

La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos: una lectura por las páginas de la *Alborada* (Sarajevo 1900 - 1901)*

Aldina Quintana

CSIC

0. Introducción

Nueve de las catorce mujeres que habían creado los famosos salones en el Berlín de finales del siglo XVIII eran judías. De todas ellas Henrietta Herz (de soltera *de Lemos*)¹ gozó de la máxima popularidad como *salonnière*. Fanny Arnstein y su hija Rachel Pereira introdujeron el salón en Viena en la primera mitad del siglo XIX. En aquellos salones se mezclaban autores y aristócratas, burgueses y actores, hombres y mujeres, judíos y cristianos. Henrietta Herz llegó a afirmar que el éxito de su salón de Berlín se debía a la completa ausencia de vínculos con la tradición.² En el centro de Europa era el entorno social el que, muchas veces, marcaba el rumbo que tomaban las minorías. Entre los judíos predominó la tendencia asimilacionista desde finales del siglo XVIII.

Muy distinto era lo que acontecía con los judíos de los países musulmanes, en los que la tradición siguió ocupando un lugar preferente hasta el siglo XX. Las mujeres sefardíes del Imperio Otomano y de los países que recientemente se habían separado de él, no solo no conocieron los salones, sino que atravesar el umbral de su casa

* Esta investigación ha sido realizada con la ayuda SB2006-0005 del Ministerio de Educación y Ciencia de España, en el marco del proyecto HUM2006-03050/FILO “Los sefardíes ante sí mismos y en sus relaciones con España” durante mi estancia de investigación en el Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del CSIC.

1 Cabe señalar que la mayoría de estas mujeres judías terminaron por asimilarse a la sociedad circundante. Uno de esos casos fue el de Henrietta Herz.

2 Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. 2, Editorial Crítica, Barcelona 1991, pp. 132-133.

fue tarea ardua y llevada a cabo con timidez; su labor en asociaciones benéficas y filantrópicas les ofreció esa oportunidad en las últimas décadas del siglo XIX. En particular para los judíos de Bosnia, la llegada de la dinastía de los Habsburgos en 1878 estaba acompañada por la venida de judíos del centro y norte de Europa. La reacción sefardí frente a ese judaísmo asquenazí occidentalizado, frente al naciente sionismo unificador y ante la eventual asimilación, fue refugiarse en su sefardismo, una vez que la religión acusaba cierta pérdida de dinamismo.³

La *Alborada* fue el primer periódico sefardí y el único en judeoespañol que existió en Bosnia. Se publicó durante casi un año (diciembre de 1900 y septiembre de 1901). Antes (entre el verano de 1898 y la primavera de 1899) lo había hecho en Russe (Bulgaria).⁴ Como periódico cultural trataba de establecer un puente entre el mundo tradicional sefardí en vías de desaparición y el cada vez más importante mundo moderno, postura que desembocó en el sefardismo de Bosnia, como estrategia de preservación de la identidad judía ante cualquier asimilación.

Me ocuparé aquí de la modernización de la mujer sefardí y de cómo se manifestó en la *Alborada* de Sarajevo (1901) este proceso que tanto preocupó a los sefardíes, centrándome en los aspectos particulares de su discurso con relación a la postura dominante en Europa y a otras posturas sefardíes que ya han sido analizadas.

1. Marco político-social

Desde la Revolución francesa (1789) y especialmente a partir de 1830, cuando parte de Grecia logró su independencia, los modelos político, económico, social y cultural europeos eran los que con fuerza ansiaban las naciones de los Balcanes. Tras materializarse la independencia de Rumania, Serbia, Bulgaria y Montenegro, y pasar Bosnia a ser administrada por Austria en el Congreso de Berlín (1878), al iniciarse el siglo XX solamente Turquía, el sur de Bulgaria, Macedonia y Tierra Santa permanecían bajo el dominio del Imperio Otomano. La creación de los nuevos estados-nación no rompía definitivamente la unidad de la nación sefardí, atada por estrechos vínculos lingüísticos, religiosos, tradicionales y culturales. Sin embargo, los sefardíes no

3 Esther Benbassa y Aron Rodrigue, *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*, Abada Editores, Madrid 2004, pp. 296-298.

4 Moshé David Gaón, *A Bibliography of the Judeo-Spanish (Ladino) Press*, Instituto Ben Zvi y Biblioteca Nacional y Universitaria, Jerusalén 1965, pp. 21-23 (en hebreo).

solo quedaban dispersos a través de varios estados, sino que habrían de adaptarse a las coyunturas locales.⁵ Las comunidades eran obligadas a realizar los reajustes institucionales que exigía la nueva situación y los cambios sociales que demandaba la transformación del modelo de sociedad tradicional en burgués que, una vez inmerso en el proceso de industrialización, reclamaría también la participación de la mujer en los medios de producción. En el caso sefardí, la conservación de su identidad nacional era, además, una necesidad primordial autoimpuesta.

En general, las comunidades sefardíes mostraron una actitud favorable ante la modernización social,⁶ y la prensa judeoespañola ejerció de motor del cambio animando desde sus páginas a los padres y a los jóvenes a hacer lo necesario para adecuarse a los nuevos tiempos. La prensa también canalizó las discusiones que estos cambios suscitaban en la sociedad sefardí. Dos fueron principalmente los temas que polarizaron la atención: la revisión de la identidad sefardí, que se instrumentalizó a través de la polémica de las lenguas,⁷ y el papel de la mujer judía en el nuevo modelo social.

5 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, p. 174.

6 La cuestión ha sido tratada por Iacob M. Hassán, “Hacia una visión panorámica de la literatura sefardí”, Antonio Viudas Camarasa y R. Senabre (eds.), *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Univ. Extremadura, Cáceres 1981, p. 57, Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Mapfre, Madrid 1992, pp. 177-178 y Paloma Díaz-Mas, *Los sefardíes. Historia, lengua y literatura*, Riopiedras, Barcelona 1997, pp. 69-71, especialmente Sarah Abrevaya Stein, *Ottomanism in Ladino*, EUI Working Papers, European University Institute, San Domenico 2002.

7 Véanse Amor Ayala, “«Por nu’estra lingu’a» (Sofía 1924): un artículo periodístico sobre la lengua y la identidad entre los sefardíes en la Bulgaria de Entreguerras”, *Neue Romania*, 35 (= *Judenspanisch* x) (2006), pp. 83-98, David M. Bunis, “The Earliest Judezmo Newspapers: Sociolinguistic Reflections”, *Mediterranean Language Review*, 6 (1992), pp. 11-13, y especialmente “Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire”, Harvey E. Goldberg (ed.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996, pp. 226-239, Romero, *Creación literaria*, pp. 193-198, Aldina Quintana, “Proceso de recastellanización del judezmo”, Judit Targarona Borrás y Ángel Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century, Proceedings of the Sixth EAJIS Congress, Toledo 1998*. Vol. 2, Brill, Leiden 1999, pp. 593-602, íd., “Entre la polémica lingüística y el conflicto generacional: un repaso por las páginas de *El Amigo del Pueblo* (1888-1902)”, Comunicación presentada en la Fifteenth British Conference on Judeo-Spanish, Queen Mary, University London, 29-31 July 2008, ms. 10 pp., and Stein, *Ottomanism in Ladino*, pp. 12-17.

