

BALKANIA

Revista de estudios balcánicos (2015)

ISSN 2172-5535

Director

Miguel Rodríguez Andreu

Coordinadora

Jelena Filipović

Publicación

Embajada de España en Belgrado

Prote Mateje 45

Belgrado 11000

Teléfono: +381(0) 11 344 02 31; 344 02 32; 344 02 33

Traductores

Irena Radić, Marija Minić, Bojana Veselinović y Miguel Rodríguez Andreu

Tirada

200 ejemplares

Imprenta

Naučna KMD

Internet

www.balkania.es

info@balkania.es

Portada

Miguel Rodríguez Andreu (Mapa en: Pulido, Ángel. 1905. *Los españoles sin patria y la raza sefardí*. Establecimiento tipográfico de E. Teodoro: Madrid, págs 40–41)

La revista Balkania es un proyecto financiado por la Embajada de España en Belgrado – Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (MAEC-AECID)

CIP Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
930.85 (497)

BALKANIA: revista de estudios balcánicos / editor Miguel Rodríguez Andreu. – [2003, prvi semestar] - . - Belgrado : Embajada de España en Belgrado, 2003 - . - 24 cm

ISSN 2172 – 5535 = Balkanija

Todas las opiniones, sugerencias, críticas y otras posiciones expresadas en los artículos son exclusiva responsabilidad de sus autores.

ÍNDICE

PRÓLOGO DEL EMBAJADOR DE ESPAÑA EN BELGRADO.....	7
PRÓLOGO DEL DIRECTOR DEL INSTITUTO CERVANTES EN BELGRADO.....	9
CARTA DE LA EDICIÓN MELANCOLÍA EN TORNO A LA AMISTAD	11
<i>Miguel Rodríguez Andreu</i>	
EL JUDEOESPAÑOL EN LAS CULTURAS DE LENGUAS ESTANDARIZADAS: LENGUAS MINORITARIAS DOMINADAS E IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS EN EL SIGLO XXI.....	20
<i>Jelena Filipović</i>	
LAS ADIVINANZAS SEFARDÍES DE MACEDONIA.....	36
<i>Krinka Vidaković-Petrov</i>	
UNA CIUDAD ENAMORADA DEL TEATRO – RAFAEL FARIN Y EL TEATRO JUDEZMO EN SHUMEN.....	56
<i>Michael Studemund-Halévy</i>	
ELECCIÓN DE LENGUAS ENTRE LOS SEFARDÍES DE BELGRADO EN LA ÉPOCA MODERNA	74
<i>Ivana Vučina Simović</i>	
OBRAS RABÍNICAS SEFARDÍES PUBLICADAS EN BELGRADO: UN RICO PASADO JUDÍO CAYENDO EN EL OLVIDO	100
<i>Katja Šmid</i>	
ORGULLO SEFARDÍ: LA SOCIEDAD CIVIL JUDÍA Y LAS REDES ASOCIATIVAS EN SARAJEVO DURANTE EL PERIODO DE ENTREGUERRAS.....	116
<i>Ana Ćirić Pavlović</i>	

PRÓLOGO

El año 1992 fue un año especial para toda España. La celebración de las Olimpiadas de Barcelona y la organización de la Expo de Sevilla, junto con la organización de la Segunda Cumbre Iberoamericana, fueron algunos de los eventos que mostraron en aquel año el gran potencial social, económico y cultural del país. A estas celebraciones se unieron los actos conmemorativos por los 500 años del “Descubrimiento de América”, cuya fecha, el 12 de octubre de 1492, día de la Fiesta nacional, inició, como dice la ley que la regula, un “período de proyección lingüística y cultural más allá de los límites europeos”.

Sin embargo, igualmente, ese año se firmó el Edicto de expulsión de los judíos residentes en la Corona de Castilla y la Corona de Aragón —el Reino de Portugal lo haría en 1496— para provocar el exilio forzoso de miles de personas que tendrían que desplazarse a otras partes del continente europeo, norte de África y, más tarde, al continente americano. Pese a darse tantos acontecimientos políticos y culturales en 1992, y de tal envergadura, paradójicamente, lejos de silenciarse lo que había sido considerado como una “injusticia histórica”, se abrió una ventana de oportunidad para visibilizar y estrechar los lazos entre la diáspora sefardí y España. Ese año la cuestión sefardí no solo tendría interés para la comunidad judía, sino que fue una ocasión sin igual para que el mundo sefardí estuviera presente en círculos académicos y culturales con multitud de actividades y encuentros que generaron una gran corriente de interés en la opinión pública.

Fruto destacado de aquel nuevo impulso fue la creación de la Casa Sefarad-Israel, que con su actividad ha permitido poner en valor el legado judío de España y acercar a los actuales sefardíes a la que fue patria de sus antepasados, España-Sefarad. Como resultado de este acercamiento cada vez más intenso, este año se firma una nueva página de reencuentro con la aprobación por el Congreso de los Diputados de una ley que facilita las condiciones para la obtención de la nacionalidad a todos los sefardíes originarios de España, y que entró en vigor el pasado 1 de octubre. La generosidad de generaciones y generaciones de sefardíes, quienes fueron custodios de tradiciones y costumbres españolas, tiene su contrapartida simbólica en la voluntad de España de tender la mano a los descendientes sefardíes y homenajear a todos los que mantuvieron guardada con nostalgia las llaves de los que fueron sus “hogares originarios”.

No es este el primer gesto. La memoria y lealtad de la comunidad sefardí fue reconocida en 1990, cuando le fue otorgado el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia. No obstante, ya desde tiempos de Isabel II, España había venido incentivando el acercamiento con el otorgamiento de licencias para poseer cementerios o los permisos para la apertura de sinagogas. El senador Ángel Pulido, por ejemplo, vio las posibilidades que generaba este vínculo histórico y quedó seducido por los “españoles sin patria”, promoviendo una campaña filosefardí que culminó, además de con sus reconocidas

publicaciones, con la fundación de la Alianza Hispano-Hebrea en Madrid (1910) o la constitución de la Casa Universal de los Sefardíes (1920). Incluso, siendo Ministro de Estado Fernando de los Ríos, se valoró la posibilidad de conceder la nacionalidad española a los judíos sefardíes de Marruecos.

Especialmente fue reconocido el papel que jugaron los diplomáticos españoles durante la Segunda Guerra Mundial, quienes intercedieron ante las autoridades alemanas y los gobiernos colaboracionistas para denunciar en su Ministerio la persecución de los judíos y lograr otorgar protección consular a miles de personas de origen sefardí, gracias a un Real Decreto de 1924 destinado a conceder la nacionalidad a los “antiguos protegidos españoles o descendientes de estos, y en general individuos pertenecientes a familias de origen español”. Las gestiones de Ángel Sanz Briz en Budapest, Sebastián de Romero Radigales en Atenas, Bernardo Rolland de Miotto en París, Julio Palencia en Sofía, Javier Martínez de Bedoya en Lisboa, José Rojas en Bucarest o Eduardo Propper de Callejón en Burdeos fueron determinantes para salvar todas estas vidas. Al respecto, cabe destacar que el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España, en colaboración con la Casa Sefarad-Israel, promovió la exposición titulada “*Visados para la libertad*”, que se celebró del 13 de abril al 15 de mayo de 2011 en el Banco Nacional de Serbia, en forma de reconocimiento a los diplomáticos españoles y a sus colaboradores que durante la Segunda Guerra Mundial y de *motu proprio* ayudaron a los judíos perseguidos por el nazismo. Esta iniciativa tuvo continuidad en mayo de este mismo año mediante la exposición “*Imágenes de un mundo perdido. La vida de los Judíos Sefardíes de los Balcanes*” del Instituto Cervantes de Belgrado, elaborada sobre una muestra anterior de Casa Sefarad-Israel e imágenes y textos pertenecientes a Centropa.

Siguiendo, pues, una trayectoria de promoción de la cultura sefardí, que ha caracterizado desde hace años las actividades culturales de la Embajada de España en Belgrado, como también del Instituto Cervantes, me complace en definitiva presentar este monográfico. Quiero aprovechar la ocasión para expresar mi gratitud a quienes lo han hecho posible: Bajo la dirección de Miguel Rodríguez Andreu, director de la revista Balkania, esta nueva edición cuenta con los conocimientos y la coordinación de una experta en este campo de investigación, la catedrática Jelena Filipović, profesora de la Facultad de Filología de la Universidad de Belgrado, a la que esta Embajada está muy agradecida por todos sus esfuerzos e iniciativa. De igual modo, quiero transmitir mi reconocimiento al resto de autores y autoras: a Krinka Vidaković-Petrov, Michael Studemund-Halévy, Ivana Vučina Simović, Katja Šmid y Ana Cirić Pavlović por confiar en Balkania para compartir sus trabajos de investigación, así como a todo el equipo de traductores, por haber formado parte de un proyecto que cumple su sexto número y que me satisface vuelva a ver la luz en un año tan significativo como este.

Miguel Fuertes Suárez
Embajador de España en Belgrado

PRÓLOGO

Desde la inauguración del Instituto Cervantes de Belgrado en diciembre del año 2004, el centro se ha integrado en la vida cultural de la ciudad. Fue este su objetivo, y así ha venido siendo, siempre al servicio de la lengua y la cultura de todos los países que comparten el idioma español, como también al servicio de los ciudadanos que han buscado acercarse a nuestra institución y a las actividades que organizamos y en las que participamos desde entonces.

Una de las actividades culturales en las que la institución ha colaborado desde el año 2010 es la publicación de la revista de estudios balcánicos *Balkania*, cuyas presentaciones año tras año se han celebrado en nuestras instalaciones, congregando a un amplio número de asistentes y personalidades de la vida social, cultural y política de la ciudad. La presencia de expertos españoles y serbios en estos encuentros ha suscitado el interés de los medios de comunicación locales, que han reconocido los esfuerzos de la publicación por estrechar lazos entre ambas geografías, y también por aportar conocimiento sobre un territorio que tiene mucho por descubrir.

Este año la revista dedica sus contenidos a la cultura sefardí, cuya comunidad hasta la Segunda Guerra Mundial fue muy numerosa en la zona. Ciudades como Tesalónica, Sarajevo, Estambul o Belgrado durante el Imperio otomano fueron un “nuevo hogar” para los miles de sefardíes que, expulsados de la península ibérica tras el Edicto de expulsión de 1492, llegaron a estos territorios. Durante siglos fueron guardianes y protectores de unas costumbres y un acervo ancestral, entre el que se encuentran la lengua y cultura española. Ello se ve reflejado en el enorme interés actual que hay por España y Latinoamérica en toda la región, así como por el legado sefardí.

No es extraño entonces que el Instituto Cervantes de Belgrado juegue un papel relevante en la visibilidad y promoción de este vínculo histórico y emocional, y tenga un contacto estrecho con la comunidad sefardí en Belgrado, en Serbia y en toda la región. Este año con más motivo, debido a la aprobación de la ley por la que se facilitan las condiciones para la obtención de la nacionalidad española a la población de origen sefardí. En este sentido el Instituto Cervantes es responsable de las dos pruebas necesarias al respecto: la del conocimiento del español con el diploma de español DELE nivel A2 o superior y la que acredita el conocimiento de la Constitución y de la realidad social y cultural españolas CCSE, de las que pueden encontrar información exhaustiva en nuestra página web.

De esta manera se mantiene una trayectoria que, desde la primera actividad que organizamos en el año 2006, se ha basado en el espíritu de impulso y visibilización de la cultura sefardí con actividades y encuentros en la capital serbia como: exposiciones, conciertos de música, certámenes de poesía, proyección de documentales (*El último sefardí*

y *El ángel de Budapest*) o, más recientemente, la organización de la exposición “*Imágenes de un mundo perdido. La vida de los Judíos Sefardíes de los Balcanes*”, disponible actualmente para aquellas instituciones interesadas en su exhibición.

Es en este contexto de acción y colaboración, donde el Instituto Cervantes de Belgrado no dudó en ofrecer toda su ayuda al director de la revista Balkania, Miguel Rodríguez Andreu, y a la coordinadora de este número, la catedrática en Sociolingüística y experta en la cultura sefardí, Jelena Filipović, en la edición, promoción y distribución de este monográfico. Es por ello que me satisface poder afirmar que Balkania no hace sino aportar contenidos de calidad, como lleva haciendo desde su fundación, y, además, suma esfuerzos a una tarea que desde el centro que represento se ha considerado siempre capital en nuestra propuesta y agenda cultural para la ciudad de Belgrado.

Enrique Camacho García
Director del Instituto Cervantes de Belgrado

CARTA DE LA EDICIÓN

MELANCOLÍA EN TORNO A LA AMISTAD

Eran dos amigos de la infancia, de cuando ambos estudiaban en Višegrad (Bosnia y Herzegovina). La ciudad del libro *El Puente sobre el río Drina*, donde las corrientes no conocen la quietud. No es extraño que sus aguas vayan a parar al Sava, en aquellos territorios donde el maíz apaciblemente es acariciado por los aires del Banato norte, porque cualquier río nervioso exhalaría suspiros de paz frente a aquella planicie infinita. Sin embargo, Višegrad ha terminado por ser símbolo ondeante de la historia, porque lo bueno y lo malo del ser humano oscilan como una bandera en lo alto de un cerro. Es así que el lugar ofrece un escenario coral de naciones, religiones y culturas entre montes escarpados, como también una corriente de tragedias humanas inasumibles para la razón, algunas de ellas ocurridas apenas hace poco más de dos décadas. De ese lugar, particularmente, tenía que surgir una amistad de esta naturaleza, tan marcada por las contingencias históricas, donde los individuos han terminado por ser figuras indefensas como briznas de hierba arrancadas por un golpe de viento, o un recuerdo inolvidable como una inmensa montaña de melancolía.

Era la Bosnia de principios del siglo XX, que ya había despertado sus conciencias en las revoluciones campesinas de 1875 tras un legado otomano de 500 años sin universidades pero, también, tras otros tantos años de convivencia multiétnica, si no idílica, sí de convivencia estable y duradera. La ocupación y posterior anexión del territorio bosnio por el Imperio austrohúngaro significó la escolarización de una nueva generación de jóvenes locales, pero también de nuevos aires críticos y revolucionarios provenientes de las capitales de la *Mitteleuropa*, que convirtieron a las principales ciudades locales en un rastrillo donde medraban los libros prohibidos, las conspiraciones antimperialistas y los deseos de libertad individual y colectiva frente a Viena y Budapest.

Los Balcanes siempre exudaron cultura, solo eran necesarios médiums con amplitud de miras: Ivo Andrić y Kalmi Baruh eran dos de sus portavoces más celebrados. Ambos estaban liberados de las limitaciones del *millet* otomano y la falta de valores que bullía en torno a la *čarsija*, tantas veces criticada por Gavrilo Princip, Vladimir Gaćinović o Dimitrije Mitrinović, así como por el resto de los miembros de la *Mlada Bosna*. Tanto Ivo Andrić como Kalmi Baruh, provienen de ese contexto efervescente, entregados como estaban a la espiritualidad del conocimiento, la más potente de las armas para combatir las fuertes desigualdades entre la pobreza del campesinado bosnio (*kmets*) y la altanería y autoritarismo de la pequeña burocracia creciente. Conectarse al mundo era posible, y la cultura era la mejor manera de hacerlo, pero también la mejor manera de cambiar la propia realidad y la del entorno. Una realidad de abusos, intransigencias e injusticias donde el individuo estaba sometido al yugo de la indignancia y de la ignorancia.

Kalmi Baruh era de origen sefardí, proveniente de una familia con un largo ascendente entre las colinas sarajevitas, como los “Abinun, Albahari, Altarac, Atijas [...] Daniti, Danon, Eškenazí, Finci, Gaon, Kabiljo, Kajon, Kalderon, Katan, Konforti, Kunorti, Levi, Maestro, Montiljo, Ovadija, Ozmo, Pardo, Pesah, Pinto, Salom”, apellidos grabados en las lápidas del cementerio judío de Sarajevo, que cita Ivo Andrić en su célebre cuento¹, y que parecen subsistir en un estado sempiterno de añoranza; por esa sensación de injusticia e impotencia que generan los acontecimientos surgidos a partir de una maldad absoluta pero también masiva, como fue el Holocausto judío —más de dos tercios de los judíos yugoslavos fueron asesinados durante la Segunda Guerra Mundial—. La propia novela de Gordana Kuić, *El olor de la lluvia en los Balcanes*², es otra suerte de venganza poética, de la misma manera que lo fue el cuento de Andrić. Transmite una fuerte sensación de volubilidad, como un suspiro, donde el destino de la familia sefardí Levi (Salom en la ficción) parece decidirse entre el bien y el mal, al margen de sus integrantes, víctimas involuntarias de los bandazos de la historia, pero cuyo recuerdo permanecerá imperecedero con la publicación de esta novela, así como con el resto de las obras de la autora, que reflejan el vigor de la cultura sefardí y la replica en forma melancólica del destino trágico de la comunidad judía.

El recuerdo de Kalmi Baruh implica un ejercicio de reivindicación igual o parecido al de la familia Levi, a la que pertenecía una contemporánea del hispanista como es Laura Papo Bohoreta. Tía de Gordana Kuić, era primogénita³ de la familia, y autora de poemas, cuentos, ensayos y obras teatrales (fue la única dramaturga sefardí de Bosnia), donde recrea todo tipo de representaciones de la vida local, como también introduce romances y cantigas recuperadas del pasado que, gracias a ella, han llegado hasta nosotros. Lejos de cerrarse en sí mismos, ni rencorosos de una patria que les había dado la espalda, Laura Papo, Kalmi Baruh, Moritz Levy, Isak Alkalay, Jakov Maestro, Isak Samokovlija, Vita Kajon o Braco Poljokan, continuaron la labor iniciada por los hermanos Davičo en Serbia, que fueron los primeros en aquella época en recopilar textos sefardíes en la región y en realizar investigaciones con los temas judeoespañoles como objeto de estudio, así como su difusión en la cultura serbia. Sin poder detenernos en cada uno de ellos, resulta sobrecogedor en cualquier caso el goteo incesante de trabajos de los que vamos tomando conciencia, pero también de la experiencia de vida de sus autores y autoras.

Laura Papo como Kalmi Baruh se encuentran inscritos de este modo en una nueva generación de sefardíes que aparece en Yugoslavia en las primeras décadas del siglo xx y que transformaron la propia imagen del mundo sefardí, catapultándola al mundo sin

¹ Andrić, Ivo. 2008. *Café Titanic* (y otras historias), Barcelona: Acantilado.

² Editado en castellano por la editorial Funambulista en junio de 2015. Traducción y postfacio de Goran G. Gallarza Čačić.

³ Su firma era el seudónimo de “Bohoreta”, que literalmente significaba “hermanita mayor”. *Bohor* o *bejor* es el apelativo que ostenta el primogénito en las familias sefardíes.

perder un ápice de su raíz identitaria, hundida en los confines de la historia o, al menos, aferrada a la idea colectiva del exilio desde los tiempos del Edicto de expulsión de los judíos (1492). Una labor de proyección cultural, lingüística e identitaria que tuvo sus ecos en una España que había estado reviviendo sus fantasmas demasiado tiempo, saturada de si misma, entregada vegetativamente a la contemplación de sus glorias pasadas. Una España que comenzaba igualmente a abrirse tímidamente a Europa, para solo volver a cerrarse a la modernización con el inicio de la Guerra Civil Española (1936).

Krinka Vidaković-Petrov ha investigado esos contactos iniciales entre España y los sefardíes de los Balcanes.⁴ De eso ha quedado una presentación muy reveladora para el autor de estas líneas, titulada *Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia*, realizada con ocasión del Congreso de Hispanistas en la Universidad de Kragujevac, en noviembre de 2014, donde se dedicó una sesión a los estudios sefardíes.⁵ Aparentemente, la nostalgia era patrimonio de la conciencia colectiva sefardí, mientras que desde la península ibérica el exotismo del mundo sefardí se manifestaba a través de la sorpresa y la ignorancia más que desde la superioridad cultural. Una aproximación inicial en forma de contacto casual, que no fue otra cosa que la constancia de la desmemoria española hacia sus mejores embajadores en el sudeste europeo.

Tal como explica Vidaković-Petrov la toma de contacto se inicia con el “descubrimiento” de los sefardíes por el médico y senador español Ángel Pulido Fernández, quien conoce de la existencia de judeoespañoles en los territorios que hasta hacía poco habían sido parte del Imperio otomano. Fue un 24 de agosto de 1903, en un barco de vapor sobre el río Danubio entre Belgrado y Orsova, cuando se encontró con Enrique Bejarano, director de una escuela judeoespañola de Bucarest, y con su mujer, acontecimiento narrado en su publicación *Los israelitas españoles y el idioma castellano* (1904), a la que seguiría *Los españoles sin patria y la raza sefardí* (1905). Período en el que el senador queda seducido por la vitalidad de la cultura sefardí, la que tanta impresión le causó por ejemplo al visitar Tesalónica, pero que también ofrecía posibilidades tanto económicas como políticas para la acción exterior española; así lo quiso hacer entender a la opinión pública en muchos de sus artículos y publicaciones de entonces.

⁴ Sobre los contactos culturales entre Yugoslavia y España ver Vidaković-Petrov, Krinka. 1989. “La Gaceta Literaria”, *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik*, Novi Sad, XXXVII/2, págs. 321–330.

⁵ En la sesión participaron Krinka Vidaković-Petrov (Instituto de Literatura y Arte, Belgrado) con “Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia”; Ivana Vučina Simović (Facultad de Filología y Artes, Universidad de Kragujevac) con “Los sefardíes serbios como intermediarios entre el mundo hispano occidental y el balcánico en la época moderna”; Katja Šmid (Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén, Israel) con “Entre la vida y la muerte: dos obras rabínicas sefardíes impresas en Belgrado”; Ana Cecilia Prenz Kopusar (Universidad de Trieste, Italia) con “Estudio sobre Ožos mios de Laura Papo Bohoreta”; e Ivana Bošković y Jelena Kovač (Facultad de Filología, Universidad de Belgrado) con “La vida de los sefardíes de Sarajevo entre dos guerras mundiales”.

Fue, en cualquier caso, una etapa de acercamiento iniciada en tiempos de Isabel II, cuando “se les permitió poseer cementerios propios y abrir sinagogas”.⁶ Poco más tarde le seguiría en 1910 la fundación de la Alianza Hispano-Hebrea “con el fin de reconciliar a los sefardíes con España”.⁷ De hecho, fue en esos años, igualmente, cuando Ramón Menéndez Pidal estudia el romancero sefardí (*Catálogo del romancero judeo-español*, 1906–1907) y su amigo Manuel Manrique de Lara viaja a los Balcanes para recoger romances de informantes sefardíes (1911). Pese a estos acercamientos a la cultura sefardí, como fue el caso del Vicente Blasco Ibáñez, como escritor de libros de viajes en *Oriente*, no dejaban de ser aproximaciones en una sola dirección, motivadas por el esfuerzo curioso y emprendedor de unos pocos “exploradores”. Sin embargo, fue realmente Baruh el que los elevó a una dimensión superior, porque era “el único protagonista de estos contactos capaz de asumir el papel de fundador de los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia”.⁸

Kalmi Baruh hablaba 11 idiomas, era capaz de escribir en serbio, judeoespañol, español, alemán y francés, y tenía una formación académica cultivada entre Zagreb y Viena que le llevó a ser doctor con 27 años con una tesis sobre el judeoespañol en Bosnia. Volcado en la enseñanza lingüística del hebreo o del francés, y gran dinamizador cultural y académico, pese a vivir una vida modesta dedicado a su vocación, convirtió este impulso vital en un vehículo de transmisión social sin parangón, en Sarajevo, y fuera de ella. La combinación de carisma y sabiduría y la campaña del gobierno español del momento para recuperar el tiempo perdido, convirtió a Baruh en el primer becado español de estudios post-doctorales de la región balcánica. No solo abrió una ventana de oportunidad para el acercamiento de España a los Balcanes, sino también se convirtió en un precursor de los estudios hispánicos en Yugoslavia.⁹ Esa vocación incontenible por el saber, y un lugar destacado en la elite cultural de la época, no estuvo exenta de cierto pudor del que no solo conoce sus limitaciones, por entender cual espléndida es la dimensión de su tarea, sino que también las reconoce ante los demás.

Testigo de esta moral tan inusual será Ernesto Giménez Caballero: figura polémica, animador de las vanguardias artísticas, simpatizante e introductor del fascismo en España, que visitaría Yugoslavia en dos ocasiones en su faceta como diplomático, director de la revista *La*

⁶ “Aprobado el proyecto de ley de concesión de la nacionalidad española a sefardíes”, en: <http://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/Paginas/enlaces/060614-enlacesefardies.aspx>. Consultado el 10 de septiembre de 2015.

⁷ Vidaković-Petrov, Krinka. 2014. *Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia*. El texto será publicado en las Actas del Congreso de Hispanistas organizado por la Universidad de Kragujevac.

⁸ Ídem.

⁹ Ver al respecto “A Tribute to Kalmi Baruh”, prólogo en: *K. Baruh, Selected Works on Sephardic and Other Jewish Topics*, en: K. Vidaković Petrov, A. Nikolić (eds.) 2005, University of Ben Gurion (Moshe David Gaon Center for Ladino Culture) and Shefer Publishers, Jerusalem, págs. 3–11; segunda edición en 2007.

gaceta Literaria (1927–1932) y también como enviado de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Estado en su segundo viaje, cuando en perspectiva estaba la promoción de España en Yugoslavia. Giménez Caballero conocería a Baruh en Madrid, pero volvería a verle en 1929 durante su primera visita a Sarajevo.¹⁰ El diplomático retornaría a la zona en 1930–1931 confirmando su impresión positiva del sefardí, y viendo en él a la persona idónea para un puesto en la Cátedra de español en la Universidad de Belgrado, que según el intelectual español merecía ostentar por mostrar méritos y conocimientos muy superiores a los de cualquier profesor de español nativo, a lo que añadiría: “sobre todo dispone de una escrupulosidad moral”.¹¹ Pese a la gran oportunidad que se le presentaba, como el propio Baruh llegó a reconocer, finalmente no aceptaría la proposición como confirma Giménez Caballero en su informe¹²: “Tal distinción desde un principio, por creerse todavía inepto a tan alto trabajo” [...] “fueron inútiles los razonamientos de nuestro Ministro Sr. Torrijos, quien llegó a sospechar raramente de tal negativa, acostumbrado a la ligereza de otros profesores nuestros en aceptar cargos muníficos. Tanto más cuanto en Sarajevo, su ciudad natal desempeña un modesto cargo de profesor de francés en el Liceo”.¹³ Giménez Caballero intentaría convencer a Baruh una vez más: “Baruch nos explicó entonces su actitud y su posición —siempre, claro está, al servicio entusiasta de España—: Para mí —nos dijo— es un negocio moral y material aceptar sin más el puesto de la Universidad de Belgrado. Mayor honor y raidez en mi carrera, mayores honorarios y menos horas de trabajo. Pero si para mí es muy conveniente, no lo es tanto para España. Y eso es lo que se debe mirar sobre todo. Yo no tengo aún la soltura suficiente en la cultura contemporánea de España para atreverme a ocupar un puesto de profesor de la Universidad. Tendría que hacer una labor previa y trabajar más aún.

En vista de tan magníficos escrúpulos, en vez de violentárselos creo que debemos utilizarlos en bien de nuestra expansión. Ya que mi opinión definitiva y absoluta sobre el Sr. Baruch, es que él es el único elemento valioso de que disponemos en el próximo Oriente para una acción cultural eficiente”.¹⁴

¹⁰ Queda testimonio de este encuentro en: Giménez Caballero, Ernesto. 1928. “Transeúntes literarios: Kalmi Baruh, sefardita”, *La Gaceta Literaria*, enero 1927-diciembre 1928, no. 46, 296, en: Vidaković-Petrov, Krinka. 2014. *Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia*. Actas del Congreso de Hispanistas organizado por la Universidad de Kragujevac.

¹¹ Giménez Caballero, Ernesto. 1931. *Nuevas informaciones sobre los sefardíes del Próximo Oriente*, informe presentado al Ministerio de Estado, Junta de Relaciones Culturales [inédito, mecanografiado], en Vidaković-Petrov, Krinka. 2014. *Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia*. Actas del Congreso de Hispanistas organizado por la Universidad de Kragujevac. Krinka Vidaković-Petrov conoció a Ernesto Giménez Caballero en 1984 en su apartamento, y tuvo acceso a ese documento.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ Ídem.

Baruh además de sus lecciones académicas y contribuciones en publicaciones como *Jevrejski život* o *Jevrejski glas*, en las que también participó Laura Papo, tradujo obras de Américo Castro, Pío Baroja, Ramón del Valle-Inclán, Unamuno, Armando Palacio Valdés, Ortega y Gasset, Enrique Larreta, Azorín, Madariaga, Jose Eustasio Rivera, y a varios poetas (Rubén Darío, los hermanos Machado y Juan Ramón Jiménez). Igualmente escribió sobre varios temas de literatura, historia y política española: España en tiempos de Maimónides, el romance de Abenámár, la España de Felipe II, la generación del 98, la novela contemporánea en España, la nueva lírica, Cervantes, Lope de Vega, Góngora, Calderón de la Barca, Unamuno, José Ortega y Gasset, Armando Palacio Valdés, como también lo hizo sobre la Guerra Civil Española.¹⁵ Una dedicación absoluta no solo a la investigación, sino que hizo seguimiento de todas las noticias y novedades que llegaban desde España.

Su iniciativa fue pionera en un terreno casi inexplorado, pero comunicaba de nuevo el mundo sefardí y España más allá de la nostalgia del exilio, con un potencial cultural imponderable.

Esta fue en líneas generales la maravillosa travesía del hombre ilustrado que construye su vida a partir de lo restringido y aislado de su identidad, para vincularse con un saber universal que le convertía en un cosmopolita más entre Viena, Sarajevo, Belgrado o Madrid. Así lo expresa Vidaković-Petrov: “Los esfuerzos de Baruh perseguían dos objetivos. Uno era la preservación, la investigación de la herencia cultural sefardí. El otro tiene que ver con los efectos de la ruptura con el aislamiento: la modernización, la emancipación y la integración en la corriente principal intelectual y cultural de Yugoslavia como parte de la familia europea de naciones”.¹⁶

El destino final de Baruh fue realmente trágico, falleciendo en 1945 pocos días después de que el campo de concentración donde estaba preso fuera liberado. No obstante, incluso en el campo no desatendió su vocación: “Algunos de los prisioneros que sobrevivieron a la detención en el campo, luego contaron que en Bergen-Belsen Baruh siguió dando clases de español y recogiendo información sobre la lengua judeo-española de los sefardíes allí detenidos (testimonio de Isak Levy), mientras que otros destacaron su coraje, perseverencia y dignidad (testimonio de Hana Has Levy)”.¹⁷

Fueron años tristes y duros donde un grupo de diplomáticos españoles junto con sus ayudantes, especialmente desde embajadas localizadas en el sudeste europeo, pasarían a

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Nikolić, A. 2005. “Dr. Kalmi Baruh – Biography”, en: K. Vidaković-Petrov and A. Nikolić (eds.) *K. Baruh, Selected Works on Sephardic and Other Jewish Topics*, Moshe David Gaon Center for Ladino Culture and Shefer Publishers, Jerusalem, págs. 3–16; en: Vidaković-Petrov, Krinka. 2014. *Kalmi Baruh y los estudios hispánicos modernos en Yugoslavia*, op. cit.

la posteridad, tras realizar las gestiones necesarias para nacionalizar a varios miles de judíos que eran perseguidos por el régimen nazi o por las administraciones colaboracionistas. Solo Ángel Sanz-Briz, conocido más tarde como el *Ángel de Budapest*, llegó a salvar a 5000 personas, de las cuales apenas 200 eran de origen sefardí.

No es extraño que la cultura sefardí parezca estar en un estado permanente de nostalgia y, sin embargo, ese sentimiento ha salvaguardado un patrimonio vasto e inmenso de textos literarios y musicales, una fuente de cultura no suficientemente documentada y vagamente conocida, que no solo ofrece un exponente de la cultura española, sino también su convergencia y fusión con las culturas con las que convivieron y se cohesionaron en el sudeste europeo, desde aquellos tiempos en los que el Imperio otomano tendió la mano al exilio judeoespañol. De Ángel Pulido es la famosa anécdota según la cual cuenta que el sultán Bayaceto II, dijo: “Aquéllos que les mandan pierden, yo gano.” De ahí los mismos Balcanes se han convertido en un reflejo de un tiempo pasado, pero en un principio activo no solo para la comunidad judeoespañola, sino también para los investigadores e interesados por la herencia sefardí y su contexto balcánico.

En esta misma senda abierta por y para la investigación, Balkania 2015 pretende sumar esfuerzos al campo de los estudios sefardíes, en un año especialmente simbólico debido a la aprobación de la ley por la que se facilita la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España. Una forma de celebrarlo es través de los trabajos de varios expertos de la región, coordinados por la catedrática en Sociolingüística, la profesora Jelena Filipović, que, desde hace casi dos décadas, impulsa y anima estos estudios, revitalizándolos, conocedora de todas su posibilidades académicas y culturales. Como parte de este elenco también se encuentra el trabajo de Krinka Vidaković-Petrov que, desde comienzos de los años 70, es pionera en la investigación de los estudios sefardíes habiendo hecho una labor ingente de investigación y difusión de enorme importancia de la que se ha nutrido por ejemplo esta introducción. Junto a ella se encuentra Michael Studemund-Halévy, profesor del Instituto de Investigación para la Historia de los Judíos en Alemania (Hamburgo) e investigador de prestigio, que ha publicado numerosos trabajos sobre la cultura sefardí. También Ivana Vučina Simović, hispanista y profesora agregada en la Facultad de Filología y Artes de la Universidad de Kragujevac que, junto con la profesora Filipović, se han convertido asimismo en referencias de los estudios sefardíes en la región. A estos nombres se unen los de Katja Šmid, experta en ladino rabínico y en cuestiones relacionadas con la práctica religiosa y la mujer sefardí, que se encuentra trabajando en la Universidad Hebrea de Jerusalén; y Ana Cirić Pavlović, que dedica parte de sus esfuerzos a la realización de una base de datos integral sobre la cultura sefardí, y que participa en este número con las conclusiones logradas tras su investigación académica sobre el asociacionismo sefardí en la época de entreguerras. Es en aquella época de entreguerras, durante los años 30, cuando, a Kalmi Baruh, su orientación como intelectual de izquierdas

le llevaría a desarrollar una especial sensibilidad por las injusticias sociales, un fuerte sentido de la tolerancia religiosa e, incluso, a mostrar sus simpatías por los soldados brigadistas que lucharon a favor de la República española durante la Guerra Civil.

Muchos años antes, en el invierno de 1928, Kalmi Baruh se encontraría con Ivo Andrić en Madrid, cuando este era diplomático de la Yugoslavia monárquica. Así explica el encuentro con su amigo el que luego sería galardonado con el premio Nobel: “Este gran conocedor de la historia española, especialmente de la lengua y la literatura española, ha sido mi guía por estas regiones. Durante largos recorridos, recitábamos los poemas españoles o las romances populares. Hicimos juntos varios viajes a viejas ciudades y villas, como Toledo, Segovia, etc. Recuerdo mucho nuestra visita a Segovia... Eso fue toda una experiencia”.¹⁸

No resulta extraño que Ivo Andrić sintiera la obligación de recordar a su amigo. Opinaba que Kalmi Baruh era “uno de esos bosnios cuyo trabajo debe ser presentado con claridad a nuestro público”¹⁹ porque era un “conocedor único de la literatura española”.²⁰ Pero más allá de eso, Andrić sentía que Baruh había sufrido una muerte horrible, sin sentido, sin tener la “oportunidad de resistir o de vengarse”.²¹ Y, efectivamente, hay designios inescrutables ante los cuales los hombres no tienen cómo defenderse. Sin embargo, otros sí lo pueden hacer por los que no pueden, elevando su condición a inmortal, en este caso, la de un intelectual como Kalmi Baruh que, con sus contribuciones, acercó culturas y lugares que durante siglos parecieron estar distanciados pese a tener tanto en común. El encuentro que nació en Višegrad, cuando coincidieron en la escuela, se afianzó años después en Segovia o Toledo, para que hoy el recuerdo de ambos pueda ser eterno en forma de admiración, pero también en forma de amistad.

Miguel Rodríguez Andreu
Director de Balkania

¹⁸ Vidaković-Petrov, Krinka and Alexander Nikolić. 2005. *Kalmi Baruh, Selected Works on Sephardic and Other Jewish Topics*. Moshe David Gaon Center for Ladino Culture and Shefer Publishers; en <http://elmundosefarad.wikidot.com/remembering-kalmi-baruh-by-ivo-andric>. Consultado el 8 de agosto de 2015.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

²¹ Ídem.



JELENA FILIPOVIĆ (Skopje, 1966) es doctora y catedrática de Español y Sociolingüística en el Departamento de Estudios Ibéricos, de la Facultad de Filología, en la Universidad de Belgrado. Ha sido profesora visitante en la Graduate School of Purdue University (EE.UU.) y en la University of Graz (Austria). Sus campos de interés son la sociolingüística crítica, la política y planificación lingüística, los estudios de género, y la lingüística aplicada e hispánica. Es autora y coautora de varios libros y varias docenas de artículos en revistas

académicas y publicaciones monográficas. Ha participado en numerosos proyectos nacionales e internacionales en las áreas de las políticas de educación lingüística, políticas lingüísticas sobre perspectiva de género, diseño y desarrollo de currículo de enseñanza de lengua extranjera y protección lingüística y revitalización.

EL JUDEOESPAÑOL EN LAS CULTURAS DE LENGUAS ESTANDARIZADAS: LENGUAS MINORITARIAS DOMINADAS E IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS EN EL SIGLO XXI¹

Jelena Filipović

Resumen

En relación a las lenguas minoritarias dominadas en el siglo XXI, su estado y subsistencia están muy influidas por las ideologías generales y también lingüísticas del tiempo que vivimos. Concretamente, la modernidad eurocéntrica de la política y de la planificación lingüística que conducen a la formación de ideologías culturales lingüísticas estandarizadas, están en el núcleo de los marcos históricos, políticos y culturales que, desde el siglo XIX, han influido en la relación entre la mayoría de las lenguas (estandarizadas) y las lenguas minoritarias dominadas habladas en las entidades políticas reconocidas como son los Estados nación en Europa. Es dentro de este marco de culturas lingüísticas estándar (Milroy, 2001) que puede y debe ser entendida su historia y su pérdida, así como la revitalización del judeoespañol.

Palabras clave: judeoespañol, cultura lingüística estándar; lenguas minoritarias, sostenibilidad de una lengua minoritaria, mantenimiento, revitalización; Estado nación; política y planificación lingüística.

