo stesso lato del *continuum* si può certamente collocare anche il giudeo-italiano nelle sue molte varietà locali, attestate in forma scritta e in alfabeto ebraico a partire, sembra, già dall'XI secolo in glosse in volgari italiani meridionali a testi in ebraico (la *Megillat Ahima'az*, il *Sefer Yosippon* e la *Mišnah*),¹⁵ e più estesamente nel XIII secolo in volgarizzamenti dalla Bibbia e nella cosiddetta *Elegia giudeo-italiana*. Prendo brevemente quest'ultima elegia come esempio della produzione letteraria giudeo-italiana medievale e delle peculiarità linguistiche del religioletto giudeo-italiano. Si tratta di un testo del genere della *qinah*, «lamentazione», destinato all'uso liturgico nella ricorrenza del giorno 9 del mese di Av, in cui la tradizione ebraica situa sia la distruzione del primo Tempio di Gerusalemme nel 586 a.e.v. per opera dei Babilonesi, sia quella del secondo Tempio nel 70 e.v. per opera dei Romani. Secondo l'analisi di Gianfranco Contini, il metro dell'elegia (terzine monorime di versi a quattro accenti) è «abnorme da ogni uso italiano»; la fonetica, il lessico e la morfosintassi appartengono interamente alla lingua di contesto, cioè il volgare italiano centrale di area romana, con precisi paralleli nel *Ritmo di sant'Alessio* e nelle *Storie de Troja e de Roma*,¹⁶ gli elementi tipici della lingua di *enclave*, infine, vanno al di là della sfera propriamente linguistica, e sono essenzialmente due:

- i. l'uso dell'alfabeto ebraico (il primo tratto dei religioletti ebraici secondo il modello di Hary e Wein), che non permette di distinguere tra fonemi come /e/ vs. /i/, /tʃ/ vs. /ts/, /dʒ/ vs. /j/ semivocalica, creando quindi notevoli problemi di trascrizione scientifica;
- ii. il contenuto dell'opera e l'immaginario che la informa (il nono tratto nel modello di Hary e Wein), improntati alla storia antica di Israele letta liturgicamente attraverso la memoria che ne serbano la letteratura biblica e quella rabbinica.

15 Cfr. Mayer Modena 2003, p. 65; Cuomo 1977.

16 Cfr. Contini 1960, vol. 2, tomo 1, pp. 35 (introduzione), 37-42 (commento linguistico).

Secondo Hary e Wein, il modello di religioletto ebraico e l'idea di spettro linguistico ebraico da loro definiti si possono applicare estensivamente anche in àmbiti cristiani e musulmani. Ho accennato più sopra a casi di singole lingue scritte con alfabeti diversi a seconda dell'appartenenza religiosa della comunità dei parlanti. Prendendo a esempio il caso della lingua serbocroata e applicando la categoria di religioletto, nell'ex-Jugoslavia si avevano un religioletto serbo, parlato da una comunità cristiana ortodossa e perciò scritto con un alfabeto derivato da quello cirillico, e un religioletto croato, parlato da una comunità cattolica e scritto con un alfabeto derivato da quello latino. Analogamente, il maltese, se considerato come religioletto cristiano, è l'unico esempio di varietà linguistica dell'arabo che si scriva con un alfabeto di derivazione latina. Per converso, numerosi religioletti musulmani linguisticamente non arabi hanno storicamente adottato la scrittura in alfabeto arabo. È questo, per esempio, il caso del turco ottomano, del persiano, dell'urdu, del bosniaco dei musulmani di Bosnia (presentato da Giustina Selvelli in questo volume), della varietà di cinese in uso nella comunità musulmana Hui, e dell'*aljamiado*, lo spagnolo scritto dai musulmani e dai *moriscos* convertiti al cristianesimo nella penisola iberica fino al XVI secolo (il nome dell'*aljamiado* deriva dall'arabo *'ağamiyya*, «[lingua] non araba»). In tutti questi casi è applicabile la spiegazione data da Consuelo López-Morillas circa l'uso della scrittura araba per l'*aljamiado*: si sceglie un alfabeto piuttosto che un altro come «emblema esplicito per la coesione religiosa e culturale del gruppo linguistico». ¹⁷ La stessa descrizione, come abbiamo visto, è applicabile all'uso dell'alfabeto ebraico per la scrittura di molti religioletti ebraici, come per esempio il volgare italiano altrimenti non specificamente ebraico dell'*Elegia giudeo-italiana*. Non mancano, d'altra parte, esempi di comunità musulmane o a predominanza musulmana che hanno adottato scritture derivate dal latino o dal greco-cirillico: è il caso del turco dopo la fondazione della repubblica (1922), dell'indonesiano e di diverse lingue dell'Asia centrale.