2. Modelo normativo de la mujer ideal en Occidente

El modelo normativo de mujer ideal elaborado en Francia en la segunda mitad del siglo XIX y que había tomado cuerpo en la sociedad francesa entre 1880 y 1914, se difundía por todas las áreas bajo su influencia, entre las que se encontraban los países de los Balcanes y el Imperio Otomano. En él se proclamaba a la mujer como la reina del ámbito doméstico; la mujer como esposa, madre y maestra de la casa, no trabajaba para ganar la vida, sino que estaba ocupada exclusivamente dentro del hogar, el nido al que debía amar. El trabajo en el hogar la alejaba de los tres grandes males de la época: el aburrimiento, el vicio y la necesidad. El matrimonio la convertía en soberana de un pequeño estado al que ella aspiraba a dirigir, dominio en el que era responsable incluso de la actitud de su marido para quien tanto ella como el hogar habrían de resultar de sumo agrado. Sus hijos la adoraban y ella se sabía hacer respetar y obedecer por ellos. Por tanto, dirigir una casa reclamaba de la mujer una autoridad natural ligada a la generosidad y al olvido de sí misma. Pero la cualidad esencial del ama de casa era el orden: ella habría de ser la primera en levantarse y la última en acostarse y el día habría de estar completamente planificado con una regularidad perfecta, sin dejar lugar alguno para la fantasía o la improvisación. Ocuparse de su marido y de la educación de los hijos representaba funciones primordiales en la vida del ama de casa, esposa y madre. Sobre ella recaía la responsabilidad de administrar los recursos económicos del hogar y de ella dependía también el estado sanitario de toda su familia y, por tanto, los principios de la higiene y de la dietética familiar. Ella era pedagoga de la virtud en su feudo, y la preparación de sus hijas para el futuro demandaba de ella todas sus energías y su asimilación total al papel que les debía transmitir. Siguiendo el ejemplo de algunas mujeres inglesas, sobre la mujer europea recaía también su compromiso con la filantropía⁸ que la mujer burguesa debía materializar con una práctica militante, donando no solo dinero, sino parte de su tiempo y de su presencia.⁹ El prejuicio de que las mujeres apareciesen solas en público comenzó a desaparecer en la segunda mitad del siglo XIX.¹⁰ Con ello, la mujer podía actuar ahora de manera independiente en todo lo relacionado a las obras de filantropía. Se trataba de un servicio social de la mujer, similar al servicio militar del hombre, por lo que mujeres ricas o pudientes,

8 Anderson y Zinsser, *Historia*, p. 205.

9 Anne Martin-Fugier, “La maîtresse de maison”, Jean-Paul Aron (ed.), *Misérable et glorieuse la femme du XIX^e siècle*, Editions Arthème Fayard, [París] 1980, p. 130.

10 Anderson y Zinsser, *Historia*, p. 205.

jóvenes hijas o hijas maduras, esposas de ayer o ya madres, tomarían la dirección en los movimientos de asistencia mutua y de rehabilitación de la mujer por la mujer; el contacto de mujeres ricas con mujeres pobres constituía un verdadero acto de redención. Este modelo era una referencia para todas las clases sociales, desde la gran burguesía hasta la clase obrera.¹¹

3. La mujer sefardí vista por los sefardíes

La adopción del modelo europeo en el seno de la sociedad sefardí¹² reafirmaba el reparto de espacios asignado en el judaísmo tradicional a las mujeres y a los hombres que, además, ahora elevaba a la mujer a “reina del hogar”, sin que ello estuviera en contradicción con la práctica del judaísmo y de su transmisión a las generaciones posteriores. Sumado ello a la integración de las niñas en el sistema de educación,¹³ bien a través de la Alianza Israelita Universal o de otras escuelas occidentales, bien a través de las escuelas nacionales, la influencia de Occidente fue vista, en general, como beneficiosa, pues no solo permitía perpetuar las tradiciones, sino que las niñas adquirirían buenos modales y mayor refinamiento, características que facilitaban su matrimonio en esa sociedad a la que habían llegado los valores culturales, los modos de vida y las costumbres occidentales.¹⁴

La occidentalización fue percibida como más positiva por las mujeres que por los hombres: el papel que el modelo occidental asignaba a la mujer era preferible para las mujeres de los países musulmanes al que tenía en la sociedad tradicional al transferirles ciertas responsabilidades y convertirlas en “reinas” del feudo privado. Sin embargo, el resultado fue que el lugar que ocupaba la mujer como transmisora de

11 Martin-Fugier, “La maîtresse de maison”, pp. 130-131.

12 Entre los sefardíes, la primera mujer que se ocupó de este asunto fue Roza Gabbai en *La kortezía o reglas de buen komportamiento*, [s.n.], Estambul 1871. Se trata de un manual de urbanidad de 176 páginas, dirigido a la mujer sefardí moderna, que de forma ordenada recoge todo tipo de instrucciones y pautas de conducta que han de regir su vida familiar y social.

13 Cabe recordar que en los países musulmanes las mujeres judías no recibían educación alguna y que sus dominios se limitaban a la casa y a la cultura popular (Aron Rodrigue, *Images of Sephardi and Eastern Jewry in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939*, University of Washington Press, Seattle-Londres 1993, p. 80).

14 Rodrigue, *Images of Sephardi*, p. 80.

las tradiciones se convirtió en un asunto de creciente ambigüedad: frente a las mujeres que conservaban la tradición y cultura judía en el ámbito del hogar, a veces las mujeres sefardíes se convirtieron en actrices de las formas más radicales de occidentalización al introducirlas en el hogar e influir las generaciones siguientes.¹⁵ Según Amor Ayala,¹⁶ la actitud de estas mujeres tuvo un eco muy negativo entre los hombres sefardíes que llegaron a percibir la adaptación de la mujer al mundo moderno como un hecho profundamente negativo, pues sus comportamientos, ciertas costumbres y la entrada de la mujer en ámbitos sociales no deseados, convertían su modernización en sinónimo de decadencia social. Sefardíes como Yosef Abraham Basat¹⁷ (1899), consideraban que la nueva mujer judía burguesa-urbana ya no vivía según las normas tradicionales del judaísmo porque éstas no estaban de moda, tampoco se ocupaba de la casa ni de sus hijos personalmente, pues tenía criadas que lo hacían por ella,¹⁸ y además frecuentaba ambientes públicos como los bailes, el teatro, las veladas, etc. Frente a la irresponsabilidad con la que se acusaba a mujeres de la clase burguesa estaba el “dolorioso espectáculo” en que se encontraban las mujeres de las clases pobres, “enterradas en una profunda ignorancia i miseria [...]”,¹⁹ situación que había empeorado en la sociedad moderna.

4. Funciones de la mujer judía moderna

Para una repartición más homogénea de las dos necesidades básicas de la mujer judía, una sólida instrucción y una seguridad económica, tanto Basat como otros hombres

15 Rodrigue, *Images of Sephardi*, pp. 80-81.

16 Amor Ayala, “«La mujer moderna» por Y. A. Basat (*La Alvorada*, Russe 1899): La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad”, *MEAH*, sección Hebreo 55 (2006), p. 48. En adelante Ayala “«La mujer moderna»”.

17 Véase Yosef Abraham Basat, en Ayala, “«La mujer moderna»”, pp. 58-65.

18 El servicio doméstico simbolizaba la pertenencia a la clase burguesa de quien lo tenía. Sin embargo, en la Francia de finales del siglo XIX y principios del XX era difícil poder contar con él, porque se había encarecido de tal manera que pocas familias disponían de suficientes recursos para financiarlo (Anne Martin-Fugier, “La bonne”, Jean-Paul Aron (ed.), *Misérable et glorieuse*, p. 27). Éste no parece haber sido el caso de las entonces pudientes familias sefardíes del Imperio Otomano y los Balcanes.

19 Basat, en Ayala, “«La mujer moderna»”, p. 61.

20 Ayala “«La mujer moderna»”, p. 54 y notas 11 y 12.

sefardíes, proponían la redefinición de los ámbitos de actuación de la mujer en los espacios públicos llamando a la organización de instituciones filantrópicas, siguiendo los modelos de las mujeres europeas y americanas.²⁰ Sin embargo, Basat recalca que el sistema de “ayuda social” propuesto habría de distanciarse de las formas de caridad religiosa tradicionales para adquirir nuevas formas de ayuda de carácter secular enmarcadas en el estado nacional moderno.²¹

En el ámbito de la educación, la finalidad sería formar a las mujeres judías para que aprendieran a ser buenas esposas y madres tanto en el seno de la familia como en la sociedad: las normas higiénicas, la mejor manera de educar y hacer crecer a sus hijos²² era lo que debían aprender, premisas que deberían llevarse a cabo según la “ciencia moderna”.²³ En general, la modernidad debía servir a los principios tradicionales de la sociedad sefardí sin sustituirlos.

Concretamente para mejorar la situación de la mujer de las clases pobres, Basat proponía crear un fondo común para ayudar a las viudas y huérfanas, haciendo hincapié en la necesidad de depositar en él una ayuda económica periódica para conseguir así una buena dote para que las hijas de viudas y de familias pobres pudieran contraer matrimonio.²⁴

Aunque la puesta en práctica de la solidaridad tuvo fuertes repercusiones en las comunidades sefardíes, en la práctica no siempre llegó a dar el fruto deseado.²⁵ En

21 Basat, en Ayala, “«La mujer moderna»”, pp. 63-64 y Ayala, “«La mujer moderna»”, p. 55.

22 Ayala, “«La mujer moderna»”, p. 55.

23 Desde el momento en el que surgió la obsesión de los microbios y del polvo, de la suciedad y de la insalubridad que permiten la propagación de enfermedades contagiosas, la mujer aparece como un elemento esencial de la lucha contra las enfermedades. La acción preventiva la ejercía a través de la aplicación de los principios de higiene y de la dietética alimentaria (Martin-Fugier, “La maîtresse de maison”, p. 127).