Introducción: lengua y poder

La lengua, como es entendida desde una perspectiva sociolingüística crítica, no es una cuestión de estructuras lingüísticas y organización de sistemas de lenguas formales que se muestren independientes de sus usuarios. Sino que, esta es vista como una herramienta de creación de prácticas comunicativas y culturales que es utilizada para definir jerarquías sociales, legitimar o inhibir el compromiso político, y permitir u obstruir el enriquecimiento educativo y la prosperidad de la comunidad lingüística (Filipović, 2015). Por eso, dentro del paradigma de la investigación crítica, la lengua no puede ser entendida si no se tiene en consideración “los procesos institucionales de dominación simbólica” (Heller, 1995: 373) que están asignados a ciertas variedades lingüísticas. La importancia y la relevancia de la dominación simbólica es claramente visible en el estado

¹ Partes de los artículos publicados previamente en: Filipović & Vučo, 2012; Filipović (por publicarse) y Filipović & Vučina Simović, 2014 han sido incluidos aquí.

de la política lingüística y en la planificación de ideologías basadas en la modernidad europea (ver Bauman & Briggs, 2003; Filipović, 2015; para una discusión más en detalle) por las cuales ciertas instituciones políticas y científicas han recibido el poder de decidir qué lengua(s) y qué forma(s) lingüística(s) elegida(s) deberían ser utilizada(s) en una variedad de dominios comunicativos relevantes para el funcionamiento de una sociedad/nación/Estado particular; es decir, qué variedades lingüísticas se convierten en lenguas estándar con estatus reconocido oficialmente (a nivel político, social y educativo) en una entidad política dada. La modernidad es un fenómeno europeo y eurocéntrico (o euro-americano, según Atkinson, 2003: 190) que ha provocado un impacto tremendo en el pensamiento social y en la comprensión del conocimiento humano durante los últimos 300 años. La modernidad está en el núcleo del periodo de la Ilustración, basada en el modelo racional de la ciencia y de la sociedad, que establece una escena para el entendimiento de la lengua humana separada de sus agentes sociales, válido solo si está purificada, es decir, estandarizada, y de uso solo para aquellos educados suficientemente como para ser capaces de usar las formas “puras” de la lengua y así reivindicar su posición en la jerarquía social (Bauman & Briggs, 2003: 31; Filipović, 2015: 11). La lengua “pura” es una variedad lingüística estandarizada, impuesta sobre una comunidad parlante dada a través de una política lingüística de arriba a abajo (*top-down*) y una planificación en la cual un puñado de individuos con poder político y social (inducido por sus posiciones privilegiadas en el escalafón económico y educacional) decide qué variedad (y qué formas y estructuras dentro de ella) debería aparecer en los dominios públicos, administrativos y educacionales: “Sólo aquellos que hablan la lengua “adecuada” (aquellos que tienen a su disposición las variedades lingüísticas codificadas con alfabetos desarrollados y cuerpos escritos de conocimiento y literatura, y aquellos que tienen acceso a recursos financieros o de otro tipo otros, así como a la educación (...)) tienen permitido intervenir en prácticas públicas y tomas de decisión para la exclusión de cualquier participación respecto de otros que no tienen acceso a la adquisición/aprendizaje de la variedad lingüística privilegiada”. (Filipović, 2015: 12)

La visión racionalista de la lengua fue gradualmente expandida por la valoración romántica de la *vernaculación lingüística*, a través de cuyas variedades vernáculas (folk/clase social baja) estas se encumbraron al nivel de la lengua estándar (p. ej. este fue el caso de la reforma de Vuk Karadžić que llevó a la formación de la base prescriptiva de la variedad estándar del serbio que se utiliza a día de hoy), y luego asociada a grupos étnicos determinados, identificados como naciones, con derecho a sus lenguas nacionales dentro de sus propios Estados nación. Este movimiento lingüístico, histórico, político y social específico llevó a la introducción de una visión nacionalista de la lengua, de la estandarización de la lengua y de la política y de la planificación lingüística en general. El concepto de *lengua-Estado-nación* como “santa trinidad” (Bugarski, 2005) está en

el corazón del marco histórico, político y cultural que, desde el siglo XIX, ha influido en la relación entre la mayoría de lenguas (estandarizadas) y las lenguas minoritarias dominadas habladas en las entidades políticas reconocidas como Estados nación en Europa. Es dentro de este marco de *culturas de la lengua estándar* (Milroy, 2001) que la historia y la pérdida, así como la posible revitalización del judeoespañol pueden y deberían ser entendidas.

¿Qué es una cultura de lengua estándar?

Gran parte del mundo eurocéntrico vive en lo que es llamado culturas de la lengua estándar (Milroy, 2001; Filipović, 2012; Filipović & Vučo, 2012; Filipović, 2015), que son resultados de una política lingüística específica o de procedimientos de planificación en los que los esfuerzos conscientes, sistemáticos y sistémicos están hechos para crear formas lingüísticas y estructuras que creemos y reivindicamos que son partes de las lenguas estándar “buenas”, “apropiadas” y “cultas”. Estas lenguas estándar pueden ser entendidas como resultado de un número de elecciones hechas en nuestro nombre por los diseñadores de políticas lingüísticas a través de la gestión *top-down* de la lengua (ver Spolsky, 2009; Filipović, 2015) que han logrado durante siglos convencer a la mayoría de nosotros de que existen variedades lingüísticas menos y más prestigiosas, y que las últimas deberían ser usadas en el discurso público, en los escenarios educacionales y en todos los otros escenarios donde querríamos ser percibidos como miembros de clases sociales específicas vinculadas con mayores niveles de educación formal y de un determinado poder social y económico e influencia dentro de las sociedades en las que vivimos.

Como ya se ha destacado, la política y la planificación lingüística que llevan a la creación de una ideología de la cultura de la lengua estándar están muy próximas y directamente relacionadas con el nacionalismo europeo y eurocéntrico: desde los tiempos de la Ilustración un concepto de lengua *unificada* (estándar) se ha convertido en un factor extremadamente importante en la definición de la unidad comunal/social/política (leer: nacional) de un grupo dado de hablantes: es precisamente la diferencia respecto a *otras* lenguas la que forma la base de la formación de las identidades nacionales recién nacidas. Las variedades lingüísticas estándar y las identidades nacionales correspondientes son construcciones políticas creadas bajo un grupo dado de circunstancias políticas e históricas en las cuales se desarrollan. Así hay más factores políticos que lingüísticos que tienen que ser examinados en una correlación estrecha con sus contrapartes sociales, psicológicas, políticas, culturales y económicas y no analizadas desde un punto de vista formalista puramente estructural, completamente desnudo de cualquier parámetro extralingüístico como ha sido el caso durante gran parte del siglo XX (para más discusiones ver Pennycook, 2006; Hornberger, 1998; Filipović, 2009; Filipović, 2015; etcétera).

El modelo de estandarización lingüística nacionalista (Geeraerts, 2003; Bugarski, 2005; Filipović, 2009; Filipović & Vučo, 2012; Filipović, 2015) que ha sido desarrollado dentro del marco de la sociolingüística crítica con el objetivo de justificar lo descrito en líneas anteriores como movimiento “una lengua-una nación-un Estado”, que se extendió por Europa durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, y que ha sido revitalizado finalmente otra vez durante las últimas décadas del siglo XX tras la fragmentación, por ejemplo, de la antigua Unión Soviética y la República Federal Socialista de Yugoslavia, indica que las opciones lingüísticas en prácticamente todos los países europeos siempre han sido dependientes de las ideologías políticas, sociales y epistemológicas de los tomadores de decisiones que vinculan ciertas formas y funciones lingüísticas a la “verdadera” identidad nacional más habitualmente que, no directamente, correlacionando esta con variedades dialécticas habladas por las élites poderosas en los nuevos Estados nación. Antonio de Nebrija puede ser visto como un precursor paradigmático de esta política y planificación lingüística cuando, en su famoso libro de gramática del castellano, escogió la variedad hablada en la península ibérica por la elite más poderosa del entonces nuevo Estado creado en el Reino de Castilla y Aragón que partió a la conquista del Nuevo Mundo durante ese mismo año y que, con el tiempo, se convertiría en la lengua oficial de 21 países entre Europa, México, Sudamérica, América Central y Guinea Ecuatorial.²

Las culturas de lenguas estándar y las lenguas minoritarias dominadas: el judeoespañol como caso de estudio

El contexto europeo y eurocéntrico arriba destacado de política y planificación y estandarización lingüística, ha tenido consecuencias largas y duraderas en la realidad y en la sostenibilidad de las variedades lingüísticas habladas por las minorías etnolingüísticas que, desde finales del siglo XVIII en adelante, se han encontrado en Estados nación con ideologías lingüísticas estándar fuertemente definidas, en donde tuvieron que aprender a enfrentarse a nuevas circunstancias sociopolíticas, culturales y educacionales. Por ejemplo, los Estados nación europeos en los Balcanes, a diferencia del Imperio otomano, que fue la casa de muchos sefardíes desde su llegada a la región a comienzos del siglo XVI, se mostraron muy tempranamente interesados en las prácticas lingüísticas de sus ciudadanos y expresaron una clara posición política dirigida hacia la asimilación de todas aquellas personas que vivían en sus territorios hasta ser naciones representadas por sus correspondientes Estados.

Además, la ideología de la cultura de la lengua estándar no pertenecía y no pertenece solo a las élites políticas y científicas, sino también forma una parte integral de la ideología lingüística de los ciudadanos comunes, los hablantes nativos de las lenguas nacionales que

² También el español fue lengua oficial en Filipinas hasta 1973.

creen que el hecho de que tengan sistemas lingüísticos estandarizados, fijados firmemente, es de una importancia crucial para su existencia nacional e individual: el hecho de que lo crean les hace intelectualmente y culturalmente superiores a aquellos que no hablan esta lengua del todo o que no la hablan bien y/o a aquellos cuya lengua materna no ha sido estandarizada como variedad lingüística. Como es esperable, esta ideología lingüística se convierte en materia de discusión entre los miembros de las minorías etnolingüísticas que comienzan a desafiar las visiones tradicionales sobre variedades lingüísticas no estandarizadas como portadoras de su identidad étnica y religiosa, símbolos de su cultura y tradición. Ellos empiezan cuestionando su posición en los Estados nación dentro de las nuevas redes sociales definidas en las que la afiliación para la mayoría de la comunidad se convierte en un pasaporte para la movilidad social. Como ya he mostrado en otros lugares (Filipović & Vučina Simović, 2012; Filipović & Vučina Simović, 2014) en el caso de los sefardíes en Oriente, las ideologías lingüísticas entre los hablantes del judeoespañol presentan un ejemplo paradigmático de expansión de la influencia de la ideología de la cultura lingüística estándar: con el surgimiento del nacionalismo en Europa a finales del siglo XVIII y a través del siglo XIX (que en aquel momento tenían connotaciones sociopolíticas completamente diferentes a las que tienen al día de hoy, p. ej., ver Belić, 1915/1991), la creación de los Estados nación en los Balcanes y la formación de variedades lingüísticas estándar relacionadas directamente con la identidad nacional y la unidad, todo eso llevó al cambio desde el tradicionalismo extremo (en el que el judeoespañol era un código comunicativo exclusivo de los sefardíes) a los llamamientos para las innovaciones radicales y no tan radicales, proponiendo el abandono de la lengua étnica en favor de la lengua estándar mayoritaria de un Estado dado, o en favor del hebreo o del español estándar (Filipović & Vučina Simović, 2014; Vučina Simović, 2006; 2007; 2010).

Esta visión nacionalista de las lenguas y de las culturas de lengua estándar está todavía muy presente en la Europa moderna de hoy. La posición y el futuro de muchas lenguas europeas minoritarias dominadas a comienzos del siglo XXI pueden ser también analizadas desde la misma perspectiva epistemológica. En otras palabras, la sostenibilidad de las lenguas minoritarias en Europa, como el judeoespañol, solo puede ser asegurado exitosamente si se toma en consideración una relación compleja de diferentes factores y conclusiones y se aplica dentro de un paradigma crítico transdisciplinario global de investigación lingüística.

El judeoespañol en las culturas lingüísticas estandarizadas de hoy

El estatus y el futuro del judeoespañol en el siglo XXI es más complicado por el hecho de que hay por igual judíos legos y científicos (p. ej., Myhill, 2004) que creen que los judíos a lo largo del mundo han creado y guardado su identidad a través de la raza y de la religión más que a través de las lenguas que han utilizado en la comunicación del día a día. Myhill

(2004) incluso reivindica que el judeoespañol (como el yidis) no debería ser tratado como una lengua judía, “sugiriendo que el interés académico en estas lenguas surge desde varias agendas políticas y culturales, más que desde su peculiaridad lingüística inherente”. (Krohn, 2006: 3)

Según esta visión, debido al hecho de que han vivido en la diáspora durante siglos, los judíos han utilizado un número de lenguas a las que han estado expuestas, y la única variedad lingüística con la que pueden ser asociados es con el hebreo, la lengua nacional del Estado nación de Israel. Por supuesto, hay otras actitudes científicas más positivas (y en mi opinión menos discriminatorias) sobre el judeoespañol y su relación con los sefardíes, los descendientes de los judíos españoles expulsados de España en 1492 (p. ej. ver Bunis, 2011).

Como fue destacado hace casi dos décadas por Harris (1999: 443), el futuro del judeoespañol es más desalentador debido al hecho de que en el momento presente no hay habladores del judeoespañol viviendo en un espacio geográfico unificado, lo que significa que la transferencia transgeneracional de la lengua es más improbable.

A pesar del pronóstico pesimista hecho al final del siglo pasado, durante las dos últimas décadas la situación en relación a la sostenibilidad, el mantenimiento y la revitalización de esta variedad lingüística particular ha mejorado. Doce años después, Harris nos asegura que “las actitudes en relación al ladino y a su perpetuación han mejorado enormemente en los últimos 15 o 20 años, especialmente debido a la aceptación y respaldo a la etnicidad a lo largo del mundo” (Harris, 2011: 52). El interés académico en los estudios sefardíes en Europa, Israel y Norteamérica se ha intensificado más desde la conmemoración del Quinto Centenario del Edicto de Expulsión (Stillman & Stillman, 1999:xiii). No solo los estudios teóricos sefardíes han estado en ascenso, sino también la investigación lingüística aplicada se ha activado, lo que reconoce la necesidad de introducir el judeoespañol en los contextos formales académicos en un intento por acortar las distancias entre “la investigación académica y las presentaciones académicas y las comunidades que podrían cultivar y beneficiarse de ellas” (Frank, 1999: 533). Según Navon (2011), el judeoespañol es actualmente enseñado en cinco universidades israelíes en Jerusalén, Tel- Aviv, Haifa, Beer-Sheva y Ramat-Gan. Además, en el área de la política y la documentación lingüística se han dado pasos por el Gobierno israelí, que fundó la Autoridad Nacional del Ladino (Autoridad Nacional del Ladino - ANL) en 1997 (Harris, 2011). Han contribuido también al incremento del interés en revitalizar el judeoespañol (ver Harris, para una lista extensiva de recursos mediáticos y publicaciones en judeoespañol) publicaciones, periódicos, libros de texto para estudiar el judeoespañol junto con otros contenidos mediáticos que se han mantenido activos en diferentes partes del mundo (Israel, España, Estados Unidos, Bulgaria, Turquía, etcétera) donde de alguna manera las comunidades sefardíes pueden ser encontradas.

Todo lo expuesto arriba ilustra una curiosidad académica intensificada sobre el judeoespañol, que ha resultado, en la mayor medida posible, en un incremento del número de publicaciones académicas y de conferencias internacionales sobre el tema de la cultura y de la bibliografía lingüística sefardí.

¿Hay alguna posibilidad de revitalización del judeoespañol en el siglo XXI?

La respuesta más honesta en este punto es: nadie lo sabe. ¿Deberíamos o no deberíamos “dejar la lengua sefardí sola”, por parafrasear el título del libro de Fishman (2006) sobre política y planificación lingüística? Como Fishman (2010: 141) efectivamente presenta, todas las lenguas judías, el judeoespañol incluido, tuvieron importantes funciones multifacéticas de ayuda a los judíos de la diáspora manteniendo la identidad étnica y, al mismo tiempo, adaptándose a los modelos culturales de las regiones que habitaban. En el caso del mundo sefardí, era algo obvio tanto en España como en Oriente. La cuestión que debe ser tratada es si su etnicidad e identidad cultural al día de hoy está directa e irreversiblemente conectada al hebreo y al Estado de Israel. Myhill (2004), por ejemplo, defiende que el desarrollo de las tradiciones escritas en ladino y en yidis al final del siglo XIX es una clara consecuencia de la modernidad europea y de la occidentalización del Estado nación en el caso de los judíos que viven en Europa (ver Fishman, 2010 para una discusión más extensa).

La investigación sobre el mantenimiento de la lengua y la revitalización (p. ej., Fishman, 1991; 2001; 2006; Flores Farfán & Córdova Hernández, 2012; Flores Farfán, 2009; Filipović, 2015; Filipović, en prensa, etcétera) claramente indica que la sostenibilidad de las lenguas minoritarias dominadas no puede ser asegurada sin una acción directa orientada hacia el desafío de las ideologías lingüísticas negativas por parte de los miembros de las comunidades minoritarias. En otras palabras, las actividades de base son un prerrequisito necesario para cualquier intento en el cambio lingüístico inverso o para asegurar la subsistencia lingüística de las lenguas minoritarias en peligro. Aún así, no son exitosas si no se acoplan con el apoyo institucional desde la política lingüística nacional y supranacional y de las instituciones de planificación. Y, a pesar del hecho de que a ojos de algunos autores y un gran número de instituciones internacionales (como el Consejo de Europa, UNESCO, etcétera) el modelo nacionalista de estandarización lingüística y la ideología lingüística de las culturas de las lenguas estándar han sido sustituidos por una interpretación postmoderna de la realidad como fragmentada, multifacética y, por defecto, plurilingüe, el hecho sigue siendo que en muchas partes del mundo continua existiendo una fuerte tendencia nacionalista, apoyada por la ideología cultural de la lengua estándar que pone una variedad lingüística en un pedestal para la exclusión de todos los otros códigos

comunicativos presentes en una nación/sociedad/grupo étnico. Una nación SOLO puede tener una lengua que puede ser identificada con el Estado, de este modo (implícita o explícitamente) se otorga una gran importancia a los diferentes tipos de monolingüismo oficial (Cummins, 1981; 1984; 2001; Filipović et al. 2007; Filipović, 2009; Filipović et. al., 2010).

Este fue el caso del judeoespañol en el Estado que es en estos días la casa de muchos sefardíes de todo el mundo, el Estado de Israel. Según Spolsky y Shohamy (1999) hay 32 lenguas habladas en Israel, pero sólo tres de ellas han sido reconocidas como lenguas dominantes en todos los dominios comunicativos: hebreo, árabe e inglés (Ben Rafael et al., 2006). Es más, el Estado de Israel ha sido definido por los científicos como una democracia étnica, que está “impulsada por una ideología o un movimiento basado en el nacionalismo étnico que declara a una cierta población como una nación étnica que comparte un descendiente común (lazos de sangre), una lengua común y una cultura común” (Smootha, 2002: 477), en el cual el “sionismo es *de facto* la ideología del Estado. Su objetivo central es convertir Israel en judía en cuanto a demografía, lengua, cultura, instituciones, identidad y símbolos, y proteger las vidas judías y sus intereses por todo el mundo” (Smootha, 2002: 485). Como el mismo autor declara, “el hebreo es la lengua oficial de Israel y la lengua dominante (...). Es dominante en todas las áreas de la vida (casa, medios, economía, gobierno, ciencias y demás). Es la única lengua oficial en la educación hebrea, desplazando a las lenguas extranjeras y culturas entre las generaciones nacidas en Israel”. (Smootha, 2002: 485)

Sin entrar en discusiones sobre las ventajas y desventajas del modelo occidental liberal, democracia multicultural contra democracia étnica, que es el tema principal del artículo arriba citado, es bastante obvio que no hay mucho espacio para el mantenimiento y la revitalización del judeoespañol (u otras lenguas judías, junto al hebreo a este respecto). En realidad, Spolsky y Shohamy (1999: 15) ofrecen como excelente ejemplo la revitalización del hebreo como un caso claro de política lingüística nacionalista y de acción planificada, en la que la ideología política del sionismo va de la mano de la ideología de las culturas lingüísticas estándar. “El establecimiento del hebreo, como también del nacionalismo sionista, fueron un caso paradigmático de lo que Hobsbawm (1983) ha denominado invención de la tradición. Su transformación en una lengua estándar reafirmada ideológicamente siguió un patrón no muy diferente de muchas de las otras lenguas nacionales que han adquirido su estatus en condiciones similares.”

En publicaciones de los círculos académicos se ha erigido el judeoespañol como una verdadera lengua europea minoritaria (Filipović & Vučina Simović, 2014), más que una lengua de los judíos de Israel, que debería ser revitalizada de acuerdo con la ecología lingüística del siglo XXI. Aun así, yo también he oído en varias ocasiones, en conferencias académicas internacionales sobre estudios sefardíes, a académicos sefardíes expresando sus

dudas en relación a la necesidad de revitalizar el ladino/judezmo, judeoespañol. Muy a menudo, esto es visto por aquellos que la investigan como una lengua muerta que enciende la curiosidad intelectual de la misma manera que el latín clásico o el griego clásico lo han hecho durante siglos.

En mi opinión, una cuestión fundamental que ha faltado hasta hace muy poco en cualquier discusión en relación al futuro del judeoespañol, es la actitud de los hablantes del judeoespañol hacia sus tradiciones lingüísticas y culturales. Como Benor (2009) destaca, “en muchas investigaciones sobre las lenguas judías, los judíos contemporáneos no han sido incluidos”. Y, como una investigación reciente indica, sigue habiendo hablantes que utilizan la lengua activamente, principalmente en el entorno virtual y gracias a la expansión y la accesibilidad de las tecnologías de la información.

El judeoespañol está realmente presente en Internet, especialmente en los grupos de discusión. Esto parece que está marcando una nueva era en la subsistencia de las lenguas minoritarias dominadas y de su revitalización. En un mundo donde la movilidad rediseña significativamente la estructura, la calidad y la densidad incluso de las comunidades de hablantes mayoritarias, el espacio virtual se convierte en una nueva región de interacciones que permite a los hablantes de las lenguas minoritarias, como de las mayoritarias, desarrollar un sentimiento de proximidad, identidad y solidaridad llevando esto a la formación de un completo nuevo tipo de comunidades de intereses y de prácticas. Algunos autores llaman a este nuevo espacio un *ágora* virtual, un “nombre común para lugares, redes e instituciones que influyen sobre el conocimiento” (Frederiksen et. al., 2001: 4, cit. en Filipović, Jovan, 2012: 122). Este lugar virtual “tiene que ser inclusivo y accesible tanto como sea posible, para usar la experiencia de vida de las contrapartes para la contextualización del conocimiento que NO está dominado por expertos”. (Filipović, Jovan, 2012: 122, *énfasis mío*)

Esto es precisamente el tipo de práctica lingüística que los académicos sefardíes interesados en la sostenibilidad del judeoespañol necesitan tener en consideración. Concretamente, esta es la mejor forma de hacer que se escuchen las voces de los hablantes, y de proveer un contexto en el que la experiencia académica y las necesidades de las comunidades virtuales sefardíes pueden unirse exitosamente. Un contexto en el que podría ser posible hacer uso de las prácticas y de las actividades en red existentes, y de sus resultados con el objetivo de crear una cercanía global virtual entre los hablantes del judeoespañol. La participación activa en los debates en grupos de discusión, la investigación etnográfica crítica basada en la observación, el análisis y las interpretaciones de las ideologías de los hablantes, de sus necesidades comunicativas y de sus sugerencias en relación a los usos futuros del judeoespañol y la posible expansión de los dominios comunicativos crean una herramienta muy poderosa que apoya el proceso de revitalización (Filipović, 2015, para más discusiones).

Conclusiones

Como puede ser percibido en los apartados de arriba, creo vivamente y con toda seguridad que “no queremos dejar a la lengua judeoespañola sola”. “No deberíamos nunca olvidar que hay hablantes allí afuera (se cuentan en miles) que siguen siendo usuarios competentes del judeoespañol (tanto por escrito como de forma oral, o en ambas), y quienes la usan lo hacen con acciones comunicativas intencionadas ya que ellos “intentan crear un sentido de identidad lingüística compartida”, más que enfocarse a la noción del “discurso moribundo” (Brink-Danan, 2011: 116)”. (Filipović, 2015: 69)

Parece que hay manos extendidas en la dirección adecuada desde un número de agentes interesados en la revitalización del judeoespañol. En un lado, hay hablantes a lo largo de todo el mundo que lo utilizan en las comunicaciones en red en el día a día (según Pierson (2010) hay más de 1500 miembros activos en el fórum *Ladinocomunita*). Por otro lado, la *Autoridad Nacional Israelí para el Ladino y su Cultura* ha hecho esto parte de su agenda oficial no solo para documentar esta lengua (como ha sido el caso en el pasado), sino también para introducir la enseñanza del judeoespañol/ladino en la educación general en Israel, lo que la hace disponible a un amplio espectro de audiencia interesada (ver Navon, 2011, para más información). Y, finalmente, los académicos europeos, que ven el judeoespañol como una lengua europea minoritaria, y que están preparados para tomar parte en una investigación transdisciplinaria multilateral a través de un diálogo comprometido y prolongado que, con los hablantes nativos de la lengua y los planificadores lingüísticos en Israel y en otras comunidades, donde viven los judíos sefardíes, puedan contribuir a restaurar y expandir diferentes dominios comunicativos de esta lengua para satisfacer las necesidades de un número de académicos y de comunidades legas de interés a través del mundo.

Bibliografía

- Atkinson, D. 2003. “Writing for publication/writing for public execution: on the (personally) vexing notion of (personal) voice”, en: C. Pearson Casanave & S. Vandrick (eds.) *Writing for scholarly publication. Behind the scenes in language education*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, págs. 189–210.
- Bauman, Richard & Charles L. Briggs. 2003. *Voices of modernity. Language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press.
- Belić, A. 1991 (1915). *Srbija i južnoslovensko pitanje*. Beograd: Biblioteka grada Beograda.

- Ben-Rafael Eliezer, Elana Shohamy, Muhammad Hasan Amara Nira Trumper-Hecht. 2006. "Linguistic Landscape as Symbolic Construction of the Public Space: The Case of Israel", en: Durk Gorter et al. (eds) *Linguistic landscape: A new approach to multilingualism*. Clevedon, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters, págs. 7–30.
- Brink-Danan, M. 2011. "The meaning of Ladino: The semiotics of an online speech community", *Language & Communication* 31, págs. 107–118. www.elsevier.com/locate/langcom. Consultado el 6 de enero de 2014.
- Bugarski, Ranko. 2005. *Jezik i kultura*. Beograd: xx vek.
- Bunis, David. 2011. "Judezmo: the Jewish language of the Ottoman Sephardim", *European Judaism*, 44(1), págs. 22–35.
- Cummins, J. 1984. "Wanted: A theoretical framework for relating language proficiency to academic achievement among bilingual students", en: C. Rivera (ed.) *Language proficiency and academic achievement*. Clevedon, England: Multilingual Matters.
- Cummins, J. 2001. *Negotiating identities: Education for empowerment in a diverse society*, Los Angeles: California Association for Bilingual Education.
- Cummins, J. 1981. "Empirical and theoretical underpinnings of bilingual education", *Journal of Education*, 163, págs. 16–29.
- Filipović, Jelena. 2015. *Transdisciplinary approach to language study. The complexity theory perspective*. London: Palgrave Macmillan.
- Filipović, Jelena, 2013. "L'importance des textes authentiques pour la revitalisation du judéo-espagnol", en: Soufiane Rouissi & Ana Stulic-Etchevers (eds.) *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfarades*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux (PUB), Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3, págs. 315–326.
- Filipović, Jelena. 2009. *Moć reči: Ogledi iz kritičke sociolingvistike*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Filipović, Jelena (forthcoming). "Transdisciplinary approach to minority language revitalization: Judeo-Spanish as a case study", en: Ana Stulic-Etchevers et Soufiane Rouissi (eds.) *Le numérique au service du patrimoine culturel séfarade*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux (PUB), Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3.
- Filipović, Jelena & Ivana Vučina Simović. 2014. "Language ideologies in times of modernity: the case of the Sephardim in the Orient", en: Ana Kuzmanović et al. (ed.) *Estudios hispánicos en el siglo XXI*. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu/Čigoja, págs. 517–545.
- Filipović, Jelena & Ivana Vučina-Simović. 2012. "El judeoespañol de Belgrado: un caso paradigmático de los Balcanes", *Hispania*, 95(3), págs. 495–508.

- Filipović, Jelena & Julijana Vučo. 2012. "Language policy and planning in Serbia: language management and language leadership", *Anali Filološkog fakulteta*, 24(II), págs. 9–32.
- Filipović, Jelena, Julijana Vučo, & Ljiljana Djurić. 2010. "From Language Barriers to Social Capital: Serbian as the Language of Education for Romani Children", en: *Selected Proceedings of the 2008 Second Language Research Forum*, (ed.) por Matthew T. Prior et al., págs. 261–275. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project. Disponible en: <http://www.lingref.com/cpp/slrf/2008/index.html>
- Filipović, Jelena, Julijana Vučo & Ljiljana Djurić, 2007. "Critical review of language education policies in compulsory primary and secondary education in Serbia", *Current Issues in Language Planning*, 8, 1, págs. 222–42.
- Filipović, Jovan. 2012. *Management of a Diaspora Virtual University as a Complex Organization. Serbian Diaspora Virtual University: An Emerging Leadership of a Nation*. Saarbruchen, Deutchland, Lambert Academic Publishing.
- Fishman, Joshua A. 2010. *Handbook of language and ethnicity* (vol. 1). New York: Oxford University Press.
- Fishman, Joshua A. 2006. *Do not leave your language alone. The hidden status agendas within corpus planning in language policy*. Mahwah, New Jersey London, Lawrence Elrbaum Associates, Publishers, pág. 9.
- Fishman, Joshua A. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Endangered Languages*. Clevedon, England: Multilingual Matters.
- Fishman, Joshua. 2001. "From Theory to practice (and Vice Versa)", en: J. Fishman (ed.) *Can threatened languages be saved? Reversing language shift revisited*. Clevedon, UK, Tonawanda, NY, USA, North York, Ontario, Canada, Artarmon, NSW, Australia: Multilingual matters, págs. 451–83.
- Flores Farfán, José Antonio & Lorena Córdova Hernández. 2012. *Guía de revitalización lingüística: para una gestión formada e informada*. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Flores Farfán, José Antonio. 2009. Variación, ideologías y purismo lingüístico. El caso del mexicano o náhuatl. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Frank, Tamar. 1999. "The Sephardic heritage in the Jewish curriculum: current practices and future directions", en: Yedida K. Stillman & Norman A. Stillman (eds.) *From Iberia to Diaspora: studies in Sephardic history and culture*. Leiden; Boston: Köln: Brill, págs. 533–546.
- Frederiksen, Frode., Finn Hansson & Søren Weinneberg. 2001. *Knowledge assessment in the agora*, WP 14, Department of Management, Politics and Philosophy, Copenhagen Business School.

- Geeraerts, Dirk, 2003. "Cultural models and linguistic standardization", en: Rene Dirven, Roslyn Frank & Martin Putz (eds.) *Cognitive models in language and thought. Ideology, Metaphors and Meanings*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, págs. 25–38.
- Gold, David. 1987. "Where have all the Sefardic Jews gone?"; en: Paloma Díaz Más (ed.) *Los Sefardíes. Cultura y literatura*. San Sebastián: Servicio Editorial Universidad el País Vasco/Argitarapen Zerbitzua Euskal Herriko Unibertsitatea, págs. 143–170.
- Harris, Tracy. 1999. "Code-switching in contemporary Judeo-Spanish", en: Yedida K. Stillman & Norman A. Stillman (eds.) *From Iberia to Diaspora: studies in Sephardic history and culture*. Leiden; Boston: Köln: Brill, págs. 432–445.
- Harris, Tracy. 2011. "The state of Ladino today", *European Judaism*, 44(1), págs. 51–61.
- Heller, Monica. 1995. "Language choice, social institutions and symbolic domination", *Language in Society*, 24, págs. 373–405.
- Hobsbawm, Eric. 1983. "Introduction: Inventing traditions", en: Eric Hobsbawm & Terrence Ranger (eds.) *The invention of tradition*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town: Cambridge University Press, págs. 1–14.
- Hornberger, Nancy. 1998. "Language policy, language education and language rights: indigenous, immigrant and international perspectives", *Language in Society* 27, págs. 439–458.
- Krohn, Nitza. 2006. *Book Review: Language in Jewish Society: Towards a New Understanding*. John Myhill. Clevedon, England: Multilingual Matters. 2004. Teachers College, Columbia University Working Papers in TESOL & Applied Linguistics, 2006, Vol. 6, No. 1 <<http://journals.tc-library.org/ojs/index.php/tesol/article/viewFile/108/107>>. Página web consultada el 6 de enero de 2013.
- Milroy, James 2001. "Language ideologies and consequences of standardization", *Journal of Sociolinguistics*, 5, 4, págs. 530–55.
- Myhill, John. 2004. *Language in Jewish Society: Towards a New Understanding*. Clevedon, England: Multilingual Matters.
- Navon, Yitzhak. 2011. "The Israeli National Authority for Ladino and its culture", *European Judaism*, 44(1), págs. 4–8.
- Pennycook, Allistair. 2006. "Postmodernism in language policy", en: T. Ricento (ed.) *An Introduction to Language policy. Theory and Method*. Malden, MA, USA, Oxford, UK & Victoria, Australia: Blackwell Publishing Ltd, págs. 60–76.
- Pierson, Benjamin Lee. 2010. *¿El último grito del ladino? El judeoespañol en el ciberespacio*. Tesis de máster, manuscrito no publicado, George Mason University, Fairfax, VA, USA.
- Smootha, Sammy. 2002. "The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic state", *Nations and Nationalism*, 8(4), págs. 475–503.

- Spolsky, Bernard & Elana Shohamy. 1991. *The languages of Israel*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Stillman, Yedida K. & Norman A. Stillman (eds.) *From Iberia to Diaspora: studies in Sephardic history and culture*. Leiden; Boston: Köln: Brill.
- Vučina [Simović], Ivana. 2006. “¿Es judeoespañol la lengua de Cervantes?”, en: Ana Cecilia Prenz (ed.) *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*. Napoli: Gruppo Editoriale Esselibri-Simone, *Beth*, págs. 175–82.
- Vučina Simović, Ivana. 2007. “El (judeo)español como lengua de Cervantes”, en: Marta Fernández Alcaide, Araceli López Serena (eds.) *400 años de la lengua del Quijote. Estudios de historiografía e historia de la lengua española*. Sevilla: Universidad de Sevilla, *Colección Actas* 64, págs. 611–19.
- Vučina Simović, Ivana. 2010. *Stavovi govornika prema jevrejsko-španskom jeziku: u prilog stvaranju tipologije održavanja/ zamene jezika*, tesis doctoral no publicada (Belgrade: Filološki fakultet u Beogradu).



KRINKA VIDA KOVIĆ-PETROV (Belgrado, 1949) es académica, profesora, traductora y diplomática. Doctora en Literatura comparada. Actualmente es profesora en el Instituto de Literatura y Arte de Belgrado. Sus áreas de interés son la literatura comparada y el folclore, los estudios hispánicos, judíos y balcánicos, la traducción literaria, la cultura de la emigración, los estudios sobre el Holocausto, las relaciones internacionales, y la enseñanza de idiomas. Es autora de varios libros y numerosas contribuciones en revistas académicas en Yugoslavia/Serbia y en el extranjero (España, Israel, EE.UU, Italia, Reino Unido, Rumanía, Polonia y Nueva Zelanda). Ha traducido 13 libros, entre los cuales se encuentran obras de J. L. Borges, G. García Márquez y

Rafael Alberti. Ha recibido el premio “Miloš Đurić” de la Asociación de Traductores Literarios de Serbia a la mejor traducción poética en 1987. Anteriormente, estuvo afiliada a varias universidades estadounidenses. Sirvió como embajadora de Yugoslavia en Israel (2001–2006).

LAS ADIVINANZAS SEFARDÍES DE MACEDONIA

Krinka Vidaković-Petrov

Resumen

El artículo está dedicado a la investigación de las adivinanzas de la tradición oral de los sefardíes macedonios, específicamente el recopilatorio realizado por el lingüista Max A. Luria en Monastir en 1927 (publicado en 1930). El análisis trata sobre varios aspectos de las adivinanzas como género folclórico menor, el estado de este género en el sistema folclórico sefardí, y la comparación de las adivinanzas sefardíes de Monastir con las adivinanzas serbias (incluyendo Kosovo y Metohija).

Palabras clave: tradición oral, adivinanzas, características genéricas de las adivinanzas, estudio comparativo de las adivinanzas, adivinanzas sefardíes, adivinanzas serbias.

La colección de Luria

En el marco de interés por la vida sefardí y la cultura en los Balcanes, Macedonia representa un área desatendida. Esto es especialmente verdad en los dominios del folclore. Los recopilatorios del folclore sefardí de Macedonia son muy limitados (Vidaković-Petrov, 2011). Hay pocas colecciones e incluso hay menos investigaciones del tema, predominantemente lingüísticas que aborden los dialectos judeoespañoles de Skopje y Monastir (Bitola). Al mismo tiempo, junto a algunas colecciones esporádicas —Manuel Manrique de Lara (1911), Ernesto Giménez Caballero (1929), Israel J. Katz (1961), Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman (1962), Susana Weich Shahak y Aki Yerushalaim— hay solo tres colecciones mayores.¹ La primera es de Max A. Luria, recogida en Monastir en 1927. La segunda, recopilada por Cynthia M. Crews, es un corpus recogido en Monastir y Skopje en 1930, que abarca exclusivamente cuentos (Crews, 1935). La tercera colección mayor, documentada a comienzos de los años sesenta por Žamila Kolonomos (la única recopiladora de la comunidad sefardí macedonia), consiste en cuentos y proverbios de Monastir y Skopje (Kolonomos, 1978).

La colección de Luria (Luria, 1930) es, según mi opinión, la más importante e interesante. Hay varias razones para que esto sea así. Son las siguientes: el tiempo de la recopilación, la edad y el perfil de los informantes, la variedad genérica de esta colección, y la calidad del material folclórico. En relación a los romances en esta colección,

¹ Para estos recopiladores y recopilaciones ver K. Vidaković-Petrov, 2011.

Armistead y Silverman han comentado que estos ofrecen “un único y, como resultado, el acceso a una única y por tanto dramáticamente reveladora vista de una rama hasta ahora casi totalmente desconocida de baladas sefardíes orientales”. Los romances incluyen algunos tipos extremadamente raros “de los cuales sólo algunos pocos ejemplos dispersos se conocen de otras comunidades orientales” (Armistead & Silverman, 1980–1984: 13). Además, la colección de Luria es la única que incluye un género que ha sido desatendido en el folclore sefardí: las adivinanzas (*endivinas*, *adivinanzas*). Son las únicas adivinanzas sefardíes recopiladas en Macedonia y Yugoslavia. A su vez, en el pequeño recopilatorio de adivinanzas sefardíes la colección de Luria mantiene un lugar destacado porque Luria fue el primero entre los recopiladores modernos en prestar atención a este género; esto es debido a que recopiló 34 adivinanzas, lo que es mucho menos que los proverbios, pero esto sigue siendo un número amplio, especialmente considerando el número tan reducido de adivinanzas sefardíes recogidas hasta la fecha (la única más amplia, es la de A. Galante, formada por 47 adivinanzas griegas recogidas en Grecia y publicadas en 1948); y, finalmente, el material folclórico provisto por los informantes es de una elevada calidad y autenticidad. Aunque las adivinanzas de Monastir no han llamado mucho la atención por parte de los estudiosos en el campo, junto con los romances de Monastir representan un material folclórico que dota al recopilatorio de Macedonia de un significado especial.

Un artículo recientemente publicado por María Sánchez Pérez, “Acertijos y adivinanzas en el periódico sefardí *Ilustra Guerta de Historia* (Viena, 1880–1882)” ofrece datos sobre los pocos recopiladores de adivinanzas sefardíes que hay, así como sobre los investigadores que las han estudiado (Sánchez Pérez, 2013: 237–238). No se equivoca en destacar la importancia de la colección de Luria: “Siguiendo estos estudios, parece que la colección más antigua y extensa de adivinanzas judeoespañolas se encuentra incluida en el libro de Max A. Luria sobre el judeoespañol de Monastir (1930) donde aparecían recogidas un total de treinta y cuatro adivinanzas”. (Sánchez Pérez, 2013: 236)

Entre los investigadores que estudiaron las adivinanzas sefardíes, incluyendo los ejemplos de la colección de Luria, están Armistead y Silverman (1983, 1984a, 1984b, 1998) y Tamar Alexander (2006–2007). En varias ocasiones Armistead y Silverman prestaron atención a la necesidad de estudiar la herencia sefardí no solo en relación a la literatura hispánica y la tradición judía, sino también en relación a la cultura del ambiente posterior a la expulsión, específicamente las culturas balcánicas en el caso del área oriental sefardí. Su trabajo abrió un camino relevante en lo que es el estudio de los lazos entre el folclore sefardí y las múltiples culturas (griega, turca, eslava y rumana) de los Balcanes. Tal como fue observado por Alexander, Armistead y Silverman destacaron la correlación estrecha entre una adivinanza sefardí y sus analogías balcánicas en las tradiciones griega, turca y serbia (Alexander, 2006–2007: 3). En otro artículo de los mismos autores, se destaca la

analogía entre una adivinanza sefardí y una adivinanza de fuente hispánica (Alexander, 2006–2007: 4). En su propio estudio sobre las adivinanzas sefardíes, Alexander cita una adivinanza sefardí basada en una fórmula derivada de los *Proverbios* bíblicos, destacando la conexión judía (Alexander, 2006–2007: 6).