Come osservano Hary e Wein, nonostante le istituzioni religiose siano spesso state (e siano tuttora) depositarie delle tradizioni educative, non si può dire che la scelta di una scrittura da parte di una comunità linguistica avvenga solo in base al bisogno di identificazione religiosa (o comunque ideologica) da parte della comunità stessa. Le dinamiche identitarie che entrano in gioco nella scelta di una scrittura per un determinato religioletto hanno a che fare anche (quando non soprattutto) con tensioni di acculturazione a modelli sociali ed economici ritenuti di prestigio. Queste dinamiche di scelta, o piuttosto di imposizione istituzionale di una scrittura, possono determinare una competizione fra tradizioni ortografiche differenti. Al riguardo, Hary e Wein ricordano l'uso di ortografie diverse

17 Cfr. López-Morillas 1994, p. 17 (cit. in Hary, Wein 2013, p. 101, trad. mia).

nella scrittura della lingua lakota in seguito a dettati normativi tra loro divergenti per opera di missionari cristiani, di educatori federali, e infine anche di linguisti.¹⁸ Anche nel caso del turco dopo Kemal, come detto, a fianco dell'alfabeto latino modificato imposto per riforma governativa, è perdurato l'uso della scrittura araba. Uno sviluppo recente che si può forse ricondurre a queste dinamiche è l'introduzione di lettere e perfino numeri latini nella scrittura dell'arabo su mezzi di comunicazione elettronici sui quali l'uso dell'alfabeto arabo sia scomodo o impraticabile. Così, in parte per somiglianza grafico-visuale, si ricorre al numero 3 per rappresentare la lettera araba *'ayin* (ع), al 9 per la lettera *qaf* (ق) e ad altre lettere e numeri ancora. Questo fenomeno è stato interpretato da Dua'a Abu-Elhij'a come in controtendenza polemica rispetto al predominio dell'arabo moderno standard nella diglossia rispetto alle varietà regionali.¹⁹

Un ultimo caso esemplificativo tratto dai religioletti ebraici e cristiani è quello delle differenze linguistiche fra il giudeo-arabo e l'arabo cristiano in Iraq, descritte da Haim Blanc (1964). Il giudeo-arabo iracheno è scritto in alfabeto ebraico ed è espressione di una classe sociale mercantile e artigianale tipicamente urbana, mentre l'arabo cristiano della stessa regione è scritto in alfabeto arabo ed è espressione dei ceti agricoli rurali. In altre regioni, le differenze tra giudeo-arabo e arabo cristiano si riducono invece soltanto alla scelta del sistema scrittorio e a pochi lessemi tratti dalle rispettive tradizioni religiose, mentre in termini di lessico generale e di morfosintassi i due religioletti sono entrambi similissimi all'arabo iracheno standard; entrambi, inoltre, appartengono al tipo *qeltu*, mentre il dialetto musulmano di Baghdad appartiene al tipo *gilit*.²⁰ Nel caso iracheno, dunque, la distinzione tra due religioletti dipende, più che dalla differenza religiosa, da quella socio-economica.

In conclusione, la scelta di una scrittura per un religioletto è indubbiamente un marcatore sociale e identitario, ma il fenomeno può assumere direzioni molto diverse, non è esclusivamente condizionato da fattori religiosi o secolaristici, ed è da descrivere caso per caso ancor più che da definire in termini generali.