24 Basat, en Ayala, “«La mujer moderna»”, pp. 62-63.

25 En la gran urbe de Salónica la situación de las mujeres de la clase pobre no solo no había mejorado, sino que las nuevas costumbres y actitudes sociales hacían mella precisamente en el seno de los grupos más desfavorecidos: “Espesamente nuestro konsentimiento es ferido kon la fatal novedad por la kaida de muchas keridas i tiernas ninyas en el abizmo del menospresio i de la verguensa!” (Morís Y. Cohén, “La mujer ande los djidiós espanyoles de Oriente”, [s.n.], Salónica 1911, p. 23, discurso editado por Beatriz León, “Dos conferencias sobre el papel de la mujer”, Beatrice Schmid (dir.), “«Sala de pasatiempo»: Textos judeoespañoles de Salónica. Impresos entre 1896 y 1916”, Romanisches Seminar der Universität Basel (= *ARBA* 14), Basilea 2003, pp.131-150). Algunos años después,

otras comunidades ya hacía tiempo que existía el modelo que Basat reclamaba para Russe. Tal era el caso de la sociedad *La Gloria* de Sarajevo, probablemente de donde Basat había tomado el modelo.

Para la mujer sefardí que a principios del siglo xx no había tenido todavía acceso al mundo del trabajo, como prolongación de la occidentalización iniciada en las escuelas la única posibilidad que se le ofrecía de cruzar el umbral de su casa era integrarse en las sociedades benéficas, a las que más tarde se sumaría el asociacionismo político en las asociaciones judías.²⁶

5. La *Alborada* (1901) y el sefardismo de Bosnia

Bajo el régimen otomano el judaísmo constituía un signo distintivo de los sefardíes de Bosnia. Bajo los Habsburgos, aunque ellos se percibían y eran percibidos en relación con el mismo, confrontados con otras vertientes del judaísmo –la asquenazí occidentalizada y la sionista unificadora– desde finales del siglo xix será el sefardismo su emblema diferenciador.²⁷

Efectivamente, a través de las opiniones vertidas en la *Alborada* se observa que los sefardíes de Sarajevo no eran en absoluto ajenos a la necesidad de ajustarse a los

Abraham Shemuel Rekanati describía explícitamente la lacra de la que eran víctimas las pobres de Salónica, y responsabilizaba de ello a la sociedad moderna: “[...] desde unos kuantos anyos [...] niñas lavoraderas i servideras djudías, se livran a la prostitución klandestina, sombaidas por sus patrones o por algunos no-djidiós”. (Abraham Shemuel Rekanati, “Por la pureza de la famía djudía”, [s.n.], [Salónica] 1916, p. 5. Puede verse la edición de esta conferencia en Beatriz León, “Dos conferencias”, pp.151-163). Rekanati también acusaba a “mansevos i mozos, maridos i mujeres” pertenecientes a las clases burguesas sefardí de la ciudad de mantener la prostitución (“Por la pureza”, p. 5). Especialmente con el inicio de la Primera Guerra Mundial “una verdadera katastrofa” se abatió sobre la comunidad de Salónica, pues la prostitución había traspasado el ámbito de la comunidad judía, y los clientes eran ahora los soldados enrolados en los ejércitos de ocupación: “Esta yaga estremesivle adkirió un expandimiento inkietante, ke krevanta el alma, en seguita de la venida de numerozos estranyeros en muestra sivdad, i eya toma una forma de las más perikolozas, kaje desconosida entre moztros asta akí” (Rekanati, “Por la pureza”, p. 5).

26 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, p. 307.

27 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, pp. 296-299.

nuevos tiempos, y así se ponía de relieve en el artículo *El porvenir de nuestros ijos* de Bensión Moshé Pinto:²⁸

...Atrás²⁹ tiempos los judiós no bushkavan para sus ijos otro echo ni okupación afuera de azerlos merkaderes [...] ma por dezplazer las kondisiones de oy no más asemejan a las kondisiones de otros tiempos [...] –no es el negosio el úniko ofisio ke egziste ni menos la ley orduna de okupar la merkansía solo. En más muchas partes del mundo se topan oy grande cuenta de bravos empleados judíos i buenos maestros de ofisios [...] ke siempre mantienen al patrón. ¿Loké es nuestro paíz menos de otras partes? Es este ejemplo de tomar a la vista i sostener la rezia idea de deshar aprender a nuestros ijos semejantes profesiones (ofisios) ke en todo kazo son valables. En nuestra sivdad se topan oy pokos mansevikos patrones de ofisios [...] (*La Alborada* 28, 2 de agosto de 1901, p. 117)

Sin embargo, en 1901 esta adaptación se llevaba a cabo en el marco institucional de la comunidad sefardí que había creado asociaciones filantrópicas como la sociedad *La Benevolencia*³⁰ de cuya labor también se hacía eco Bensión Moshé Pinto: “En nuestra

28 Sefardista que más tarde se adhirió al sionismo y fue miembro de la comisión ejecutiva de Bné Sión desde 1904 (Zvi Loker, *A History of Yugoslav Jews. Jews in Croatia and Bosnia-Herzegovina in Modern Times*, vol. 2, Hitahdut Oley Yugoslavia, Haifa etc. 1991, p. 237).

29 Para las citas provenientes de la *Alborada*, reproduzco el texto, originalmente escrito con caracteres hebreos, en consonancia con el sistema de escritura moderna del judeoespañol, a la que únicamente añadido la acentuación siguiendo el sistema del castellano. El fonema /j/, que en el periódico se grafía con *lamed-yod*, lo transcribo con *ly*. Asimismo respeto la puntuación del texto original tal y como aparece en el periódico sefardí de Sarajevo. Todo ello vale también para los textos publicados en el anexo de este trabajo.

30 La *Benevolencia* es una asociación humanitaria y educativa. Fundada en 1892 por un grupo de sefardíes de Sarajevo con la finalidad de promover una asistencia organizada y constructiva a la multitud de judíos empobrecidos en la ciudad y aliviar sus penurias, les proveía con ayudas que cubrían sus necesidades vitales. En los inicios su programa ponía ayudas mensuales a disposición de los pobres, asistencia médica gratuita para los enfermos, y asistencia para cubrir los costes de formación de aprendices y estudiantes. A finales del siglo XIX, la *Benevolencia* introdujo una política de becas para estudios de formación profesional y universitaria con el fin de fomentar la enseñanza superior entre todos los miembros de la comunidad (Harriet Pass Friedenreich, *The Jews of Yugoslavia. A Quest for Community*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1979, pp. 116-117).

sivdad se topan oy pokos mansevikos patrones de ofisios i por kualo solo a la sosiedad *La Benevolensia* es de rengrasiar ke no esparanya ningún sakrifisio posible así ke, gracias a la enerjía de esta sosiedad, el avenir de muchos mansevikos es asegurado”. (*La Alborada* 28, 2 de agosto de 1901, p. 117)

La propia *Alborada* que se definía como un “periódico instructivo-literario órgano del judaísmo de Bosna i Herzegovina”, en realidad servía de referencia solamente al judaísmo sefardí como lo pone de relieve la total ausencia de información referida a la Comunidad Asquenazí de Sarajevo, a sus instituciones, a sus miembros y en especial a la mujer asquenazí.

5.1 La mujer sefardí y el trabajo remunerado fuera del hogar

Resulta importante destacar que a comienzos de siglo, en Sarajevo existía una pequeña burguesía sefardí que además de por banqueros y empresarios como Yeshúa D. Shalom³¹ y Shelomó D. Alkalay,³² estaba compuesta por algunos profesionales liberales, médicos y abogados,³³ y algunos intelectuales como los que tenían a su cargo la edición y dirección de la *Alborada*. En cambio, no parece que la mujer tuviese incidencia alguna en la vida laboral de Sarajevo. Ello se debe a que solamente con la Primera Guerra Mundial la mujer sefardí salió del ámbito doméstico para introducirse en los oficios del sector terciario,³⁴ en el que en las grandes ciudades, algunas entraban como secretarias, telefonistas o vendedoras. Sin embargo, la mayoría de la mano de

31 Yeshúa D. Shalom, banquero y empresario sefardí de Sarajevo. Desde finales del siglo XIX fue líder de la Comunidad Sefardí de la que fue su presidente durante varios años. Destacó también por su labor filantrópica, miembro fundador de la sociedad *La Benevolencia*, ostentó algunos años la presidencia (Freidenreich, *Jews of Yugoslavia*, pp. 19, 116, 174).