Aunque la adivinanza es un género menor en el sistema folclórico del sefardismo balcánico, sus estudios requieren un esfuerzo mayor si el investigador intenta hacer frente a la cuestión de los orígenes, la interculturalidad y la intertextualidad. Lo último requiere una comparación con múltiples tradiciones: judía (hebrea), hispánica, turca, griega, serbia, búlgara y rumana. Por este motivo, el estudio de las adivinanzas sefardíes simples se convierte en un ejercicio complejo, mientras que el investigador tiende a satisfacerse con un análisis parcial así como conclusiones parciales, esperando que la investigación finalmente se completará, como un mosaico, por la acción de diversas manos.

Nuestra intención en este artículo es contribuir a este esfuerzo comparando las adivinanzas de la colección de Luria de Monastir con las adivinanzas de la tradición oral serbia, algunas de las cuales son de la zona de Kosovo y Metohija que es colindante con Macedonia (Karadžić, 1933; Bovan, 1980).

La adivinanza: características generales

Antes de considerar las analogías entre las adivinanzas sefardíes y serbias, es útil analizar algunas características de las adivinanzas como género.

Los ejemplos más antiguos de adivinanzas proceden de otros textos en los que aparecen —textos de rituales, mitos y epopeyas—. Como ha señalado Vladimir N. Toporov, las adivinanzas que aparecen en los textos rituales de la antigua India, como son las *brahmodya*, ofrecen un *prototexto* a partir del cual las adivinanzas se convertirían en un género folclórico aparte (Toporov, 2010b: 188, 190, 201, 213). El proceso por el cual la adivinanza se convierte en un género folclórico independiente implica la desacralización. Privado del contexto ritual, las adivinanzas dejaron de ser una reconstrucción mágica del orden cosmológico desde el caos, convirtiéndose en un género secular. Aunque los referentes cosmológicos originales se han mantenido, su función ha cambiado, así que el referente de la adivinanza folclórica podría ser cualquier cosa proveniente del mundo real y profano: fenómenos naturales, animales, plantas, artículos para el hogar, herramientas, etcétera.

La adivinanza más famosa hoy en día, proveniente de la antigüedad griega, está integrada en el mito de Edipo y el *Edipo* de Sófocles. El conocido héroe tiene que enfrentarse a la Esfinge percibida como un demonio de la destrucción y de la muerte. Edipo sobrevive descifrando una adivinanza que luego sería muy difundida: “¿Qué ser tiene una voz, pero cuatro patas, dos patas y tres patas? (El hombre)”. La función de esta

adivinanza integrada en la narración de Edipo es salvar la vida.² Diferentes variaciones de esta adivinanza han permanecido en numerosas y diversas tradiciones, incluyendo la serbia y la sefardí (Luria, 1930: 89). Como ha indicado Alexander, estas adivinanzas tienden a aparecer en contextos narrativos:

“Los géneros narrativos más comunes incluyendo acertijos o adivinanzas son historias con una confrontación del orden social o religioso, o entre hombres y mujeres. Una persona de menor estrato social, de una minoría religiosa o una mujer tienen derecho a una gran recompensa gracias a la sabiduría y la inteligencia en que se traducirá su poder para resolver las dificultades del acertijo”. (Alexander, 2005–2006: 23, 26)

De acuerdo con lo expuesto arriba, nosotros podríamos añadir que los caracteres míticos que resuelven las adivinanzas —para sobrevivir y seguir con los sucesos del destino que hay esperando— son análogos a los protagonistas, hombres y mujeres, de los cuentos de hadas (del tipo estudiado por V. Propp, que tratan del paso a la madurez) que tienen que cumplir tareas difíciles, algunas veces imposibles (como es contar los granos de arena de la playa o las hojas de un bosque) que solo pueden realizar con la asistencia de algún auxilio mágico. Resolver adivinanzas “imposibles” y realizar tareas igualmente “imposibles” son un elemento clave de ambos tipos de narrativas. Sin embargo, separar la adivinanza de este contexto narrativo le resta su poder mágico, convirtiéndolas en una construcción de potencial social y cultural más que mágico. Un paso más en el camino de la desacralización, convierte la adivinanza en un juego social, una prueba de conocimiento, ingenio e imaginación.

La adivinanza como género folclórico implica la codificación y descodificación como un tipo de *juego verbal* intelectual y poético. Diseñar y resolver una adivinanza se convierte en un ejercicio poético y en una habilidad social. El juego implica un progreso lógico abstracto —del referente a la metáfora y al revés—. La adivinanza es esencialmente similar al juego infantil del escondite: un jugador esconde un objeto (el referente) en un lugar específico (una metáfora construida), mientras los otros jugadores buscan encontrarlo e interpretarlo. Con el objeto de “encontrar” el referente escondido en la metáfora, los participantes tienen que deconstruir el último, que es como abrir un espacio cerrado, una especie de baúl cerrado, y para ello hay que descubrir la llave simbólica. No obstante, a diferencia del escondite, la adivinanza es un juego puramente verbal. Tanto “esconder como buscar” tienen lugar en la lengua. Este proceso puede ser interpretado como una transferencia del juego (su norma o código) de un médium a otro: de lo no verbal a lo verbal. Mientras el juego no verbal es más adecuado para los niños porque implica la actividad física del cuerpo, el juego verbal es más adecuado para los adultos involucrados en la actividad mental, jugando con su mente. La función del juego adulto es jugar como

² Las adivinanzas presentadas en la narrativa como una cuestión de vida y muerte ha sido calificadas por R. Abrahams y A. Dundes como “*énigmes de potence*” (Alexander, 2005–2006: 23).

actividad social y como entretenimiento. Lo que es fascinante es la calidad poética del juego verbal, el constante codificar/descodificar de las partículas del mundo humano y natural mediante el uso de una de las herramientas básicas del lenguaje poético —la metáfora—.

También hay un punto de contacto entre las adivinanzas y los *chistes*. Ambos son juegos verbales. Algunas adivinanzas están más basadas en el ingenio, el principio de los chistes, que en la metáfora como principio del discurso poético. Una adivinanza que se desplaza hacia el dominio del chiste es el ejemplo siguiente: “¿Quién es más que un hombre de honor? Dos hombres de honor” (Sánchez Pérez, 2013: 242). También, hay un punto de contacto con otro juego verbal: el trabalenguas. Mientras el trabalenguas requiere solamente de capacidad para pronunciar, las adivinanzas son más complejas porque requieren de capacidades adicionales lógicas y poéticas. Sin embargo, hay adivinanzas que dependen del valor sonoro de la lengua —de su potencial como trabalenguas y de la generación de lexemas funcionales como elementos acústicos más que semánticos—.

El texto de la adivinanza aparece como una metáfora simple o expandida de un referente en el mundo real, mental, emocional o imaginario. El referente puede ser cualquier cosa: un objeto, una persona, un concepto abstracto, un estado natural del ser, una situación, una relación, etcétera. En términos formales gramaticales, la estructura de la adivinanza está basada en el patrón “pregunta-respuesta”. En términos macro-semánticos, su estructura está basada en la relación entre el referente y la metáfora. No obstante, podría haber otras figuras retóricas —muy a menudo paradojas y oximorones— incorporados a la adivinanza. La metáfora tiene una función primaria, porque determina la macro-estructura de la adivinanza, mientras la paradoja o el oxímoron asumen una función secundaria que consiste en especificar los microelementos de la metáfora. La siguiente adivinanza serbia puede servir para ilustrarlo: “Vive sin cuerpo,/ habla sin lengua,/ llora sin alma,/ ríe sin alegría,/ nadie lo ve,/ todo el mundo lo oye (El eco)” (Bovan, 1980: 45, no. 137). La adivinanza es una secuencia de cinco segmentos, cuatro de ellos son paradojas. Mientras las dos primeras se refieren a características físicas —cuerpo/vida y lengua/habla— otras dos se refieren a estados subjetivos —dolor/tristeza/llanto y alegría/risa—. Aunque no es una paradoja, el último elemento de la secuencia contiene una doble oposición: nadie/todos y ver/oír. La estructura binaria es repetida tanto como paradoja como por oposición integrada en la metáfora general, por lo que se establece el enlace entre el referente (eco) y su imagen personificada (antropomórfica). La imagen resultante del ser imaginario, sobrehumano, o mágico está diseñada para engañar a la persona que quiere resolver la adivinanza, aunque algunas pistas (habla, llanto, risa sin *cuerpo* ni *alma*) pueden llevar a él o a ella hacia la solución.

La adivinanza tiene una estructura binaria basada en el patrón gramatical pregunta-respuesta. Sin embargo, tiene que ser advertido que algunas adivinanzas toman la forma de preguntas directas, mientras que otras aparecen como declaraciones con una pregunta implícita proyectada por el modelo estructural. No obstante, una vez la

interrogación es reformulada como una declaración, la adivinanza puede ser fácilmente convertida en un dicho o en un proverbio (Alexander, 2006–2007: 30–31). Podríamos llamar a esta adivinanza elíptica porque omite la pregunta formal. Este tipo se encuentra en el recopilatorio de Luria: “Todu ay al mundu. Sólo tres cozes no ay”. La pregunta está inducida por una simple separación de la primera parte de la adivinanza respecto a la segunda parte: “Capác al mar, milizine a la muerti, iscalere para asuvir a lus sielus” (Luria, 1930: 89). La separación indicada en el formato escrito del texto refleja la interacción de los dos participantes de la adivinanza como una representación oral: una persona haciendo la pregunta y la otra persona respondiéndola.³

Desde el punto de vista de la comunicación, la adivinanza tiene un *transmisor*, cuya tarea es codificar o presentar ya codificado el referente disponible de la tradición oral. El texto de la adivinanza es el *mensaje* estructurado como una metáfora y formateado como una pregunta formal o implícita. La tarea del *receptor* es descodificar la metáfora (mensaje), determinar el referente, y articularlo en formato de respuesta. Para dar una solución a la adivinanza se requiere claramente la activa participación de la audiencia. Así es que la adivinanza es *par excellence* un género interactivo que integra a dos participantes distintos: el transmisor que siempre es individual, y el receptor, que podría ser individual o colectivo (estructurado en una base competitiva: el individuo que consiga primero resolver la adivinanza es el “ganador”)

La adivinanza como género menor en la periferia del sistema folclórico sefardí

Antes de abordar la colección de adivinanzas sefardíes de Monastir, está la cuestión de por qué tan pocas adivinanzas sefardíes han sido recopiladas. Las adivinanzas son un género menor en el sistema folclórico sefardí y como tal han generado una atención muy escasa en contraste con la gran atención que se ha prestado, tanto de los recopiladores como de los investigadores, a los géneros mayores como son los romances y canciones. Además, al comparar dos géneros menores —proverbios y adivinanzas— podemos señalar que los proverbios, a diferencia de las adivinanzas, han sido ampliamente recopiladas en todas las áreas sefardíes tanto por los hablantes nativos del judeoespañol, como por los profesionales recopiladores que llegan desde afuera. Esto sugiere que las adivinanzas como género menor existieron en el sistema folclórico sefardí, pero el lugar de este género en el sistema folclórico era periférico, convirtiéndose, así, con el tiempo, en incluso marginal. Como

³ Alexander comenta: “Este texto será considerado solo si el enigma interrogador se detiene después de las dos primeras líneas y espera una respuesta de su público. ¿Qué falta en el mundo? Si la misma persona enuncia el texto de principio a fin sin parar, este texto se convierte en un proverbio *par excellence*” (Alexander 2006–2007: 31).

indicó Sánchez Pérez, solo 173 adivinanzas sefardíes han sido recopiladas hasta la fecha (Sánchez Pérez, 2013: 238). En otros sistemas folclóricos, el lugar otorgado a este género puede ser diferente. En la tradición serbia, por ejemplo, hay más de 5000 adivinanzas recopiladas solo en Kosovo y Metohija en el siglo XIX y comienzos del siglo XX (Bovan, 1979: 7).

La siguiente sección ofrece comentarios sobre 13 adivinanzas de la colección de Luria, seleccionadas porque tienen sus analogías en la tradición serbia.

Las adivinanzas sefardíes y serbias

1. La adivinanza de Edipo, arriba mencionada, aparece en la colección de Luria —“La mañane camine cun patru pies/la meyudíe cun dos,/la tatri cun tres (Il ombri)” (Luria, 1930: 89)— así como en otros espacios sefardíes.⁴ Esta es una solamente de las tres adivinanzas sefardíes de la colección investigada por Sánchez Pérez que tienen analogías en la tradición española (Sánchez Pérez, 2013: 245). Está también presente en la tradición serbia y en otras muchas tradiciones del folclore europeo. Obviamente deriva de la fuente común griega, pero mediatizada por múltiples y posiblemente diversas fuentes subsiguientes.

2. La colección de Luria contiene la siguiente adivinanza: “Un pašaru sin ales buló, in un árvul sin rames apuzó. Vieni un ombri sin pies y sin manus lu tomó (La njevi)” (Luria, 1930: 89). Esta adivinanza sefardí coincide en un alto grado con la adivinanza serbia que dice: “Un ave blanca volaba sin alas, se sentó en un roble sin ramas, un rey sin manos la mató, una reina sin dientes se la comió (La nieve)”.⁵ (Karadžić, 1933: 464, no. 420)

El texto serbio aporta algunos detalles específicos que se pierden en la versión sefardí: el color del ave (blanca), el tipo de árbol (roble), el hombre es un “rey”, y además hay una mujer que es descrita como una “reina”.

La misma o algunas imágenes similares también aparecen en las adivinanzas serbias aunque tratando otros referentes. Por ejemplo, el viento “rompe” colinas “sin manos” y “come las hojas sin dientes” (Karadžić, 1933: 478, no. 713). También, el sol deritiendo la nieve es un “pájaro” devorando el mundo “sin dientes” (Karadžić, 1933: 471, no. 551). En relación a ese simbolismo, es la imagen invertida en la expresión serbia “el sol con dientes” o sol mordedor (*zubato sunce*), haciendo referencia a un día que es soleado pero también muy frío (el inglés “frío mordedor” tiene “dientes” como una connotación: el frío “muerte” aunque no tenga dientes).

⁴ Para un análisis detallado de esta adivinanza ver Alexander, 2006–2007: 21–23.

⁵ La traducción al español vienen de la traducción al inglés hecha por la autora del texto.

La adivinanza utiliza dos técnicas poéticas. Una es la atribución de características antropomórficas a los fenómenos naturales como son el sol, el viento, y la nieve. El segundo es un deificación de estos fenómenos: los copos de nieve vuelan y caen desde el cielo en invierno, el sol derrite la nieve en primavera, el viento mueve las hojas secas en otoño; pero aquí los copos de nieve son presentados como que vuelan sin alas, el sol como que come sin dientes o mata sin manos.

Alexander cita una versión hebrea impresa en Venecia en el siglo XVI, señalando que hay imágenes similares que aparecen en latín y alemán (Alexander, 2006–2007: 5–7). Toporov nos lleva más lejos hacia el pasado cuando indica que volar sin alas, comer sin dientes, etcétera se pueden encontrar en los textos indios de la antigüedad (Toporov, 2010a: 212).

Además, las mismas imágenes aparecen en encantamientos mágicos, tanto las *basme* serbias —donde alguien o algo ve sin ojos, corre sin piernas, coge algo sin manos, come sin boca— como los *pricantes* sefardíes de Bosnia. En un *pricante* leemos: “...Achapilo sin mano, degollilo sin cuchio, englotilo sin paladar...” (Vidaković-Petrov, 1994: 288–289). Las acciones de estos seres sobrenaturales y demonios, que habitan “otro mundo”, son mágicas y solo nos podemos defender mediante encantamientos, y por las construcciones verbales que se creen dotadas con el poder de la magia. Esto nos lleva de nuevo a los prototipos de adivinanzas analizados por Toporov, es decir, al contexto ritual de las antiguas adivinanzas (Toporov, 2010a y 2010b).

La identificación de los fenómenos naturales con “reyes” y “reinas” ejerciendo un poder sobrenatural es explicado por su deificación. La última introduce una referencia a los cuentos donde estos caracteres son comunes. La deificación es bastante común en la tradición serbia en la cual algunos remanentes del estrato de la cultura precristiana subsistieron más tarde en la cultura cristiana. Esta herencia precristiana está también reflejada en las canciones líricas “mitológicas” serbias así como en algunas baladas, donde el sol, la luna y las estrellas aparecen en formas personificadas.

Sánchez Pérez cita una adivinanza sobre la nieve, de la colección vienesa que investigó: “En el aver avolo, sobre la tierra está echada, sobre los árboles asentada, en las manos sudada, en las sobas derretida, en el agua ahogada”; señala que la última puede ser encontrada en varias colecciones españolas (Sánchez Pérez, 2013: 247). La diferencia entre las versiones vienesa/española y la de Monastir/Serbia con relación a los motivos y su función en la estructura semántica sugiere que la adivinanza vienesa podría ser más antigua debido a su afinidad con las fuentes españolas, mientras que la adivinanza de Monastir podría ser más moderna debido a su afinidad con las fuentes balcánicas. La adivinanza de la nieve es interesante no solo porque se refiere a la coexistencia de diferentes adivinanzas sobre el mismo referente en la tradición sefardí, lo cual no es del todo inusual, sino también porque esta destaca un ejemplo posible de los textos folclóricos distinguidos por las fuentes de antes y de después del exilio.

3. La adivinanza sefardí se refiere al trueno: “La bos si senti, la care no si veyi (Il trueno)” (Luria, 1930: 89), mientras la analogía serbia reza: “Subo hasta el claro plateado,/ Y empiezo a tocar mis flautas de oro,/ Todo el mundo me escucha, nadie me ve”. (Karadžić, 1933: 449, no. 153)

La versión sefardí coincide con la parte final (tercera) de la adivinanza serbia sobre el trueno, que es idéntica a la parte final de la adivinanza serbia mencionada arriba sobre el eco. Estos dos ejemplos serbios sugieren la existencia de ciertas fórmulas —en este caso “todo el mundo me oye, nadie me ve”— que pueden aparecer en varias adivinanzas con diferentes referentes que comparten un común denominador —en este caso, el sonido es un común denominador de ambas, el trueno y el eco—. El sonido está esencialmente calificado como un fenómeno falto de características visuales. Esto puede funcionar como una clave para una persona que quiera resolver la adivinanza a expensas del recopilatorio de adivinanzas de su propia tradición.

La adivinanza serbia, sin embargo, expande la metáfora mediante la utilización de la deificación y la personificación: el trueno aparece como una deidad invisible llegando hasta el cielo y tocando instrumentos musicales. La descripción del lugar y los instrumentos (elaborados de plata y oro) sugieren el mundo sobrenatural, mientras que la imagen del trueno como un músico con poderes mágicos es una reminiscencia vagamente relacionada con Edipo.

Al contrario que en el texto serbio, el sefardí es una metáfora reducida a elementos esenciales visuales y sonoros (escuchar la voz, no ver la cara), una personificación carente de las señales de la deificación.

4. El texto sefardí que se refiere al cielo reza: “In un tasín ay muchas alviyanes y une mansane (Il sielu)” (Luria 1930: 90), mientras que los ejemplos serbios rezan: “Una cacerola repleta de pepitas de oro” (Karadžić, 1933: 466, no. 451) o “pasteles” (Bovan, 1980: 43, no. 124).

Mientras la versión sefardí utiliza la palabra sefardí *tasín*, las versiones serbias utilizan la palabra *tepsija* (cacerola), un préstamo de la lengua turca. La “cacerola”, haciendo referencia a una olla de metal, es utilizada en el serbio coloquial. Hay incluso una expresión serbia para identificar el sol brillante con la cacerola. No obstante, hay otras adivinanzas serbias con el mismo referente (el cielo) que recurren a diferentes metáforas. La imagen del cielo puede ser un espacio sin fin con incontables ovejas (imagen de un pastor que implica el concepto de lo ilimitado: interminable espacio, estrellas incontables); “un solo rollo de lino que cubre toda la tierra” (una imagen textil asociada con la ropa, lo que implica la idea de continuidad, la unidad y la inmensidad); “un chico volcando manzanas de oro de un saco en la oscuridad” (una imagen dinámica que implica la acción, identificando las estrellas con las manzanas); “un campo sujeto con clavos” (Bovan, 1980: 43, no. 126; 42, no. 119; 43, no. 127; y 43, no. 125). La versión sefardí coincide solo con la versión serbia

caracterizada por la imagen de la cacerola. La única diferencia es que en lugar de pitas de “oro” (el oro de nuevo indica lo sobrenatural) o los pasteles, la versión sefardí menciona las avellanas (estrellas) y una manzana (el lucero del alba). Un rasgo común de las adivinanzas citadas en relación al cielo es que se refieren a un cielo nocturno salpicado de estrellas. Un rasgo específico de la imagen de la cacerola es la connotación culinaria. Por la implicación, el creador del firmamento aparece como un cocinero cósmico, mientras que los cuerpos celestiales son identificados con las frutas naturales. Este a su vez nos recuerda a la conocida idea de Levi-Strauss por la cual cocinar en sí mismo es una metáfora de la cultura, que procesa lo crudo en cocinado.

Los tres ejemplos previos tratan de referentes naturales y cosmológicos que han preservado los lazos con las fuentes antiguas de las adivinanzas, especialmente con los textos rituales. Como hemos visto, las adivinanzas sefardíes y serbias que tratan de este tipo de referentes —la nieve, el trueno y el cielo— presentan paralelismos cercanos. Teniendo esto en cuenta, es sorprendente que en el caso de un elemento cosmológico clave —el sol— estos paralelismos están ausentes.

5. La representación estadística de los referentes semánticamente relacionados — como los artículos del hogar, los instrumentos agrícolas, los valores humanos, los animales domésticos u otros, las plantas, etcétera— en un recopilatorio dado podrían reflejar la importancia de cierto grupo de referentes en la vida de un grupo religioso, étnico o social determinado. Por ejemplo, en el ambiente rural serbio, en el cual las adivinanzas han sido documentadas, hay muchas referencias a las plantas, especialmente aquellas cultivadas por los campesinos. Las referencias a las herramientas asociadas con las tareas agrícolas son también numerosas. Este tipo de referentes en un principio debían de aparecer de forma menos frecuente en las adivinanzas pertenecientes a los grupos que viven en los asentamientos urbanos como son los sefardíes balcánicos. El recopilatorio de Luria confirma esto con lo que solo incluye dos referencias a las plantas y ninguna a las herramientas agrícolas.

Uno de estos referentes es la granada, descrita en la siguiente adivinanza: “Une coze, coze muy maraviyoze / Doz mil, trez mil, capacutí” (Luria, 1930: 88). La línea introductoria es una fórmula también encontrada en otras adivinanzas. Las granadas como referente de las adivinanzas no es sorprendente considerando las connotaciones específicamente judías de esta fruta. No es solo apreciada por su belleza y sabor, sino también porque está imbuida del simbolismo derivado de las fuentes bíblicas, asumiendo connotaciones místicas.⁶ La granada que simboliza a la nación judía y el *knéset* aparecen también en otros géneros (*las complas de las frutas*, por ejemplo).

Mientras la granada ilustra la interpretación de la naturaleza en términos de cultura, hay adivinanzas sefardíes en otras colecciones diferentes a la de Luria que ilustran

⁶ Ver <http://en.wikipedia.org/wiki/Pomegranate#Judaism> Consultado el 7 de octubre de 2015.

lo opuesto —la interpretación de la cultura en términos de naturaleza—. Un ejemplo es la adivinanza que se refiere a la *Torah*: “Alto, alto komo el pino,/ minudo, minudo komo el komino,/ amargo, amargo komo la fiel,/ dulce, dulce komo la miel”. El atributo “dulce komo la miel” es derivado de la Canción de Canciones (Alexander, 2006–2007: 19–20). Sin embargo, también es encontrado en otros textos bíblicos como en Ezequiel (3:1, 2, 3), donde el Libro (*Torah*) asume la imagen de la “comida” para el espíritu más que para el cuerpo; el profeta es ofrecido a “comer” el libro que es tan “dulce como la miel” (Vidaković-Petrov, 2010: 10) y esta imagen de la *Torah* aparece no solo en las adivinanzas, como se mencionaba antes, sino también en el folclore infantil (Vidaković-Petrov, 2010: 10–11).

Aunque el recopilatorio de adivinanzas serbias presenta numerosos referentes de plantas, esta particular fruta, la granada, está ausente. Esto es porque es una fruta típicamente mediterránea que no crece en el área interior balcánica. El repertorio serbio respecto a la planta refleja la geografía y el clima de la región interior: roble, trigo, calabazas, cerezas, pimientos, cebollas, guisantes, coles, patatas, maíz, ajo, uvas, nueces, etcétera. El fruto más cercano a la granada —en relación con la forma, color y su multitud de semillas— es el escaramujo o rosál silvestre. Este último se utiliza tradicionalmente en forma de bebida medicinal (té de hierbas), pero carece de cualquier simbolismo cultural específico en la tradición serbia. Esto muestra cómo dos factores, entorno económico/social y el patrimonio cultural, influyen en la elección de los referentes que aparecen en las adivinanzas.

Mientras que no es sorprendente que el folclore sefardí haya absorbido imágenes de las fuentes bíblicas, las referencias bíblicas no son comunes en las adivinanzas serbias. Hay un ejemplo peculiar que vamos a citar, aunque no tenga conexión con las adivinanzas sefardíes consideradas en este artículo. Es una adivinanza serbia que se refiere al Éxodo que reza: “Los pilares de oro dividen el agua,/ donde los cazadores estaban persiguiendo a una liebre,/ la liebre escapó,/ los cazadores perecieron”. La solución a la adivinanza es: “Cuando Moisés, huyendo del faraón, cruzaba el mar, mientras, el faraón y sus soldados perecían en él” (Karadžić, 1933: 447, no. 116). La adivinanza transpone la relación entre los protagonistas del episodio clave del Éxodo al registro de la caza (cazadores-liebre). Sin embargo, los “pilares de oro” que “dividían el agua” ofrecen una clave para el referente de la fuente bíblica. Las transposiciones de este tipo son comunes en las adivinanzas. Lo que no es común es la elección del referente. Concretamente, aunque el Antiguo Testamento es parte de la Biblia cristiana, los cristianos tienden a dar prioridad al Nuevo Testamento. La travesía por el mar Rojo es un evento clave para los judíos, pero algo menos para los cristianos, especialmente para los campesinos serbios ortodoxos. Esto sugiere que la adivinanza podría haberse originado en un entorno asociado con la Iglesia ortodoxa serbia, desde la cual podría haber entrado en la tradición oral. Su subsistencia en la tradición oral puede ser debida a la idea básica del suceso —persecución de los indefensos por los poderosos y supervivencia de los primeros debido a la divina intervención— que convergió

con los sentimientos de los campesinos serbios sometidos a la violencia y la persecución de las autoridades locales otomanas. Cuando todo parece perdido, la única esperanza es la divina protección de los “cazadores”.

6. La otra planta que figura como referente en el recopilatorio de Luria es la nuez: “In une udá ay cuatro ladronis (La mues)” (Luria 1930: 90). En el recopilatorio serbio hay múltiples y diversas adivinanzas que se refieren a este popular fruto. Algunas son diferentes a la sefardí: “Más altas que un caballo,/ más pequeñas que un ratón,/ más amarga que la bilis,/ pero más dulce que la miel” (Bovan, 1980: 75, no. 305); o su variante: “Amarga como la bilis,/ dulce como el azúcar” (Bovan, 1980: 75, no. 304). Estos dos textos serbios se refieren al sabor de la nuez. Otros tres textos serbios, similares al sefardí, tratan la imagen visual de la nuez en lugar de su sabor. Lo que es común a las adivinanzas serbias y sefardíes es la mención de cuatro personas —hermanos, soldados, u objetos (como las puertas) que se refieren a las partes de la fruta dentro de la cáscara: “Cuatro hermanos en un solo par de pantalones”, “Cuatro hermanos bajo una sola gorra” y “Cuatro soldados en una habitación,/ sin ventanas, pero con cuatro puertas” (Bovan, 1980: 74–75, no. 300, 301, 303). Las últimas adivinanzas serbias y la sefardí son variantes de la misma imagen de la nuez consistente en cuatro partes iguales en un recinto común. Mientras que los hermanos están relacionados por parentesco, los ladrones y los soldados son iguales por estar sus profesiones conectadas. En el ejemplo serbio con cuatro hermanos, la cáscara de la nuez se asocia con artículos de ropa (pantalón, gorra), lo que sugiere un alto grado de cercanía (parentesco, conexiones que involucran cuerpo), mientras que en los ejemplos de los ladrones y soldados la cáscara se percibe como un espacio cerrado —una habitación o una casa— lo que sugiere un menor grado de cercanía (lazos que involucran intención o actividad en común).

7. El recopilatorio sefardí incluye pocas plantas y animales domésticos. Uno de estos es el gallo: “Curone tieni, rey no es, ore no tiene, ya savi cuantes son (Il gayu)” (Luria, 1930: 89). Esta adivinanza presenta una doble paradoja con términos invertidos (tiene un atributo refiriéndose al rey, pero no es un rey en oposición al que no tiene reloj, sino que puede decir la hora). La analogía serbia reza: “Nuestro conde bebe agua, una bandera ondeando sobre su cabeza; él tiene una corona, pero no es un rey; él tiene un sable, pero no es un soldado” (Bovan, 1980: 112, no. 512), lo que también representa una doble paradoja, pero sin inversión de términos (el segundo es solo una variación del primero). Los dos textos coinciden en la primera atribución visual del gallo. Sin embargo, el texto sefardí tiene una clave integrada en la segunda paradoja (el motivo del tiempo), complementando la característica visual y presentando una imagen más específica del gallo.

8. La sefardí “Doz irmanus caminado istán y no se veyin (Luz ojus)” (Luria, 1930: 90) es análoga a la serbia “Nacidos como hermanos gemelos, caminan durante días y noches nunca tocándose el uno al otro” (Karadžić, 1933: 467, no. 481). El motivo de la aparición de los hermanos en la adivinanza de arriba sobre la nuez (la versión serbia)

reaparece de nuevo en esta adivinanza refiriéndose a los ojos. Aquí tenemos dos hermanos en lugar de cuatro: ellos son iguales, parecidos e incluso idénticos (gemelos en el texto serbio). En las versiones sefardí y serbia andan juntos, la larga caminata es enfatizada en el texto serbio mediante la preposición impropia “durante días y noches”. En ambos casos la paradoja se encuentra en la afirmación de que ambos no consiguen “verse” el uno al otro (sefardí) o tocarse (serbia). Ambas declaraciones son verdaderas ya que los ojos están posicionados en una dirección que no les permite verse o tocarse entre ellos. Sin embargo, mientras la referencia visual intenta dilucidar la adivinanza, la referencia táctil intenta dificultarla más aún.

9. Los hermanos aparecen por tercera vez en la sefardí “Cuatru irmanicuz acurriendu, luz dos chicus adilantri, luz dos grandiz atrás. Todus cuatru acurriendu, u luz grandiz a lus chicus no luz aferren (Luz carrus di l’arabá)” (Luria, 1930: 88–89) y la serbia “Cuatro hermanos corriendo por el camino no pueden alcanzar unos a los otros” (Karadžić, 1933: 476, no. 663). Esta vez los hermanos representan objetos inanimados —ruedas— que son idénticos y parecidos (mutuamente relacionados), mientras que el carro —un objeto artificial utilizado en la vida cotidiana en la agricultura y otras tareas agrícolas y otras tareas— aparece como un factor de unión, algo así como una familia de la que los hermanos son parte. El verbo usado aquí (correr) puede referirse al movimiento de las personas y a los objetos inanimados tales como los vehículos. El número de partes (cuatro), su tamaño (pequeño/grande) y la posición (delante/atrás y paralelos) son claves para la solución de la adivinanza.

La recopilación de las adivinanzas sefardíes estudiadas por Sánchez Pérez incluye una con el mismo referente: “Son cuatro hermanas prestosas que el día entero coren y no se alcanzan. ¿Cuálas son? (Las ruedas de el caro)” (Sánchez Pérez, 2013: 243). La adivinanza presenta a cuatro hermanas más que hermanos, posiblemente porque la palabra “ruedas” es de género gramatical femenino (al contrario que la palabra serbia “*ročkovi*” que es masculina). La preferencia por las hermanas en lugar de los hombres podría ser un caso de adaptación a los requisitos gramaticales de la lengua. Más interesante es un comentario importante de Sánchez Pérez: el editor indicó que varias adivinanzas, incluida esta, se habían traducido de la lengua rumana (Sánchez Pérez, 2013: 251). En resumen, esto es un ejemplo que indica la influencia de la tradición oral balcánica sobre la sefardí. Sin embargo, si en la década de los años 80 del siglo XIX la adivinanza sefardí sobre las ruedas del carro era una traducción del rumano, en el tiempo en que Luria recopiló las adivinanzas de un informante analfabeto de Monastir (1927), esta adivinanza “traducida” ya se había integrado en la tradición oral sefardí de Macedonia. El hecho de que la versión de Monastir presente a hermanos en lugar de hermanas (coincidiendo al respecto con su analogía serbia) es debido a la denotación del referente como “Luz carrus di l’arabá” más que “Las ruedas de el caro”.

10. La sefardí “In une haraná, il hamór entre, la code no entre (La cuchara)” (Luria, 1930: 90) es análoga a la serbia “Me llevé un caballo que lleva una carga en el molino, el caballo y la carga entraron, su cola no pudo” (Bovan, 1980: 187, no. 952). Aquí tenemos la identificación de un objeto inanimado —una cuchara utilizada para comer— con un animal (burro o caballo). El primer elemento de la imagen pertenece a la forma y a la función del objeto: una parte redonda que lleva comida (un burro lleva una carga), mientras la otra parte, delgada y alargada (la cola del burro) es usada para tomar y mover la cuchara; el segundo elemento es el espacio cerrado en el que el objeto/animal es introducido: la boca/molino; el tercero es el acto de entrar, un motivo dinámico complementando los dos motivos estáticos previamente indicados. En este ejemplo no hay una paradoja, pero la “cola” restante “fuera” del “molino” (la mano de la cuchara que queda fuera de la boca) es una clave para la solución de la adivinanza.

11. La sefardí “Provi abaše, ricu asuvi (La cuvá d’ague)” (Luria, 1930: 90) es paralela a la serbia “Entra seco, sale mojado” (Bovan, 1980: 189, no. 969). Ambas tienen una estructura binaria abarcando múltiples oposiciones. El texto sefardí se refiere a una serie de características: movimiento vertical (arriba/abajo) y al estatus social y físico (pobre-vacío/rico-lleno). La serbia se refiere a otra serie: movimiento refiriéndose a un espacio cerrado (entrar-dentro/salir-fuera) y la asociación con el agua (seco/mojado) que es clave para la solución de la adivinanza.

Aunque esta adivinanza no aparece en la colección estudiada por Sánchez Pérez, ella cita varias versiones sefardíes publicadas por otros autores —Galante, Armistead y Silverman, Milwitzky— recopiladas en Grecia, Turquía y Estambul respectivamente, así como una versión castellana (Sánchez Pérez, 2013: 249–250). Todos ellos utilizan dos conjuntos de motivos: movimiento vertical (arriba/abajo) y expresiones antropomórficas de estado de ánimo subjetivo (risa/llanto): “Abassa riendo y subi llorando”. Esta sencilla adivinanza fue divulgada en España, los Balcanes y el área sefardí, por lo que es difícil hablar de su origen. Solo podemos comentar acerca de la selección entre las diversas características del referente (en relación con la forma, composición, estructura, número, posición, movimiento, estado, estatus, etcétera.) y la técnica habitual de presentar los objetos inanimados con imágenes antropomórficas. Como puede observarse, las diferentes selecciones generan varias imágenes (significantes) identificadas con un único referente (significado). Las variaciones aparecen en la misma tradición (adivinanzas sobre el cubo en el recopilatorio sefardí, adivinanzas sobre el cielo en el recopilatorio serbio) y en dos o más tradiciones.

12. La sefardí “Um pretu ‘stá inclavadu a la foye. Sólu la cavese si la veyi (Il clavu)” (Luria, 1930: 90) es similar al serbio “Me golpearon en la cabeza, incrustaron mi cola y me dejaron allí” (Karadžić, 1933: 451, no 189). El texto serbio esconde el referente, un objeto inanimado, en la imagen de un animal con una “cabeza” y una “cola”. La identidad del referente en el texto serbio, especificado por el acto de ser “golpeado” en la “cabeza”

y su “cola” introducida en la superficie, proporciona una pista indirecta para la solución de la adivinanza, mientras que la palabra “inclavadu” en el texto sefardí tiene la clave integrada en ella. La animación es subrayada en el texto serbio por el uso de la primera persona gramatical en lugar de la tercera persona. La colección estudiada por Sánchez Pérez cuenta con una versión similar: “El cuerpo me meten en la casz y la cabeza me dešan afuera. ¿Quién so yo? (El clavo)”. Ella también comenta el hecho de que no ha encontrado ninguna analogía española (Sánchez Pérez, 2013: 247). Las diferencias con las adivinanzas españolas, por un lado, y las similitudes con la versión serbia, por otra, sugieren que este es otro caso de influencia de los Balcanes en la tradición oral sefardí.

13. La sefardí “Di la muntañe abašu lo echés, no si arrompi (Il papel)” (Luria, 1930: 88) es análoga a la serbia “Lanzarlo desde el cielo —no se romperá, déjalo en el agua, se romperá—” (Bovan, 1980: 257, no. 1.362). El texto serbio combina tres oposiciones: montaña/agua, lanzarlo/sumergirse, permanecer entero/romperse. Este ejemplo se asocia con numerosas adivinanzas en la tradición serbia referentes a la escritura, los instrumentos de la escritura, cartas y libros. Es interesante observar que el lápiz se describe como un objeto que “habla sin una boca” y “sin lengua” (Bovan, 1980: 161, no. 795) que es análogo a la adivinanza sefardí en la colección estudiada por Sánchez Pérez: “Yo no so bivo y con todo esto puedo hablar con el cercano y ležano. ¿Quién so? (La péndola)” (Sánchez Pérez, 2013: 244). Una característica interesante de la tradición oral —serbia y española— es que la “escritura” (comunicación escrita) se representa con la imagen del “habla” (comunicación oral). “Hablar” significa comunicarse en general, independientemente de si es oral o escrito, por lo que se puede “hablar” con otra persona que se encuentre en un lugar lejano. En otras palabras, la comunicación escrita es simplemente una extensión de la comunicación oral que goza de prioridad. Sin embargo, en la tradición escrita serbia está metafóricamente presentada también con la imagen de una actividad agrícola: siembra y cosecha (“Yo sembré sin arado,/ segué sin una hoz”). Esta imagen abre la puerta a otro tema muy interesante —la construcción y el funcionamiento de las metáforas en textos folclóricos—, más concretamente, cómo se representa la escritura de textos definidos por transmisión oral y también cómo la tradición oral se conecta con la tradición escrita.

Conclusiones finales

Como se muestra arriba, 13 de las 34 adivinanzas de la recopilación de Luria tienen sus analogías en la tradición serbia, que asciende a un poco menos de la mitad. Los referentes que hemos encontrado que no tienen analogías son: *luz bicuz di la vaque, il sol, la fuenti, la cuchare di dultsi, il filu, una pirsona sin amigus, luz irmanus, la red, il guevu, la mizade, il sigarru, il oju, la furmige, la varande, il barridor al fornu, la vide, la lus*. Tal vez el más

importante de entre ellos sea el sol. El sol poniente se describe como un objeto que cae en el mar, pero no se moja. Como señala Alexander, esta adivinanza aparece en colecciones sefardíes (Luria, Milwitzki, Galante), así como en fuentes hispanas desde la Edad Media (Alexander, 2006–2007: 4–5). Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que no se encontraran analogías en la tradición serbia.