18 Sul caso della lingua lakota vedi Power 1990, p. 496 (cit. in Hary, Wein 2013, p. 101).

19 Tesi di MA presso l'Università di Haifa (cit. in Hary, Wein 2013, p. 101).

20 I gruppi dialettali dell'arabo iracheno sono denominati secondo la pronuncia della parola araba classica *qaltu* («ho detto»).

Bibliografia

- Aprile, Marcello (2012). *Grammatica storica delle parlate giudeo-italiane*. Galatina: Congedo.
- Blanc, Haim (1964). *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Blau, Joshua (1999). *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*. 3a ed. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- Blau, Joshua; Hopkins, Simon (1984). «On Early Judaeo-Arabic Orthography». *Zeitschrift für arabische Linguistik*, 12, pp. 9-27.
- Bresc, Henri (2001). *Arabes de langue, Juifs de religion: L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, xiie-xve siècles*. Paris: Éditions Bouchène. Trad. it.: *Arabi per lingua, Ebrei per religione: L'evoluzione del giudaismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*. Messina: Mesogea, 2001.
- Chiesa, Bruno (2000). *Filologia storica della Bibbia ebraica*, vol. 1, *Da Origine al Medioevo*. Brescia: Paideia.
- Contini, Gianfranco (1960). *Poeti del Duecento*. Milano; Napoli: Ricciardi.
- Cuomo, Luisa (1977). «Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi 138». *Medioevo romanzo*, 4, pp. 185-271.
- Hary, Benjamin (1996). «Adaptations of Hebrew Script». In: Bright, William; Daniels, Peter T. (eds.), *The World's Writing Systems*. Oxford: Oxford University Press, pp. 727-734, 741-742.
- Hary, Benjamin; Wein, Martin J. (2013). «Religiolinguistics: On Jewish-, Christian-, and Muslim-defined Languages». *International Journal of the Sociology of Language*, 220, pp. 85-108.
- Hirschfeld, Hartwig (1891). Recensione a David Samuel Margoliouth, *A Commentary of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 4, pp. 330-336.
- Hirschfeld, Hartwig (1917-1918). «Early Karaite critics of the Mishnāh». *Jewish Quarterly Review (New Series)*, 8, pp. 157-188.
- Israel, Jonathan I. (1989). *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*. Oxford: Clarendon Press.
- Khan, Geoffrey (1990). *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khan, Geoffrey (1993). «On the Question of Script in Medieval Karaite Manuscripts: New Evidence from the Genizah». *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 75, pp. 133-141.
- Khan, Geoffrey (2002). «Judaeo-Arabic and Judaeo-Persian». In: Goodman, Martin (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 601-620.

- López-Morillas, Consuelo (1994). *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: El Profeta de los moriscos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Agencia Espanola de Cooperación Internacional.
- Mayer Modena, Maria Luisa (1997). «Le parlate giudeo-italiane». In: Vivanti, Corrado (a cura di), *Gli ebrei in Italia*, vol. 2, *Dall'emancipazione a oggi*. Torino: Einaudi, pp. 939-963.
- Mayer Modena, Maria Luisa (2003). «Il giudeo-italiano: riflessioni sulle fonti», *Materia giudaica*, 8 (1), pp. 65-73.
- Olszowy-Schlanger, Judith (2011). «An Early Palimpsest Scroll of the book of Kings from the Cairo Genizah». In: Outhwaite, Ben; Bhayro, Siam (eds.), *'From a Sacred Source': Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*. Leiden; Boston: Brill, pp. 237-247.
- Paudice, Aleida (2008). «On Three Extant Sources of the Qur'an Transcribed in Hebrew». *European Journal of Jewish Studies*, 2 (2), pp. 213-257.
- Power, William K. (1990). «Comment on the politics of orthography». *American Anthropologist* (New Series), 92 (2), pp. 496-498.
- Reif, Stefan C. (2000). *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Richmond: Curzon.
- Rustow, Marina (in corso di stampa). «Language, Power, and Cultural Transmission: Sicilian Jews and the Polyglot Phenomenon».
- Schwarzwald, Ora Rodrigue (2002). «Judeo-Spanish Studies». In: Goodman, Martin (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 572-600.