32 Shelomó D. Alkalay creó una factoría de cerillas, una planta de tejidos de lana, una factoría de curtidos y un molino. Alkalay y Shalom fueron las únicas familias locales capaces de establecer industrias de importancia en Bosnia-Herzegovina bajo el dominio austro-húngaro (Freidenreich, *Jews of Yugoslavia*, p. 19).

33 Daniel Shelomó Shalom obtuvo la licencia para ejercer como abogado en junio de 1901, según se informa en la *Alborada* 23, 21 de junio de 1901, p. 99, donde también se comunica de la visita a su ciudad natal del médico Yosef Yitshak Shalom que desempeñaba su profesión en Viena, según se deduce de la necrología de su hermana Rahel Yitshak Shalom, fallecida a los dieciocho años, probablemente de una apendicitis, mientras lo visitaba en Viena (*La Alborada* 3, 18 de enero de 1901, p. 18).

34 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, p. 196.

obra femenina estaría formada por jóvenes pobres empleadas como criadas, costureras o bordadoras a domicilio.³⁵

Como en otras comunidades sefardíes, la situación de la mujer en Sarajevo debía estar marcada por la dicotomía entre mujeres ricas y mujeres pobres, ocupando estas últimas, trabajos de poco prestigio y baja remuneración, como los citados anteriormente. La publicación en la *Alborada* del poema titulado *Povre guerfanika*³⁶ (véase Anexo 1) así parece indicarlo. En él se critica la actitud soberbia y antisolidaria de cierto tipo de mujer moderna de la clase burguesa, esclava del lujo, amante del despilfarro y avezada al chismorreio que cierra los ojos y tapa sus oídos frente a las necesidades sociales de los grupos más desfavorecidos de la sociedad entre los que se encontraban las mujeres y jóvenes que trabajaban a su servicio como empleadas de hogar. Con ello, la dirección de la *Alborada* se sumaba a la postura crítica adoptada por los hombres sefardíes frente aquellas mujeres modernas de la clase burguesa que con su comportamiento violaban el modelo femenino oficial.

5.2. La mujer sefardí y la educación

La Alianza Israelita Universal, junto a otras entidades educativas europeas, por lo general de orientación cristiana como las escuelas Dante Alighieri, fueron las primeras instituciones encargadas de transmitir los valores culturales de Occidente. En Sarajevo, donde no poseían filiales, fueron las escuelas judías locales y las escuelas nacionales austro-húngaras sus principales promotoras. Cuando el siglo XIX estaba a punto de concluir, pocos eran los niños sefardíes que concurrían a la escuela nacional secundaria abierta en 1879. En diez años solamente tres habían logrado obtener un título. La mayoría de los niños sefardíes continuaban enrolados en la enseñanza tradicional que ofrecía la escuela comunal o Talmud Torá, en la que en 1894 se introdujo la enseñanza de la lengua serbo-croata para que los niños tuvieran acceso a los temas seculares dentro de su marco educacional, lo cual les posibilitaría la entrada en la enseñanza estatal secundaria. El Talmud Torá cerró en 1910 convirtiéndose en una escuela elemental del estado.³⁷ Al contrario de la postura adoptada en otros

35 Esther Benbassa, “L’éducation féminine en Orient: l’école de filles de l’Alliance Israélite Universelle à Galata, Istanbul (1879-1912)”, *Histoire, Économie et Société*, 4 (1991), p. 559.

36 Véase *La Alborada* 26, 12 de julio de 1901, pp. 110-111.

37 Friedenreich, *Jews of Yugoslavia*, p. 21.

periódicos sefardíes de la época, como *El Amigo del Pueblo* 1888-1902 (Belgrado, Sofía y Russe), en los que con frecuencia se denunciaba el riesgo de asimilación que la modernización traía consigo, especialmente a través de la escolarización de los niños y niñas en las escuelas públicas y de la Alianza, la *Alborada* no se hacía eco de este hecho. El paso de la escuela comunal a la escuela nacional se volvió cada vez más habitual y facilitó también el tránsito de la sociedad tradicional a la moderna.³⁸ La secularización progresiva de los niños judíos a finales del siglo XIX favoreció su movilidad hacia el sector terciario y las profesiones liberales.

5.3. La mujer judía vista por los intelectuales de la *Alborada*

La actitud que muestra el periódico hacia la mujer y su capacidad de adaptación a las exigencias de la modernización se puede considerar muy positiva. La imagen que especialmente defiende la *Alborada* es la de la mujer intelectual judía, baluarte de la tradición, activa y comprometida con su pueblo. En este sentido resulta reveladora la publicación de la serie *La mujer en el judaísmo*, que lleva este título, según explica la redacción, “porke en la introduksión se trata sobre las kondisiones de la mujer en la vida israelita, por demostrar las falsías de nuestros enemigos ke, entre sus vanos enkulpamientos, sostienen sin ningún konosimiento de kavza, ke la mujer judía fue siempre despresiada i rebashada [...]”³⁹

La serie contiene una traducción de la biografía de la poeta de Trieste, Rahel Morpurgo (1790-1871), que había aparecido en su antología lírica *‘Ugav Rahel* que con ocasión del centenario de su nacimiento había editado Yitshak Hayim Castiglione de Trieste. Antes de introducirnos en la biografía de la primera mujer que escribió literatura en lengua hebrea cuando ésta era solamente una lengua de hombres, Castiglione hace un repaso de los libros de la Biblia y del Talmud evocando las figuras femeninas más destacadas, que en esta ocasión resultan ser, no las matriarcas de Israel, sino figuras femeninas que, según la tradición judía, alcanzaron la gloria fuera del “rincón de su kaza” como Hanna, “en las más grandiozas funksiones en los echos del governamiento”, como Miriam la profetisa, Mihal la esposa de David y especialmente Ester y Judit, “salvadoras del puevlo” o incluso “más ariva de la silya del reino” como Devorá. Según Castiglione, a todas ellas las unían la virtud, la

38 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, p. 213.

39 *La Alborada*, 15, 26 de abril de 1901, p. 65.

voluntad y la inteligencia, características que también poseía Rahel Morpurgo que con su obra “se ganó el derecho de ser kontada entre los eskritores i poetas afamados de nuestro siglo”. Con ello pretendía Castiglione poner de manifiesto que “la mujer judía tiene los mizmos derechos ke el ombre en lo ke toka a su dignidad”. ¿En qué se diferenciaba entonces? “[...] en loke toka la fuersa del kuerpo i el estado del espíritu [...]”,⁴⁰ idea que también estaba contenida en el discurso europeo de la época.⁴¹

5.4. La mujer sefardí ante sí misma: la voz de Sara Simán Tov

En la apología que la *Alborada* hace de la mujer intelectual judía, más reveladora resulta todavía la incorporación en las páginas del periódico de una voz femenina como colaboradora. No habían sido muchas las mujeres sefardíes que hasta entonces habían utilizado el medio escrito para dirigirse a sus correligionarias.⁴² Sin embargo,

40 *La Alborada*, 15, 26 de abril de 1901, p. 65.

41 Por ejemplo, para los trabajadores franceses de finales del siglo XIX, la mujer era un cuerpo “débil”, de órganos “delicados”, “frágiles”, que necesitaba cuidados médicos e higiénicos, y protección contra el trabajo en la máquina de coser o en las fábricas que destruían su belleza y su salud. Por lo tanto, su verdadero lugar era su casa. (Michelle Perrot, “L’eloge de la ménagère dans le discours des ouvriers français au XIX^e siècle”, Claude Duchet (ed.), *Mythes et représentations de la femme au dix-neuvième siècle*, Champion, París 1976, pp. 109-113).