La pregunta principal de nuestra investigación es cómo explicar la correspondencia de 13 adivinanzas judeoespañolas recopiladas en Monastir con otras adivinanzas serbias. La principal complicación surge del hecho de que la cultura de los Balcanes, a pesar de la variedad de lenguas y tradiciones culturales, muestra mucha comunicación que sobrepasa barreras lingüísticas, étnicas y religiosas. Un factor que complica aún más la investigación es la dependencia de la tradición balcánica y de la tradición europea de la antigua herencia indoeuropea. Voy a ofrecer solo un ejemplo, con la adivinanza sefardí de la recopilación estudiada por Sánchez Pérez: “Tengo un leño con 12 ramas y en cada rama hay 4 culebías y en cada culebía hay 7 huevos (El año, los meses, las semanas y los días)” (Sánchez Pérez, 2013: 242). Adivinanzas análogas se pueden encontrar en fuentes peninsulares (Sánchez Pérez, 2013: 248), por lo que se podría suponer que la adivinanza sefardí es de procedencia española. Sin embargo, el editor de la adivinanza sefardí afirma claramente que esta adivinanza es una traducción del rumano que indicaría influencia rumana directa. El hecho de que haya una adivinanza serbia análoga sugiere que esta última podría ser parte de la tradición panbalcánica. Además, el erudito ruso Toporov, citado en la primera parte de este artículo, ofrece el ejemplo de una adivinanza rusa análoga que se remonta a los antiguos Vedas de la India, el estrato más antiguo de la literatura sánscrita (Toporov, 2010a: 186–187). Este ejemplo, así como la adivinanza de la esfinge, sugieren que la cuestión del “origen” de los elementos folclóricos integrados en los estratos más profundos de la tradición oral podría ser un tema muy complejo y que los investigadores deben tener en cuenta la gama limitada de herramientas específicas a su disposición.

Metodológicamente hablando, el análisis de las adivinanzas sefardíes de la recopilación de Luria requiere comparaciones múltiples: no sólo con las adivinanzas de fuentes judías e hispanas, sino también con las de las tradiciones de los Balcanes que no sean serbias, especialmente turcas y griegas, y más allá de eso con la antigua herencia común que reside en la cultura mediterránea. Sin un enfoque metodológico amplio es imposible determinar qué adivinanzas han entrado en la tradición sefardí de cada una de las múltiples fuentes posibles que provienen de fuentes comunes, y qué tradiciones han funcionado como mediadoras. Las consideraciones de algunos aspectos generales de la adivinanza como género y la comparación de la recopilación de Luria con adivinanzas de la tradición serbia, son solo una contribución parcial al estudio de las adivinanzas sefardíes, un género menor desatendido —aparentemente simple, pero que integra aspectos complejos e interesantes de los estudios folclóricos—.

Bibliografía

- Alexander, T. 2006–2007. “L’art de la devinette dans la culture judéo-espagnole. Komo puede ser?”, *Yod Revue des Etudes Hebraïques et juives, Monde judeo-espagnol*, no. 11–12, págs. 141–164.
- Armistead, S. G. And J.H. Silverman. 1983. “Adivinanzas judeo-espanolas de Turquía: los enigmas del rabino Menahem Ezuz”, *Philologica Hispaniensia*, in honorem Manuel Alvar: Madrid, págs. 81–92.
- Armistead, S. G. and J. H. Silverman. (1980–1984). “Judeo-Spanish Ballads from Monastir, Yugoslavia (collected by Max A. Luria)”, en: *Hispania Judaica. Studies on the History, Language and Literature of the Jews in the Hispanic World* (ed.) By J.M. Sola-Solé, S. G. Armistead and J. H. Silverman, II, Barcelona: Literature.
- Armistead, S. G. 1984. “Two Judeo-Spanish riddles of Greek origin”, *Laographia* 33 (1982–1984), págs. 169–175.
- Armistead, S. G., & Silverman, J. H. 1984b. “Sephardic Folk-Literature and Eastern Mediterranean Oral Tradition”, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 5–6, págs. 7–22 (Hébr.).
- Armistead, S. G. And J.H. Silverman. 1998. *Nueve adivinanzas de Estambul (Coleccion Milwitzki)*, *Sefarad* 58:1, págs. 31–60.
- Bovan, V. 1980. *Srpske narodne zagonetke sa Kosova i Metohije*. Priština.
- Crews, C. M. 1935. *Recherches sur le Judéo-Espagnol dans les pays balkaniques*. Paris.
- Giménez Caballero, E. 1930. “Monograma sobre la judería de Escopia”, *La Revista de Occidente*, XXVIII, págs. 356–376.
- Stefanović Karadžić, V. (ed.) 1933. *Srpske narodne poslovice i zagonetke*, Beograd.
- Kolonomos, Ž. 1978. *Proverbs, Sayings and Tales of the Sephardi Jews of Macedonia*. Belgrade.
- Luria, M. A. 1930. *A Study of the Monastir Dialect of Judeo-Spanish Based on Oral Material Collected in Monastir, Yugoslavia*, New York-Paris [reimpresión de *Revue Hispanique*, v. LXXIX, 323–583]
- Sánchez Pérez, M. 2013. “Acertijos y adivinanzas en el periódico sefardí *Ilustra Guerta de Historia* (Viena, 1880–1882)”, *Sefarad*, v. 73: 1, págs. 225–254.
- Топоров, В. Н. 2010а. “К реконструкции ”загадочного” прототекста (о языке загадки)”, en: В. Н Топоров, ”Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, v. 2, Москва, págs. 175–187.
- Топоров, В. Н. 2010b. “’Второе’ происхождение - загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция происхождение)”, en: В. Н Топоров, ”Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, Москва, v. 2, págs. 188–229.

- Vidaković-Petrov, K. 1994. "Sephardic Folklore and the Balkan Cultural Environment", *History and Creativity in the Sephardic and Oriental Jewish Communities*, T. Alexander, A. Haim, G. Hasan/Rokem, E. Hazan (eds.) Jerusalem: Misgav Yerusalayim, Institute for Research on the Sephardi and Oriental Jewish Heritage, págs. 285–300.
- Vidaković-Petrov, K. 2010. "Дечији фолклор босанских Сефарда" [Children's Folklore of the Bosnian Sephardim], *Интердисциплинарност и јединство савремене науке*, том 1, Филолошке науке: зборник радова са научног скупа (Пале, 22–24 мај 2009.), ур. М. Ковачевић, Пале: Филозофски факултет, págs. 307–320.
- Vidaković-Petrov, K. 2011. "Corpus of Sephardic Folklore from Macedonia", en *The Jews of Macedonia and the Holocaust: History, Theory and Culture*, An International Research Project, S. Grandakovska (ed.) Skopje: Institute in Social Sciences and Humanities Research "Euro-Balkan", págs. 539–558.



MICHAEL STUEMUND-HALÉVY (Hamadzija, Azerbaiyán, 1948) es desde 1994 investigador y profesor libre del *Instituto de Investigación para la Historia de los Judíos en Alemania* (Hamburgo). Sus campos de investigación son el judeoespañol, la bibliografía sefardí, la diáspora de los judeoconversos, el arte sefardí y la epigrafía hebraica. Es autor de numerosos artículos y libros sobre la historia, la lengua y la literatura sefardíes. Entre otros reconocimientos de toda la vida sobre el judaísmo sefardí, ostenta el Premio Alberto-Benveniste de investigación (París, enero del 2013) otorgado por el Centro Alberto-Benveniste.

UNA CIUDAD ENAMORADA DEL TEATRO – RAFAEL FARIN Y EL TEATRO JUDEZMO EN SHUMEN¹

Michael Studemund-Halévy

El teatro sefardí en Shumen

Shumen, la ciudad universitaria e industrial del noreste de Bulgaria, antes llamada Shumla, y desde 1950 a 1965 renombrada como Kolarovgrad en la Bulgaria socialista, yace en las laderas de la meseta de Shumen, a unas 60 millas del puerto de la ciudad de Varna. En la ciudad, bordeando la sureña Dobruzdha, con una gran población turca, en 1869, había viviendo allí unos 400 judíos, en 1905 había aproximadamente unas 200 familias judías viviendo, y en 1912 la población judía era de unas 1200 personas bajando a 601 en 1934 (Arditti, 1968).² Una clara mayoría de ellos, más del 80% según el último censo que tenemos, hablaba judezmo como lengua materna. Entre 1948 y 1951, casi todos los judíos en Shumen hicieron el *aliyá* al Estado de Israel, quedándose solo 88 judíos. Al día de hoy solo un puñado de familias judías viven en la ciudad.

La antigua *mahala* (barrio) judía de Shumen, llamado “El Kortijo grande”³ y fechado desde el siglo XVIII, estaba en la parte suroeste de la ciudad al pie de la antigua ciudadela.⁴ Había por entonces cuatro organizaciones caritativas, y dos colegios de la Alliance Israélite Universelle, apoyados por el barón Maurice de Hirsch, a donde acudían 250 estudiantes a comienzos del siglo XX. Había una sinagoga bastante grande y un cementerio.⁵

Desconocido probablemente para muchos, la biblioteca municipal de Shumen posee una colección de libros en hebreo y judezmo, así como en general libros de gramática,

¹ La investigación para este estudio fue posible con el apoyo generoso de las Fundaciones Fritz Thyssen y ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius.

² Ver también Aksel Erbahar, Shumla (Shumen), en: Stillman, Norman A. (ed.) *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden, Boston 2010, vol. IV, pág. 367; Shumen, en: Hazan, Elko, *Jewish Communities and their Synagogues in Bulgaria*. Sofia 2012, págs. 112–115; Haralamova, Beta, El pasado que no deberíamos olvidar (en bulg.), *La Estreya* II, 6 (2012), págs. 15–25.

³ Sobre el *kurtijo* en la sociedad judía sefardí, ver August-Zarębska, Agnieszka. 2013. “The Representation of *kurtijo* and Their Function in Contemporary Judeo-Spanish Poetry”, en: Andrej Kastny et al. 2012. *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective*. Frankfurt am Main, págs. 245–268.

⁴ Hazan, Shumen. 2012, pág. 113.

⁵ Sobre el cementerio, ver Joseph Covo, *The Jewish Cemetery of Shumen, Bulgaria, 1893–1966* (<http://www.sephardicstudies.org/pdf/bulgaria.pdf>). Consultado el 5 de agosto de 2015.

incluidos algunos ejemplares raros y únicos, como un libro publicado en judezmo y en caracteres *rashi* en 5684/1924:

“Traduksyon livro [!] de las poezias ebraikas de Rosh haShana i Kipur traido ala estanpa por Ya’akov Rafael Maestro shohet i hazan sheni de la komunidad israelit-sefaradit de Shumla en Bulgarya”. (Collin & Studemund-Halévy, 2007: 130)

Este libro impreso por la conocida “Estamparia Targovski” es —al menos para la *Bibliografía del Libro Judío*⁶ y para Dov Cohen, 2011: 23— el único volumen conocido en hebreo, utilizado sobre todo en las escuelas. Casi todos los habitantes judíos de la ciudad, a finales del siglo XIX, tenían un nivel elevado de judezmo, turco y búlgaro, y, además, algunos tenían un buen conocimiento del francés o del alemán.

En Shumen, en torno al 1870 surgió una guerra irreconciliable entre lenguas. Según un artículo publicado en 1870 en el periódico vienés *El Koreo de Viena*, los tradicionalistas se opusieron vehemente al grito de batalla de la Alliance Israélite Universelle “Ondi ay frances, non ay fes” (“donde hay francés, no hay fez”) y cuando la escuela entonces fue abierta, estos llevaron la cabeza cubierta con su fez y hablaban judezmo con cierta efusividad.⁷

Este entusiasmo por el teatro, que se fue integrando en el día a día de la vida judía, se extendió a la ciudad provincial de Shumen, donde el comienzo del teatro búlgaro es habitualmente identificado con dos representaciones en 1856 en una habitación de lectura pública. Las obras eran representadas en el Bet Sefer, la escuela elemental de la Alliance Israélite Universelle⁸, fundada en 1870, donde el rabino Baruch Mitrani, un reformador hebreo y un notorio precursor del nacionalismo sionista, fue un activo profesor de hebreo⁹ durante un breve espacio de tiempo, así como el profesor Eliezer Behor Ya’akov (muerto en Sofía en 1933). Probablemente antes de 1915, Ya’akov escenificó la obra *Ya’akov i sus ijos* (Arditti, 1968: 106) junto con sus estudiantes en el colegio. También tradujo la obra *Musiu Güillom* (Señor William) del francés al judezmo (Arditti, 1968: 106; Romero, 1992: 277).

⁶ Ver www.aleph.nli.org.

⁷ En el *El Koreo de Viena* en sus números de enero, febrero, marzo y abril, de 1871, hay una larga polémica seguida entre el historiador Abraham Rosanes de Ruse y Matitayahu de Shumen sobre la cuestión del cambio en la educación, *El Koreo de Viena*, 28 Sivan 5630 / 27. 6. 1870 ; ver también Tamir, Vicki, 1979. *Bulgaria and Her Jews*. Nueva York, pág. 136.

⁸ Hoy este bonito edificio escuela se ha convertido en una casa para los mayores, ver Tamir, *Bulgaria*, pág. 108.

⁹ Studemund-Halévy, Michael. 2013. “Ivri, daber ivri! Baruch Mitrani, un maskil turko-sefardí en Viena”, en: idem et al. (eds.) *Sefarad an der Donau. Lengua y literatura sefardíes en tierras de los Habsburgo*, Barcelona, págs. 175–202, idem, Ivri, daber ivri: Baruch Mitrani. A Turkish Maskil in Vienna, *Transversal* XIII, 2 (2012), págs. 9–39; idem, “From West to West and back. Baruh Mitrani, a Turkish Sefardic “Maskil”, en: Sánchez, Rosa & Varol, Marie-Christine (eds.) *La Presse judeo-espagnole*. Istanbul, págs. 255–280.

Según Benjamin Arditti, un revisionista sionista¹⁰, los judíos en Shumen “estaban obsesionados con el teatro” en el verdadero sentido de la palabra (Arditti, 1968: 105–107). Casi todas las asociaciones y sociedades, con la excepción de las organizaciones caritativas, se sentían obligadas a incluir representaciones teatrales, con o sin música, en cada uno de sus eventos. A parte de la mención temprana de algunas representaciones teatrales, el verdadero apogeo y florecimiento del teatro en Shumen fue en los años 20 del siglo xx, y está muy asociado en particular con el nombre de Rafael Farin. Aun así, este periodo floreciente no durará sino una década (Ver Romero, 1979(2): 758).

En relación a Shumen, tenemos más o menos cierto conocimiento sobre las siguientes representaciones teatrales:

Antes de 1915, *Ya 'akov i sus hijos*, dirigida por Eliezer Behor Ya 'akov.

En 1919, un grupo entusiasta amateur del teatro representó la obra de Shalom Asch's (1880–1957)¹¹ *Im hagat* (Con la corriente, 1904), traducida al búlgaro por Lazar Daniel (Arditti, 1968: 106–107; Romero, 1979(2): 758).

En 1919, *Yehuda Makabi* fue representada en búlgaro por la compañía de teatro “Mikra”, fundada en 1918 (Arditti, 1968: 106; Romero, 1979(2): 757–758).¹²

En 1920, hubo una representación de *La ija kazamentera*, del poeta hebreo Abraham Razin (Abraham Rosen / Rosenzweig, 1889–1974) y representada por la compañía de teatro “Mikra”.¹³

En 1925, *Don Yosef de Castilla* fue escenificada en judezmo por la “Sosyedad Makabi”, fundada en 1925 (Ver también Arditti, 1968: 106; Romero, 1979(1): 251; Romero, 1979(2): 776; Romero, 1983: 50–51; Romero, 2006: 193).

En 1926 en Shumen, *Dreyfus* por Jak Loria (1860–1948) fue representada en judezmo.¹⁴

¹⁰ Binyamin Arditti (1897–1982), nacido en Viena, fue un político israelí que sirvió como miembro del Knesset para el Herut y el Gahal entre 1955 y 1965. También publicó varios libros: *The Role of King Boris in the Expulsion of Bulgarian Jewry* (1952); *Bulgarian Jews Under the Nazis* (1962); *Bulgarian Jewry – the Shumla Community* (1968) y *Famous Bulgarian Jews* (1971).

¹¹ Shalom Asch, ya conocido escritor durante su vida, escribió primeramente en hebreo, pero I. L. Peretz le convenció para que cambiara al idish. Sus trabajos fueron traducidos al judezmo.

¹² El Archivo Nacional Búlgaro en Sofía (colección ladino) posee una copia de la obra teatral “*Yehuda Makabi, trezladada del bulgar por Abraham Menahem*” en escritura sefardí solitreo.

¹³ Abraham Razin fue un autor de novelas por entregas; ver también Arditti דודי וזאנצליך, pág. 106; Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, vol.1, 299, n.º. 304; Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, vol. 2, pág. 761, n.º. 376.

¹⁴ *Dreyfus. Drama en sinko aktos i un apoteoz*, Sofía 1902–1903; reimpresso en Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, págs. 38–89; ver también Platikanova, Slava (ed.) *Dreyfus*, Tübingen, 2014, págs. 46–165; Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, pág. 86, n.º. 137; pág. 88, n.º. 144; 94, n.º. 160; Romero, Elena, *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, CSIC, Madrid, 1983, Dori, Nitsa, *The Dreyfus Affair and its Registration in the Ladino Literature*, Ramat Gan 2000 (en hebreo); ver también Papo, Yosef Avraam, *Dreyfus* (MS), Archivos Nacionales (Sofía).

En 1926, *Dreyfus* de Aharon Menahem fue escenificada y dirigida por Rafael Farin (Arditti, 1968: 106; Romero, 1979(1): 251; Romero, 1979(2): 776; Romero, 1983: 50–51; Romero, 2006: 193).

En 1926, *Don Isak Abravanel* por Aharon Menahem, fue escenificada e igualmente dirigida por Rafael Farin.¹⁵

En 1926, hubo una representación de *El Avaro* de Molière en búlgaro.¹⁶

En 1926, *La suegra la caza arevuelta*, basada probablemente en la famosa comedia satírica *Svekurva* (La madrastra) de Anton Todorov Strashimirov, considerada ahora una de las mejores comedias sobre la moral en búlgaro,¹⁷ fue escenificada en judezmo, y dirigida por Rafael Farin (Arditti, 1968: 106–107; Romero, 1979(1):427; Romero(2):777).

En 1926, la obra de Shalom Alejem *Desparsidos i Dispersados* [Dispersados lejos y de par en par] fue escenificada en judezmo, y dirigida por Rafael Farin.¹⁸

En 1927 fue representada *Messhasheah hana'alayim* (Arditti, 1968: 107; Romero 1979(1): 341; Romero, 1979(2): 778), obra escenificada y musical traducido del francés al búlgaro de Isaac Hayom Shelomoh Eshkenazi (Askenazi).¹⁹

En 1927, *Mojeret hagafrurim* (El vendedor de cajas de cerillas), una obra y una opereta musical traducida del francés al búlgaro por Isaac Hayim Shelomoh Eshkenazi (Askenazi) fue escenificada (Arditti, 1968: 107; Romero, 1979(1): 347; Romero, 1979(2): 778).

¹⁵ *La Verdad* (Ruse) c. 1900. Junto con Aharon Menahem, Behor Azaria (1874–1911), Jak Loria y Sento Semo también escribieron obras de teatro sobre el filósofo de la religión y el ministro de los Reyes Católicos, Isaac Abravanel; ver también Arditti דוד אברבנאל, pág. 106; Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, vol. 2, pág. 777, n.º. 444; Romero, *Repertorio de noticias*, págs. 50–51, n.º. 65; Romero, *Nueva bibliografía*, págs. 183–218 (aquí: pág. 191, n.º. 24); *Bibliography of the Hebrew Book* (www.hebrew-bibliography.com).

¹⁶ *Avare* de Moliere, págs.1–15 (National Archives, Sofia); Arditti דוד אברבנאל, pág. 106; Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, vol. 1, págs. 165–175, n.º. 27; vol. 2, pág. 777, n.º. 445. Ver también *El hazino imaginado. Komedia en tres aktos de Molyer, trezladado de el fransez por Sh. Ataf*, Sofia, 1903.

¹⁷ Anton Todorov Strashimirov (1872–1937), fundador de la literatura dramática en Bulgaria, publicó sus primeros poemas en la revista *Iskra* (La chipa) en Shumen; el comienzo de su actividad creativa está conectada con el teatro en Shumen y Varna. Publicó la novela *The Salonica Terrorists* (Eskenazi, Jacques; Krispin, Alfred, *Jews in the Bulgarian Hinterland: an annotated bibliography*, Sofia 2002, n.º. 1520) y el prefacio a los poemas de Youliy Rosenthall, Sofia 1904 (Eskenazi 2002, n.º. 1893). Él publicó su comedia satírica *Svekurva* en 1906. Violeta Menahem Levi-Samardzhieva recordó la representación en Dupnitse, 1921, apud Tosheva, Kristina, “El teatro y los judíos en Bulgaria: Con esbozo historico”, *Annual / Godishnik* 26,1991, págs. 244–257 (aquí: pág. 250); ver también Nikolov, M. A., *Anton Strashimirov*. Sofia 1965.

¹⁸ *Desparcidos i dispersados. Espektakulo en tres aktos*, El Djudyó (Varna), xv, 1925 – xvi, 1926; reimpresso en Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, 2014, págs. 147–183; Romero, *Nueva bibliografía*, pág. 183–218 [aquí: pág. 204, n.º. 73]. Sin embargo, Farin tradujo la obra del alemán, como es claramente evidente desde la comparación del idish con el alemán y desde la versión manuscrita.

¹⁹ Hay muy poca información sobre el uso de la música en el teatro sefardí, y mucho menos se sabe acerca de la puesta en escena de obras de teatro sefardí.

En 1929, hubo otra representación de *Don Izhak Abravanel* (Arditti, 1968: 107; Romero, 1979(1): 785; Romero, 2006: 191).

Esta lista naturalmente incompleta está basada principalmente en los estudios de Binyamin Arditti, Elena Romero, y Kristina Tosheva. Si complementamos esta lista del teatro sefardí de Bulgaria con los libros publicados en judezmo en Bulgaria, y si completamos esta tabla con nuestro todavía insuficiente conocimiento de la literatura sefardí de Viena, Bosnia, Herzegovina y Serbia, podemos ver inmediatamente que el número de traducciones del idish y alemán al judezmo es más numeroso de que lo que muchos investigadores habían asumido, y que muchas traducciones o adaptaciones fueron desviaciones, por así decirlo, de la versión alemana cuando fueron traducidas al judezmo.

El teatro judezmo

En el Imperio otomano, los periódicos en judezmo en los años 60 del siglo XIX estaban dominados por las novelas y las novelas cortas, muchas de ellas adaptaciones creativas de materiales extranjeros, particularmente de fuentes francesas, hebreas y alemanas. Las traducciones de las novelas cortas y el teatro fueron publicadas en los periódicos como entregas (habitualmente distribuidos a través de suscripción) o como folletines. Ambos tipos de ediciones no eran muy caras y estaban ampliamente disponibles. Los textos estaban muy a menudo sintetizados en unas 20 páginas y aparecían con la indicación *trezladado* (traducido), *rezumido*, *imitado*, *adaptado*, *aranjado* (ordenado), o *reeskrito*.

Todas estas, así llamadas, traducciones al judezmo o adaptaciones de varios tipos, incluyendo aquellas que reivindicaban ser trabajos originales, tomaban prestado elementos léxicos de los textos en lenguas extranjeras y de este modo dependían de ellos en diversos grados. Estos textos son descritos por Olga Borovaya como literatura “reescrita” y sus autores como “re-escritores” (Borovaya, 2012: 140). Un estudio riguroso de las fuentes de textos literarios y sus versiones traducidas, adaptadas o reescritas podrían ayudarnos a mostrar como los traductores o “re-escritores” superaban los problemas lingüísticos y las dificultades socioculturales en la práctica. Desafortunadamente, no se ha realizado todavía ninguna investigación al respecto.²⁰

Como Olga Borovaya ha mostrado, este nuevo género de ficción secular implicaba la adaptación de un trabajo original desde otra lengua, implicando la traducción de textos instructivos sin incluso mencionar la posibilidad de que se estaban realizando

²⁰ Ver Borovaya, Olga V. 2003. “The Serialized Novel as Rewriting: The Case of the Ladino Belles Lettres”, en: *Jewish Social Studies* 10, págs. 30–68; eadem, Borovaya, Olga. 2008. “New forms of Ladino cultural production in the late Ottoman period: Sephardi theater as a tool of indoctrination”, *European Journal of Jewish Studies* 2, 1, págs. 65–87, aquí, pág. 67.

trabajos originales. En todos estos contextos literarios, la lengua jugaba un papel clave en la determinación de cómo los judíos trataban sus identidades en la ficción.

En el judezmo post-vernáculo —comenzando a mediados de los años 20 del siglo pasado— la traducción, adaptación y la reescritura eran una constante presencia en la literatura del judezmo, porque no comprometían el judezmo como idioma de cada día o como lengua materna y servían asimismo como punto de referencia de una nueva era cultural: la culturizada vida sefardí con el judezmo como segunda lengua.

Obras sobre la vida judía

El teatro judezmo no emergió hasta la segunda mitad del siglo XIX como un denominado “género adaptado” (Borovaya, 2012; Romero, 1992: 22), primero como una expresión en celebraciones festivas, como Pesah, Hanuka, y el Purim, y luego como un medio educativo que se representaba en las escuelas o en las asociaciones literarias o caritativas. La mayoría de los judíos en Europa utilizaban tres lenguas: hebreo, idish y judezmo, así como la lengua del país donde nacieron.

La actitud negativa, largamente extendida, hacia el teatro se redujo cuando la vida judía fue influida por los movimientos de la Ilustración y la emancipación judía. Incluso, si el teatro en judezmo siempre buscó aportar entretenimiento, significó también un espacio para la educación moral y el entendimiento, una escuela abierta para todo el mundo. La idea de creación de un teatro judezmo era atractiva para los occidentalistas porque parecía un buen medio de enseñar moralidad y religión. Estas obras y piezas cortas aparecían en los periódicos, a veces en formato serial, y algunas otras pocas no pretendían ni ser escenificadas.

El teatro judezmo emergió como obras sobre la vida judía, escritas en judezmo por los autores ya mencionados o creadas por algún miembro de la comunidad sefardí local, y escenificadas por un grupo de actores amateur de la comunidad sefardí para una audiencia puramente sefardí, muy a menudo con propósitos religiosos o educativos, para hacer publicidad caritativa, o para recaudar fondos. Los dramaturgos sefardíes eran rabinos, profesores, literatos locales, intelectuales, o publicistas dedicados al periodismo sefardí como editores, traductores o contribuidores a uno o a varios periódicos.

Cuando todos los literatos sefardíes fueron puestos en un repertorio para lo que era el nuevo teatro, no tenían ningún texto local que pudieran utilizar. Tuvieron que importar teatro francés como material prestado, como los trabajos de Racine, Molière (autor preferido del público sefardí), Delphine de Girardin, Scribe, Eugène Labiche, Emile Juillard, Eugène Lemoine, Octave Mirbeau, Edmond Rostand, Henry Bataille, Adolphe-Philippe Dennery, Marcel Pagnol, o Georges Courteline. Otros literatos crearon obras originales, convirtiendo las historias bíblicas y los episodios de la historia judía (historias sobre la reina Esther o José y sus hermanos), para, más

tarde, convertirlas en situaciones locales. Los autores sionistas favorecieron los episodios dramáticos y violentos donde los héroes o heroínas judías demostraban su patriotismo y su dedicación al judaísmo, salvando la tierra y a la gente de Israel, por ejemplo, las historias de Yirmiyahu, Yiftah, Devora, David y Goliath, la reina Esther, el sacrificio de Isaac, Bar Kojbá, etcétera.²¹

A comienzo del siglo xx, el repertorio del teatro judezmo incluía más obras de la vida judía (“vuelta al gueto”), especialmente en Europa central y oriental y Palestina, principalmente traducidas al hebreo, al idish, al alemán, al holandés, y al ruso —muchas de ellas a través del hebreo—. Estos textos mostraban la vida tradicional judía entre la nostalgia y la modernización permitiendo a los judíos reconectar con su pasado. Los autores judíos preferidos eran, junto con Shalom Alejem, los escritores idish Shalom Asch (1880–1957) y Alejem An-ski (1863–1920), el autor del *Dibbuk*, traducido a muchas lenguas, incluida el judezmo.²²

Las lenguas de las representaciones teatrales eran predominantemente el hebreo, el judezmo y el francés. En Bulgaria, la ciudad de Shumen era un centro clave para el teatro judío, cuyo representante más destacado era el director de escena, periodista, traductor y escritor amateur Rafael Farin.

Hermanos en espíritu: Shalom Alejem y Rafael Farin

Sholem Alejem (alias Shalom Yaakov Rabinovich), el “psicólogo de la gente judía”²³, quien nació en 1859 en Pereyaslav (un pueblo, 95 km. al sur de Kiev en Ucrania), y murió en 1916 en Nueva York, es considerado junto con Mendeley Moicher Sforim y Yizchak Leib Peretz (conocido también como Yitskhok Leybush Peretz) el autor clásico más importante de literatura idish. Traducido a muchas lenguas, disfrutó de gran popularidad, especialmente entre los lectores alemanes, americanos y búlgaros.²⁴ Entre ellos, Rafael Farin fue uno de

²¹ Los Archivos del Estado en Sofía tienen muestras muy importantes de manuscritos en judezmo.

²² La adaptación clásica y la interpretación de la historia de *Der Dibbuk* (*El Dybbuk* o *Entre dos mundos*), que inspiró a varios artistas y tratamientos musicales, es una obra popular de Sholem An-Ski (alias Zainvil Salomon Rappoport). *Dibbuk* fue traducida, adaptada y publicada en judezmo por Jacques Cappon (*Entre dos mundos* o *HaDybuk. Legenda dramática en 4 actos*, Sofía aprox. 1930); ver Collin & Studemund-Halévy. 2007. *Entre dos Mundos*, pág. 29, n.º. 47; ver también Romero, Elena. 2006. “Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes”, *Sefarad* 66, 1, págs. 183–218, aquí pág. 207, n.º. 88.

²³ “El psiquólogo del alma del pueblo”, *El Djido*, Salónica, 1925, pág. 37a.

²⁴ Las primeras traducciones de Shalom Alejem en búlgaro aparecieron a comienzos del siglo xx, cuando en 1910 el periódico *Vesti* publicó unas pocas historias traducidas del alemán al búlgaro. Según Hristo Yordanov, más de 17 de estas historias y libros fueron publicadas entre 1918 y 1985 en Bulgaria. Ver Yordanov, 1987, págs. 236–238. Ver también Fridhandler, *Indexes*, 1907; Eidherr, *Übersetzung*, 2013.

sus más activos y entusiastas lectores, que no solo tradujo los trabajos de Shalom Alejem al búlgaro y judezmo, sino también escribió como autor “en el espíritu de Shalom Alejem”.²⁵

Como un apasionado amante del teatro, según las memorias de su amigo Binyamin (Buko) Arditti, el farmacéutico, periodista, sionista y talentoso traductor Rafael (Buko) Farin, hijo de Avram-Mirkush y Lea(h) Farin, nacido en Shumen en 1889, y muerto en 1951 en Lod²⁶, era un gran enamorado de los escritos de Shalom Alejem, su álgter ego, todavía hoy popular en Bulgaria, porque, como Shalom Alejem, “Rafael amaba la vida y se rendía a ella” (Arditti, 1968: 106–107). Farin compartía este amor con el público sefardí que, entre 1919 y 1931, repetidamente pedía que se escenificaran obras y piezas cortas dramáticas de su autor preferido. Al menos cuatro de sus obras fueron traducidas al judezmo durante aquellos años, simultáneamente con la traducción de un número importante de trabajos de Shalom Alejem al búlgaro (Brantz, 1987: 223–236).

Basado desafortunadamente en datos erróneos aportados por Binyamin Arditti, Rafael Farin presumiblemente tradujo tres libros de Shalom Alejem al búlgaro entre 1918 y 1928 (Arditti, 1968: 105). En 1925–26, la revista *HaShofar* publicó una traducción búlgara de *Menahem-Mendel* sin ninguna mención al nombre del traductor.²⁷ Rafael Farin se cree, al menos a ojos del historiador local búlgaro Niko Mayerov de Shumen, que tradujo otro texto clásico de Shalom Alejem, *Tevje el lechero* (Mayerov, 2011: 28; ver también Sánchez, 2006: 180–181), pero no hemos podido localizar una copia de esta traducción.²⁸ Además, se supone que ha traducido partes de *Don Quichote* al judezmo.²⁹

²⁵ Debería ser destacado que las primeras traducciones búlgaras de Shalom Alejem eran desde el alemán, no desde el idish o el ruso, ver Brantz, *Sholom Aleichem*, pág. 225.

²⁶ Sobre su vida ver sus memorias no publicadas (en búlgaro): *Rafael (Buko) Farin. Shumen-Bulgaria 1889 / Lod-Israel 1950*, Archivos Centrales de Historia del Pueblo Judío, Jerusalén (BU/Is/1d); Arditti, Binyamin, *ידודי דיראגלוב - תלידק הלמוש*, Tel Aviv 1968.

²⁷ *HaShofar* xvii, 1925, 11: 5–8 (14.12.1925); 12, 1925: 4–9 (25.12.1925); 14, 1926: 4–12 (15.1.1926); 16, 1926: 5–8 (29.1.1926); 18, 1926: 4–9 (12.2.1926).

²⁸ Según el catálogo escrito a mano depositado en Yad Vashem de la colección de libros de Benjamin Arditti, solo hay un libro de Rafael Farin en su biblioteca, concretamente *Menahem-Mendel*, ver Collin, Gaëlle; Studemund-Halévy, Michael. 2007. “Le fonds judéo-espagnol bulgare de la Bibliothèque de Yad Vashem (Jerusalén): le fonds Benjamin Arditti”, en: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos / Sección de Hebreo* 56, págs. 163–179.

²⁹ Mayerov, *Evrejskata*, pág. 28. Nissim Farhi, un farmacéutico viviendo en Shumen, sigue evocando muy bien Farin y su pasión por el teatro, así como sus traducciones para el teatro, incluyendo también partes de *Don Quichote*, tal como me dijo en una conversación mantenida en Shumen en 2011. Para el escritor israelí Izhak Ben-Rubi, la habilidad de hablar y escribir de los judíos en el original español explica por qué no se ha hecho nunca una traducción en judezmo (“Don Quijote y los hijos sefarditas”, en: *Anales Cervantinas* 2. 1952, págs. 374–337; Rachel Amado Bortnick, la fundadora de Ladinokomunita, tradujo capítulos de Don Quijote al judezmo (ladino), “Don Kishot de la Mancha”, en: Moscona, Myriam & Sefami, Jacobo (eds.) 2003. *Por mi boka: Textos de la diáspora sefardí en ladino*, México, D.F., págs. 226–237.

En su corta bibliografía sobre el teatro judezmo, Abraham Yaari menciona tres trabajos de Shalom Alejem (Yaari, 1934: 11–14):

- *Desparcidos i Dispersados. Spektakulo en tres aktos, trezladado del alman* por R. Farin.
- *Mazal bueno. Para mazal bueno. Komedia en 1 akto. Trezladado del ebreo* por Abraham Matarasso.
- *Para mazal bueno (Komedia en un akto) i syertas notas sovre Sholem Alehem rekojidas por [Izhak David Florentin]*, Saloniko 1931.

Rosa Sánchez señala tres o cuatro trabajos de Shalom Alejem, incluyendo *Desparcidos y dispersados; El médico / A Doktor; Mazal Tov / Enhorabuena / Para mazal bueno* (Sánchez, 2006: 176).

Finalmente, la gran *Bibliography of the Hebrew Book* señala cuatro de sus trabajos en traducciones en judezmo:

- *Para Mazal Bueno/Mazal Tov*, en: *El Makabeo* (Salonica, 1919), trezladado del ebreo por Abraham Matarasso (Romero, 1979: 328).
- *Mi kapo de anyo*: Broshura muy divertyente, kontenyendo la [...] pyesa [...] El Mediko, del grande eskribano [...] Sholem Alehem, consejos a las mujeres, maksimas i proverbyos, Saloniko, c. 1920, en: *El Djudyo* (1920).
- *Desparcidos i Dispersados*, Spektakolo en tres aktos, trezladado del alman por R. Farin, en: *El Djudyo* (1925–1926) (Romero, 1979: 227).
- *Para mazal bueno* i syertas notas sovre Sholem Alehem. Rekojidas por I[zhak] F[lorentin], Saloniki (1931) (Romero, 1979: 328).

Rafael Farin, quien no sólo dirigió en Shumen obras judías escenificadas para el público aficionado y que adaptó numerosas obras para la escena, igualmente compartió su pasión de toda la vida y su pasión por Shalom Alejem con traductores y autores como los periodistas Abraham Matarasso e Isaak David Florentin, quienes tradujeron obras de Shalom Alejem al judezmo.

Por esta razón no es sorprendente que la primera publicación de Farin que conocemos, la cual apareció en Shumen en 1925, fue el primer libro de una serie (probablemente fundada por él) titulada “El libro judío humorístico”: específicamente la novela epistolar *Menahem-Mendel* de su autor favorito Shalom Alejem.³⁰ Fue publicado por la organización judía de jóvenes *Mikra Makabi* e impresa por el conocido impresor Spas Popov (Brantz, 1987: 228).³¹ Según la primera página del libro, era una traducción del alemán, una lengua que Rafael Farin,

³⁰ *Menahem Mendel*. Traducido del alemán por R. Farin, Shumen 1925.

³¹ Sobre la bibliografía de los trabajos de Sholem Aleichem en búlgaro, ver Yordanov, Hristo, “Shalom Aleichem’s Books Translated and Distributed in Bulgaria”, en: *Godishnik/ Annual* 22, 1987, págs. 236–238 (aquí: pág. 235).

con talento lingüístico, conocía bien desde que aprendiera el alemán mientras estuvo estudiando dos años en el Escuela de Altos Estudios Mercantiles de Leipzig (*Handelshochschule*). Más tarde también enseñó alemán en la escuela de comercio en Shumen.

El segundo libro de Farin en búlgaro es igualmente una colección de novelas cortas de Shalom Alejem publicadas en Berlín en 1925 y tituladas *Di Ershte Yidishe Republik*, que Farin trajo a Shumen en 1927 en búlgaro como *Parvata Evreiska Republika / Spored Instinskoto odisanje / na edin Otcheviden / Prevel: R. Farin / Knigata i skladihan i prevodatcha be Shumen 1927 (La primera república. Una auténtica descripción de un testigo)* (Bratz, 1987: 228). Junto con estos dos trabajos en búlgaro, Farin podría haber traducido bien un tercero de Shalom Alejem, que apareció en el periódico *HaShofar* sin mención al nombre del traductor.³² Las primeras dos traducciones pueden ser encontradas en la librería municipal de Shumen.

En 1924, Farin tradujo una de las obras en idish más populares de Shalom Alejem, *Tsezeyt un tseshepreyt (Dispersados lejos y de par en par)*, que apareció en Varna en 1925/26 en el periódico *El Djudyó* titulado: *Desparsidos i Dispersados, spektakulo en tres acto, trezlazado del alman*.³³ Esta “obra dramática en tres actos” trata de una familia en la que todos los personajes dramáticos se casan y representan una idea a través de la cual organizan sus vidas: la hija Hanna representa una vida de estudio y educación; el hijo Haim es sionista, y otro hijo es un socialdemócrata. La madre Malke es religiosa pero demasiado débil para mantenerse firme frente a sus hijos y hasta cierto punto no tomarse en serio lo que dicen (*Se yo lo que los críos van dahtaniando?*).³⁴ Aquí es central la pareja de casados Schalant, que se ven a sí mismos condicionados por las catástrofes que se suceden (su hija mayor Flora se fuga, su hijo es arrestado, el compromiso de su hija Hanna se disuelve), para al final llegar a un acuerdo y un trato con sus hijos. Cuando al final de la obra el marido pregunta a su mujer sobre sus hijos, ella le responde: “desparcidos y dispersados por todas las ciete partes del mundo”.³⁵ Un análisis de los manuscritos y de la versión impresa

³² *HaShofar* XVII, 1925, 11: 5–8 (14.12.1925); 12, 1925: 4–9 (25.12.1925); 14, 1926: 4–12 (15.1.1926); 16, 1926: 5–8 (29.1.1926); 18, 1926: 4–9 (12.2.1926).