42 La primera en hacerlo parece ser que fue la ya mencionada Roza Gabbai, *La kortezía*. La segunda fue Reina [Bat Menahem] Hakohen de Salónica, autora de *Las mujeres modernas: Una buena lisiòn a siertas mujeres de muestra époka por kitarlas del kamino yerrado*, un panfleto contra determinadas actitudes adoptadas por las muchachas modernas, que vio la luz en Salónica en la imprenta de Ets Hayim en 1898. Contra los comportamientos de la juventud que Reina Hakohen no aprobaba, escribió otro breve alegato titulado *Por los modernos: Un razonamiento kontra la mansevez de muestra époka*, Ets Hayim, Salónica 1899. Sin embargo, la obra más importante de Reina Hakohen es el *Komentario de Daniel*, Ets Hayim, Salónica 1901. Se trata de un comentario al libro de Daniel, escrito en el estilo del comentario sefardí tradicional empleado en los últimos libros de la serie *Me’am lo’ez*. En él se pone de relieve su profunda erudición en judaísmo, que la convierte, sin duda, en la intelectual sefardí más importante de comienzos del siglo XX.

Dos decenios más tarde, a principios de 1920, las mujeres de la sociedad de damas *Hatehiá* de Salónica editaron varios números de una revista literaria con el mismo nombre, de la que se ha conservado el número tres, que precisamente contiene un amplio reportaje firmado por Rivká y titulado “La mujer djudía y el feminismo” en el que se recoge información sobre la mujer judía occidental en Inglaterra, Francia, países escandinavos,

ninguna de ellas había empleado la prensa escrita, el género más prolífico de la cultura impresa en judeoespañol, como lo hacía ahora Sara Abraham Simán Tov, el 15 de marzo de 1901 (núm. 11), en su rol de articulista y traductora.

No contamos prácticamente con más datos autobiográficos de los que la propia Sara Abraham Simán Tov facilita en la *Alborada*. Era de Serres (entonces Turquía, hoy Grecia) y debía ser una mujer muy joven cuando escribió estas colaboraciones para la *Alborada*. Sin duda, su formación había sido adquirida en la Alianza Israelita Universal. Aprovechando la oleada de traducciones de novelas francesas, italianas, rusas y hebreas de principios del siglo xx, Sara Simán Tov tradujo-adaptó, al menos, dos novelas del francés al judeoespañol: *El diezmo*, una obrita de tema judío que se desarrolla en ambiente asquenazí, publicada por entregas en la propia *Alborada*;⁴³ y *Selia i Olindo*, una obrita de tema amoroso⁴⁴ de treinta y seis páginas que fue publicada en la famosa imprenta de Moshé A. Azriel de Jerusalén, en 1902.

Como articulista la colaboración de Sara se puede integrar en la línea del movimiento sefardita que también defendía la *Alborada*, desde cuyas páginas animaba a otras mujeres sefardíes a seguir sus pasos: “Mi verdadero eskopo de eskrivir en los jurnales es por dar ejemplo a todas mis kompanyeras i semejantes, ke salgan í elyas de sus adormesimiento i proven ke las ninyas también tenemos un poko de karáker i de buena voluntad”. (*La Alborada* 23, 21 de junio de 1901, p. 99).

En la introducción del periódico titulada *Kesherá keSara* [‘Pura como Sara’] que precede al artículo de Sara Abraham Simán Tov, se pone de relieve el interés que las mujeres sefardíes manifestaban por la prensa como lectoras. Sin embargo, Sara iba más allá y sorprendía al redactor, probablemente Abraham Cappón, con su oferta de colaborar en el periódico como articulista y traductora:

Italia, Alemania, Austria, Suiza y Estados Unidos. Se describe también la “triste kondisión dela mujer rusa” y la situación de las mujeres judías orientales. Asimismo se repasa el estado de la mujer según las leyes y tradición del judaísmo para llegar a la conclusión de que “el djudaísmo konferó dezde la prima ora a la mujer djudía loke munchas de muestras modernas reklaman oy, respekto i konsiderasión” (*Hatehiá*, 3 (5680), pp. 17-35).

43 Véanse el núm. 26, 12 de julio de 1901 y siguientes, aunque no contamos con los últimos capítulos.

44 Sobre la temática de esta obrita ha escrito Manuela Cimeli, “La nueva vida ‘a la franca’ – algunas observaciones acerca de la novela judeoespañola de principios del siglo XX”, Sandra Carrasco y Rosa Sánchez (eds.), *Actas del VII Encuentro Hispano-Suizo de Filólogos Noveles, Basilea, 27 y 28 de abril de 2007*, Romanisches Seminar der Universität Basel (= *ARBA* 19), Basilea 2007, pp.55-62.

Fuimos sorprendidos al resivo de una letra ke nos arivó de Serres (Turkía), lyevando la firma Sara Abraham Simán Tov. Una letra ke atiró nuestra admiración i nos empozó el dever de rendirle omenajes a la ilustre sinyorina *Sará hi veSará Shemá* [‘noble ella y noble su nombre Sara’]. Por esto ke, kon unas ekspresiones dinyas de una noble ija de Israel, kijo bien felisitar la aparisión de la *Alvorada*, a la kual se abonó voluntariamente, prometiéndonos en mizmo tiempo su muy presioza konlavorasién.

Nozotros nos azemos el dever de rengrasiarle i rogarle de onrar las kolumnas de la *Alvorada* en realizando su promisión; i elya se apresuró de remitir su primer artíkulo ke, aunke empesa kon la traduksión⁴⁵ de un pasaje bíbliko konosido de una buena parte del pueblo, es bastante para rekomendar el espíritu de nobleza de la sinyorina autora. Esto se rekonose del título ke elya le dio i de la konklusión a la kual está atada la kondisién de nuestra vida moral-sosial-relijioza. Kén diese ke í otras ijas de nuestro pueblo tomen su buen ejemplo i apareskan elyas también sovre el kampo de kultura izraelita, por demostrar ke ainda no se amató la sentelya de klaridad, el espíritu de enduljensia i el sentimiento de relidjiozidad del ermozo sekso enmedio de nuestra nasiun! (*La Alborada* 11, 15 de marzo de 1901, p. 50)

Aduciendo falta de espacio, el redactor reducía la carta de Sara a un extracto⁴⁶ (véase Anexo 2). Traspasando los límites de la esfera privada, Sara Simán Tov se adentraba en la esfera social para animar a otras mujeres sefardíes desde las páginas del periódico a hacerse partícipes de una educación no reglada, la que podía ofrecer la prensa, entonces casi sinónimo de ciencia. Aun aceptando el papel de miembro del “sexo débil”,⁴⁷ muy en boga en el discurso europeo de su tiempo, Sara manifestaba

45 Más que de una traducción, se trata de un breve comentario.

46 “El espasio no permetiéndonos, azemos un ekstrakto de la letra ke la sinyorina Sara ajuntó a su artíkulo”.

47 El papel de “sexo débil” asignado a la mujer por el físico, continuaba formando parte del discurso sefardí casi treinta años más tarde, aunque se reconocía su igualdad intelectual y, en este sentido, se proclamaba que la instrucción era la mejor garantía para obtener la mujer su independensia. Así se deduce de las palabras que el periodista David Fresco dirigió el 15 de marzo de 1929 a la burguesía sefardí en el Templo Israelita de Pera, barrio en el que entonces habitaban los judíos más acomodados de Estambul, para los que el componente religioso del judaísmo había perdido todo su dinamismo. Entre otros asuntos, el conferenciante se refirió a la ignorancia que de su propia historia tenían estas mujeres

también una tímida rebeldía contra esa supuesta inferioridad femenina, y llamaba a las jóvenes a integrarse en un movimiento social en favor de la instrucción general, sin renunciar a su condición de mujeres judías. El “konosimiento relijiozo es la baza de todas las virtudes” afirmaba la joven. En su artículo titulado *Una importante kestion de la Biblia* la autora traducía y comentaba la historia de *las ovejas del povre* (Samuel 2, caps. 12-13), para recordar el coraje del profeta ante la verdad y elogiar los valores morales del judaísmo, ahora olvidados de muchos sefardíes, principios ambos que ella consideraba eran los que defendía la *Alborada*. En los números siguientes el periódico comenzó a publicar *El diezmo*, la novela que Sara Simán Tov había traducido del francés.

Con ello, emergía la voz de la nueva mujer sefardí en su función de intelectual alineada con la tradición judía. Desafortunadamente para el movimiento femenino sefardí fueron muy pocas las mujeres que lograron encontrar un hueco en un mundo dominado casi completamente por los hombres y habrá que buscar todavía las causas. Pero fue precisamente en Sarajevo donde una generación más tarde Laura Papo Bohoreta que en 1901 tenía nueve años, lo conseguiría como articulista dedicando varios trabajos al tema de la mujer sefardí, y especialmente como autora de teatro costumbrista comunitario.

5.5. La mujer de Sarajevo en la *Alborada*

La *Alborada* no pone nunca en tela de juicio el comportamiento de las mujeres de Sarajevo. Incluso en un artículo que lleva el título *Mujeres en la kavané* (véase Anexo 3) en el que se critica a las “mujeres o madres, de pasar enteros los medios

sefardíes de las clases acomodadas que habían estudiado en el marco de los programas educativos europeos ofrecidos por escuelas extranjeras o por la Alianza Israelita Universal, a las que también enviaban a sus hijas. Ello era la causa de su falta de honestidad, por lo que les pedía evitar la ostentación y el lujo, que causaba la envidia en la sociedad circundante y llevaba al antisemitismo. Esta crítica no era nueva, sino que remite a una antigua tradición histórica que en la sociedad tradicional judía se legislaba en las *takanot* y se hacía pública a través de publicación de dichos acuerdos comunitarios. Fresco invitaba a las mujeres ricas a participar en obras de filantropía y benevolencia en solidaridad con las mujeres y niños de las clases pobres (David Fresco, *Ala mujer djudía*, El Tyempo, Constantinopla 5689). Un breve resumen de esta conferencia se puede leer también en Amor Ayala, “‘La instruksion es el mas ermozo afeite por la mujer’. Una conferencia de David Fresco sobre la nueva mujer sefardí (Estambul, 1929)” *Sefárdica*, 17 (2008), pp. 145-155.

días –no solo en los días de fiesta, ma también en días de las semana– en diskorsos de bavajadas, asentadas en una ventana de la kavané, mirando a los ke pasan i kritikando las tualetas de las damas ke se pasean”, su autor aclara que “por no dar okasión a malos entendimientos [...] las sigientes reglas no tienen relasión partikolara a Sarajevo, otro ke son una konsiderasión djenerala”.⁴⁸ Es imposible constatar si la intención del autor era denunciar comportamientos femeninos que traspasaban los límites de lo permitido a las jóvenes madres judías de Sarajevo o no, aunque debamos suponer que así era. En cualquier caso su autor no se aleja del discurso de su tiempo con relación a la mujer: “La baza de la familia es la mujer, respektivamente la madre. De esto se vee, ke la destinasión (dever ke está lyamada a komplir) de la mujer es en primo lugar la kaza i la familia”, un deber que emana de la divinidad “ke el Dio mizmo lo komandó”, por lo que alejarse de él implicaba violar el modelo normativo de la mujer ideal.

Sin embargo, para el autor del artículo, ese modelo normativo no era ya el de la *halajá* o ley judía, sino el modelo europeo, puesto que resultaba más grave que la mujer perdiera el tiempo en los cafés en los días de semana que en los días de fiesta, lo cual constata también la acusada pérdida de dinamismo del componente religioso del judaísmo en la Comunidad Sefardí.

Por otro lado, a pesar de que el articulista ve en los comportamientos señalados una “yerrada opinión” de entender la “sivilizasión” y la “emansipasión de la mujer”, debemos subrayar su positiva actitud ante la modernidad que se pone de relieve en el reconocimiento que hace de los periódicos en su papel de medios de instrucción de las masas, y de los cafés: “[L]as kavanés son una provechoza ayuda para la sivilizasión”, por lo tanto pueden ser valiosas también para la instrucción de las mujeres, porque en ellas se encuentran gazetas “en la más barata manera a la dispozisión del públiko”. Sin embargo, cuando su objetivo no es la instrucción, los cafés les están prohibidos a las mujeres: “ma las damas, ke no konosen o no keren konoser el vero eskopo de las kavanés, arían bien en pasar este tiempo en medio de sus familypas o kon sus keridas kriaturas paseando [...]”.

Más allá de ello, la prensa servía también como medio de solución de problemas y conflictos de todo tipo, incluso familiares. Bajo el título *Pan seko i una haftuná freska*, la *Alborada* publicó la carta de una supuesta lectora que firmaba como “Una mujer amargada” en la que denunciaba los malos tratos que recibía de su marido. El periódico aclaraba que publicaba esta carta que toda la “simplisidad kon la kual está eskrita [ke] es

48 *La Alborada*, 27, 26 de julio de 1901, p. 113.

bastante para despertar la piedad de kada korasón umano, [...] por kontentar la demanda de una dezventurada ke en su amargura espera ke por medio de la gazeta eskapará de la unyas de un marido tigre en forma de ombre”.⁴⁹

Sin embargo, no cabe duda que la carta había sido redactada por el periódico, hecho muy habitual en la prensa de la época, y disfrazada bajo el comentario inicial y la firma anónima, con el fin de concienciar a la comunidad sobre casos de violencia machista que seguramente se daban, pero de los que no se quería acusar a nadie en particular, siguiendo la política general del periódico de prescindir de la calumnia y evitar la crítica directa a los miembros de la comunidad, recurriendo al distanciamiento como estrategia.

5.6. La filantropía en la Comunidad Sefardí de Sarajevo

Desde las páginas de la *Alborada* no se hacía tampoco ninguna llamada a la creación de instituciones filantrópicas. La razón está en que en 1901 la Comunidad Sefardí de Sarajevo contaba con varias instituciones de carácter benéfico. La ya mencionada *La Gloria* debía estar relacionada con un anuncio que repetidamente publicaba la *Alborada*. En él se convidaba a los lectores a hacer donaciones para ese fondo común que se encargaba de ayudar a las viudas y familias pobres a casar a sus hijas. Este fondo de “dotas para ijas” seguía el modelo de una aseguradora y funcionaba desde 1862 en paralelo al de la “aseguransia por servimiento militar”.⁵⁰ Con ambos fondos se intentaba paliar dos importantes problemas económicos que afectaban a las familias de escasos recursos, a las madres viudas y a los huérfanos y huérfanas de la comunidad. La “dota” era la suma de dinero que las jóvenes debían aportar a su matrimonio, una vieja tradición sefardí que dificultaba en extremo el casamiento de las hijas.

Entre la casi decena de instituciones benéficas que existían en el seno de la Comunidad Sefardí de Sarajevo, gozaban de especial reconocimiento la *Benevolencia* y la *Humanidad*. Esta última era la sociedad de damas sefardíes de Sarajevo en la

49 *La Alborada* 16, 3 de mayo de 1901, pp. 71-72.

50 “Esta institución tiene el eskopo de dar a los padres i tutores la posibilidad de asegurar a las kriaturas, kon chikas premias, por el tiempo de sus servimiento militar o, en kazo ke no servirán, para ke puedan akavar sus estudios; para la fundasión de una egzitensia sivil o para tener un kapital en kazo ke envoluntarán enviar remplasantes (bédel) a la armada” señalaba el anuncio.

que desarrollaban sus obligaciones filantrópicas las mujeres de la clase burguesa, como las de las familias Shalom y Alkalay. Fundada en 1894 –la Sociedad de Damas Asquenazíes se creó en 1901–, su programa estaba centrado en la ayuda a madres y niños pobres, huérfanos, inválidos, novias y chicas que aprendían una profesión.⁵¹ Es decir, que los modelos de solidaridad que aportaban un espacio en la vida social a las mujeres, ya hacía varios años que existían en Sarajevo.

6. Conclusiones

En consecuencia, se puede afirmar que en 1901 la mujer se estaba convirtiendo en una pieza clave para controlar los cambios de la modernidad en el seno de la sociedad sefardí de Bosnia. La importancia que se le adjudicaba a la instrucción en el proceso de modernización y emancipación de la mujer, junto con la conservación de los valores éticos del judaísmo, también era puesta en primer plano por la *Alborada*. Si bien es indudable que en la casa y en la familia tenían las mujeres los lugares más dignos de ocupación, sin duda alguna, la *Alborada* defendía su acceso a actividades de la esfera social. La publicación del artículo de Sara Simán Tov o de la serie de Castiglione dedicada a la escritora Rahel Morpurgo, en los que se reconoce y admite la capacidad intelectual de la mujer, junto con la existencia de asociaciones como la *Benevolencia*, la *Humanidad* o la *Gloria* o la admisión, aunque con reservas, de mujeres en los cafés, muestran que las mujeres sefardíes de Bosnia poseían roles sociales incuestionables. A lo largo y ancho de las páginas del periódico, las mujeres actrices u objeto de la noticia se sitúan, por lo general, fuera del ámbito familiar, excepto en los chistes o historietas humorísticas que reflejan no solo una actitud bastante misógina, sino la ya repetida postura de los hombres sefardíes respecto a ciertos comportamientos de la mujer burguesa: es la esposa caprichosa y despilfarradora la retratada, a la que su marido, en el mejor de los casos, desearía hacer desaparecer.