³³ Escrito en 1903, describe el conflicto de generaciones y fue representado en muchas ocasiones sobre el escenario con gran éxito *El Djudyó*, XV, 1925, [1], 16.10., 38: 3–4; [2] 39, 23.10., 3–4; [3] 40, 30.11., 3–4; [4] 6.11., 41, 3–4; [5] 13.11., 42, 3–4; [6] 20.11., 43, 3–4; [7] 27.11., 44, 3–4; [8] 4. 12., 45, 3–4; [9] 11.12, 46, 3–4; [10] 47, 18.12., 3–4; [11] 25.12., 48, 3–4; XVI, 1926, [12], 1.1., 1, 3–4; [13] 2, 8, reimpresso en Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*; ver Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, pág. 227; Sánchez, *Difusión y recepción*, 2006, pág. 176.

³⁴ Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, pág. 151.

³⁵ Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, pág. 183. Esto es similar a la expresión en idish en el que está basado el título de la obra: “*Tsezeyt un tseshepreyt oyf ale shive yamim*”; ver Harshav, Benjamin. 1990. *The Meaning of Yiddish*, Berkeley, CA, pág. 37.

muestra a un Rafael Farin muy sujeto a la traducción alemana del original en idish, así como también tenía una buena mano para la traducción del virtuosismo lingüístico de Shalom Alejem al judezmo.

La única obra de teatro que conocemos con autoría de Farin es la comedia *El amor victorioso*, de la cual solo queda un manuscrito escrito a máquina.³⁶ Esta ingeniosa obra está inspirada por el espíritu de Shalom Alejem, y su lenguaje se parece a los personajes del trabajo traducido por Farin *Desparcidos i Dispersados*. La obra está llena de expresiones turcas, lo que no es sorprendente: porque a pesar de la reforma lingüística que fue instituida a mediados del siglo XIX y que condujo al búlgaro moderno estándar, hay miles de palabras en turco y en turco balcánico y más de la mitad de los habitantes de Shumen eran turcos étnicos.³⁷ Farin por sí mismo tenía un buen conocimiento del turco. Junto con las palabras turcas y hebreas, hay algunos galicismos e italianismos, como también hay algunos lexemas del búlgaro y alemán. No sabemos todavía si esta fascinante comedia, que juega con las expresiones, con elementos metalingüísticos y sociolingüísticos, cambios de código, dialecto y estilo, que se desarrolla “en una pequeña ciudad provinciana contemporánea” (*se passa en nuestros días en una sivdad de provincia*)³⁸ fue escrita por el propio Rafael Farin o es una de sus muchas traducciones o adaptaciones no publicadas. Pero dado que Farin, por norma, señalaba si un trabajo era traducido, y en este caso no ha incluido ningún aviso al respecto, asumimos que es el autor de la obra.

Como poeta, traductor y periodista, Rafael Farin utilizó el seudónimo “Nirlafar” o “Niraf Leafar” (anagrama del nombre del autor), y como periodista el seudónimo “Alkolombrie Meshofistra” y “Nirlafar”, bajo el que publicaba cartas satíricas (*pismos*) en el semanario búlgaro sionista *Razvet* (Amanecer) de Sofía, y en el semanario búlgaro-judezmo *Ha-Shofar* de Plovdiv.³⁹ A pesar del considerable esfuerzo, solo he podido encontrar dos ejemplos solitarios de sus cartas. No solo era un escritor talentoso, sino también un ferviente seguidor del sionismo revisionista y admirador del líder revisionista sionista, autor y orador Vladimir Jabotinsky (1880–1940). No es sorprendente que el *drugar* (farmacéutico) Rafael Farin se presentara como candidato en Shumen para los Sionistas Revisionistas (sin éxito).⁴⁰

³⁶ Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, págs. 117–146.

³⁷ Turan, Ömer, *The Turkish Minority in Bulgaria, 1878–1908*, Ankara 1998.

³⁸ Studemund-Halévy & Collin, *La Boz de Bulgaria*, pág. 157.

³⁹ Ver, por ejemplo, *Razvet*, Sofía, 15.10.1930. Sobre el periodismo judío en Bulgaria, ver Nassi, Gad (ed.), *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Isis Press, Istanbul 2001; Israel, Salvator, “Evreiski periodichen pechat na ladino i ivrit v Balgarija”, *Annual/ Godishnik* 1 (1967), págs. 139–167; Güleriyüz, *Türk Yahudi Basını Tarihi*.

⁴⁰ *Razvet*, Sofía, 1–2–1931.

Rafael Farin invirtió y perdió mucho dinero en su pasión por el teatro, y logró financiar esta afición como farmacéutico a través de la venta de ungüentos, aunque pagara apenas a los impresores con sus ganancias (Arditti, 1968: 105–107). Su familia le apoyó, al menos moralmente, y en todo caso estaba orgullosa de él. En sus memorias (en búlgaro), su hermana Carolina escribió:

“Mi hermano Buko (Rafael) tenía talento musical y era un gran lector. También era muy inteligente. Mi padre a menudo le pedía consejos, y escribió algunas sátiras que mantenemos en la familia. Él tocaba la guitarra y la mandolina. Habitualmente nos sentábamos en las escaleras, él tocaba y nosotros cantábamos. Tenía una voz bonita, y adoraba contar chistes”.⁴¹

Si es esto lo que queda de su trabajo, la pregunta que se suscita es qué ocurrió con sus papeles póstumos, especialmente si incluimos los manuscritos que su hermana Karolina mencionaba en sus memorias.⁴² Hasta el momento, solo podemos responder a esta pregunta con dudas. Pero en nuestras investigaciones de libros en judezmo, periódicos y manuscritos en Bulgaria, durante muchos viajes al país, hemos localizado más de una docena de manuscritos de obras escenificadas, todas desconocidas, la mayoría en escritura solitreo, y un número menor en escritura en rashi y latín. Una publicación de estos textos podría expandir sustancialmente nuestro conocimiento del lenguaje judezmo y la literatura, no solo en Bulgaria.

Volviendo a la vida: Farin como traductor de Shalom Alejem

Hablante de judezmo (a veces) y autor en judezmo (siempre) se mantiene al tanto de los múltiples registros prestados, pero no totalmente asimilados, de una variedad de lenguas y dialectos. Conscientemente, selecciona una expresión de entre los varios registros para un efecto específico, de este modo añadiendo un significado meta o sociolingüístico a una afirmación. Para Farin, políglota y amateur lingüísticamente ingenioso de las obras de teatro de Shumen, la sutileza de Shalom Alejem y la compleja mezcla de lenguas desde el toscó idish, combinado con el alemán, el hebreo, y los elementos eslavos, representaron un desafío lingüístico enorme. Después de todo, en la grotesca galería de caracteres judíos (*Menahem-Mendel*; *Tevje el lechero*), cada uno de los personajes dramáticos tiene asignado un rol como portador de una idea político-social y una lengua distintiva e infalible, dando pie a los mayores tipos de ridículas confusiones. Vividores de provincia y advenedizos

⁴¹ Farhi, Karolina, *My Memoirs* (en búlgaro), manuscrito no publicado, Archivos Centrales de Historia del Pueblo Judío, Jerusalén (BU/Is/1d).

⁴² Parte de los manuscritos de Farin y de los documentos familiares se encuentran en los Archivos Centrales de Historia del Pueblo Judío, Jerusalén (BU/Is/1d).

gritones alternan con judíos religiosos y sionistas mundanos, bellas de pueblo con su cursilerías, y mujeres casadas irónicamente resignadas, tradicionalistas y modernistas. Además, aparecen viejos tontos celosos y comerciantes sospechosos, empleadas domésticas descaradas, agentes matrimoniales sórdidos de ambos sexos, padres y madres locos por casar a sus hijas, e hijas enloquecidas por casarse.

El traductor Rafael Farin caracteriza y caricaturiza a sus personajes dramáticos con un especial ingenio lingüístico, dándole a cada uno de ellos un repertorio lingüístico muy particular. Con éxito logra tejer juntos diferentes registros que él relaciona con diferentes características sociales y aspectos lingüísticos, incluyendo factores sociales como la edad, el género, la ocupación, el origen y similares. Un tipo de heteroglossia teatral emerge, en la cual son usados múltiples lenguas, dialectos y registros con objeto de lograr las tradicionales atribuciones de la verosimilitud o del humor (Carlson, 2006).⁴³ Farin tiene éxito en esto no solo debido a su excepcional dominio del judezmo sino también por su empleo competente de palabras no españolas del hebreo, turco, rumano,⁴⁴ alemán, francés e italiano.

Como traductor, Rafael Farin utiliza una mezcla del vernáculo de cada día, del lenguaje periodístico, salpicado con numerosas palabras de las lenguas modernas. Introduce en estas obras también varios proverbios (*riflanes*), que pueden ser todos encontrados en numerosas colecciones de proverbios búlgaros que son conocidos para nosotros:

“coando vas mesclando las colis con las letchougas
el consejo di la moujer es poco i el que no lo toma es loco
el loco gasta el savio se lo come
el que ijas tiené con perros cosfoegra
ijo mio si tomas haver assouvi escalon, si tomas moujer abacha
escalon
la manzana no caye lejos del arbol
segun el padre ansi y los crios
vestido à la trenta i ouna alfoneti.”

Si la traducción (literal) es transferida de un sistema literario a otro e intenta ser curatorial, y la adaptación (libre) envuelve la creación de un nuevo texto e intenta ser más transformativa, entonces la obra del dramaturgo Rafael Farin, de la manera que sea, resulta más una traducción que una adaptación.

⁴³ Ver también Schmid, Beatrice et al., *Zwischen Tradition und Moderne: Eine corpusgestützte Untersuchung zur Sprache der südosteuropäischen Sepharden (1880–1930)*, <<http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/index-de.html>>

⁴⁴ La familia Farin mantenía lazos familiares y personales con Rumanía. Ver las memorias de Karolina Farhi, *Memoirs*, manuscrito no publicado.

Bibliografía

- *Aleichem, Sholem, Menahem-Mendel*. 1925. Traducido del alemán / R. Farin, Shumen.
- Arditti, Binyamin. 1968. יודדי היראגליב - תליהק דלמוש. Tel Aviv.
- Borovaya, Olga V. 2003. "The Serialized Novel as Rewriting: The Case of the Ladino Belles Lettres", *Jewish Social Studies* 10, págs. 30–68.
- Borovaya, Olga V. 2005. *Modernizacija kul'tury: belletristika i teatr osmanskich evreev na rubeze XIX–XX vekov*. Moscú (en ruso).
- Borovaya, Olga. 2008. "New forms of Ladino cultural production in the late Ottoman period: Sephardi theater as a tool of indoctrination", en: *European Journal of Jewish Studies* 2, 1, págs. 65–87.
- Borovaya, Olga V. 2012. *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*. Bloomington.
- Brantz, Rosa. 1987. "Sholom Aleichem in Bulgaria", *Godishnik/Annual* 22, págs. 223–236.
- Carlson, Marvin. 2006. *Speaking in Tongues. Language at Play in the Theatre*. Ann Arbor.
- Cohen, Dov. 2011. La estantería ladino (en hebreo), disertación doctoral no publicada. Bar-Ilan Universidad. Ramat Gan.
- Collin, Gaëlle; Studemund-Halévy, Michael. 2007. *Entre dos Mondos. Catálogo de los impresos búlgaros en lengua sefardí (siglos XIX y XX)*. Barcelona.
- Collin, Gaëlle; Studemund-Halévy, Michael. 2007. "Le fonds judéo-espagnol bulgare de la Bibliothèque de Yad Vashem (Jerusalén): le fonds Benjamin Arditti", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos / Sección de Hebreo* 56, págs. 163–179.
- Dori, Nitsa. 2000. *The Dreyfus Affair and its Registration in the Ladino Literature*, Ramat Gan (en hebreo).
- Eidherr, Armin. 2013. Einiges zur Übersetzung jiddischer literarischer Texte. Geschichte, Realität, Ideal – und das Beispiel Scholem Alejchem, *Chilufim* 15, págs. 37–66.
- *El hazino imaginado. Komedia en tres aktos de Molyer, trezladado de el fransez por Sh. Ataf*. 1903. Sofia.
- *El koreo de Yjenah*. 1869. Vienna.
- Eskenazi, Jacques; Krispin, Alfred. 2002. *Jews in the Bulgarian Hinterland: an annotated bibliography*. Sofia.
- Fridhandler, Louis. 1907. *Indexes to the Yiddish Work of Sholem Aleichem and Their English Translations*. Walnut Creek.
- Gülerüyüz, Naim A. 2015. *Türk Yahudi Basini Tarihi*. Estambul.
- Haralamova, Beta. 2012. El pasado que no debemos olvidar (en búlg.), *La Estreya* II, 6, págs. 15–25.

- Harshav, Benjamin. 1990. *The Meaning of Yiddish*. Berkeley.
- Hazan, Eko. 2012. *Jewish Communities and their Synagogues in Bulgaria*. Sofia.
- Israel, Salvator. 1967. “Evreiski periodichen pechat na ladino i ivrit v Balgarija”, en: *Annual/ Godishnik* 1, págs. 139–16 (en búlgaro).
- Kremnitz, Georg. 2015. *Mehrsprachigkeit in der Literatur. Ein kommunikationssoziologischer Überblick*. Viena.
- Mayerov, Niko. 2011. *Evrejskata mahala v moite spomeni*, [s.n.]. Shumen (en búlgaro).
- Nassi, Gad (ed.). 2001. *Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Estambul.
- Nikolov, M. A. 1965. *Anton Strashimirov*. Sofia.
- Papo, Yosef Avraam, *Dreyfus* (MS). Sofia.
- Romero, Elena. 1979. *El teatro de los sefardíes orientales*, 3 vols. Madrid.
- Romero, Elena. 1983. *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*. Madrid.
- Romero, Elena. 1992. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid.
- Romero, Elena. 2006. “Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes”, *Sefarad* 66, 1, págs. 183–218.
- Sánchez, Rosa. 2006. Difusión y recepción de obras teatrales de Shólem Aléjem en ámbitos sefardíes, *Theatralia* 7, págs. 175–185.
- Schmid, Beatrice et al., *Zwischen Tradition und Moderne: Eine corpusgestützte Untersuchung zur Sprache der südosteuropäischen Sepharden (1880–1930)*, <<http://pages.unibas.ch/sefaradi/tradmod/index-de.html>>
- Stillman, Norman A. (ed.) 2010. *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Leiden, Boston.
- Studemund-Halévy, Michael & Collin, Gaëlle. 2007. “Un aspect du patrimoine séfara de Plovdiv: le fonds de livres en judéo-espagnol de la bibliothèque Ivan Vazov”, *Materia Giudaica*, 12, 1–2, págs. 285–290.
- Studemund-Halévy, Michael & Collin, Gaëlle. 2009. “Le fonds de livres judéo-espagnols des Archives Centrales d’État à Sofia”: description et catalogue, *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*, 15, 1, págs. 37–60.
- Studemund-Halévy, Michael. 2013. “Ivri, daber ivrit! Baruch Mitrani, un maskil turco-sefardí en Viena”, en: idem et al. (eds.) *Sefarad an der Donau. Lengua y literatura sefardiés en tierras de los Habsburgo*. Barcelona, págs. 175–202.
- Studemund-Halévy, Michael; Collin, Gaëlle (eds.) 2014. *La Boz de Bulgaria. Bukyeto de tekstos en lingua sefardi. Livro de Lektura para estudantes*, vol.1: *Teatro*. Barcelona.
- Studemund-Halévy, Michael; Stulic, Ana (eds.) 2015. *La Boz de Bulgaria. Bukyeto de tekstos en lingua sefardi. Livro de Lektura para estudantes*, vol. 2: *Novela*. Barcelona.

- Studemund-Halévy, Michael. 2015. “Obsessed with the theatre: The Translator and Amateur Author Rafael Farin”, en: Dameta leTamar. Studies in Honor of Tamar Alexander, *El Prezente* VIII-IX, vol. 3. Beer Sheva, págs. 229–243.
- Tamir, Vicki. 1979. *Bulgaria and Her Jews*, New York.
- Tosheva, Kristina. 1991. “El teatro y los judíos en Bulgaria: Con esbozo historico”, *Annual/ Godishnik* 26 (1991), págs. 244–257.
- Valentín, María del Carmen. 2010. “Judeo-Spanish Theatre”, *European Judaism* 43, 2, págs. 91–101.
- Yaari, Abraham. 1934. “תודלותל המרדה תילארשיה תומרד ונידלכ”, en: *Bamah* 3, 21–23, págs. 11–14.
- Yordanov, Hristo. 1987. “Shalom Aleichem’s Books Translated and Distributed in Bulgaria”, *Godishnik/ Annual* 22, págs. 236–238.



IVANA VUČINA SIMOVIĆ (Belgrado, 1977) es doctora, hispanista y profesora agregada en la Facultad de Filología y Artes de la Universidad de Kragujevac (Serbia). Sus principales intereses de investigación son los temas relacionados con el mantenimiento y desplazamiento del judeoespañol y con las identidades e ideologías de los sefardíes de los territorios de la antigua Yugoslavia. Ella también ha investigado las condiciones históricas y sociolingüísticas de la vida y cultura sefardíes en los tiempos orientales y modernos. Es autora, junto a la dra. Jelena Filipović, del libro titulado *La identidad étnica y el desplazamiento lingüístico en la comunidad sefardí en Belgrado* (en serbio) (Belgrado, Zavod za udžbenike, 2009) y autora o coautora de

numerosos artículos sobre varios temas sefardíes y de una serie de trabajos sobre el estatus sociolingüístico del serbio en la diáspora actual.

ELECCIÓN DE LENGUAS ENTRE LOS SEFARDÍES DE BELGRADO EN LA ÉPOCA MODERNA¹

Ivana Vučina Simović

Resumen

El presente artículo trata de la elección de lenguas entre los sefardíes de Belgrado en la época de la modernización (desde finales del siglo XIX hasta los años 40 del XX). Nuestro análisis muestra que tanto el interés por el aprendizaje y uso de las lenguas, como también los mismos conceptos de la lengua materna/nacional/extranjera, estuvieron condicionados por razones ideológicas y culturales vigentes en su tiempo. En el caso de las lenguas extranjeras, se nota que las decisiones por una u otra(s) reflejaban a veces las mismas tendencias que estaban presentes entre otros grupos étnicos, mientras que otras veces mostraban razones específicas de los sefardíes. Nuestro propósito ha sido dar más luz sobre el uso y las actitudes hacia las lenguas entre los sefardíes de Belgrado, pero, también, contribuir a un mejor conocimiento de los efectos de la modernización sobre los habitantes de Belgrado en general.

Palabras clave: elección lingüística, modernización, los sefardíes de Serbia, lengua materna/étnica/nacional/extranjera, enseñanza de lenguas extranjeras en el pasado.

Introducción

Objeto y propósitos de estudio

En el foco del presente artículo se encuentra la elección de lenguas entre los sefardíes de Belgrado en la época de la modernización avanzada, que abarca el período desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. Se analizan las razones ideológicas y culturales que, en aquella época de profundos cambios, condicionaron la elección de la(s) lengua(s) materna(s), nacional(es) y extranjera(s) como parte de una autorreflexión y búsqueda de la identidad de los sefardíes, que E. Benbassa y A. Rodrigue describen así:

“(...) los sefardíes tendrán que hacer frente a los grandes desafíos de la historia contemporánea de los judíos: identidad, comunidad, lealtad al grupo y relación con el Estado. También tendrán que responder a una interrogante más general: ¿cómo ser judío, y, concretamente, judío sefardí, en el mundo moderno?” (Benbassa & Rodrigue, 2004: 20)

¹ Este artículo se ha completado en el marco del proyecto 178014: ‘Dynamics of the structures of the contemporary Serbian language’, financiado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Desarrollo Tecnológico de la República Serbia.

A pesar de que nos fijamos en los efectos de la modernización en el plano lingüístico, los datos sobre la elección lingüística de los sefardíes los analizamos a través del tiempo, tomando también en cuenta la elección de las lenguas en el período oriental, lo que nos posibilita para hacer un análisis más completo de nuestro objeto de estudio. Con los datos que nos proporciona el corpus compuesto de textos auténticos de diferente índole y la encuesta *Mi Familia* (Museo Histórico Judío, 1979–1980), como también diversas fuentes secundarias, intentamos enterarnos a través de un análisis sociolingüístico cualitativo y crítico de qué lenguas utilizaron los sefardíes de Belgrado en su comunicación interna, y en qué medida formaron parte del multilingüismo que durante siglos estuvo presente en Belgrado, primero, en la época oriental en el Belgrado multiétnico, y, más tarde, en la época de la modernización avanzada de esta ciudad como capital serbia.

A fin de dar respuestas a los interrogantes expuestos, será necesario que busquemos datos sobre las tendencias de elección lingüística de los sefardíes en general, haciendo hincapié en las lenguas que ellos utilizaron/estudiaron en el dominio de la educación. Asimismo, analizamos cualitativa y cuantitativamente los datos sobre qué lenguas conocieron los sefardíes a través del tiempo. Los datos sobre el conocimiento de lenguas extranjeras los comparamos con los que ofrecen los estudios de elección de lenguas extranjeras en el contexto serbio. Se trata de estudios que se dedican en primer lugar a la historia de la enseñanza moderna de lenguas extranjeras en Serbia (francés, alemán, ruso e inglés).

Nuestro propósito principal ha sido dar más luz sobre el uso y las actitudes hacia las lenguas entre los sefardíes de Belgrado como reflejos de unos fenómenos sociales e identitarios más generales. Asimismo, queremos contribuir con este análisis al mejor conocimiento de la enseñanza de lenguas extranjeras y los efectos de la modernización sobre los habitantes de Belgrado en general y sobre los sefardíes en particular.

Fuentes primarias

El corpus de nuestro trabajo consiste en varios documentos históricos sefardíes, impresos o escritos a mano. Los primeros son textos publicados entre finales del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial en la prensa sefardí y en dos libros que reúnen muestras de la correspondencia de los sefardíes. Por otra parte, los textos escritos a mano consisten en documentos oficiales del siglo XIX y la encuesta *Mi Familia*, hecha entre 1979 y 1980 en varias comunidades judías de la antigua Yugoslavia. Como los cuestionarios rellenados por los sefardíes oriundos de Belgrado nos han servido para el análisis de sus elecciones lingüísticas, a continuación daremos una descripción del material utilizado.

Los cuestionarios de los sefardíes nacidos entre 1890 y 1942 suman 23, pero a este número podemos añadir los datos que los informantes rellenaron sobre sus padres y abuelos y dos cuestionarios que nosotros suministramos en 2004. En este artículo analizamos las

respuestas a las preguntas relacionadas con la(s) lengua(s) que los informantes, sus padres y abuelos conocían y utilizaban en su tiempo. El número de personas para las cuales tenemos datos sobre su conocimiento de lenguas suma 68 (37 mujeres y 31 hombres).

Mi Familia es un valioso testimonio sociolingüístico sobre varios aspectos de la vida judía desde la segunda parte del siglo XIX hasta los años 80 del siglo XX. Aunque el cuestionario no fue creado con el propósito de ser un corpus de estudios lingüísticos, sus autoras² han mostrado que tenían una clara visión del papel de las lenguas en la imagen general de la vida judía en la familia y sociedad en el pasado. Las preguntas relacionadas con las lenguas se dan a continuación en la traducción del serbio al español:

“Sección I: Mi familia hoy

12. La lengua que se habla hoy en mi casa:

13. La lengua hablada en la casa de mis padres:

Sección III: Mi educación general - la formación profesional

4. Hablo – soy capaz de hablar las siguientes lenguas:

Sección IX: Mis padres

6. Hablaron / lengua o lenguas /

7. Alfabetización

Apartado X: Mis abuelos

Le rogamos que escriba lo que recuerda sobre ellos. Sírvasse de las mismas preguntas como para los padres / la sección IX, preguntas 1–15 /”.³ (Museo Histórico Judío, 1979–1980)

² Del archivo del Museo Histórico Judío llegamos a saber que la encuesta *Mi familia* fue producto del esfuerzo en la preservación de la tradición judía de mujeres judías, las cuales se reunieron el 18 de noviembre de 1979 en Belgrado en la asamblea del *Comité Coordinativo de las Secciones de Mujeres Judías*. Las activistas Luci Petrović-Mevorah, Eta Najfeld, Lea Sorger, Tina Finci, Nina Glišić, Vilma Market, Bonka Davičo, Magda Fenje-Micić, Magda Berger, Jela Hidvegi y otras, redactaron el cuestionario y organizaron el trabajo en la recopilación de datos. Las secciones de mujeres en diferentes comunidades judías de la antigua Yugoslavia tenían la tarea de distribuir los cuestionarios a todas las personas interesadas en la cooperación. El material que obtuvieron fue organizado en el Museo Histórico Judío en Belgrado según los lugares de residencia de los informantes.

³ “I Moja porodica danas

12. Jezik kojim se u kući govori sada

13. Jezik kojim se govorilo u kući roditelja

III Moje opšte obrazovanje – stručno obrazovanje

4. Govorim – služim se jezicima

IX Moji roditelji

6. Govorili su /jezik ili jezici/

7. Pismenost

X Moji deda i baba Molimo da napišete ono čega se sećate o njima. Za odgovor se služite istim pitanjima kao za roditelje /IX odeljak, pitanja 1–15./”.

Sin ser una encuesta hecha por expertos en (socio)lingüística, nos proporciona unos materiales únicos por la autenticidad de sus contenidos y la fecha en la que fue hecha. No obstante, tenemos que indicar que su uso tiene algunos límites: a veces no nos proporciona el mismo número de datos para ambos sexos y no ofrece datos sobre los cambios producidos en la elección de lenguas y en la competencia lingüística a lo largo de la vida de cada individuo (lo que es de suma importancia en el estudio del mantenimiento/desplazamiento lingüístico).

Los datos de los que disponemos abarcan a los sefardíes de Belgrado nacidos entre 1840 y 1942 y los hemos organizado en tres grupos de generaciones, divididas por los grandes puntos de retorno, el año 1880, a partir del cual empezó una mayor integración de los sefardíes en la sociedad y educación serbias, y el año 1918, en el cual terminó la Primera Guerra Mundial y comenzaron grandes cambios históricos.

Los resultados para cada grupo de informantes se exponen en tablas (v. *Tablas 1–6*), una que expone el grado de monolingüismo (en judeoespañol o en serbio) y bilingüismo (en judeoespañol y serbio) en la comunicación interna de los sefardíes, y otra que muestra la representación de lenguas extranjeras en el repertorio lingüístico de los informantes. Siendo nuestra muestra limitada por su número y representatividad, no nos permite sacar unas conclusiones firmes, pero, sin duda alguna, nos posibilita hablar con considerable certeza de tendencias en las elecciones de lenguas entre los sefardíes de Belgrado en el periodo de la modernización avanzada.

¿Qué nos puede revelar la elección lingüística?

Los (socio)lingüistas destacan frecuentemente que la existencia de la elección lingüística de los hablantes en el contexto multilingüe es un hecho de suma importancia.⁴ A pesar de esto, no se ha dado una definición del concepto. Varios autores destacan que la elección de lenguas forma parte integral y esencial del comportamiento lingüístico (bilingüe o multilingüe) y normalmente se corresponde con las normas del comportamiento lingüístico generalmente aceptadas entre los hablantes (Fase et al, 1992: 7; Pütz, 1997: ix; F. Gimeno Menéndez; M. V. Gimeno Menéndez, 2003: 81).

Cuando se trata del mantenimiento/desplazamiento⁵ de las lenguas minoritarias, Fase et al (1992: 6–7) afirman que la elección de lengua(s) en la comunicación intragrupal

⁴ En este sentido, Fasold (1984: 180, cit. de: Pütz 1997: ix) subraya que si no existiera la posibilidad de que los hablantes eligieran lengua(s), la sociolingüística no existiría como disciplina.

⁵ Hyltenstam y Stroud (1996: 572) ofrecen la definición de mantenimiento/ desplazamiento lingüístico basada en la elección lingüística: “El desplazamiento lingüístico es visto como un proceso donde el uso categórico de la lengua minoritaria avanza a la fase de uso alternativo de las dos lenguas, que, a su vez, se convierte en el uso categórico de la lengua mayoritaria.” / “*Language shift is seen as a process where categorical use of the minority language develops into a phase of alternate use of the two languages which in turn develops into categorical use of the majority language.*”

influye decisivamente en el resultado de estos procesos y, por eso, postulan que los cambios que ocurren en la elección lingüística en la comunicación interna de los miembros del grupo deben estudiarse detalladamente. Hyldenstam y Stroud (1996: 572) añaden que el uso de una u otra lengua se debe a varias características individuales de los hablantes y del contexto en el que se comunican. De esta manera se producen unas aparentes regularidades en los cambios en los patrones de uso lingüístico que son característicos del desplazamiento.

Al partir de uno de los postulados básicos de la sociolingüística, Jelena Filipović insiste en que existe una relación intrínseca entre la elección lingüística y la organización de las comunidades sociales y lingüísticas, un hecho que se muestra más visible en la interacción social:

“Sostengo que la estructura de nuestras comunidades sociales y del habla, que directa e indirectamente afectan al posicionamiento de cada individuo en una jerarquía social basada en el poder, la segregación y la hegemonía, está en estrecha e intrínseca correlación con la elección lingüística que hacemos cada vez que nos involucramos en la interacción social”⁶ (Filipović, 2015: 1)

Pütz (1997: ix), por su parte, interpreta la misma correlación desde una perspectiva lingüística cognitiva y declara que los hablantes tienen a su disposición diferentes lenguas, “cuando organizan y estructuran, es decir, ‘interpretan’ sus experiencias sociales y culturales en el mundo”⁷. Como Filipović explica, en realidad, la manera en la cual los hablantes se deciden consciente o inconscientemente por el uso de una u otra lengua refleja mucho más allá de los meros datos lingüísticos: la elección de lengua(s) proporciona datos sobre el modo de ser de los hablantes y sobre sus identidades (Filipović, 2015: 2).

A continuación, presentaremos las elecciones lingüísticas que los sefardíes hicieron a lo largo del tiempo, fijándonos más en la época de la modernización y en el dominio de la educación. El propósito es mostrar que la elección lingüística para la comunicación intra o intercomunitaria depende directamente de las condiciones históricas e ideologías políticas vigentes y sociales que, de su parte, originan las ideologías lingüísticas correspondientes. Una manifestación clara de estas últimas es notable en la interpretación nueva de los conceptos de lengua materna/nacional/extranjera que surge en la época entre los sefardíes de Belgrado.

⁶ “I argue that the structure of our social and speech communities, which directly and indirectly impact each individual’s positioning on a social hierarchy based on power, segregation and hegemony, stands in close and intrinsic correlation with language choices we make every time we engage in social interaction.”

⁷ “(...) we may assume that speakers have linguistic alternatives available to them when organizing and structuring, i. e. ‘construing’ their social and cultural experiences in the world.”

Elecciones lingüísticas de los sefardíes de Belgrado a través del tiempo

La vida oriental de los sefardíes de Belgrado y sus elecciones lingüísticas

En la época oriental (1521–1867) los sefardíes de Belgrado, como sus correligionarios de otras zonas del Imperio otomano y sus vecinos de otros grupos étnicos y religiosos de Belgrado (turcos, serbios, romaníes, griegos, arrumanos y armenios), llevaban una vida patriarcal, tradicional y piadosa que presentaremos en breve a continuación.⁸

Los sefardíes vivieron durante siglos en su barrio en Yalia (turc. jaly “orilla del río”), en la orilla del Danubio, en unas casas modestas, normalmente de una sola planta, compactas y conectadas entre sí a través de patios u orientadas a un patio común (jud.esp. *curtijo*). Las costumbres y hábitos que mantenían en la comida, ropa, comportamiento, etc. mostraban su adaptación casi completa al contorno oriental. Lo mismo vale para el estricto orden patriarcal que se respetaba en sus familias y en la comunidad y la dependencia de la vida cotidiana y la labor intelectual de la religión. Su vida era generalmente muy modesta; muchos vivieron en la pobreza porque practicaban profesiones humildes y tenían grandes familias.

La educación de los sefardíes balcánicos en toda la época oriental fue bajo los auspicios de la Comunidad judía, administrada a su vez por los líderes que eran elegidos entre los hombres más acomodados y respetados. La Comunidad mantenía su propia escuela (judeoesp. *mildar*, hebr. *Talmud Torá*), que fue reservada solo para varones y con una enseñanza elemental que daba a los alumnos solo unos conocimientos básicos de la literatura religiosa y gramática hebrea. Solo una minoría de estudiantes continuaba sus estudios religiosos superiores.

A diferencia de los niños sefardíes, las niñas no recibían ninguna educación formal hasta la segunda mitad del siglo XIX. Aunque fueron analfabetas, las mujeres conocían las oraciones, leyes y obligaciones de su religión. Ellas aprendían de sus madres cómo mantener la casa, pero también varias formas de literatura oral y las tradiciones étnicas.

Durante la dominación del Imperio otomano, las comunidades sefardíes tenían la misma situación sociolingüística a lo largo de Oriente. Esta consistía en el judeoespañol como la principal lengua de habla, que, entre los hombres⁹, especialmente entre los más

⁸ El resumen se ha hecho a partir de las afirmaciones dadas en Vučina Simović (2009; 2010; 2013), Vučina Simović & Filipović (2009) y Filipović; Vučina Simović (2012). Para más detalles, consúltese la bibliografía de los trabajos citados.

⁹ Por razones religiosas, todos los hombres sefardíes fueron obligados a saber leer en hebreo. Aunque el conocimiento del hebreo generalmente no era muy avanzado, la influencia de esta lengua sobre el judeoespañol tanto escrito como hablado debía de ser grande, no solo en el estrato rabínico sino también entre los laicos (Baruch, 1923: 20–25).

cultos que pertenecían a la élite religiosa, se producía en situación de diglosia con el hebreo. El judeoespañol era una lengua de prestigio bajo, reservada para los dominios de la vida cotidiana, mientras que el prestigioso hebreo (junto con el arameo) se utilizaba como la lengua de la religión y cultura judías. Ya que el hebreo se consideraba la “verdadera” lengua judía, el judeoespañol, aunque fue la lengua de habla y de enseñanza en la escuela tradicional judía, no se estudiaba como asignatura escolar.

La vida patriarcal y conservadora negaba a las mujeres acceso directo a la educación y a la vida pública intra o interétnica, por lo que a las mujeres sefardíes les quedaban solo la cultura étnica sefardí y el monolingüismo en judeoespañol. De esta manera, las sefardíes, quisieran o no quisieran, fueron durante más de cuatro siglos los pilares del mantenimiento y transmisión de la lengua étnica y de los valores tradicionales, de la literatura oral, y las costumbres (Vučina Simović, 2009: 96–98; Filipović & Vučina Simović, 2010).

Como en el caso del aprendizaje del hebreo, el conocimiento de las lenguas extranjeras entre los sefardíes era también privilegio de los varones que mantenían más contacto con otros grupos étnicos y religiosos.¹⁰ Pero, el aprendizaje de lenguas extranjeras no se realizaba en la escuela judía, sino en la comunicación directa con los grupos vecinos, por lo que la competencia en estas lenguas varía mucho en grado.¹¹

Para los sefardíes balcánicos, conocer las lenguas más importantes del comercio era un importante prerrequisito para sus negocios. Además del conocimiento del turco, fue también muy difundido entre los varones sefardíes el conocimiento del italiano y griego, porque fueron unas de las más importantes lenguas de comercio en la época oriental. Debido a la escasez de fuentes históricas, solo podemos suponer que los sefardíes tenían también algún conocimiento del serbio, arrumano, armenio, etc. Con el avance político y cultural de los pueblos eslavos en los siglos XIX y XX, los sefardíes de Belgrado llegaron a aprender y a utilizar sus lenguas. De esta manera, empezaron a aprender el serbio (Vučina Simović, 2013: 182).

Como era de esperar, entre las lenguas que los sefardíes conocían, destaca el turco, por ser la lengua del Estado otomano y, por eso, una lengua de gran prestigio que ejercía mucha influencia sobre las demás lenguas utilizadas a lo largo del Imperio. Sin embargo, en aquella época el turco no era la lengua franca entre los distintos grupos. La situación sociolingüística se caracterizaba por un multilingüismo estable, en el cual varias lenguas

¹⁰ Normalmente se trataba de los hombres que se dedicaban al comercio y a la artesanía o eran representantes de la Comunidad judía ante las autoridades y los representantes de otros grupos étnicos y religiosos.

¹¹ Hay que advertir que en el pasado la comunicación multilingüe ocurría mayormente en el dominio de trabajo y, en su realización, no se requería una alta competencia lingüística. La prevalencia de multilingüismo en el pasado europeo se debía sobre todo al hecho de que el conocimiento de varias lenguas era “la condición necesaria para dominar varias tareas de la vida diaria” (*“a necessary precondition for mastering the various tasks in everyday life”*) (Braunmüller & Ferraresi, 2003: 3).

gozaban de prestigio y de un amplio uso en los típicos lugares de encuentro y comunicación de gentes de variados orígenes (Vučina Simović, 2013: 181): en el *bazar* (turc. *çarşı*), el centro social y económico de la ciudad y en las numerosas *posadas* (turc. *hans*) que se encontraban en su cercanía.

Los datos históricos muestran que el multilingüismo externo fue valorado muy positivamente entre los distintos grupos que vivían en los Balcanes bajo el poder turco, a diferencia del multilingüismo interno o desplazamiento de la lengua étnica por otra(s) (el turco o lenguas de los distintos *millet*). Esto se debe al hecho de que la lengua étnica fue intuitivamente percibida¹² como parte integral de la identidad del grupo y, al mismo tiempo, aseguraba el mantenimiento de barreras sociales y étnicas hacia “los otros” (Vučina Simović, 2010: 259–262; 2013: 177). Por esta razón, el judeoespañol logró mantenerse como la única lengua de comunicación en el dominio de la familia y de la sociedad sefardí en Belgrado hasta la segunda mitad del siglo XIX.

*¿Qué es la modernidad y qué consecuencias tenía para las lenguas?
El caso de los sefardíes en Oriente*

La modernidad la entendemos como un nuevo tipo de civilización desarrollada según el modo racionalista de ver el mundo, y que fue difundida en los siglos XIX y XX desde el Oeste europeo por todo el mundo (Benbassa & Rodrigue, 2004: 175; Filipović, 2015: 9). Las élites sociales e intelectuales resultaron ser sus mayores “fabricantes y proveedores” (Gellner, 1964, cit. según: Smith, 1998: 27). Las ideas principales de la modernidad (entre las cuales destacan las del progreso, ilustración, objetivismo, empirismo, etc.) provocaron el derrumbe de la vida tradicional y, en vez del viejo orden social, se estableció otro nuevo, acompañado por nuevos objetivos y necesidades (Bauman & Briggs, 2003: 17; Filipović, 2015: 11).

Hay que advertir que la modernidad mostró ser un fenómeno muy complejo, porque por un lado fue un proceso dinámico y progresivo de carácter social, político y económico y, por el otro, un movimiento ideológico (no se valió en vano del nombre de la Edad de la Razón) que influyó en el modo de pensar de la gente y cambió la manera en la cual esta percibía, entendía y (re)construía toda la realidad.

Las ideas de la modernidad se difundieron y desarrollaron en estrecha vinculación con las ideas del nacionalismo, surgidas en los marcos de la filosofía francesa y alemana de finales del siglo XVIII. Ambas se difundieron a lo largo del mundo con paso desigual y en momentos diferentes, dependiendo directamente del tipo de contacto que las nuevas élites mantenían con los países occidentales (Benbassa & Rodrigue, 2004: 175–176).

¹² Las denominaciones *djudio* / *djidio* y *djudezmo* / *judezmo* para la lengua étnica de los sefardíes dan testimonio de que antes de la modernización ellos percibían la lengua como propia.