En 1901 tanto la modernización de la mujer, como la de la sociedad sefardí de Sarajevo en general, se llevaba a cabo básicamente dentro del marco comunitario a través de las instituciones –escuelas, sociedades filantrópicas, centros de formación profesional– que habían sido creadas con ese fin. Dentro de este marco, el discurso en torno al tema de la modernización de la mujer difundido por la *Alborada* formaba

51 Friedenreich, *Jews of Yugoslavia*, pp. 115, 127.

parte del discurso europeo de su tiempo que hemos resumido en el apartado 2. Aunque se defendía la identidad judía, el papel que se le asignaba a la mujer había abandonado el marco de la *halajá* para adherirse al discurso europeo. Como en el discurso que se difundía a finales del siglo XIX entre la clase media y baja de Francia, la diferencia en los roles de género era clara y definida. Para los trabajadores franceses el verdadero lugar de la mujer era su casa. Su emancipación consistía en sacarla de la fábrica para hacerla ama de casa. El obrero era ante todo un hombre de familia, con mujer e hijos, y su reivindicación salarial o de otro tipo, su pensamiento sobre la educación, el aprendizaje, la seguridad [...] se apoyaba en esta realidad.⁵² A la mujer sefardí de Sarajevo todavía no le había llegado la hora de las fábricas, por lo que tampoco se había desarrollado un proletariado femenino, sino que en general la mujer se hallaba inmersa en un proceso de cambio que implicaba el paso de la sociedad tradicional a la moderna, en la que tenía que aprender a leer y escribir e iniciar su preparación para desempeñar una profesión femenina en el sector terciario –la introducción del serbo-croata en las escuelas de la comunidad lo facilitaría poco después– pero sin abandonar más de lo necesario el patio sefardí ni descuidar la cocina.

En el discurso de los obreros franceses, la modernización se vinculaba también con la mejora de la condición de la mujer que se podía conseguir a través de su educación. Estos esfuerzos se justificaban recurriendo a la ideología doméstica imperante al definir su propósito como el de capacitar a las mujeres para cumplir mejor su especial misión de madres y esposas que también eran responsables de la salud física y mental de toda la familia, discurso que superaba con creces la *Alborada*, al promover no solo la instrucción de la mujer judía, sino su actividad intelectual, lo cual no ha de sorprender, dada la posición política de Bosnia, integrada en el Imperio Austro-Húngaro y la estrecha relación familiar, comercial e intelectual que los judíos de Sarajevo mantenían con la comunidad sefardí de Viena, donde el sefardismo era también una respuesta más a la modernidad.⁵³

52 Perrot, “L’eloge de la ménagère”, p. 111.

53 Benbassa y Rodrigue, *Historia*, pp. 296-297.

ANEXO 1

Povre guerfanika

Buenos días! Buenos días! ¿Te berguensas. No respondes?
Tú también, mi sinyorita, ¿porké es ke te eskondes?
Yo só povre guerfanika, tengo suzios mis vistidos
mi kalsado burakado i mis kovdos deskozidos.
Estas ropas remendadas, kon kolores demudadas
vieron todas mis angustias, i mis oras apretadas.
Mizmo vos sinyora mía, si me ves por la kaleja
me echash una ravada, enkojendo vuestra seja.
Vesh mis karas konsumidas, komo rozas amorchadas
ma só tierna kriatura, son muy pokas mis anyadas.
Ah! Mirash de resfuyirvos, komo fuyen del tirano
por no darle a la povre algo koza en la mano!
Vos yerrash sinyora mía, yo limozna no demando
muchos días yo no komo, ma la mano no ekspando.
Si la flama de mi pecho konosiash algo kuantu,
vuestra kara no boltavash, me miravash sin espanto.
Mi buen padre fue lyamado, del patrón de la natura
yo entonses era chika, era chika kriatura.
Él murió dezfortunado, sin desharnos eredad
ni a mí ni a mi madre, nada mas ke povredad.
En moriendo él le disho a mi madre kerensioza
ke me kreska i me gíe, en la vida relidjioza;
ke me mande kon kuidado, a eskuelas de judíos
ke no manke ni un día, ni en luvias ni en fríos;
ke embeze komo kale, a meldar i eskrivir
i ofisios manuales (de mano)[.] porke pueda bien bivar;
i ke pueda dar ayuda, a mi madre bien amada
kuando elya va ser vieja, i seré yo aedada...
Ah! Mi padre no fue riko, ma tuvo buena fama[.]
Mantener su buen dezeo, es el gozo de mi alma.
Mis ijikos lagrimean, i me tembla la manika
kuando penso a mi suerte, de povreta guerfanika.

La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos

Si saviash mi sinyora, la tristeza de mi kaza
i la ansia de mi madre, ke la kema komo braza!...
Muchos días del verano, abatida de la ambre
i temblando en invierno, por mankansa de la lumbre.
Yo kombato a la ambre, eskriviendo o meldando
i lo venso a el frío, a mi madre abrasando.
Yo la paso la nochada, kon viziones admirables
i me arto en sonyando, kon komidas agradables.
Yo me veo en sonyando, de plazer rodeada
i mi padre aparese, del kantón de la morada.
Él me mira kon dulsura, i me dize kon kerensia:
ke me vista de koraje, i ke sufra kon pasensia;
ke soporte los despresios, i los males de la djente
i ke tenga esperansa, en el Alto i Potente
ke ayuda a los povres, i los salva de desgrasias
i les troka en plazer, los apretos i las ansias.

Perdonadme, mi sinyora, si mi avla vos revolta
siendo yo estó segura, ke muy poko vos emporta
de sentir a una povre, ke se kesha de su suerte
kuando vós estash en todo, venturoza i kontente:
Kuando vós tenesh en kaza, aprontado la manyana
el kafé kon batulino, i bevesh kon buena gana;
Vos vestish komo la reina, i salish a pasearvos
ordunando a las siervas, ke no manken de gizarvos;
Kuando vos tornash a kaza, i topash aparejados
los pishkados, los poyikos i los vinos bien yelados,
vos artash de todo bueno, vos metesh a repozarvos
esperando las amigas, ke viendrán a vijitarvos;
kuando vesh ke se aserkan, de la puerta las sinyoras//
les dezish kon boka yena “me vengash en buenas oras!”
Empesash a divertirvos en avlando de vistidos,
alavash los mas luksozos, despresiash los mal kuzidos.
Una dize “no me plaze el vestido de fulana
ke no tiene garnitura, i ke es de basha lana”.

Otra avla de sistrana, ke kamina abokada
o de tala dezdichada, kon la fusta burakada.
Kuando todas se devierten, i se burlan de la djente,
Vós, sinyora, vash riendo, muy alegre i kontente.
Ma si vienen i vos dizen, ke un povre va lyorando
en la puerta de la kalye, algo koza demandando,
vos alsash kon altigieza, vos metesh a la ventana
i gritash kon boz delgada: “Vate oy i ven manyana!”
I si dize ke no tiene ke komer el mendikante
“Oy no tengo menudayas!” respondesh kon boz sonante.
I si viene algún ombre, kon vistidos más de gala
vós salish a resivirlo, lo entrash en vuestra sala.
Ma si vesh ke él empesa, a dezirvos ke se trata
de salvar de la dezgrasia, una povre o malata,
o ke ay una eskuela, ke no pudo terminarse
i por falta de remedios, empesó a derokarse,
respondesh kon politeza, enkojendo vuestra frente:
“No nos sovra ni un soldo, vo lo digo frankamente.
Nuestros gastes son muy grandes, no tenemos demazía
i la kriza no permite de azer filantropía...

Es por esto ke yo digo, ke a vós no vos emporta
si se serra la eskuela, ni del povre ké soporta.
Komo vós ay muchas otras, ay también i muchos ombres
i no mankan sinyoritas, ke no kuidan por los povres.
Tengo mucho de avlarvos, ma por oy ya basta esto,
otro día si vos plaze, ya vos digo í el resto.

[Traduksión] AB[raham] C[appón]
(*La Alborada* 26, 12 de julio 1901, pp. 110-111)

ANEXO 2

Serres, 3 marso 1901

Estimado si' redaktor i onrado korelidjionario,

Resiví kon el más grande plazer su ermoza letra junto los jurnales tan dezeados. O, mi Dio! Ké muchas alavaciones ke él me da en su letra! Se lo rengrasio del más profundo de mi alma! Ah! No las meresko en muchas maneras, ma kon la ayuda del Dio i kon la enduljensia de los ombres puede ser yo las mereseré un día. Ya se lo eskreví en mi primera letra el sentimiento relidjiozo ke enflama mi korasón i ké alegría sintió mi alma en viéndome kon un jurnal okupándose kon tanto resplendor del judaísmo! En fin yo también kontrubuiré al dezvelopamiento intelektual de nuestros korelidjionarios. Si yo puedo en mi vida alkansar una partida de este ideal, yo no torní lazdrado en baldes. El Dio diese ke mis esfuerzos sean koronados de sukseso. Por esta vez le remito akí junto un chiko artíkolo ke kontiene un chiko pasaje de la Biblia, por rekordar a los ke uzan a olvidar ke kada ombre deve demandar perdón por ser perdonado, i por lyamar la atensión de las ijas de Israel sovre el estudio relidjiozo ke es la baza de las virtudes:

Una importante leksión de la Biblia

Ké ermoza i importante leksión es esta de la oveja del povre!

Nuestro ilustre rey David izo morir a Uriyá en un grande kombate afín de empatronarse de su mujer. La echa de David desplazió a nuestro santo Dio. Él enbió a Natán el profeta onde el rey de Israel. Natán vino i le disho:

—“Si' rey, en una sivdad ay dos ombres, el uno riko i el uno povre. El riko tiene una grande kantidad de ovejas i vakas, el povre no tiene ke una sola oveja ke la merkó, la mantuvo i se kresió entre sus ijos, komiendo de su pan, beviendo agua de un mizmo vazo i dormiendo en su seno komo su propia ija. Al riko le vino un auspido (musafir). Él no kijo tomar ni una de sus ovejas ni de sus vakas para azerle un pranso a su vijitador; ma él tomó la oveja del povre”. David, en oyendo esto, entró en una grande ravia i eksklamó:

—“Por el Dio bivo! El ombre ke izo esto, merese muerte! I porke no esparanyó la oveja del povre él la pagará kuarto tantos!” — Estonses Natán avló:

–“Sos tú este ombre riko! Ansi disho el Eterno Dio de Israel: yo te ize rey sovre Israel, te eskapí de la mano de Shaul, te konfié la nasión judía i te di las mujeres las más ermozas; i si esto te paresía poko te daría otras muchas kozas; ¿Porké menospresiates la palavra del Muy Alto en aziendo una koza ke le dezplaze? Tú izites morir kon la espada a Uriyá i te tomates a su mujer! Por este pekado, la espada no mankará de tu kaza; siendo violates mi palavra! Ansi avló el Todo Poderozo: “De tu propia kaza yo aré salir un mal kontra ti; tomaré a tus mujeres delante tus ojos i las daré a uno de tus serkanos. Tú lo izites en sekreto, ma yo lo aré delante los ijos de todo Israel”...

Se entiende el temblor i el repent[i]miento de David en oyendo estas palavras: mi Dio, ké emportante leksión! eksklamó él; él demandó perdón i el Dio lo perdonó de su grande pekado.–

O, mi Dio! Ké grande koraje de nuestro profeta! Él tenía por baza el avlar la pura verdad, mizmo al más ilustre de los reis.–

El salmista [David] en avlando de los profetas dize: “Kuántos son ermozos estos ombres! Kuánto son ermozos estos pies de los ombres ke abashan de las montanyas!” – Son buenos porke elyos traen la verdad, i inspirados del Dio i por sus konsiensia, vienen a konsejar a los puevlos.–

No entendash ke elyos pueden avlar o kalyarsen según sus voluntad. Non! Es el espíritu del Dio ke está siempre kon elyos; Es el Todo Potente ke les avre la boka porke avlen i se las serra porke se akalyen!–

Ansí son todas las ermozas i importantes leksiones de nuestra Santa Biblia. Elyas egzisten en la estoria moral de toda la umanidad!–

Ah! Portanto venimos en la más grande eskuridad, tenemos los ojos serrados, no meldamos estos santos livros, donde sus kontenido demostra ke son santos i ke son palavras del Dio!

Mis ermanas, ijas de Israel! Rogo de no detenervos: Echad una ojada sovre esta *Alvorada* ke viene kon su esplendor por aklarar la eskoridad! Tomemos en la mano esta jolya presioza ke nos ará divertir diversas oras, dezvelopará nuestro espíritu í en la siensia í en la verdad.

Aunke apartenimos al sekso flako, devemos tomar parte en todo loke es instruktivo, al modo ke devemos estudiar bien la moral de nuestra Santa Eskritura ke es la baza de //nuestra relidjión. Todo el mundo konose ke el embezamiento relidjiozo es de la más grande impotansia i es la baza de todas las virtudes.

Sinyoritas! No mankesh de abonarvos a este noble periódiko! Ajuntad vuestra orasión a la mía i rogemus todas juntos ke siempre tenga longa vida. Komo órgano del

La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos

judaísmo, él no mankará de entretenernos de toda la moral de nuestra Santa Biblia i de todo loke konserna al judaísmo en djeneral.– Digamos aunamente:

“Te saludamos, o klara i presioza *Alvorada*! Dezeamos ke el Muy Alto enforteska tu luz, i rinda venturozos a tus fundadores, sostenedores redaktors, dirijentes, konlavoradores i lektors”.

Sara Abraham Simán Tov

(*La Alborada* 11, 15 de marzo de 1901, p. 49-51)

ANEXO 3

Mujeres en la kavané

Por no dar okasión a mala interpretasión –mal konprender– deklaro de adelantado, ke las sigientes reglas no tienen relasión partikularmente a Sarayevo, otro ke son una konsiderasión djeneralá.–

La baza de la familya es la mujer, respektivamente la madre. De esto se vee, ke la destinasión (dever ke está lyamada a kumplir) de la mujer es en primo lugar la kaza i la familya.

La mujer en aleshándose de este ideal, ke el Dio mizmo lo komandó, entonses no puede traer buenos frutos para la familya ni para la moral.

La yerrada opinión moderna sovre la emansipasión – igualdad – de la mujer, la puede azer salir del kamino derecho.

Por ejemplo yo demando, si esto es la vera destinasión de las damas, komo mujeres o madres, de pasar enteros los medios días –no solo en los días de fiesta, ma también en días de la semana– en diskursos de bavajadas, asentadas en una ventana de la kavané, mirando a los ke pasan i kritikando las tualetas de las damas ke se pasean.

Es de kompatir (adjidear), ke muchas mujeres keren entender la sivilizasión en una manera yerrada, pensando ke la kultura moderna konsiste solamente en vestir shik – lo kual está atado kon grandes sakrifisios –, en pasear al korsó i en vijitar kavanés.

A mí me parese, ke el asentar en la kavané sin meldar provechozas gazetas i englutiendo el danyozo fumo de las sigaretas, no koresponde a la vera i alta destinasión de la mujer komo espoza i madre.

Yo kon estas reglas no kero kondenar la kavané o markarla komo danyoza. A la buelta las kavanés son una provechoza ayuda para la sivilizasión: en elyas se ajuntan los merkaderes por konferir en sus negocios, i otros por deskansarsen de la pena del lavoro de kada día, i afuera de esto la kavané prezenta a kada ombre edukado i intelijente la okasión de ensanchar su saver, meldando diversas gazetas ke se topan aí en la más barata manera a la dispozisión del públiko.

Ma las damas, ke no konosen o ke no keren konoser el vero eskopo de las kavanés, arían bien de pasar este tiempo en medio de sus familyas o kon sus keridas kriaturas paseando, tomando el aire fresko, kon lo kual tendrán siempre sanas i rezias kriaturas, ke sierto son la más grande rikeza de kada madre.–

Sarayevo, 21 de julio de 1901

Yod, Bet (*La Alborada* 27, 26 de julio de 1901, p. 113)



זוג באימפריה העות'מאנית
A couple in the Ottoman Empire