Las ideas de la modernidad y el nacionalismo cambiaron esencialmente el modo en el cual la gente percibía el concepto de la lengua y las lenguas particulares. Es más, con el surgimiento de Estados nación basados en sus culturas étnicas, proclamadas nacionales, la lengua llegó a ser uno de los nuevos ejes y símbolos de las etnicidades nacientes y de identidades étnicas/ nacionales (Gellner, 1964, cit. según: Smith, 1998: 27). Se creó una ideología nueva, denominada frecuentemente “ideologías de los Estados nacionales” o “ideología de lenguas nacionales/estandarizadas”, según la cual una lengua, tras ser proclamada por una nación como suya propia, recibe su forma moderna, estandarizada y representa la parte integral de la identidad étnica y nacional del país y de todos sus ciudadanos. El uso de tal lengua se pone en directa relación con el progreso social y económico, a diferencia de las lenguas de los grupos minoritarios, las cuales se relacionan con algo “ajeno y diferente” y “obsoleto” (Callaway, 2008: 19) para lo que no hay lugar en la sociedad moderna. De esta manera, el concepto de ‘un Estado — una nación — una lengua’ ha ocultado el hecho de que el multilingüismo (individual y social) en el contorno europeo en el pasado era más una norma que una excepción (Braunmüller & Ferraresi, 2003: 1). En este artículo nos ocuparemos de las consecuencias que la aceptación de la ideología de lenguas nacionales/estandarizadas tuvo en el desplazamiento del judeoespañol.

En cuanto a la modernización en el contexto sefardí oriental, Benbassa y Rodrigue (2004: 19, 176–177) indican que la modernización fue un proceso plurivalente, porque incluía varios movimientos paralelos que recibieron interpretaciones distintas en cada comunidad sefardí por razones históricas y las condiciones que tenían para la occidentalización. Estas indicaciones las hemos podido comprobar en nuestras propias investigaciones, ya que postulan un claro *continuum* entre las comunidades sefardíes de la antigua Yugoslavia en el tiempo y grado de absorción de las ideas de la modernidad y del consecuente desplazamiento de la lengua étnica sefardí: las comunidades de Belgrado y Bitola/Monastir ocupan polos opuestos, porque la primera resulta ser la más progresiva y la otra la más tradicional y conservadora, mientras que las comunidades de Sarajevo y Skopje se encuentran entre los dos polos, la primera más rápida, en lo que se refiere a la modernización, que la segunda (Vučina Simović, 2010).

La difusión de las ideas modernas entre los sefardíes se debía, como en otros casos, al afán de sus élites de modernizarse por influencia de la propaganda hecha por los “misioneros occidentales” y la imagen que tenían de la élite del grupo mayoritario y de los judíos occidentales. Las ideas de la modernidad, que incluían también su ideología lingüística, se difundían desde las clases altas de la sociedad sefardí hacia las más bajas. En el ejemplo que sigue, la metáfora frecuente de la modernización y progreso como la luz, fue transferida en el plano lingüístico por el senador español Ángel Pulido, quien como “apóstol de la causa sefardí” en España y gran partidario de la recastellanización del judeoespañol abogó por el habla de la élite sefardí:

“Pero en esta diferencia nos atenemos al lenguaje de los de arriba; no solamente porque es el verdadero, sino porque él representa la luz que marcha por delante, la que va señalando el derrotero que ha de seguir la expresión; desde esa altura desciende al periódico, al libro, al sermón, al canto, al teatro... y allí lo recoge el pueblo y se lo asimila”. (Pulido, 1905: 64)

En la carta dedicada a Pulido, Moisés Abravanel de Salónica explicó que la elección de lenguas de los hablantes sefardíes dependía directamente del estatus social de los hablantes. La clase alta fue la que insistió en el uso del francés o italiano, la clase media imitaba a la clase alta, mientras que la clase baja era la que mantenía el judeoespañol:

“Entre la alta aristocracia non se habla el castellano que muy poco; adoptan el frances o el Italiano; ma entre la mediana y la ordinaria es el Judeo-Español que domina, y en algunas familias de la clase madiana tambien se empesa hoy a emplear el frances, creo que non se piedra en tan poco esta lengua linda, siendo hoy todo el número de judios de nuestra ciudad que la hablan y emplean. La asimilacion a otros pueblos hace dar una emportancia secundaria al Español, que puede piadrer mucho de su valor si otro gobierno ocuparia nuestra provincia”. (Pulido, 1905: 440)

Modernización de los sefardíes de Belgrado: sus consecuencias sociales y lingüísticas

La sociedad serbia entró en una modernización bastante rápida, liderada por una élite deseosa de llegar a ser moderna y occidentalizada cuanto antes. Muy pronto todos los habitantes de Belgrado pasaron por profundos cambios ideológicos, sociales, políticos y lingüísticos. La comunidad sefardí, como los demás grupos minoritarios de Belgrado, se vio obligada a adaptarse progresivamente a la vida y al ambiente cultural y lingüístico creado por la élite serbia si quería progresar. La adaptación fue más rápida entre los más ricos y/o jóvenes y comprendía toda una serie de cambios en la vida que se presentan por debajo. Con el tiempo, crecía la asimilación cultural y lingüística de los sefardíes por parte de la comunidad serbia. Pero, a pesar de la creciente aculturación, los sefardíes lograron mantener su identidad étnica y religiosa y, en menor medida, su lengua, hasta la Segunda Guerra Mundial.¹³

La modernidad introdujo importantes cambios en el lugar y modo de vivir de los sefardíes: el progresivo abandono del barrio judío y la elección de profesiones modernas tuvo como consecuencia la aceptación progresiva de los nuevos hábitos y costumbres

¹³ La creación de fronteras entre los nuevos Estados debilitó los contactos entre las comunidades sefardíes, pero no los destruyó por completo. De esta manera, la zona cultural común de los sefardíes que florecía en la época oriental, logró mantenerse, a pesar de su progresiva decadencia, hasta la Segunda Guerra Mundial (Benbassa & Rodrigue, 2004: 19, 174–175).

europas (“a la franca/franga”) en el modo de vestirse, comportarse, trabajar, etc. Los sefardíes entran en nuevos tipos de relaciones en la familia y la sociedad: el estricto orden patriarcal se estaba debilitando, mientras que el individualismo iba ganando terreno. A estos cambios hay que añadir el debilitamiento del interés por la religión, la tradición oral y las costumbres étnicas. A partir del último decenio del siglo XIX, los sefardíes van dejando la judería en Yalia, donde vivían con el viejo espíritu solo los sefardíes más viejos, conservadores y pobres (Vučina Simović, 2010: 125–130).

A mediados del siglo XIX entre los sefardíes de Belgrado creció el interés por la educación laica y moderna. Atraídos por la vida moderna, empezaron a entender que la educación tradicional no les proporcionaba ni a ellos ni a sus hijos los conocimientos necesarios para progresar en la sociedad moderna. El descontento de la élite sefardí iba aumentando con el tiempo y les motivó a actuar. En 1847 se creó un fondo escolar en la Comunidad judía con el que se quiso mejorar la escuela. Los documentos oficiales sobre la creación del fondo muestran las grandes ambiciones y esperanzas de los firmantes en cuanto a la mejora de las condiciones de trabajo y rendimientos de la enseñanza en la escuela judía de Belgrado. Incluso, tenían planes para introducir la enseñanza del serbio, griego y hebreo (Archivo Histórico de Belgrado, 1847; Archivo de Serbia, 1847). Pero, a pesar de todo el avance conseguido y el establecimiento de la enseñanza del serbio y del alemán en el último, séptimo curso (Sindik s.a.: 102), no se lograron cambios suficientes. La escuela judía no podía mantenerse con el tiempo y seguir el desarrollo que conseguía la educación pública.

Como no pudieron lograr por sí solos las reformas que deseaban, a comienzos de los años 60 del siglo XIX los sefardíes decidieron dirigirse a las autoridades para pedir que su escuela se incluyera en la escolarización pública. La respuesta a su petición fue positiva, y de esta manera empezó la época de la educación de los sefardíes en la lengua mayoritaria. En 1864, los maestros serbios empezaron a enseñar a los niños sefardíes en la escuela judía reformada de Yalia, y en el mismo barrio las autoridades abrieron una escuela pública para niñas de diferente procedencia étnica, pero entre las cuales predominaban las alumnas judías (Vučina Simović, 2010: 139–140).

Al principio, las reformas introducidas crearon un obstáculo en forma de lengua de comunicación entre los maestros y alumnos y alumnas. A principios de los años 70 del siglo XIX fueron numerosas las quejas de los maestros y de los representantes sefardíes al Ministerio de Educación por el conocimiento insuficiente de la lengua de enseñanza entre los alumnos sefardíes. De que los mismos alumnos sentían la necesidad de mejorar su conocimiento del serbio da testimonio la decisión de un grupo de jóvenes sefardíes de Yalia de organizar en 1872 la “Escuela societal para la educación de la juventud serbio-judía” (Archivo de Serbia, 1873). Según declaró David Alkalaj de Belgrado, en esta escuela se enseñaban la lengua y la gramática serbias, y también admitía acceso a los serbios

ineducados y miembros de otros grupos étnicos, como los griegos y aromunes, quienes querían mejorar su “pobre conocimiento” del serbio (Alkalaj, 1939: 5).

Sin embargo, unos años más tarde, el problema de la lengua fue superado con el mejor aprendizaje del serbio y un mayor número de alumnos sefardíes pudo continuar y, en más casos, terminar su educación en los niveles más altos, en los institutos y en el Liceo (que llegó a ser universidad en 1905) (Kalderon, 1939; Rakić, 1992: 337). De esta manera, los sefardíes se integraron completamente en la educación serbia, tras un periodo de adaptación progresiva en el cual crecían cada vez más su necesidad e interés por el aprendizaje de lenguas, en primer lugar del serbio, y en otro, por las lenguas internacionales, las cuales estaban de moda en aquel periodo. Como culminación, la lengua étnica sefardí fue desplazada completamente por el serbio en el dominio de la educación y, cuando se trataba de la enseñanza formal de lenguas extranjeras, los estudiantes sefardíes finalmente estudiaban las mismas lenguas que los estudiantes de otro origen con los cuales compartían pupitres diariamente.

a) El desplazamiento del judeoespañol

Hasta finales del siglo XIX, el conocimiento de lenguas extranjeras no influía sobre la elección de la lengua de comunicación dentro de la comunidad sefardí. Samuel B. Elias, el redactor de la revista *El amigo del pueblo*, dio testimonio en uno de sus artículos de que los sefardíes en Oriente (*muestros korelidjionarios de Oryente*) llegaron a conocer también las lenguas de los países en los que vivían para poder comunicarse en los negocios y en otros asuntos con los vecinos (*konsivdadenos*). Elias asegura que esto no influía sobre su uso del judeoespañol, “ke se izo, en alguna suerte, komo lengua materna i nasionala” (Elias, 1889: 1, transcr. I.V.S.). No obstante, encontramos que el mismo autor había destacado un año antes, en la revista *Luzero de la Paciencia* de Turnu-Severin, que los sefardíes de Belgrado ya habían desplazado bastante su propia lengua en relación al serbio:

“Nuestros hermanos de Serbia (...) se esfuerzan de adoptar los usos y costumbres de sus compatriotas Serbos, viven en buenas relaciones con ellos, practican mas mucho la lengua del pais que sus propia idioma. – En los conciertos, en los bales, en sus conversaciones los Judios emplean el Serbo; mesmo en sus casas, muchos de ellos hablan solo la lengua del pais”. (Elias, 1888: 83–84)

Las afirmaciones de Elias parecen contradictorias a primera vista, pero, en realidad, dan testimonio de los cambios en la elección lingüística dentro de la comunidad sefardí de Belgrado, que ocurrieron mucho más temprano que en otras comunidades sefardíes de Oriente. La temprana adaptación a las condiciones sociales, culturales y económicas vigentes en la Serbia modernizante, provocó la apertura de la comunidad sefardí, sobre todo de su joven élite social y económica hacia la sociedad mayoritaria que

se apresuraba en la implementación de las nuevas ideas y costumbres. Entre los jóvenes, destacaban las mujeres sefardíes, las cuales, tras un periodo en el cual fueron pilares del mantenimiento de la lengua y cultura étnicas, se convierten en las portadoras del cambio. Siendo una doble minoría, como mujeres y judías, ellas se fueron decidiendo por el uso de la lengua mayoritaria como medio a través del cual podían progresar (Filipović & Vučina Simović, 2010). Al mismo tiempo, las generaciones mayores y/o miembros de los estratos bajos de la sociedad sefardí resultaron ser los guardianes de la cultura tradicional sefardí y del judeoespañol.

Los datos expuestos en la *Tabla 1* muestran que los informantes de la encuesta *Mi familia* que nacieron entre 1840 y 1879 (24 en total) eran predominantemente bilingües (79%), los hombres de aquellas generaciones más que las mujeres (85% vs. 73%), y resulta que un informante era monolingüe en serbio. Como es de esperar, entre las mujeres, todavía más ligadas al hogar, había menos bilingües en aquel periodo, y se encuentran entre ellas más hablantes monolingües en judeoespañol (27%) que entre los hombres (8%).

Tabla 1. Las lenguas en la comunicación interna de los sefardíes que nacieron entre 1840 y 1879

		24	mujeres	11	hombres	13
Lenguas	Total	%		%		%
Serbio/serbocroata y ladino/español	19	79	8	73	11	85
Solo ladino/ español	4	17	3	27	1	8
Solo serbio/ serbocroata	1	4	0	0	1	8

En la *Tabla 2* que se refiere al uso de lenguas en la comunicación interna de los informantes que nacieron entre 1880 y 1917 (34 en total) podemos ver que el grado de bilingüismo sigue con el mismo valor en promedio (79%), pero está ahora más presente entre las mujeres (84%) que entre los hombres (73%). El hecho de que el monolingüismo en serbio creciera entre los hombres de un 8% en el primer grupo al 27% en el segundo, y fuera entre las mujeres del segundo en un 16%, nos lleva a la conclusión de que el desplazamiento fue más rápido entre los hombres que entre las mujeres sefardíes en las mismas generaciones.

Tabla 2. Las lenguas en la comunicación interna de los sefardíes que nacieron entre 1880 y 1917

		34	mujeres	19	hombres	15
Lenguas	Total	%		%		%
Serbio/serbocroata y ladino/español	27	79	16	84	11	73
Solo ladino/ español	0	0	0	0	0	0
Solo serbio/serbocroata	7	21	3	16	4	27

Los datos sobre los informantes que nacieron entre 1918 y 1942, que se dan en la *Tabla 3*, muestran, a pesar de su poco número, que hasta la Segunda Guerra Mundial el bilingüismo en judeoespañol y serbio bajó en esta generación al 50%, mientras que el monolingüismo en serbio subió del 21% en las generaciones anteriores al 50% en esta generación. Son de nuestro interés las diferencias que se aprecian en la distribución de los resultados entre los dos sexos. Resulta que el mantenimiento del judeoespañol estaba más presente entre los hombres, ya que tienen mayor grado de bilingüismo (67% vs. 43% entre las mujeres) y menor grado de monolingüismo en serbio (33% vs. 57%). Este dato confirma nuestras observaciones anteriores sobre el papel de las mujeres en las fases avanzadas del desplazamiento lingüístico. Los cuestionarios muestran que los informantes utilizaron el judeoespañol hasta la Segunda Guerra Mundial y que en posguerra todos llegaron a ser monolingües en serbio.

Tabla 3. Las lenguas en la comunicación interna de los sefardíes que nacieron entre 1918 y 1942

		10	mujeres	7	hombres	3
Lenguas	Total	%		%		%
Serbio/serbocroata y ladino/español	5	50	3	43	2	67
Solo ladino/ español	0	0	0	0	0	0
Solo serbio/serbocroata	5	50	4	57	1	33

b) ¿Por qué se desplazaba el judeoespañol?

A diferencia de la dinámica de la modernización, que fue distinta de una sociedad a otra, los nuevos regímenes establecidos en los siglos XIX y XX en Oriente, el *osmanlı* de la época de las reformas (*Tanzimat*) y los de los países nacionales en los Balcanes, se mostraron bastante uniformes en su decisión de seguir “la dimensión unitaria, monolítica y monocultural del Estado-nación occidental” (Benbassa y Rodrigue, 2004: 237). Así que, el joven Estado serbio, semi-independiente del poder otomano (1818–1867), como todos los Estados nación, abogó por el monolingüismo en la lengua nacional y creó un clima en el cual esta fue “la clave del acceso a la educación, empleo y participación en la vida política”. (Đurić, 2013: 404)

Por un lado, los sefardíes la asociaban con la vida “obsoleta” y “atrasada” en la judería patriarcal y piadosa, y, por el otro, relacionaban el serbio con la vida moderna y el progreso, y creían profundamente que el dominio de esta última les iba a proporcionar una mayor movilidad social y económica en la sociedad nacional.

En poco tiempo, los sefardíes empezaron a sentir una nueva afiliación hacia el país nacional, su pueblo, cultura y lengua, de modo que empezaron a dudar tanto en la capacidad del judeoespañol como lengua como en su valor simbólico como lengua étnica y nacional. De la polémica sobre la lengua materna que se produjo en 1894 en la revista *El amigo del pueblo*, nos enteramos a partir de las actitudes de los jóvenes intelectuales de Belgrado hacia el judeoespañol y el serbio:

“(…) ke komo lengua materna prime tomar la lengua de la tyera ke mos resivyo kon manos avyertas en el tyenpo de muestra dezgrasya la kuala mos dyo i mos da los frutos de todas las derečidades ke goza kada uno de nuestros konermanos. la deviza de la manseveria inteligente muestra es de aresivir por lengua materna la lengua serba i puede tener komo resultado de alešar la avla espanyola si no por entero alomenos komo lengua materna. para mozotros la lengua espanyola es una lengua ažena i kon poko sensya se puede pensar ke kada uno emprimero kale ke sepa la lengua de su tyera i enos en segundo lugar lenguas aženas.” (R. P. 1/3/1894, 200–202; transcr. A. Š. E.).

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los sefardíes que eran portadores de la modernidad en sus comunidades empezaron a sentirse atraídos además por dos ideologías políticas y sociales, las cuales propagaron luego, con más o menos entusiasmo, entre sus hermanos. Cada una de las ideologías mencionadas contenía su programa lingüístico, es decir, propagaba el uso de una lengua nacional. Los candidatos eran el español peninsular —la lengua con la que los sefardíes se encontraron en la época moderna, cuando establecieron relaciones con España—, y el hebreo moderno —la lengua judía nacional por antonomasia—, tradicionalmente considerada la lengua de la religión y literatura judías, en su forma moderna y revitalizada gracias a la

ideología del nacionalismo judío, el sionismo. No obstante, resultó que los rivales del serbio como lengua nacional entre los sefardíes ni de lejos les atraían como la lengua del país. También, gozaban de gran prestigio entre ellos el francés, alemán, ruso, inglés e italiano, por ser las grandes lenguas internacionales de la cultura, la política y la economía, pero estas fueron lenguas que los intelectuales sefardíes iban aprendiendo gracias a la educación y a la cultura moderna. Sin embargo, no tenían intención de considerar ninguna de estas como su lengua nacional, a pesar de su uso extendido (Vučina Simović, 2010).

A diferencia del judeoespañol, todas las lenguas citadas tenían su forma estandarizada y gozaban de prestigio por su estatus como lenguas nacionales. Este hecho tuvo un fuerte impacto sobre la conciencia lingüística de los sefardíes: ellos empezaron a creer que su lengua étnica era inferior a las lenguas citadas, porque estaba lejos de obtener una forma común y/o de llegar a ser lengua nacional. De hecho, los sefardíes abrazaron la arraigada ideología de la modernidad, que forma parte del arsenal de la ideología del nacionalismo en forma de “ideología lingüística de los Estados nación” o “la ideología de las lenguas estandarizadas/ nacionales”: una lengua digna de considerarse necesaria y moderna debía de ser nacional y estandarizada, y el judeoespañol siendo una lengua hablada y, además, por sus orígenes peninsulares, ajena al judaísmo, fue considerada siempre inferior al hebreo y no teniendo gramática, diccionario y ortografía moderna, pronto se hizo con el estatus de “jerga” de poca importancia y sin futuro. Las palabras de Isidor Sumbul, miembro de la *Esperanza*, asociación de estudiantes sefardíes en Viena, reflejan fuertes actitudes negativas hacia el judeoespañol:

“Sin gramatica, sin vocabulario, sin sus caracteres, abandonada á una irresponsable voluntariedad esta ella tan estropeada, cuanto varios son los estados que los judios españoles moran”. (Pulido, 1905: 125)

El mismo autor expresa su convicción de que la lengua étnica de los sefardíes no fuera nada más que “un mal español”, que, por sus numerosos yerros y provincialismos, impediría a los sefardíes que se comunicaran con sus hermanos de otras partes de Serbia, Bulgaria o Alemania y “ke un vero espanyol no la puede entender”. (R. P, 1/3/1894: 200–202, transcr. A. Š. E.)

A través de las ideologías lingüísticas que hemos presentado, los sefardíes permitieron que la lengua mayoritaria penetrara desde finales del siglo XIX en los dominios del uso lingüístico reservado durante mucho tiempo para el judeoespañol (el dominio de la familia, tradición oral, religión, escritura, judería y la Comunidad judía y sus asociaciones) y que, con mayor o menor rapidez, lo desplazara completamente en la época de entreguerras en los dominios que comprendían mayor grado de comunicación interétnica (el dominio de la profesión, administración y educación públicas, ejército).

c) *Los sefardíes en Belgrado y el multilingüismo de las personas con estudios y el multilingüismo en la educación*

Cuando se trata del multilingüismo en la modernización, es interesante analizar cómo los sefardíes participaron en lo que Đurić (2013: 401) llama “multilingüismo en la educación” y “multilingüismo de las personas con estudios”, dos fenómenos que, según la autora, “jugaron un papel significativo en la modernización de Serbia.”

Que el francés¹⁴ fue utilizado por la élite sefardí de Belgrado en su correspondencia íntima, lo prueban las cartas que Avram B. Davicho (nació en Belgrado en 1906, murió en Palestina en 1934), miembro de la distinguida familia Davicho, escribió desde Palestina a su madre Streya. En 1933, se publicó una selección de sus cartas en una traducción al serbio bajo el título *Pisma majci. Fragmenti pisama iz Palestine* (*Cartas a la madre. Fragmentos de las cartas desde Palestina*). Solo una carta fue escrita en serbio, por petición expresa de la madre, la cual quiso leerla en las reuniones de W.I.Z.O (Asociación Internacional de las Mujeres Sionistas). En dicha carta, Avram expresa su preferencia por escribirle en francés:

“Es interesante, ahora cuando te escribo veo que es más fácil para mí expresarme en francés. Ahí tienes un ejemplo de cómo los judíos hemos hasta ahora sido vagabundos que siempre tomaban prestado la lengua ajena, costumbres ajenas y, en general, logros culturales ajenos.”¹⁵ (Davicho, 1933: 21)

No obstante, la carta revela que Davicho y otros jóvenes sionistas hablaron serbio entre sí, e intentaron utilizar lo más posible el hebreo mientras trabajaron:

“(...) no es suficiente estar en Eretz [Israel] para llegar a tener el hebreo como nuestra lengua en la cual nos expresamos con más soltura.”¹⁶ (A. Davicho, 1933: 21)

De otros documentos históricos llegamos a tener varias informaciones sobre el uso de lenguas extranjeras entre otros miembros de la familia Davicho, sobre lo cual Krinka

¹⁴ El francés es una de las grandes lenguas que influyeron más sobre la conciencia de los sefardíes sobre la lengua y su uso. Esta lengua, en su forma estandarizada, empezó a disfrutar en el siglo XVIII, junto con la cultura francesa, de un prestigio extraordinario entre las élites tanto en Francia como en otros países europeos. La expansión del poder colonial de los franceses durante el siglo XIX permitió que la influencia de la cultura y lengua francesa estuvieran presentes a lo largo del mundo. A su expansión en el mundo judío se dedicó *Alianza Israelita Universal* (*Alliance Israélite Universelle*), institución fundada en 1860 en París. Gracias a su amplia red de escuelas en Francia y en Oriente, consiguió elevar considerablemente el nivel de la educación de los sefardíes y, al mismo tiempo, promovía la difusión de la lengua francesa y de la cultura francófona fuera de Francia (Lebel, 2008: 147). Sin embargo, las escuelas de la Alianza no existían en los territorios de Serbia. Las razones de este hecho todavía están por investigar.

¹⁵ “Interesantno, sad kad ti pišem vidim da je za mene lakše da se izražavam na francuskom. Evo jednog primera kako smo mi Jevreji do sada bili litalice, koje su uvek pozajmljivale tuđ jezik, tuđe običaje i u opšte tuđe kulturne tekovine.”

¹⁶ “(...) nije dovoljno biti u Erecu pa da nam od jednom hebrejski postane naš jezik kojim se najlakše izražavamo.”

Vidaković-Petrov (2010: 308) afirmó que “tuvo un papel de vanguardia en la comunidad durante un período de importancia crucial en la transformación de la identidad colectiva sefardí en el siglo XIX”.¹⁷ De las cartas escritas entre 1822 y 1830, se ve que el fundador de la familia, David Haim¹⁸ y sus hijos mantuvieron en alemán toda la correspondencia comercial con el príncipe serbio Miloš Obrenović (Alkalaj, 1927: 22–25). Asimismo, el padre de Avram Davicho, el abogado Benko S. Davicho (1870–1913) y su hermano Haim S. Davicho (1854–1918), afamado jurista, diplomático y escritor, desarrollaron una extensa labor traductora de obras literarias escritas en español peninsular (Stojanović, 1999: 501; Vidaković-Petrov, 2010: 310). Podemos añadir que la esposa de Haim, Lela Davicho escribía cartas en alemán a sus amigos serbios, a pesar de tener un excelente dominio del serbio, de lo cual dan testimonio sus textos publicados en prensa serbia de la época.

A partir de los resultados que obtuvimos de las respuestas de los informantes de la encuesta *Mi Familia* sobre su propio conocimiento de lenguas extranjeras y el de sus padres y abuelos expuestos en las *Tablas 4–6*, podemos sacar varias conclusiones sobre la elección de lenguas extranjeras de la población sefardí de Belgrado en general. Podemos suponer que el conocimiento de lenguas extranjeras fue mayor del captado por la encuesta, porque los datos sobre el conocimiento de lenguas de los padres y abuelos no representan fuentes directas. Además, el nivel de conocimiento de lenguas dependía directamente del nivel social y/o del nivel de la educación de cada usuario.

Cuando ha sido posible, se han comparado los datos de la encuesta con los que ofrecen los estudios dedicados a la historia de la enseñanza de lenguas extranjeras en Serbia. Sin entrar en muchos detalles, podemos comentar de una manera panorámica las principales tendencias sobre esta cuestión. La historia de la enseñanza de lenguas extranjeras en el sistema escolar de Serbia data de los mismos principios de la escolarización moderna en los años 40 del siglo XIX y, a lo largo de tiempo, muestra estar muy sujeta a influencias diversas, que oscilaban entre las condiciones concretas para el desarrollo de la educación y la injerencia de la política externa e interna del país sobre la elección de las lenguas que se estudiaban y las ideologías políticas, sociales y culturales que estaban en boga (Filipović et al, 2006: 114; Ignjačević, 2006; Krnjajić-Cekić, 2010: 125). Los partidos políticos fueron apoyados e influenciados por las grandes potencias, lo que se reflejó sobre todo a partir de la segunda parte del siglo XIX en el plano cultural e intelectual (Damljanović & Končarević, 2010: 34). La enseñanza del francés y alemán en Serbia tienen una tradición más larga y profunda y se desarrolla paralelamente con el desarrollo de la

¹⁷ “(...) played an avant-garde role in the community during a period of crucial significance in the transformation of the Sephardic collective identity in the XIX century.”

¹⁸ David Haim, más conocido como Davicho, era un eminente mercader y socio en negocios del príncipe serbio.

escolarización en Serbia en general y en la enseñanza superior en particular, especialmente desde el último tercio del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX (Stikić, 2009: 238; 2012: 24). El conocimiento de estas dos lenguas se consideraba imprescindible entre las personas educadas (Stikić, 2009: 237–238; Krnjajić-Cekić, 2010: 126). La enseñanza del ruso se introdujo más tarde, a partir de los años 80 del siglo XIX, y en menor grado que el francés y alemán, e influyó más en la élite intelectual serbia que en otros estratos de la sociedad (Damljanović & Končarević, 2010: 34). La enseñanza de la lengua inglesa comienza en el mismo período, pero hasta los años 30 del siglo XX no se desarrolló especialmente, y de manera más destacada en plena segunda mitad del siglo XX (Ignjačević, 2006: 216–217).

En el primer grupo de informantes (los nacidos 1840–1879, v. la *Tabla 4*), el alemán era la lengua más representada (38%) y su distribución entre los sexos fue bastante igualada (36% entre las mujeres frente a 38% entre los hombres), a diferencia del conocimiento del francés (25%), donde los hombres precedían de lejos a las mujeres (38% vs. 9%). En cuanto a otras lenguas internacionales, entre este grupo se nota un modesto conocimiento del inglés (13%) y del italiano (8%), pero solo entre los hombres. Si se excluye el alemán, la lengua de la vecina Austro-Hungría, los sefardíes de este grupo tenían un pobre conocimiento de las lenguas locales, el turco (8%), rumano (8%) y húngaro (4%). Lo mismo se puede decir de las lenguas judías, el hebreo (4%) y el yidis (4%).

Tabla 4. Las lenguas extranjeras que conocían los sefardíes que nacieron entre 1840 y 1879

		24	mujeres	11	Hombres	13
Lenguas	Total	%		%		%
Hebreo	1	4	0	0	1	8
Yidis	1	4	0	0	1	8
Alemán	9	38	4	36	5	38
Francés	6	25	1	9	5	38
Inglés	3	13	0	0	3	23
Italiano	2	8	0	0	2	15
Ruso	0	0	0	0	0	0
Portugués	0	0	0	0	0	0
Turco	2	8	0	0	2	15
Rumano	2	8	1	9	1	8
Búlgaro	0	0	0	0	0	0
Húngaro	1	4	1	9	0	0
Albanés	0	0	0	0	0	0

Para el grupo 2 que une los informantes nacidos entre 1880 y 1917 (v. la *Tabla 5*), el alemán y el francés llegan a ser aún más atractivos, ya que su representación dentro del grupo crece hasta el 47% para el alemán y 38% para el francés. Su distribución entre los sexos fue completamente equilibrada en el caso de alemán (47% vs. 47%) y, a diferencia de las generaciones mayores, bastante igualada en el caso del francés. Los hombres todavía estaban por delante de las mujeres (40% vs. 37%), pero ni de lejos en tal medida como en el primer grupo de informantes. Este hecho se debe al aumento de la educación femenina producido a finales del siglo XIX y comienzos del XX. El conocimiento de otras lenguas internacionales muestra las siguientes tendencias: se estanca en el caso del inglés, surge tímidamente en el caso del ruso y sube significativamente en el caso del italiano (de 8% a 21%). El conocimiento de las lenguas locales sigue siendo modesto, representado solo por el poco conocimiento del rumano (6%), búlgaro (3%) y húngaro (3%). No obstante, el hebreo sube modestamente (9%), porque se registra su conocimiento por parte de una mujer y dos hombres.

Tabla 5. Las lenguas extranjeras que conocían los sefardíes que nacieron entre 1880 y 1917

		34	mujeres	19	hombres	15
Lenguas	Total	%		%		%
Hebreo	3	9	1	5	2	13
Yidis	0	0	0	0	0	0
Alemán	16	47	9	47	7	47
Francés	13	38	7	37	6	40
Inglés	4	12	3	16	1	7
Italiano	7	21	5	26	2	13
Ruso	1	3	0	0	1	7
Portugués	0	0	0	0	0	0
Turco	0	0	0	0	0	0
Rumano	2	6	2	11	0	0
Búlgaro	1	3	0	0	1	7
Húngaro	1	3	0	0	1	7
Albanés	0	0	0	0	0	0

Igual que los grupos anteriores, los informantes del tercer grupo nacidos entre 1918 y 1942 (v. la *Tabla 6*) tienen el alemán (50%) y el francés (60%) entre las lenguas preferidas, pero a pesar del crecimiento en su aprendizaje, fueron superadas por el inglés (80%), cuyo aprendizaje tuvo un verdadero *boom* a mediados y en la segunda mitad del siglo xx. Por primera vez la representación del francés superó la del alemán, lo que se debe a la vinculación de Serbia con su aliada Francia durante y después de la Primera Guerra Mundial. Asimismo, es notable el aumento del aprendizaje del italiano (50%). Mientras que los resultados para las cuatro lenguas más estudiadas son completamente igualados, los mismos resultados para las mujeres muestran valores diferentes y, en el caso del inglés (86%), sorprendentes. El conocimiento de las lenguas locales está casi ausente entre los informantes del tercer grupo, ya que se registra que solo una mujer tenía conocimiento del albanés.

Tabla 6. Las lenguas extranjeras que conocían los sefardíes que nacieron entre 1918 y 1942

		10	mujeres	7	hombres	3
Lenguas	Total	%		%		%
Hebreo	2	20	2	29	0	0
Yidis	0	0	0	0	0	0
Alemán	5	50	3	43	2	67
Francés	6	60	4	57	2	67
Inglés	8	80	6	86	2	67
Italiano	5	50	3	43	2	67
Ruso	0	0	0	0	0	0
Portugués	1	10	0	0	1	33
Turco	0	0	0	0	0	0
Rumano	0	0	0	0	0	0
Búlgaro	0	0	0	0	0	0
Húngaro	0	0	0	0	0	0
Albanés	1	10	1	14	0	0

Conclusión

La modernización y creación de nuevos Estados nacionales en los Balcanes en el siglo XIX y comienzos del XX, como era el caso en Serbia, trajeron muchos cambios en la situación política y social en toda el área, pero también afectaron a todo el repertorio lingüístico de los sefardíes de Belgrado. Se puso fin al largo multilingüismo que en la época osmanlí existió durante mucho tiempo en los dominios caracterizados por la comunicación intercomunitaria. Una nueva jerarquía fue creada entre las lenguas (nacionales/mayoritarias vs. étnicas/minoritarias, estandarizadas vs. hablas/dialectos/jergas). Asimismo, el conocimiento de las lenguas balcánicas iba decayendo con el tiempo, mientras el uso de las lenguas modernas internacionales iba progresando rápidamente. Los sefardíes de Belgrado empezaron a seguir las tendencias modernas en el aprendizaje de lenguas extranjeras, mostrando un mayor interés por el alemán y el francés y algo menor por el italiano y el inglés. El multilingüismo tradicional se transformó con el tiempo en un multilingüismo de las personas con estudios, las cuales lograban dominar varias lenguas gracias al desarrollo de la educación moderna.

Nuestro análisis de las elecciones lingüísticas de los sefardíes de Belgrado a través del tiempo, las cuales se manifestaron en forma del mantenimiento/desplazamiento del judeoespañol como su lengua étnica y del aprendizaje y uso de ciertas lenguas extranjeras, muestra la existencia de correlaciones constantes y directas entre la elección y uso de lenguas y varias estructuras sociales y psicológicas. Esto implica que el análisis de elecciones lingüísticas se debe hacer en un contexto más amplio de la historia social y cultural de la comunidad sefardí de Belgrado, como un contexto adecuado en el que se dan las claves para la interpretación de los fenómenos observados, pero, al mismo tiempo, complementa significativamente esa historia y, asimismo, la historia de Belgrado y Serbia en general. Es más, insistimos en que nuestro análisis proporciona, además, el acceso a una visión cambiante del mundo de los sefardíes y refleja las decisiones que ellos tomaron (voluntaria o involuntariamente, conscientes o no) en cuanto a sus identidades individuales y sociales.

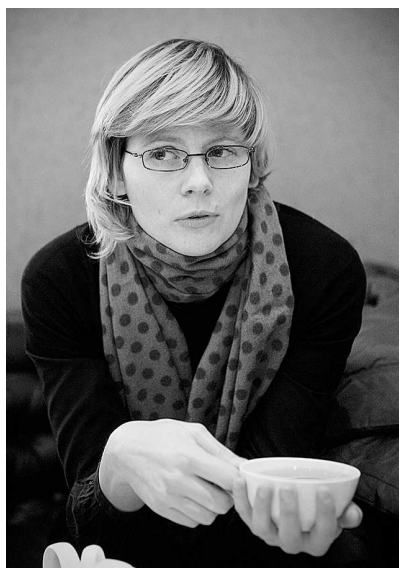
Bibliografía

- Archivo Histórico de Belgrado, Consejo de la Ciudad de Belgrado, f.– V– r. 1438/1847.
- Archivo de Serbia, Ministerio de Educación de Serbia, n. IV, r. 245/ 1847.
- Archivo de Serbia, Ministerio de Educación de Serbia, n. I, r. 71/ 1873, nº 113.

- Alkalaj, David. 01/11/1939. "Iz prošlosti naše zajednice. Prva kulturna stremljenja naše omladine: Društvena škola za izobražavanje srpsko-jevrejske omladine. Prilog za istoriju beogradskih Jevreja", *Vesnik Jevrejske sefardske veroispovedne opštine 1*, 11: 5.
- Alkalaj, Isak. 1927. "Arhivska građa o Jevrejima u Srbiji", *Jevrejski almanah za godinu 5688 (1927–1928)* 3, págs. 21–44.
- Bauman, R.; C. L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benbassa, Esther; Aron Rodrigue. 2004. *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*. Traducción José Luis Sánchez-Silva. Madrid: Abada.
- Braunmüller, Kurt; Gisela Ferraresi. 2003. "Introduction", en: Kurt Braunmüller; Gisela Ferraresi (eds.) *Aspects of Multilingualism in European Language History*. Philadelphia: John Benjamins, págs. 1–13.
- Davicho, Avram. 1933. Pisma majci. Fragmenti pisama iz Palestine Avrama Davičo, Predgovor Moša Demajo. Beograd: Štamparija "Zaštita" Karaoglanović.
- Callaway, Nicholas. 2008. *Judeo-Spanish and the Success of the Standard. A Case Study of the Role of Standard Language Ideology in Language Shift*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Damljanović, Dara; Ksenija Končarević. 2010. *Nastava i metodika nastave ruskog jezika u Srbiji u XIX i XX veku*. Beograd: Čigoja.
- Đurić, Ljiljana. 2013. "Obrazovna višejezičnost i višejezičnost obrazovanih u procesu modernizacije Srbije (1878–1913): viđenje savremenih istoričara", en: Julijana Vučo; Vesna Polovina (eds.) *Savremeni tokovi u lingvističkim istraživanjima*, vol. 2, págs. 397–425.
- Elias, Samuel B. 1/13.02.1888. "Novidades Israelitas", *Luzero de la Paciencia* 3, 6, págs. 83–84.
- Elias, Samuel B. junio 1889. "Puede lašon hakodeš ser una lengua avlada?", *El amigo del pueblo*, 1, 9, págs. 1–6.
- Fase, Willem; Koen Jaspaert; Sjaak Kroon. 1992. "Maintenance and Loss of Minority Languages. Introductory Remarks", en: Willem Fase; Koen Jaspaert; Sjaak Kroon (eds.) *Maintenance and Loss of Minority Languages*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, págs. 3–13.
- Fasold, Ralph. 1984. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford, New York: Blackwell.
- Filipović, Jelena. 2015. *Transdisciplinary approach to language study: The complexity theory perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Filipović, J.; I. Vučina Simović. 2010. "La lengua como recurso social: el caso de las mujeres sefardíes de los Balcanes", en: Paloma Díaz-Mas; María Sánchez Pérez (eds.) *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), págs. 259–269.

- Filipović, Jelena; Ivana Vučina Simović. 2012. "El judeoespañol de Belgrado (Serbia): un caso paradigmático de desplazamiento lingüístico en los Balcanes", *Hispania. A journal devoted to the teaching of Spanish and Portuguese*, 95, 3, págs. 495–508.
- Filipović, Jelena; Julijana Vučo; Ljiljana Đurić. 2006. "Rano učenje stranih jezika u Srbiji", *Inovacije u nastavi: časopis za savremenu nastavu*, 2, págs 113–124.
- Gellner, Ernest. 1964. *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Gimeno Menéndez, Francisco; María Victoria Gimeno Menéndez. 2003. *El desplazamiento lingüístico del español por el inglés*. Madrid: Cátedra.
- Hyltenstam, Kenneth; Christopher Stroud. 1996. "Language maintenance", en: Hans Goebel et al. (eds.) *Contact Linguistics. An International Handbook of Contemporary Research*, vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, págs. 567–578.
- Ignjačević, Anđelka. 2006. *Engleski jezik u Srbiji*. Beograd: Filološki fakultet.
- Kalderon, Solomon. 1/10/1939. "Prva muška gimnazija u Beogradu i njena stogodišnjica", *Vesnik Jevrejske sefardske veroispovedne opštine*, 1, 10, págs 6–7.
- Krnjaić-Cekić, Nada M. 2010. "Strani jezici u Srbiji: na pretečama BU", *Uzdanica: pedagoško-književni časopis*, 7, 1, págs. 125–132.
- Lebel, Jennie. 2008. *Tide and Wreck: History of the Jews of Vardar Macedonia*. Bergenfield, NJ: Avotaynu.
- Museo Histórico Judío. 1979–1980. Encuesta *Mi Familia*. Belgrado.
- Pulido, Ángel. 1905. *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento tipográfico de E. Teodoro.
- Pütz, Martin. 1997. "Language choices: contact or conflict? Introduction", en: Pütz, Martin (ed.) *Language choices: conditions, constraints, and consequences*. Amsterdam: John Benjamins, IX–XXI.
- R. P. 1/3/1894. "La lengua materna", *El amigo del pueblo* 6, 13, págs. 200–202.
- Rakić, Vesna. 1992. "Jevrejske škole u Beogradu do 1941. godine", en: Samardžić, Radovan (ed.) *Zbornik 6: Studije, arhivska i memoarska građa o istoriji beogradskih Jevreja*. Beograd: Savez jevrejskih opština Jugoslavije, Jevrejski istorijski muzej, págs. 326–358.
- Sindik, Dušan. s.a. "O jevrejskim školama u Beogradu u XIX veku", *Jevrejski almanah 1961–62*, págs. 98–109.
- Smith, Anthony. 1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge.
- Stikić, Biljana. 2009. "Počeci srednjoškolske nastave francuskog jezika u Srbiji", en: Biljana Mišić Ilić; Vesna Lopičić (eds.) *Jezik, književnost, identitet: zbornik radova*, vol. 1, Jezička istraživanja, págs. 237–248.
- Stikić, Biljana. 2012. *Usvajanje stranog jezika u specifičnom kontekstu: francuski jezik i Srbi u Prvom svetskom ratu*. Novi Sad: Akademska knjiga.

- Stojanović, Jasna. 1999. "Hajim Davičo, traductor y crítico de Cervantes en las letras serbias", *Anales Cervantinos* 35, págs. 501–510.
- Vidaković-Petrov, Krinka. 2010. "Identity and Memory in the Works of Haim S. Davicho", en: Paloma Díaz-Mas; María Sánchez Pérez (eds.) *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), págs. 307–316.
- Vučina Simović, I., 2009. "El papel de la mujer sefardí en el mantenimiento/ desplazamiento del judeoespañol en el territorio de la antigua Yugoslavia", *El Presente. Studies in Sephardic Culture*, 3, págs. 253–270.
- Vučina Simović, I. 2010. *Stavovi govornika prema jevrejsko-španskom jeziku: u prilog stvaranju tipologije održavanja/ zamene jezika*, tesis doctoral. Belgrado: Universidad de Belgrado.
- Vučina Simović, I. 2013. "In search of the Historical Linguistic Landscape of the Balkans: the Case of Judeo-Spanish in Belgrade", *El Prezente: Studies in Sephardic Culture*, 7, Menorah: Collection of Papers 3, págs. 165–186.
- Vučina Simović, Ivana; Jelena Filipović. 2009. *Etnički identitet i zamena jezika u sefardskoj zajednici u Beogradu*. Belgrado: Zavod za udžbenike.



KATJA ŠMID (Maribor, 1976) es doctora en Lingüística por la Universidad de Ljubljana (2010), Eslovenia. Ha disfrutado de un contrato posdoctoral JAE en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid (2010–2013) y en la Universidad de Salamanca (2013) en España. En la actualidad (2014–2016), es beneficiaria de un contrato Marie Curie intro-europeo, financiado por el Séptimo Programa Marco de la Unión Europea y trabaja en el Departamento del hebreo y las lenguas judías en la Universidad Hebrea de Jerusalén en Israel. Su campo de investigación es la lengua y la literatura rabínicas sefardíes, enfocado sobre todo en el estudio de los guías prácticos de la observancia religiosa, y de la mujer sefardí de los Balcanes.

OBRAS RABÍNICAS SEFARDÍES PUBLICADAS EN BELGRADO: UN RICO PASADO JUDÍO CAYENDO EN EL OLVIDO¹

Katja Šmid²

Resumen

Entre los numerosos libros publicados en Belgrado entre los años 1837 y 1905, hay aproximadamente 60 obras judeoespañolas escritas por autores sefardíes dispersos por el Imperio otomano y la cuenca mediterránea. Con excepción de algunas novelas, libros de historia, gramáticas de lengua hebrea y un método para el aprendizaje del alemán, la mayoría de las obras judeoespañolas publicadas en Belgrado es de carácter religioso. La mayor parte de la producción literaria escrita por rabinos en judeoespañol fue impresa en letras hebreas llamadas rasíes, lo que hace estas obras únicas pero a las que no es fácil acceder: las obras de contenido rabínico son una valiosa fuente de información sobre la vida y obra de autores sefardíes religiosos, la vida piadosa de los sefardíes dispersos por las distintas comunidades judías de los Balcanes, sus costumbres locales y diferentes maneras de aplicar la ley judía.

Mientras que un importante inventario y estudio de los libros judeoespañoles en serbio con el título *Libros judíos publicados en Belgrado 1837–1905* fue publicado en 1990 por Ženi Lebl, las obras citadas aún no han sido investigadas debidamente por los investigadores. El presente artículo pretende revisar el catálogo de Lebl, identificar las obras rabínicas legales y morales relevantes, como asimismo los libros de oraciones, escritos en judeoespañol y publicados en Belgrado, y de esa manera arrojar luz sobre la imprenta judía en Serbia y la producción literaria de los más destacados rabinos sefardíes del siglo XIX provenientes de los Balcanes y de las zonas colindantes.

Palabras clave: sefardíes; judeoespañol; rabinos; imprentas judías; Belgrado.

Literatura rabínica judeoespañola

Entre los siglos XVI y XX, numerosas obras religiosas fueron escritas por rabinos sefardíes y publicadas en las localidades pobladas por los judíos dispersos por el

¹ Esta investigación forma parte del proyecto *Guinzé Sefarad (2013–2015): Edición y estudio de documentos históricos y textos halájicos hebreos y aljamiados* (ref. HAR2012–34338), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, y del Contrato Introeuropeo Marie Curie, financiado por el Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (2014–2016).

² Correo electrónico: katja.smid1@mail.huji.ac.il

Imperio otomano y el Mediterráneo. Casi toda la producción rabínica sefardí fue impresa con letras hebreas llamadas rasíes, lo que convierte a esas obras en excepcionales por su apariencia y complejas de acceder por su contenido judío expresado en la lengua vernacular romance, hablada por los sefardíes del Oriente.

Gracias a las contribuciones de los siguientes investigadores tenemos algunos estudios pioneros acerca de la lengua y literatura rabínicas judeoespañolas. Muchos de ellos enfocaron su investigación en el *Me'am lo'ez* (Constantinopla, 1730–1899), —ver, a modo de ejemplo, Crews (1960: 13–106); Gonzalo Maeso y Pascual Recuero (1964, 1969, 1970, 1974); Romero (1992: 81–106); Hassán (1995: 321–324); Romeu Ferré (2000); Asenjo (2003); García Moreno (2004); Bunis y Adar-Bunis (2011: 412–505)—, no obstante, hay muchos más casos de estudio de ese extenso y enciclopédico comentario bíblico judeoespañol. A ello se suman los estudios de otros géneros de la literatura rabínica judeoespañola como la contribución de Rodrigue Schwarzwald acerca de las características lingüísticas y literarias de traducciones de *Pirque Avot* al judeoespañol (1989), estudio que explora los rasgos lingüísticos y literarios de las traducciones judeoespañolas de la *Hagadá de Pésah* (1996, 2006, 2008a, 2008b, 2010a), libros de oración (2010b, 2011, 2012) y guías legales (2014); varias ediciones de la Biblia y sus traducciones (1988, 1992), libros de oración (1993a, 1995) y obras de moral (1993b) en judeoespañol, publicadas por Lazar; las contribuciones de Lehmann que se centran en el contexto histórico y social de la literatura rabínica moral judeoespañola (2000, 2002, 2003, 2005); la amplia investigación de Bunis que abarca los aspectos lingüísticos del discurso rabínico del judeoespañol clásico y moderno (1984, 1996, 2001, 2002, 2003, 2011, 2012); las contribuciones de Hassán sobre la Biblia de Ferrara (1994) y distintos géneros de la literatura rabínica sefardí (1995, 2008); los estudios de Romero que tratan de obras sobre moral (2003), obras legales (1998), y, especialmente, las narraciones rabínicas (1992, 2001); el reciente estudio de Benaïm que se ocupa del judeoespañol de los *responsa* rabínicos (2011); la edición de una obra sobre moral (2001) y la traducción de la Biblia (2010) que aporta Albarral Albarral.

Hablando de los autores sefardíes cuyas publicaciones vieron la luz en Belgrado, somos afortunados de tener el primer catálogo y estudio de libros judíos publicados en Belgrado entre 1837 y 1905, escrito en serbio por Lebl (1990) y un artículo suyo en hebreo (1992). Este trabajo pionero es una elaborada y valiosa ayuda, pero, desafortunadamente, nunca ha llegado a un público amplio de lectores. Gracias al inventario de libros publicados en Belgrado de Lebl como también a otros estudios y listas bibliográficas que se refieren a los autores sefardíes de los Balcanes (ver Mihailović, 1979: 39–52, y 1982; Vidaković, 1986; Nezirović, 1992; Štulić & Vučina, 2003: 195–298), podemos entender mejor el importante papel que tuvo la imprenta judía en Belgrado y sus alrededores a lo largo del siglo XIX y los comienzos del siglo XX.

Publicaciones judías de Belgrado y el público lector de los Balcanes

En comparación con los grandes centros editoriales de obras sefardíes como Constantinopla, Salónica, Esmirna, Jerusalén, Sofía, Viena y otros (ver Ben Na'eh, 2001: 73–96; Studemund-Halévy & Collin, 2008: 149–211; y Hacker, 2012: 17–63), Belgrado tiene un papel secundario pero no irrelevante en la publicación y difusión de obras judeoespañolas en la región de los Balcanes (Mihailović, 1979: 39–52; y Lebl, 1990).

La publicación de obras judeoespañolas en Belgrado floreció poco después de 1831 cuando se fundó la primera imprenta en la ciudad. El Principado de Serbia formó parte del Imperio otomano como estado vasallo entre 1817 y 1882. Después de 1830, le fue concedido el estatus como entidad política autónoma bajo la soberanía del sultán, y Miloš Obrenović (1815–1839) fue proclamado el príncipe heredero del Principado de Serbia. Como resultado de las reformas que trajeron ese cambio político, el Principado de Serbia recibió el derecho a fundar escuelas, hospitales e imprentas. Según Lebl (1990: 15–21), que ofrece valiosa información sobre la fundación de la primera imprenta de Belgrado en 1837, basada en material archivístico local, el príncipe Obrenović tomó la iniciativa y mandó a sus representantes Avram Petronijević y Cvetko Rajović adquirir en San Petersburgo maquinaria de imprenta y que esta fuera trasladada a Belgrado en mayo de 1831. Durante los primeros años la imprenta fue administrada —bajo la supervisión del príncipe Obrenović—, por el alemán Adolf Berman, que había viajado con la maquinaria desde San Petersburgo (Lebl, 1990: 15–21). A partir de 1834 comenzaron a salir de la imprenta numerosos libros en serbio, eslavo eclesiástico, ruso, alemán, latín, francés, italiano, inglés, valaco, búlgaro, turco, árabe, hebreo y judeoespañol.

Lebl (1990) hace un inventario con una breve descripción de aproximadamente veinte libros hebreos y sesenta libros judeoespañoles que entre 1837 y 1905 vieron la luz en Belgrado.³ A lo largo de su existencia, esta imprenta estatal bajo el control del príncipe aparece mencionada con varios nombres (en serbio): “Knjažeska Pečatnja”, “Knjažesko-Srbska Knjigopečatnja”, “Pravitelstvena Tipografija”, “Beogradska Tipografija”, “Tipografija Knjaževstva Srbskog” y “Državna Štamparija”.

Entre 1837 y 1856 se publicaron en ella por lo menos catorce libros judíos ya que en sus portadas está escrito (en ladino) que fueron “estampado[s] en la Estamparía

³ Gracias al desarrollo de diversos proyectos de digitalización de libros raros, han aparecido más obras sefardíes publicadas en Belgrado. Por ello, parece necesario actualizar y completar el inventario publicado por Lebl.

del Príncipe de la Serbia”. En las demás obras de ese periodo se señala solo el lugar de la imprenta sin especificar su nombre.⁴

Entre 1867 y 1872 en la misma imprenta vieron la luz por lo menos seis libros judeoespañoles en cuyas portadas se recoge —durante esta época en cirílico— que se publicaron en la imprenta estatal de Belgrado (“U državnoj štampariji”).

Una ley que entró en vigor a partir de 1858, permite en Serbia la fundación de nuevas imprentas, además de la estatal ya existente. Por consiguiente, entre 1874 y 1890 (Lebl, 1990: 19–23), llegaron a establecerse en Belgrado siete nuevas imprentas privadas en las que empezaron a publicarse libros judíos.

Conocemos alguna de estas imprentas gracias a las portadas de libros hebreos y judeoespañoles (reproducidas por Lebl en su catálogo) impresos entre 1875 y 1890, entre ellas, la de N. Stefanović y compañía (“Štamparija N. Stefanovića i Druga”), la casa editorial de Moses David Alkalay (más conocida por su nombre alemán “Verlag von Moses David Alkalay’s Buchhandlung in Belgrad”), la imprenta mercantil de Đorđe Kimpanović (“Trgovačka štampa Đorđa Kimpanovića”), la imprenta mercantil de Lazar Isaković (“Trgovačka štamparija Lazara Isakovića”), la imprenta de P. S. Taušanović (“Štamparija P. S. Taušanovića”), entre otras.

A partir de 1890, la mayoría de los libros hebreos y judeoespañoles vio la luz en Belgrado en la imprenta “Prosveta” [‘Educación’] de Šmuel Horovic (en ladino “Estamparía de Šemuel Ħorovič”), adquirida en 1880 y dirigida con éxito por él hasta 1914 y luego hasta 1941 por su hijo Kornel Horovic (Lebl, 1990: 23–24).

A lo largo de la historia, numerosos libros judeoespañoles fueron dañados o perdidos y hoy encontramos publicaciones judeoespañolas de Belgrado en varias colecciones de libros raros sobre todo en Israel, Europa y los Estados Unidos. Según Lebl (1990: 47), en la imprenta de Belgrado los libros judeoespañoles se imprimían en 1,000–1,500 ejemplares o menos, y fueron patrocinados por mecenas a los que se nombra, como también se les agradece su contribución en la portada. A lo largo del siglo XIX, también en otros lugares los libros judeoespañoles fueron patrocinados según el sistema de los *prenumeranti* (en ladino “los aḡonados”), con lo cual los individuos o instituciones patrocinaron la impresión de los libros con su suscripción (Bunis, 1996: 155). Los autores sefardíes hacen referencia a su ayuda y se lo agradecieron a los suscriptores listados en la primeras (ver, por ejemplo, Papo, 1862: 3ab, primera portada y 2b-3a, la segunda portada) o las últimas páginas de los libros (ver, por ejemplo, Papo, 1865: 112ab y Altaraç, 1904: 106–112).

⁴ Probablemente, la imprenta del príncipe era en aquel entonces la única que podía imprimir libros en caracteres hebreos. No obstante, queda la duda de si esas obras judías pudieran haber visto la luz en otra(s) imprenta(s) belgradense(s) que tenía(n) tipos hebreos.

Estas listas de patrocinadores son un valioso testimonio acerca de los miembros e instituciones de Belgrado y otras comunidades sefardíes de los Balcanes. Las listas de suscriptores de dos libros judeoespañoles, *Séfer Damésec Eli'ézer: Orah hayim* (Belgrado, 1862) y *Séfer Damésec Eli'ézer: Yoré de'á* (Belgrado, 1865), ambos escritos por el rabino Eli'ézer Šem Tov Papo de Sarajevo, contienen información acerca de los suscriptores de las comunidades sefardíes locales como las de Belgrado (Serbia), Sarajevo, Travnik (Bosnia), Monastir (Macedonia), Split (Croacia) (Papo, 1862: 3a, primera portada y 2b-3a, la segunda portada; Papo, 1865: 112ab), como también de las comunidades más alejadas como Vidín, Lom, Ruse, Nikopol (Bulgaria), Bucarest (Rumanía), y otras (Papo, 1862: 3b, primera portada).

Otro excelente ejemplo es la larga lista de los *prenumeranti* que encontramos en el final del *Quehilat Ya'acob* (Altař, 1904: 106–112), un libro de oraciones muy popular que fue publicado, principalmente, gracias a la generosa ayuda de los numerosos suscriptores de Belgrado (nombrados en las páginas 106–111) según nos cuenta el autor:

“Estos son los nombres de los señores aponados en este nuevo libro [...] que me ayudaron con sus aponemas [‘suscripciones’] adelantado por poder quitar [‘sacar, publicar’] mi libro a luz que las más grandes gracias merecen el kolel [‘la comunidad’] y los se[ñores] yehidim [‘miembros’] de Belgrado que ellos me ayudaron lo más muncho según verán aquí sus nombres”. (Altař, 1904: 106–107)

En las últimas páginas (111–112), encontramos la lista de los individuos e instituciones de las comunidades sefardíes menos numerosas como Šabac (en judeoespañol Šapça), Smederevo (Semendra), Obrenovac (Obrėnovça), Niš, Zemun (Žemlin) de Serbia, como también Sarajevo y Banja Luka (Saray y Bañaluca) de Bosnia, y Sofía de Bulgaria.

Por una parte, detalles como estos que encontramos en los libros judeoespañoles confirman que la publicación en la imprenta de Belgrado fue de gran importancia para autores y lectores sefardíes de Serbia y otras comunidades cercanas de los Balcanes. Por otra parte, amplían nuestro conocimiento acerca del impacto que tuvo la actividad impresora en el público sefardífono, más allá de esta región en los siglos XIX y XX, cuando el mercado editorial sefardí se expandió y se creó una nueva red de lectores gracias a la minoritaria lengua judía que conectaba varias comunidades sefardíes de los Balcanes con las del Principado de Rumanía y del Imperio otomano.

Rabinos sefardíes de los Balcanes y sus obras

La mayoría de las obras judeoespañolas publicadas en Belgrado son de carácter religioso. No obstante, también hay algunos libros de contenido profano como, por ejemplo, algunas gramáticas sobre lengua hebrea (Lebl, 1990: 62–63; Bunis, 2002: 155–212; Gomel, 2006: 53–61), un método para el aprendizaje del alemán en judeoespañol (Lebl, 1990: 140),

libros que tratan de historia y geografía, novelas y hasta algunas biografías (Lebl, 1990: 98, 130, 144), escritas por autores sefardíes que intentaron seguir las modas literarias europeas y satisfacer los nuevos intereses del público lector sefardí a finales del siglo XIX y principios del XX.

Los autores de los libros piadosos judeoespañoles fueron rabinos sefardíes de los Balcanes que tradujeron, adaptaron, abreviaron de las fuentes hebreas o sacaron a luz obras rabínicas originales para lectores sefardíes que no pudieron acceder a la literatura rabínica escrita en la lengua sagrada. Ya'acov Mošé Ḥay Alaraç, autor del último libro de oraciones en caracteres rasíes publicado en 1904 en Belgrado, alaba la calidad de los libros judíos impresos en la capital serbia y habla acerca de la importancia que esos libros en la lengua vernácula tuvieron para la educación de los judíos sefardíes de la zona:

“Y cierta-mente que estos sabios, con ansí unos libros que son como tesoros y cilleros [‘bodegas, despensas’] de oraciones, abrieron los ojos de los ĵidiós del Oriente y el Balcán con darles en sus manos unos libros llenos de moral y oraciones del año y sus paragrafes [‘leyes’] lo_que es de demenester y oblige santo para cada ĵidió. Verdad-mente que la ciudad de Belgrado siempre fue afamada en la Ley y la literatura ĵudeśma, y los más mejores libros con estampa clara y bien areglados se estamparon en Belgrado”. (Alaraç, 1904: 3)

Libros de oraciones

Entre los distintos géneros de libros rabínicos publicados en Belgrado (como también en otros sitios), los libros de oraciones en hebreo y judeoespañol eran indispensables entre los sefardíes para facilitar los oficios sinagogaes a diario y celebraciones de las festividades y otros eventos importantes en el ciclo vital judío. Desde 1837 a 1927, se publicaron en Belgrado aproximadamente diez libros de oraciones judeoespañolas usados por numerosos sefardíes con el transcurrir del tiempo. Los siguientes cuatro ejemplos de los oracionales sefardíes de 1843, 1896, 1904 y 1927 van a ilustrar brevemente la historia y el desarrollo de este género particular entre los autores sefardíes que publicaron sus obras en Belgrado a lo largo de casi un siglo.

En el *Séder Tēflá mikol hašaná*, compendio de oraciones para el año entero (317 hojas), publicado en Belgrado en 1842 por Yisrael Ḥayim, que por lo visto se agotó y fue reimpresso en una edición revisada en 1843 (Lebl 1990: 69–70), podemos apreciar el esfuerzo del autor en intentar ofrecer a los usuarios sefardíes un libro de oraciones comprensible que incluye oraciones en hebreo y judeoespañol, acompañadas de instrucciones morales.

Yisrael Ḥayim de Belgrado es una de las figuras más destacadas de los Balcanes, involucrado en la impresión de libros judíos antes de la existencia de la imprenta belgradense.

Después de 1813, se trasladó desde Belgrado a Viena donde, al principio, se dedicó a publicar libros sagrados en hebreo, y, más adelante, se especializó en la traducción de obras piadosas al judeoespañol y reedición de obras legales y morales, oraciones y publicaciones didácticas. Finalmente, también llevó a cabo la segunda traducción judeoespañola de la Biblia completa que vio la luz en la metrópoli habsburga entre 1813 y 1816 (Lebl, 1990: 27–28, 69–70; Bunis, 1996: 151–166; Quintana, 2013: 35–55). Alrededor de 1836, el editor experto en editar libros judíos regresó a Belgrado donde publicó dos ediciones del mencionado libro de oraciones (en 1842 y 1843), la única obra impresa en su ciudad natal.

Séder Tefilá mikol hašaná empieza con instrucciones legales y morales pertenecientes a los mandamientos y leyes relativas al rezo, que fueron recopiladas por Ḥayim de varios libros morales en hebreo y traducidos al judeoespañol (1943: 1b). En las primeras cien páginas encontramos oraciones vocalizadas en hebreo, acompañadas de algunas oraciones en judeoespañol. La situación cambia en las últimas doscientas páginas, las cuales —con excepción de algunas instrucciones y oraciones para el Pésah y el Šavu'ot típicas del rito sefardí que vienen escritas en judeoespañol (Ḥayim, 1943: 279a, 314a-315a, 316a-317b)— en su mayoría están en hebreo.

Yismah Yisrael, publicado en Belgrado en 1896, es otro libro de oraciones que combina leyes en judeoespañol y oraciones en hebreo, escrito por el rabino macedonio Ya'acob Yosef Yisrael y editado por su hijo Yosef Ya'acob Yisrael. Gracias a la introducción y páginas finales, escritas por su hijo en judeoespañol, además de su contenido legal y moral, esta obra representa una fuente rara con valiosa información acerca de varias sinagogas, casas de estudio privadas, y la historia local de las *yešivot* (academias rabínicas) de Monastir (Macedonia), establecidas por su padre, como también acerca de algunos personajes y su papel dentro de la comunidad (Yisrael, 1896: portada, 1–2, 283). Durante su estancia en Viena donde era emisario, Yosef Ya'acob Yisrael no consiguió publicar los escritos rabínicos de su padre, pero, afortunadamente, logró cumplir su deseo en la imprenta de Šemuel Ḥorovič en Belgrado donde vieron la luz sus dos libros, *Yismah Yisrael* (1896) y *Séfer Yaguel Ya'acob* (1900). Su historia nos cuenta las dificultades que tuvieron los autores judíos en los Balcanes en sacar a la luz sus obras y, además, nos abre una mirada hacia la vida religiosa de la comunidad sefardí de Belgrado, describiendo vivamente sus costumbres religiosas y eventos como sermones llevados a cabo en judeoespañol y serbio por los famosos rabinos de la ciudad (Yisrael, 1896: 1, 3, 283).

Mucho más sistemático y elaborado que todos los anteriores, es el libro bilingüe de oraciones (464 páginas) para el año entero *El nuevo 'avodat hašaná nombrado Quehilat Ya'acob*, publicado en 1904 por Ya'acob Moše Ḥay Altaraç, quien fue mucho más exitoso en ofrecer a los sefardíes de los Balcanes un libro de oraciones de bella factura, comprensible y actualizado. En su introducción (1904: 3–13), hace un curioso panorama de los autores más importantes de los Balcanes y su contribución a la literatura rabínica sefardí. También

alude a todas las anteriores ediciones de oracionales de Belgrado (1904: 3) y agradece a los autores que ayudaran a mejorar la calidad de este género a lo largo del siglo XIX. El autor lo llama “libro de oraciones y dinim [‘leyes’] ladino” (Altaraç, 1904: 463), siendo una lograda recopilación de plegarias en hebreo, traducidas al judeoespañol (las oraciones en vernáculo son más numerosas que las que encontramos en el oracional de Ḥayim del 1843), entremezcladas con instrucciones, leyes, y consideraciones morales, como asimismo algunos materiales literarios ético-morales y narrativos al final (en el suplemento de 112 páginas).

El libro de oraciones más insólito publicado en Belgrado es indudablemente *Lekute tefilot* (*Orasjonis Eskužidas*), impreso en 1927 por Hajim Mordehaj Koen, que (en 25 páginas) recopiló algunas oraciones escogidas para el Año Nuevo y el Día de la Expiación. Se trata de uno de los ejemplos más raros de textos litúrgicos judeoespañoles en caracteres cirílicos que merece una atención académica especial por sus rasgos lingüísticos únicos y su carácter serbio-sefardí.

Obras de leyes y moral

Entre los libros más populares de contenido moral publicados en Belgrado destacan *Séfer Damésec Eli’ézer: Órah hayim* (1862), versión abreviada de leyes relativas a las festividades (232 hojas), y *Séfer Damésec Eli’ézer: Yoré de’á* (1865), compendio de leyes de duelo y costumbres sefardíes (112 hojas), ambos escritos por el prolífico rabino Eli’ézer Šem Tov Papo, oriundo de Sarajevo, quien además de consideraciones legales y morales ofrece en sus obras numerosas referencias locales, describiendo las comunidades sefardíes en Bosnia y Serbia y haciéndolo especialmente atractivo para los lectores de esa región (Gaon, 1937: 535; Bunis, 1984: 151–195; Šmid, 2013a y 2013b).

Un libro útil para el gremio de los matarifes judíos, publicado en 1860, es *Séfer Zovéah todá*, guía práctica para la matanza ritual de animales (105 hojas), escrito por Refael Yosef ben Sasón, jifero sefardí cualificado en Salónica y desempeñando su oficio en Belgrado. En esa obra, Ben Sasón nos informa acerca de la ignorancia de esas leyes particulares en las comunidades situadas en los márgenes del Imperio otomano, por lo que decidió escribir ese manual para educar a los jóvenes activos en ese relevante oficio dentro de todas las comunidades judías (Ben Sasón, 1860: 2a-4b; Altaraç, 1904: 10).

Narraciones rabínicas

La literatura agádica ha sido siempre muy popular entre los lectores sefardíes, publicada en colecciones de distintos tipos de narraciones, historias, cuentos, parábolas y leyendas. Entre las más destacadas podemos mencionar: *Séfer Šivḥé Báal Šem Tov* (84 hojas), publicada en Belgrado en 1852, que contiene ciento sesenta y cinco cuentos (Lebl, 1990: 78); *Mešalim*

de *Šelomó haMélej ‘a”b* (1854), editada por Naftalí Ya‘acob Eškenaží (Lebl, 1990: 80; Romero, 1992: 213); y *Séfer Midrás ‘Aséret hadiḇerot* que vio la luz en dos ediciones en 1855 y 1860 (Lebl, 1990: 81, 100).

Libros religiosos para escuelas

Como ya he mencionado, Belgrado era un centro importante de rabinos sefardíes en los Balcanes y como es de esperar, durante el siglo XIX, la imprenta también jugó un papel relevante en la publicación de libros destinados a la educación religiosa en escuelas judías. En 1886, se publicó un librito de 40 páginas con el título *Yesodé haTorá: Cimientos de la Ley*, primero escrito en hebreo por el conocido rabino belgradense Šim‘ón Bernfeld para escuelas sefardíes (“fue compuesto por las šcolas de los ḵidiós špañoles de el Oriente en la lingua santa”), y traducido al judeoespañol por el maestro local (“trešladado en ladino por mano del enseñador”) Abraham Yisrael Bejarano. Contiene catorce capítulos de lecciones breves para niños, formuladas como diálogo entre el profesor (“el maestro”) y el alumno (“el dišiplo”), dando a conocer la doctrina básica del pueblo judío: diez mandamientos, Talmud, festividades y ayunos, oraciones, alimentos prohibidos, obligaciones religiosas de varones, honor a sus padres y maestros, etc.

Conclusión

Esta contribución es un modesto intento de llamar la atención sobre los rabinos sefardíes más productivos que publicaron en Belgrado y destacar algunos de sus numerosos libros judeoespañoles de carácter religioso que son un valioso testimonio sobre la rica vida judía en los Balcanes.

Como está demostrado, el objetivo principal de las obras judeoespañolas escritas por los rabinos sefardíes es educar a sus lectores acerca de la normativa ritual y carácter legal, enseñándoles acerca de las lecciones morales ejemplificadas con textos agádicos en el vernáculo con el que estaban identificados. Además, los autores comparten con sus lectores sus historias personales y la experiencia que obtuvieron como líderes espirituales de las comunidades sefardíes en la diáspora, sus alegrías e inquietudes, representando entre líneas un retrato extraordinario de ellos mismos y de su mundo. El siguiente pasaje, escrito por Altařač a principios del siglo XX, es una preciosa descripción de los rabinos y los demás empleados religiosos de la comunidad, alabando su devoción y recordándonos sobre la importancia que tienen para el bienestar de sus feligreses.

“Hermanos queridos, segura-mente es que la Ley y el ḵudeśmo, la cencia y la hermošura del pueblo de Yisrael está en mano de estos señores kelé hacodeš [‘instrumentos de santidad’] [...]. La Ley entera y el ḵudeśmo depende de los señores raḇanim [‘rabinos’]

de parte de sus hermosas prídigas, derašot [‘sermones, prédicas’], y de parte de sus amostramientos [‘enseñanzas’] de dinim, paragrafes [‘normas, leyes’], de la Ley. La cencia y el moral depende de los ĥajamim melamdim [‘rabinos maestros’], profesores que ambezan [‘enseñan’] cencia y moral a muestras criaturas, que y [también] éstos tienen que ser una vez ĥidiós ba’alé batim [‘adultos’] [...]. También la baža [‘base’] de el ĥudeísmo y su guadriya [‘observancia, cumplimiento’] depende de los se[ñores] šohatim ubodequim [‘matarifes y examinadores’] que ellos deben hacer sus obras según la Ley y sus dinim. La hermosura y la gloria depende de los se[ñores] ĥazanim [‘cantores’] siendo con sus sonantes voces y sabrosos tones [‘melodías’] se alegran los oracionadores y afermošiguan [‘embellecen’] al c”c [‘a la congregación’] y a sus vijitadores, y trayen voluntad buena y placer porque coran y vijiten la casa del Dio en cada oración y trayen provecho moral y materiel; y los se[ñores] šamašim [‘bedeles, ujieres’] también cuando ellos detienen la limpieza y sirven a cada uno con cara alegre. Esto se llama que la Ley, el ĥudesmo, la cencia y la hermosura del pueblo de Yisrael [‘judío’] depende de los se[ñores] dichos, rab [‘rabino’], ĥazán [‘cantor’], ĥajam [‘sabio, maestro’], [...] šamáš [‘bedel, ujier’]; por esto debemos todos llevar el cargo de ellos, en hora de muestras fiestas y alegrías en cada ocasión reliquioša y regararlos con nedavá [‘donativos’], siendo esto es sus boticas [‘su tienda’], de esto viven ellos junto sus familias, con cuanta alegría y contentéz sirven y escapan [‘cumplen’] sus obligos morales enfrente del Dio y de la gente”. (Altař, 1904: 14)

Lo que queda por hacer es sacar a la luz y estudiar otras obras y géneros judeoespañoles para recopilar un cuadro panorámico más completo de la producción de literatura rabínica en la región. Entre las muchas áreas potenciales de investigación que se encuentran estaría detectar las redes y las formas de influencia existentes entre rabinos y explorar las diferencias regionales en lo que concierne a las leyes como, a su vez, a las características literarias y lingüísticas descubiertas en los escritos rabínicos de los Balcanes. Como ya se ha demostrado brevemente, un estudio más extenso de las obras rabínicas de distintas zonas nos permitiría entender mejor también las influencias externas, tanto las de la cultura religiosa dominante de la región como las de las culturas judías de las regiones colindantes a lo largo de la historia.

Bibliografía

Fuentes judeoespañolas

- Altař, Ya’acob Moše Ĥay. 1904. *El nuevo ‘avodat ĥašaná nombrado Quehilat Ya’acob*. Belgrado: Estamparía de Š. Horovič.
- Anónimo. 1852. *Šéfer Šivĥé Báal Šem Tov*. Estampado en la Serĥia.

- Anónimo. 1855 y 1860. *Séfer Midráš 'Aséret hadiḇerot*. Belgrado.
- Ben Sasón, Refael Yosef. 1860. *Séfer Zovéaḥ todá*. Belgrado.
- Bernfeld, Šim'ón. 1886. *Yesodé haTorá. Cimientos de la Ley*. Beograd: Trgovačka štampa Đ. Kimpanovića.
- Eškenaží, Naftalí Ya'acob. 1854. *Mešalim de Šelomó haMélej 'a"b*. Belgrado.
- Ḥayim, Yisrael. 1842. *Séder Tefilá mikol hašaná*. Belgrado: Estamparía del Príncipe de la Serḇia.
- Ḥayim, Yisrael. 1843. *Séder Tefilá mikol hašaná*. Belgrado: Estamparía del Príncipe de la Serḇia.
- Koen, Hajim Mordehaj. 5687/1927. *Lekute Tefilot. Orasjonis eskužidas*. Belugrad.
- Papo, Eli'ézer Šem Tov. 1862. *Séfer Damésec Eli'ézer: Óraḥ ḥayim*. Belgrado.
- ——— 1865. *Séfer Damésec Eli'ézer: Yoré de'á*. Belgrado.
- Yisrael, Yosef Ya'acob. 1896. *Yismaḥ Yisrael*. Belgrado: Estamparía de s' Šemuel Ḥorovič.
- ——— 1900. *Séfer Yaguel Ya'acob*. Belgrado: Estamparía de se' Š. Ḥorovič.

Fuentes secundarias

- Albarral Albarral, Purificación. 2001. *Una cala en la literatura religiosa sefardí. La Almenara de la luz*. Granada: Universidad.
- ——— 2010. Biblia de Abraham Asá. *Los doce profetas menores*. Logroño: Cilengua.
- Asenjo, Rosa. 2003. *El Me'am lóez de Cantar de los cantares*. Barcelona: Tirocinio.
- Ben Na'eh, Yaron. 2001. "Hebrew printing houses in the Ottoman Empire", en: Gad Nassi (ed.) *Jewish journalism and printing houses in the Ottoman Empire and modern Turkey*. Istanbul: Isis, págs. 73–96.
- Benaim, Annette. 2011. Sixteenth-century Judeo-Spanish testimonies. An edition of eighty-four testimonies from the Sephardic responsa in the Ottoman Empire. Leiden: Brill.
- Bunis, David. M. 1984. "Elements of Hebrew and Balkan origin in the terminology of foodways" en: R. Eliezer ben Šem Tov Papo's *Sefer Damesek Eliezer*. Judezmo rabbinical literature as a linguistic and folkloristic resource. Part one, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 5/6, págs. 151–195 [en hebreo].
- ——— 1996. "Yisrael Haim of Belgrade and the history of Judezmo Linguistics", en: Jean Baumgarten y Sophie Kessler-Mesguich (ed.) *Histoire, Épistémologie, Langage* 18. Paris: Societé d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du Langage / PUV, págs. 151–166.
- ——— 2001. "On the incorporation of Slavisms in the grammatical system of Yugoslavian Judezmo", en: Wolf Moskovich (ed.) *Jews and Slavs*, 9. Jerusalem-Vienna: The Hebrew University of Jerusalem-University of Vienna, págs. 325–337.

- ——— 2002. “Rabbi Yehuda Alkalay and his linguistic concerns”, en: Zev Harvey et. al. (ed.) *Zion and zionism among Sephardic and Eastern Jews*. Jerusalem: Misgav Yerushalayim, págs. 155–212 [en hebreo].
- ——— 2003. “Ottoman Judezmo diminutives and other hypocoristics”, en F. Alvarez-Péreyre y J. Baumgarten (ed.) *Linguistique des langues juives et linguistique générale*. Paris: CNRS, págs. 193–246.
- ——— 2011. “The East-West Sephardic *Lááz* (Judeo-Spanish) dialect dichotomy as reflected in three editions of *Séfer Dat yehudit* by Abraham Laredo and Yishac Haleví”, en: Elena Romero y Aitor García Moreno, (ed.) *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Iacob M. Hassán* (z”l). Madrid: CSIC, págs. 157–190.
- ——— 2012. “The Judezmo/Haketía phonological divide as reflected in two editions of *Sefer dat yehudit* (Livorno 1827/Jerusalem 1878)”, en: M. Muchnik and T. Sadan (ed.) *Studies in modern Hebrew and Jewish languages presented to Ora (Rodrigue) Schwarzwald*. Jerusalem: Carmel, págs. 670–696.
- Bunis David M., and Mattat Adar-Bunis. 2011. “Spoken Judezmo in Written Judezmo: Dialogues in *Sefer Me’ám Lóez* on Leviticus and Numbers (Istanbul 1753–64) by Rabbi Yişhaq Magriso”, *Pe’amim* 125–127, págs. 412–505 [en hebreo].
- Crews, Cynthia. 1960. “Extracts from the Meam Loez (Genesis) with a Translation and a Glossary”, *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society* 9, págs. 13–106.
- Gaon, Moshe David. 1937. *Yehudé hamizrah beeres Yisrael*. Jerusalén: Azriel [en hebreo].
- García Moreno, Aitor. 2004. *Relatos del pueblo ladinán: Me’am lo’éz de Éxodo*. Madrid: CSIC.
- Gomel, Nivi. 2006. “Judeo-Spanish Textbooks for Teaching Hebrew”, en: Hilary Pomeroy (ed.) *Proceedings of the Thirteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, 7–9 septiembre de 2003. London: Department of Hispanic Studies Queen Mary, University of London, págs. 53–61.
- Gonzalo Maeso, David, y Pascual Pascual Recuero (ed.). 1964, 1969, 1970. *Me’am lo’éz: El gran comentario bíblico sefardí*, 3 vols. Madrid: Gredos.
- Hacker, Joseph. R. 2012. “Authors, readers and printers of sixteenth-century Hebrew books in the Ottoman Empire”, en: Peggy K. Pearlstein (ed.) *Perspectives on the Hebraic book: The Myron M. Weinstein memorial lectures at the Library of Congress*. Washington: Library of Congress, págs. 17–63.
- Hassán, Iacob. M. (ed.) 1994. *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Madrid: Siruela.
- ——— 1995. “La literatura sefardí culta: sus principales escritores, obras y géneros”, en: Ángel Alcalá (ed.) *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, págs. 319–330.

- ——— 2008. “La prosa rabínica”, en: Elena Romero *et al.*, ed., *Sefardíes: Literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, págs. 265–300.
- Lazar, Moshe (ed.) 1988. *Ladino Pentateuch (Constantinople 1547)*. Culver City: Labyrinthos.
- ——— 1992. *The Ladino Bible of Ferrara 1553*. Culver City: Labyrinthos.
- ——— 1993a. *The Ladino Mahzôr of Ferrara 1553*. Culver City: Labyrinthos.
- ——— 1993b. *Séfer Tešubāh: A Ladino compendium of Jewish law and ethics*. Lancaster: Labyrinthos.
- ——— 1995. *Siddur Tēfillōt: A woman's Ladino prayer book*. Lancaster: Labyrinthos.
- Lebl, Ženi. 1990. *Jevrejske knjige štampane u Beogradu 1837–1905*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Lebl, Jenny. 1992. “Hebrew Printing in Belgrade 1837–1905”, *Pe'amim* 52, págs. 116–139 [en hebreo].
- Lehmann, Matthias. B. 2000. “Two perceptions of change in Judeo-Spanish rabbinic literature”, *Sefarad*. 60, págs. 95–122.
- ——— 2002. “The intended reader of Ladino rabbinic literature and Judeo-Spanish reading culture”, *Jewish History*, 16, págs. 283–307.
- ——— 2003. “Representations and transformation of knowledge in Judeo-Spanish ethical literature. The case of Eli'ezer and Judah Papo's *Pele Yo'ets*”, en K. Hermann *et al.*, (ed.) *Jewish studies between the disciplines. Papers in honor of Peter Schäfer on the occasion of his 60th birthday*. Leiden-Boston: Brill, págs. 299–324.
- ——— 2005. *Ladino rabbinic literature and Ottoman Sephardic culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mihailović, Milica. 1979. “Fond starih hebrejskih štampanih knjiga u Jevrejskom istorijskom muzeju u Beogradu”, en: *Izložba: Jezik, pismo i knjiga Jevreja Jugoslavije*. Beograd: Savez jevrejskih opština Jugoslavije, págs. 39–52.
- ——— 1982. *Jevrejska štampa na tlu Jugoslavije do 1941 godine*. Beograd: Savez jevrejskih opština Jugoslavije.
- Nezirović, Muhamed. 1992. *Jevrejsko-španjolska književnost*. Sarajevo: Svjetlost.
- Pascual Recuero, Pascual (ed.) 1974. *Me'am lo'ez: El gran comentario biblico sefardí*. Madrid: Gredos, vol. IV.
- Quintana, Aldina. 2013. “Israel bar Hayim de Belgrado, the ‘Write as you speak’ principle and the nomenclature in the *Séfer Otsar Hahayim* (1823)”, *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 19, págs. 35–55.
- Rodrigue Schwarzwald, Ora. 1989. *The Ladino translations of Pirke Aboth: Studies in the translations of Mishnaic Hebrew into Judeo-Spanish*. Jerusalem: Magnes [en hebreo].

- ——— 1996. “Methodological problems in comparing the lexicon of the *Ladino Haggadahs*”, en: Winfried Busse y Marie-Christine Varol-Bornes (ed.) *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*. Bern: Peter Lang, págs. 359–372.
- ——— 2006. “Types of Passover *Haggadoth* in Ladino”, en: Hilary Pomeroy (ed.) *Proceedings of the Thirteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, 7–9 September, 2003. London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary, Westfield College, págs. 106–118.
- ——— 2008a. *A Dictionary of the Ladino Passover Haggadot*. Jerusalem: Magnes [en hebreo].
- ——— 2008b. “Between East and West: Differences between Ottoman and North African Judeo-Spanish *Haggadoth*”, *El Presente*, 2, págs. 223–241.
- ——— 2010a. “Unique features of the Ladino Haggadah from a woman’s sixteenth century siddur”, en: Ephraim Hazan and Zohar Livnat (ed.) *Mishnaic Hebrew and related fields. Studies in honour of Shimon Sharvit*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, págs. 335–350 [en hebreo].
- ——— 2010b. “Two sixteenth-century Ladino prayer books for women”, *European Judaism* 43, págs. 37–51.
- ——— 2011. “Lexical variations in two Ladino prayer books for women”, en: Winfried Busse y Michael Studemund-Halévy (ed.) *Lexicología y lexicografía judeoespañolas*. Bern: Peter Lang, págs. 53–86.
- ——— 2012. “Linguistic features of a sixteenth-century women’s Ladino prayer book: The language used for instructions and prayers”, en: Hilary Pomeroy et. al. (ed.) *Selected papers from the Fifteenth conference on Judeo-Spanish studies*. London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, págs. 247–260.
- ——— 2014. “Ladino instructions in *Meza de el alma* and in *Seder Nashim* from Thessaloniki in the sixteenth century”, en: Hillel Weiss et. al. (ed.) *Around the point: studies in Jewish literature and culture*. Cambridge Scholars Publishing, págs. 121–134.
- Romero, Elena. 1992. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre.
- ——— 1992. “Versiones judeoespañolas de los *Mešalim šel Šelomó hamélej*”, *Sefarad* 52, págs. 209–215.
- ——— 1998. *El libro del buen retajar: Textos judeoespañoles de circuncisión*. Madrid: CSIC.
- ——— 2001. *Andanzas y prodigios de Ben-Sirá: Edición del texto judeoespañol y traducción del texto hebreo*. Madrid: CSIC.
- ——— 2003. *Seis coplas sefardíes de “castiguerio” de Hayim Yom-Tob Magula: Edición crítica y estudio*. Madrid: CSIC.
- Romeu Ferré, Pilar. 2000. *Las llaves del Meam loez*. Barcelona: Tirocinio.

- Šmid, Katja. 2013a. "Entre l'idéal et l'habituel: la vie religieuse des Séfarades de Bosnie à l'aube de la modernité d'après les manuels de Eli'ezer ben Šem Tob Papo", en: S. Rouissi y A. Stulic-Etchevers (ed.) *Recensement, analyse et traitement numérique des sources écrites pour les études séfarades*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, págs. 227–247.
- ——— 2013b. "A Sephardic Rabbi's View of his Bosnian Neighbors and Common Ottoman Culture as Reflected in his Writings", *El Prezente 7 / Menorah 3*, págs. 55–75.
- Studemund-Halévy, Michael; Gaëlle Collin. 2008. "Sefarad sur les rives du Danube. Vienne et la littérature judéo-espagnole", *MEAH. Sección Hebreo 57*, págs. 149–211.
- Štulić, Ana; Vučina, Ivana. 2003. "Jevrejsko-španski jezik: Komentarisana bibliografija literature i periodike", *Zbornik 8*, págs. 195–298.
- Vidaković, Krinka. 1986. *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu: XVI–XX vek*, Sarajevo: Svjetlost.



ANA ĆIRIĆ PAVLOVIĆ (Belgrado, 1983) es académica independiente que se ha especializado en historia judía en la Universidad Central Europea en Hungría. También ha terminado un máster de Derecho Internacional, Derechos Humanos y Cooperación Internacional en España. Junto a las lenguas eslavas de los Balcanes, habla con fluidez inglés, francés y español, y lee en alemán, hebreo, húngaro y rumano. En su trabajo de investigación, se dedica principalmente a la historia social de los sefardíes balcánicos, y la historia de los judíos del sudeste europeo, a los derechos de las minorías y a los métodos de aplicación práctica de las ciencias sociales. Actualmente trabaja en la implementación de un proyecto de digitalización e integración de una base de datos sobre los sefardíes.

ORGULLO SEFARDÍ: LA SOCIEDAD CIVIL JUDÍA Y LAS REDES ASOCIATIVAS EN SARAJEVO DURANTE EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

*Ana Ćirić Pavlović*¹

Resumen

Este ensayo busca explorar el impacto que las circunstancias históricas del periodo de entreguerras produjeron en el avance de la autoconciencia del Sarajevo sefardí, y en la modernización de sus redes asociativas en la esfera local e internacional. La descripción del presente análisis sigue la construcción asociativa en tres niveles de existencia: la bosnia, la yugoslava y la internacional. La gran variedad de asociaciones que los bosnios sefardíes crearon indica el inicio de iniciativas cívicas y la modernización de sus comunidades en términos de “sociedad civil antes que democracia”. De igual manera, el deseo de una reconexión sentimental con España fue entonces otra manifestación de autoconciencia sefardí y una superposición subsiguiente más entre las múltiples capas relativas a su pertenencia.

Además, el sionismo generó específicamente una reacción sefardí, la cual significó la fundación de un movimiento sefardí en un ámbito internacional, donde los sefardíes de Bosnia participaron activamente. Su ideología, el sefardismo, no era una forma de separatismo frente a la mayoría de correligionarios askenazíes, sino una forma de interpretación del sionismo diferente que, sin embargo, no la rechazaba.

Finalmente, el reino yugoslavo de entreguerras tenía comunidades askenazíes y sefardíes bastante activas y así, este, representa un caso útil de las opiniones judías divergentes. Además, una reevaluación de las asociaciones sefardíes en los años de entreguerras es un requisito necesario para llenar el vacío explicativo dejado por las historias yugoslava y judía. El movimiento sefardí era una iniciativa moderna, proveedora de una plataforma de discusión democrática y promotora de una exigencia crucial para la diversidad cultural dentro del mundo judío, el que todavía existe incluso en nuestros días.

Palabras clave: asociaciones judías, sefardíes de Sarajevo, sefardismo, sionismo sefardí, entreguerras en Sarajevo.

¹ Correo electrónico: ana.pavlovic@ymail.com

El pensamiento filosófico de la Antigua Grecia define al hombre como “zoon politikon”, como animal social, destacando la gran importancia que tiene la sociabilidad para el ser humano. De la manera que fuera, los antiguos académicos no hacían una clara distinción entre el Estado y la sociedad. Como Keane (1988) establece, el asentamiento de la noción de sociedad civil, junto con la formación de una clara dicotomía Estado político y sociedad civil, llega a finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Aunque de este periodo hasta las últimas décadas del siglo XX el término “sociedad civil” ha parecido desaparecer del discurso público, la forma de organización que se describe tiene de hecho varias manifestaciones durante el periodo de entreguerras, dependiendo del contexto local. Por toda Europa, los años entre las dos guerras mundiales trajeron una amplia variedad de diferentes movimientos y organizaciones, tanto para las sociedades judías como para las que no lo eran. La importancia de estas asociaciones reside en las diferentes funciones que cumplían en las comunidades. Precisamente, el examen de estas distintas formas de autoorganización y de autoayuda va a revelar el cambio de modelo de comportamiento, que anunciaba los tiempos modernos. Las iniciativas sefardíes civiles en Sarajevo estaban protegidas legalmente, siendo no gubernamentales, auto-organizadas, seculares y con iniciativa.

Los años veinte del siglo XX sin lugar a dudas fueron el periodo de mayor actividad asociativa entre los judíos en Sarajevo. Al menos, fueron formadas veinte sociedades. Estas eran culturales y educacionales (*La Benevolencia*, *La Lira*, *Tarbut*, *Safa Berura*), caritativas (*La Gloria*, *Ezrat Jetomim*, *La Humanidad*, *Sosiedad de vižitar doljentes*), deportivas (*Makabi*, *Bar Kobba*), juveniles (*Matatja*), religiosas (*Hevra Kadiša*, *Bet Tefila*, *Degel Atora*), y sionista (*Betar*, *Poale Cion*).² Muchas de las organizaciones fundadas por los judíos en Bosnia tenían, predominantemente, tanto carácter educativo como caritativo, por lo que el objeto de estudio se basará en ellas. Aun así, la población local judía estaba influida también por los sucesos políticos y económicos en la Europa contemporánea, que se reflejaban en algunas de sus organizaciones (*Makabi*, *Poale Ciron*, *Matatja*). Estas sociedades habitualmente tenían un componente ideológico más fuerte, siendo sionistas, socialistas o las dos. Lo que es más, los judíos en Yugoslavia no establecían partidos políticos pero intentaban expresar sus convicciones políticas a través de diferentes organizaciones judías y semanarios. Especialmente involucradas estaban las asociaciones juveniles, y la más destacada en Bosnia era *Matatja*, que intervenía activamente en diferentes esferas de la vida sefardí. Además, uno de los incentivos más fuertes para la construcción de esas redes era su sentido general de pertenencia y de identificación con su pasado ancestral en España. Al contrario que sus ya muy asimilados correligionarios en Francia y Holanda, los sefardíes bosnios vivieron durante siglos en el sistema del *millet* que les proveía con una

² Los nombres de las sociedades están escritos en el delecteo original bosnio sefardí.

autonomía comunal y la posibilidad de promover el factor esencial para la identificación, la lengua judeoespañola (Pulido, 1905). Ya existían en los siglos anteriores la mistificación de la herencia sefardí y una cierta atracción por su reputación. En Europa occidental, el mito de la superioridad de la cultura sefardí fue motivo de confrontación por parte de los askenazíes y sefardíes desde finales del siglo XVIII en adelante. Personalidades históricas como Benjamin Disraeli y Theodor Herzl reivindicaron orgulosamente el pasado ibérico. Incluso los más antisemitas, como Heinrich von Treitschke, creerían que los judíos sefardíes eran más cercanos a los alemanes que otros judíos porque su historia era “más distinguida”. (Endelman, 2011: 237–8)

***La Benevolencija* como piedra angular de la sociedad civil bosnio judía**

Los sefardíes bosnios durante los años de entreguerras estuvieron condicionados por varios desarrollos cruciales. Estas fueron las experiencias históricas de la diáspora sefardí en el Imperio otomano (1566–1878), la influencia de la judería moderna en Europa central bajo los Habsburgo (1878–1918), y finalmente el nuevo marco del Estado yugoslavo (1918–1941). El sistema legal del Reino de los Serbios, Croatas y Eslovenos protegía especialmente las asociaciones religiosas, caritativas y educativas de sus ciudadanos. Así que, por tanto, los judíos en Sarajevo disponían de estas posibilidades y crearon unas redes de asociaciones sólidas, que eran un agente fuerte de cambio social, posibilitadoras del progreso de su estatus social a nivel general. Debería ser destacado que las dos comunidades judías, la askenazí y la sefardí, como norma tenían sociedades separadas, y esta separación se mantuvo hasta el Holocausto.

La organización sefardí más influyente en Sarajevo era *La Benevolencija*, fundada en 1892 durante el periodo austro-húngaro, al comienzo del proceso de modernización de la institucionalización de la caridad judía (Pavlović, 2014: 15–9). *La Benevolencija* se convirtió en una organización paraguas, que coordinaba las actividades de otras organizaciones pero también era muy activa en la vida social de Sarajevo, cooperando con los otros grupos étnicos y sus sociedades (Pinto, 1966: 175). La organización introducía diferentes cursos de aprendizaje y subsidiaba la educación de los sefardíes jóvenes (mayoritariamente hombres) y empobrecidos, incluso llegando a comienzos de siglo a enviarlos a las universidades de Viena, Graz o Praga.³ Después de la Primera Guerra Mundial, Bosnia se convirtió en parte de una gran entidad, el Reino de los Serbios, los Croatas y los Eslovenos, proclamado en diciembre de 1918, y esta organización operó en todo el territorio del nuevo Estado, convirtiéndose en la mayor asociación no sólo sefardí

³ Algunos de estos eran el rabino Moric Levi, Vita Kajon, Kalmi Baruh, Braco Poljokan, Samuel Romano, y otros.

sino también askenazí, los cuales eran una mayoría en el Reino. En lo que se refiere al reparto de becas no hacían discriminación entre judíos (Freindenreich, 1979: 17).

Varias asociaciones dedicadas a la asistencia social actuaban junto a *La Benevolencija* entre los judíos de Sarajevo. Sus estatutos fundacionales estaban estandarizados y tenían información básica sobre la organización, como sus propósitos, el tipo de actividades, los requisitos para la membresía y las tasas, y otras cuestiones procedimentales comunes. Al mismo tiempo, todas ellas explícitamente excluían cualquier vinculación política de su declaración de intenciones, aunque algunas de ellas tuvieran temas políticos en su agenda. Todas estas sociedades eran abiertas solo para miembros judíos, incluyendo formalmente a las mujeres, aunque las últimas no estaban legalmente emancipadas en el Reino ni eran percibidas como iguales dentro de la sociedad judía.⁴

Como se establecía en 1914 en el estatuto de la sociedad *Kanfe Jona - Bikur Holim*,⁵ tenía una tradición de 200 años, que la convertía en la organización sefardí más antigua actuando de forma continuada en Bosnia. Su propósito era apoyar “a los judíos pobres y enfermos que practican el rito sefardí” (artículo 2, Estatuto de 1914) proveyendo confort humano y apoyo financiero y medicinal. El Estatuto está formado por elementos pre-modernos, que pueden ser debidos a una continuidad con la tradicional *hebrot*,⁶ como esta se demuestra por la insistencia en los beneficiarios del “rito sefardí”, pero tiene características modernas también, especialmente la flexibilidad en lo que se refiere al género, la religión y la nacionalidad de los potenciales benefactores.

Otra organización para la mitigación de la precariedad social fue *Ezrat Jetonim*,⁷ una sociedad humanitaria dedicada al apoyo de los huérfanos judíos en el Reino de Yugoslavia. El artículo 2 de las Regulaciones de 1919 estipulaba los objetivos principales: el apoyo a niños pobres huérfanos, el sostenimiento de la educación hasta que pudieran alcanzar los estudios secundarios o convertirse en aprendices. Después, el artículo establece que esos niños estarán bajo los cuidados de la sociedad de estudiantes y científicos de *La Benevolencija*. *Ezrat Jetonim* proveía asistencia sanitaria y medicación gratuita, adquisición de libros y ropa, y regentaba una cantina (Pinto, 1982: 184–85). Otra sociedad, *Misgav Ladah*,⁸ tenía un objetivo similar, que era cuidar de la vestimenta de los niños pobres

⁴ La igualdad legal de géneros no se alcanzó hasta 1945 en los países yugoslavos. Las Constituciones de 1921 y 1931 del Reino de los Serbios, los Croatas y los Eslovenos dejaban estas cuestiones abiertas pero la Asamblea Nacional prefería no entregar poderes políticos plenos a las mujeres.

⁵ En hebreo “las alas de la paloma” y “visita del enfermo”.

⁶ *Hevrah* era “una asociación de miembros formal en el marco de la comunidad judía tradicional”, pero más tarde el término indicaba asociaciones de todo tipo, como las religiosas, filantrópicas y educativas.

⁷ En hebreo “ayuda a los huérfanos”.

⁸ En hebreo “refugio para el sufrimiento”.

que iban al colegio elemental y que abarcaba toda Bosnia y Herzegovina (Artículos 1–2, Estatuto de 1922).

Iniciativas femeninas

Como el personaje Sarucha de Samokovlija (1966:337–50)⁹, las mujeres sefardíes en Bosnia antes del siglo XX recibían muy poca o ninguna educación, y eran difícilmente respetadas si no cumplían sus roles sociales como mujeres o madres (Freidenreich, 2009). Aun así, con la llegada del nuevo siglo, los roles de género lentamente comenzaron a cambiar desde el momento en que estas mujeres comenzaron a participar en la arena pública, principalmente con la fundación de organizaciones humanitarias. Estas sociedades jugaban un papel esencial en la vida judía no sólo ayudando a los niños, mayores, pobres, enfermos y personas analfabetas, sino que también progresaron en lo que es “un espíritu comunal de solidaridad y cooperación”, mediante la organización de numerosos eventos caritativos promocionando la cultura judía y secular (Kaplan, 1991: 192).

Las tres mayores organizaciones humanitarias femeninas en Sarajevo eran *La Humanidad*,¹⁰ *La Gloria*,¹¹ y la *Sosiedad de vižitar doljentes*.¹² Aliviar la pobreza era una misión de *La Humanidad* y de *La Gloria*. *La Humanidad* existía desde 1894 y estaba al cuidado principalmente de mujeres y niños pobres. Como Freidenreich (1979: 115) destaca, esta funcionaba como un centro de día para el cuidado de niños pobres y estaba respaldada por contribuciones sociales destinadas a las nuevas madres, a la gente con discapacidades, a los orfanatos y a la formación de niñas.

La Gloria tenía dos objetivos principales, específicamente “incrementar las condiciones intelectuales y morales de los judíos en general” a través de la organización de varias charlas temáticas, cursos y encuentros, y apoyar a las chicas judías mediante la promoción de su formación y, también, proporcionando dotes (Artículo 2, Regulaciones de 1919). Según algunas cuentas, se otorgó una beca a alrededor de cincuenta mujeres (Pinto, 1966: 186). Gradualmente, la educación se convirtió casi en la ocupación exclusiva de *La Benevolencija*, la cual de hecho repartió becas entre mujeres científicas pero sugirió que “ellas [las mujeres judías] no estaban preparadas para asumir un rol saludable y

⁹ Isak Samokovlija (1889–1955) era un escritor prominente bosnio-judío que escribió historias en lengua serbo-croata describiendo fielmente la vida de los judíos sefardíes. La historia Samuel el Portero (Nosač Samuel) relata las dificultades que enfrentaban los sefardíes bosnios, con énfasis especial en la perspectiva femenina. Ver “Nosač Semuel”, *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, págs. 337–50.

¹⁰ En judeoespañol “humanidad”.

¹¹ En judeoespañol “gloria”.

¹² En judeoespañol “sociedad para las visitas a los enfermos”.

socialmente constructivo en nuestra sociedad. Sus actividades estaban principalmente conectadas con la caridad y con las cuestiones humanitarias” (Godišnjak, 1933: 15–7). La última observación destaca como estaba el trabajo humanitario femenino desmerecido, aunque era esencial en una comunidad tan empobrecida como era la sefardí en Sarajevo. Sin embargo, este cambio de las becas escolares a la capacitación vocacional era, al mismo tiempo, otro aspecto de la modernización del socorro a los pobres, que podría producir más beneficios permanentes para los hombres y mujeres desfavorecidas.

“La Sociedad Humanitaria de Mujeres Judías” o *Sosiedad de vižitar doljentas* tenía diferentes objetivos. Sus miembros apoyaban a mujeres judías enfermas y pobres en los siguientes términos: cuidados médicos, medicinas, mejora de la dieta y cuidados de otra clase que pudieran tener mientras estaban en el hospital. Una tarea especial, que implicaba una dimensión religiosa de esta sociedad, era proveer a todos los judíos enfermos en los hospitales de comidas *kasher* (Artículo 2, Regulaciones de 1919).

La promoción del judeoespañol era una parte importante de la preservación de la herencia sefardí. Era principalmente un proyecto de la *Matatja*, la asociación juvenil. Su sección de teatro ofrecía numerosas obras en esta lengua, las más notables eran de Laura Papo Bohoreta (Papo, 2010: 97), escritora nacida en Sarajevo, filántropa, y una de las primeras mujeres educadas en el Sarajevo de entreguerras (Freidenreich, 1979: 130). Además, siendo una antigua estudiante de la Alianza Israelí Universal,¹³ entendió la importancia de la educación femenina para el empoderamiento de la mujer y fue así que se dedicó concienzudamente a aumentar su independencia.

Promoción de la cultura y de la educación

Dos sociedades sefardíes en Sarajevo, *La Benevolencija* y *La Lira*, realizaron una colaboración fructífera con sociedades no judías en el campo de la cultura. *La Lira*, una sociedad coral de judíos sefardíes, fundada en 1901, promovía música profana y de la sinagoga. Este representa un buen ejemplo de cooperación interétnica, mediante contactos regulares e intercambiando ideas, partituras musicales, con coros serbios, croatas y musulmanes (Pinto, 1966: 180–3).

Para los intelectuales bosniosefardíes, una tarea crucial de la educación era modificar el comportamiento de la gente y erradicar las supersticiones, una preocupación común entre los bosniosefardíes. Las organizaciones educativas como *Tarbut* y el club judío *Union* estimularon las redes sociales con las sociedades no judías, mientras que otras como

¹³ Alliance Israélite Universelle es la primera organización internacional judía, fundada en 1860 en París. El objetivo era ayudar a la emancipación del judaísmo no occidental estableciendo miles de escuelas para niños y niñas por todo el territorio otomano, con el francés como la lengua principal para la formación.

la *Safa Berura*, una sociedad para el aprendizaje del hebreo, y *Or Hadaš*,¹⁴ un club cultural panjudío, forjaron lazos entre las comunidades askenazí y sefardí. Por ejemplo, *Tarbut* organizó charlas sobre historia mundial, filosofía, literatura y cultura tanto para judíos como para los que no lo eran, teniendo anualmente en torno a los 4000 asistentes. Esto fue también la tarea del club judío *Union*, que tenía una librería excelente con una suscripción aproximada a cincuenta diarios, semanarios y otras publicaciones en serbocroata, alemán, francés, yidis, español y búlgaro (Pinto, 1966: 186).

La sociedad cultural judía *Or Hadaš*, tenía tanto elementos profanos como religiosos en sus declaraciones de intenciones, abiertas a cualquier judío adulto con actitud responsable. Su objetivo era “el progreso moral e intelectual de los miembros y de sus familias” pero también “el despertar del interés por las obligaciones religiosas y humanas del hombre” (Artículo 2, Regulaciones de 1910).

En resumen, estas sociedades fueron el comienzo de las iniciativas civiles modernas y del proceso de secularización en el espacio bosniosefardí. La extraordinaria variedad de organizaciones voluntarias es debida a varias razones. En primer lugar, existía una antigua tradición sefardí en cuanto a lo que es la organización de la comunidad sobre la base de las congregaciones, desde la época de la España medieval. Además, el marco legal del Reino de Yugoslavia proveyó unas condiciones favorables para estas asociaciones, siempre que no persiguieran objetivos políticos.

Aun así, una política social insuficiente del Estado y las carencias económicas desencadenaron las actividades auto-organizadas de los sefardíes yugoslavos. Algo de no menos importancia fueron las circunstancias intrínsecas de la comunidad judía. Específicamente, las más destacadas eran las divisiones internas basadas en los ritos, el género, el estatus económico, por eso se producía el llamamiento para la diversificación de estas organizaciones con el objeto de realizar diferentes funciones dentro del contexto judío.

“Dos judíos, tres opiniones”¹⁵ o “Un Buen Pleito Traje Buena Paz”¹⁶

La emancipación fallida y el aumento del antisemitismo en Europa en torno al cambio de siglo llevaron a la aparición del movimiento judío más decisivo, el sionismo. A pesar de eso, las diferentes comunidades tenían diferentes experiencias en sus respectivos países y así su interpretación del sionismo difiere. Como Goldstein (2001:1) observa, los bosnios sefardíes eran vistos como un elemento autóctono, habiendo vivido cuatro siglos en la región, aunque vivían en un relativo aislamiento de la sociedad no judía mientras mantenían sus costumbres,

¹⁴ En hebreo “nueva luz”.

¹⁵ Famoso proverbio.

¹⁶ Proverbio bosnio sefardí.

y de este modo las conversiones y los matrimonios mixtos fueron muy escasos. Asimismo, los sefardíes serbios eran llamados “nuestros” y su lealtad no estuvo nunca cuestionada desde que lucharon con el Ejército serbio en la Primera Guerra Mundial. A la inversa, los askenazíes adoptaron la lengua local muy rápido y estuvieron más asimilados en términos de nacionalidad, religión y cultura viviendo durante décadas en Croacia, Vojvodina y Bosnia, pero eran considerados principalmente “extranjeros” porque su lengua materna era el alemán o el húngaro. Así, desde el principio del Reino, los askenazíes se sintieron más amenazados y eran más receptivos a las formas radicales del sionismo.

Mi argumento principal es que los sefardíes no desechaban el sionismo, sino que elegían practicarlo en la *Galut* (diáspora) a su manera, combinando el judaísmo universal con el elemento sefardí particular. De hecho, los sefardíes se consideraban a sí mismos más sionistas que los askenazíes, ya que habían crecido en su tradición y no habían adoptado otra más tarde, tal como hicieron los askenazíes.¹⁷ Por el contrario, la contraparte askenazí condenaba este punto de vista, declarando que esto era un separatismo que no debía ser permitido dentro del sionismo. Estos desacuerdos culminaron en un controvertido periodo que va de 1924 a 1927, conocido como el *Sarajevski spor* o la “Disputa sarajevita” (Loker, 1997: 72–9).

Las dos partes publicaron sus respectivos puntos de vista en los dos semanarios bosnios. *Jevrejski život*¹⁸ era principalmente sefardí mientras que *Narodna židovska svijest*¹⁹ era una publicación predominantemente askenazí. Mientras cada uno de ellos reivindicaba defender la posición real sionista, el sionismo en sí estaba paralizado. En los siguientes años, ambas partes publicaron ataques violentos contra el otro en sus semanarios y ninguna parte quería llegar a un acuerdo (Freidenreich, 1979: 148). Ambas fueron publicadas, hasta que en 1928 las dos comunidades alcanzaron un acuerdo finalmente, que fue manifestado en su publicación conjunta *Jevrejski glas*, publicada por primera vez en enero de 1928. Esta incluía todas las cuestiones relacionadas con el judaísmo yugoslavo, pero también tenía muchos artículos dedicados al destino de los judíos en muchos lugares, siguiendo activamente el desarrollo de los acontecimientos en Europa y Palestina. Al mismo tiempo, cada publicación de *Jevrejski glas* tenía algunas contribuciones en el idioma judeoespañol o sobre la historia de los judíos sefardíes.

¹⁷ Los sefardíes orgullosamente rememoran a su rabino de Sarajevo nacido en el siglo XIX Yehudah Solomom Alkalai (1798–1878), un pionero del sionismo político y un amigo del abuelo de Herzl. Ver “Pionir političkog cionizma-Sarajlija” en *Jevrejski glas*.

¹⁸ Este contiene contribuciones de prominentes sefardíes como Vita Kajon, Braco Poljokan, Kalmi Baruh, por nombrar a algunos de ellos.

¹⁹ Un semanario donde Oskar Grof, Adolf Benau, David Levj-Dale, y otros partidarios incondicionales del sionismo publicaban sus opiniones.

*¿Una reconexión con Sefarad?*²⁰

Con el comienzo del siglo xx, los sefardíes de Bosnia y de otros estados balcánicos desarrollaron una conciencia de dependencia mutua y de interés común. La iniciativa fue una reacción a dos desafíos. Por un lado, dado que muchos de ellos vivían en unos Estados nación recién creados, el proceso de su integración gradual empezó influyendo en la pérdida fragmentada de características distintivas de la identidad sefardí. Por otro lado, el Ejecutivo sionista no quería particularismos dentro del movimiento. Los bosnios sefardíes tomaron dos decisiones como respuesta a su crisis identitaria. Buscaron conectar con su madre patria medieval, España, y reconstruir el vínculo con sus correligionarios del rito sefardí en otros países.

Alrededor de comienzos de siglo, los círculos intelectuales españoles comenzaron a mostrar más interés en el destino de los judíos españoles, expulsados de la madre patria hacía varios siglos. En los años de entreguerras, la revista literaria española, *La Gaceta Literaria*,²¹ escribió frecuentemente sobre temas sefardíes, especialmente cubriendo las comunidades balcánicas. Un número de 1928 publicó una entrevista con el doctor Kalmi Baruh desde Sarajevo (*Transeúntes literarios*, 1928: 4) que estaba en Madrid al mismo tiempo que se hacía amigo del editor de la gaceta, Ernesto Giménez Caballero, escritor español y diplomático. Poco después, Giménez Caballero fue recibido cálidamente en Sarajevo por la comunidad sefardí local (*Jedan prijatelj*, 1929: 1). En su informe al gobierno español, destacó Sarajevo como la casa de una herencia española viva y de la pureza del judesmo. Además, Caballero destacó las capacidades de Baruh y su educación, creyendo que era el intelectual sefardí más distinguido en los Balcanes. El mismo año, Baruh fue el primer sefardí de los Balcanes que recibió una beca desde España (Vidaković, 1990: 76–7).

Los sefardíes bosnios de forma ansiosa y regularmente seguían las declaraciones de los funcionarios españoles y las publicaban en *Jevrejski glas*. Aunque podría parecer que, después de siglos, las disculpas estaban anticuadas, para los sefardíes eran unas expectativas perfectamente razonables. El gobierno de Miguel Primo de Rivera estableció un decreto en 1924, permitiendo a cualquier sefardí reclamar la nacionalidad española. Aun así, los funcionarios españoles durante los años veinte y treinta del siglo pasado no tenían claramente articulada una posición definida hacia los judíos sefardíes. Esto no fue una sorpresa considerando que el Estado en sí era “La España invertebrada”.²² Algunos sefardíes

²⁰ La península ibérica, tal como era nombrada por los sefardíes.

²¹ La Gaceta Literaria era una revista localizada en Madrid fundada por Ernesto Giménez Caballero en 1927, que rápidamente se convirtió en un punto de referencia para la vanguardia española, teniendo entre sus contribuidores Luis Buñuel, Salvador Dalí, Federico García Lorca, Pablo Neruda, por nombrar algunos.

²² Ver *España invertebrada* de José Ortega y Gasset, un famoso filósofo español.

sintieron la necesidad de participar en la Guerra civil española (1936–39), que atrajo al menos a algunas docenas de voluntarios desde el Reino de Yugoslavia (Loker, 1976). Sin embargo, en 1931, en el semanario *Jevrejski glas* un famoso rabino sefardí, Šabataj Djaen²³ contempló de forma realista que “junto a la lengua y las memorias históricas, la mayoría de ellas muy tristes, no hay nada que pueda unirnos a nosotros [los sefardíes] con la España contemporánea”. (*Repartijacija sefarda*, 1931: 4)

Desde lo local hasta las asociaciones sefardíes transeuropeas

Al final del siglo XIX, los bosnios sefardíes primero iban a estudiar a la Universidad de Viena. En 1898 fundaron el club sefardí *Sociedad Académica de Judíos Españoles*²⁴ o la *Esperanza*²⁵, junto con otros sefardíes de los Balcanes. El propósito de este club era vincular su herencia sefardí mediante el estudio de la lengua judeoespañola y la historia sefardí. Entre los miembros más activos desde Bosnia estaba Moric Levi, Vita Kajon, Isidor Sumbul e Isak Samokovlija. Basado en el concepto ya mencionado, en 1925 la organización sefardí del mismo nombre fue establecida en Zagreb, de la cual eran miembros unos sefardíes obstinados como Semuel Kamhi, Avram Pinto, Ješua Kajon, entre otros.

En 1927 *Esperanza* publicó el *Manifiesto Sefardí*, en el cual S. Kamhi y J. Kajon formularon los puntos principales del movimiento sefardí. Los sefardíes, Kamhi (1927: 12–3) pensaba, podría contribuir al sionismo y a la cuestión común judía a su manera, como judíos sefardíes. El carácter sefardí era “una amalgama mental. Era suficiente ver a un judío sefardí cuando estaba haciendo algo, y uno podría observar una sucesión de letargo oriental, viveza e impulsividad sureña, y sin ningún problema, su especificidad judía” explicaba, y preguntaba “¿Por qué no permitir matices dentro del judaísmo?”. Él destacaba que el judaísmo no era homogéneo pero incluía varios elementos distintivos (Kamhi, 1927: 7). Precisamente, esta afirmación era un argumento básico sefardí para la legitimidad y el mantenimiento del propio movimiento.

En junio de 1930, a iniciativa de la organización sefardí serbia, la Conferencia sefardí balcánica fue organizada en Belgrado. Los representantes de Bulgaria, Grecia, Rumanía y Yugoslavia participaron en este evento, pero los sefardíes de los grandes centros —París, Viena, Milán y Jerusalén— estaban representados también. La conferencia era un microcosmo de sefardismo, reflejando toda la diversidad de puntos de vista que existían en el mundo sefardí de entonces. El hecho de que hubiera debates apasionados dentro de los

²³ Šabataj Djaen (Sabbatai Dyaen), un rabino y escritor, con una personalidad destacada y un activo sionista, quien trabajó por todos los Balcanes y en países de Sudamérica. Ver *Znameniti Jevreji Srbije*, págs. 263–64.

²⁴ En judeoespañol “Sociedad Académica de Judíos Españoles”.

²⁵ En judeoespañol “Esperanza”.

sefardíes en esta conferencia no desvaloraba la relevancia de este evento. Este sirvió como base transbalcánica en común para el intercambio de opiniones, un requisito *sine qua non* para el desarrollo extensivo del movimiento sefardí, que es un renacimiento del sefardismo como presagio para el despertar de la cultura sefardí (Pavlović, 2014: 47–51).

“Sépharadim au travail!”²⁶: la evolución de la Organización Internacional Sefardí

En el Congreso celebrado en Viena en 1925 se estableció la Confederación Sefardí Mundial. Estructuralmente, tenía dos Comités Centrales, uno en Jerusalén para *Eretz Israel* y otro en Salónica, para la diáspora, que se trasladó en 1931 a París (Pavlović, 2014: 47–2). Los sefardíes yugoslavos tenían un papel importante en la iniciativa de liderazgo del establecimiento de la Confederación, especialmente el Congreso de Viena (Freidenreich, 1979: 149). *Le Judaïsme Sépharadi*, que se convirtió en el medio mensual oficial de la Confederación, reiteró la relevancia de mantener una identidad sefardí especial, y en particular el orgullo sefardí respecto a sus distinguidos ancestros. La revista mensual elogiaba, por una parte, la habilidad asimiladora de los sefardíes y su afinidad con la cultura francesa. Por otro lado, llamaba a la preservación de la distinción sefardí. Más aún, apoyaba también la colonización de Palestina (Pavlović, 2014: 53).

A pesar de la crisis económica y el incremento del antisemitismo en Europa durante los años 30, en 1935 fue organizada otra conferencia pansefardí en la capital británica y más de 30 delegados de 12 países decidieron fundar la Unión Sefardí Mundial. La última reunión de la Unión antes de la Segunda Guerra Mundial fue en Ámsterdam en mayo de 1938, que tuvo 42 participantes sefardíes de 14 países. Aunque estos encuentros no eran de una gran frecuencia, mostraron la continuidad y una intención clara de expandir gradualmente la influencia de las comunidades sefardíes. Los sefardíes yugoslavos participaba devotamente en estas conferencias. En la conferencia en Ámsterdam, Braco Poljokan y Lazar Avramović eran delegados de las comunidades de Sarajevo y Belgrado respectivamente, donde fueron nombrados miembros del Comité Central de la Unión Sefardí Mundial (*Druga konferencija*, 1938: 1–5).

El éxito de estas iniciativas sefardíes transnacionales es evaluado de formas diferentes. Algunos historiadores, como Freidenreich (1979: 150–1), Benbassa y Rodrigue (2000: 149), eran propensos a concluir que no habían cosechado resultados palpables. Aun así, el último punto simplifica demasiado la cuestión sefardí, habitualmente calificada de mero separatismo. Este infravalora la tarea organizativa de crear una conciencia sefardí común y los logros de las asociaciones sefardíes del periodo de entreguerras

²⁶ En francés “Sefardim, a trabajar!”, un eslogan del primer número de *Le Judaïsme Sépharadi*, una publicación mensual de la Confederación Universal Sefardí, ver *Le Judaïsme Sépharadi*, pág. 5.

que se realizaron en esta dirección a nivel local, regional y finalmente internacional. Claramente, el “sépharadisme” que ellos proponían era una ideología “todo incluido”, que permitía diferentes opciones y estilos de vida a sus proponentes. Esto era un signo obvio de pensamiento moderno y secular, que respaldaba y apoyaba la heterogeneidad de los que se adherían. Aunque el sefardismo surgió desde el movimiento sionista y mostró las características culturales del nacionalismo étnico, no tenía una agenda nacional separatista pero elogiaba la inserción en el estilo francés de la república secular.

La Segunda Guerra Mundial y el Holocausto destruyeron “el antiguo corazón sefardí” (Rodrigue, 2005: 15) en los Balcanes, al aniquilar a la mayoría de la elite sefardí, cambiando para siempre el paisaje demográfico local como también la imagen global del judaísmo sefardí. Esto significó una pérdida difícilmente recuperable de la comunidad bosniasefardí, y una ruptura precipitada de las florecientes iniciativas asociativas, como también la extinción de sus conexiones transnacionales.

La reevaluación del movimiento sefardí en el periodo de entreguerras es todavía una tarea necesaria. Los historiadores tienden a pasar por alto o, al menos, a infravalorar la importancia de estas iniciativas que la Shoah truncó en cuanto a su desarrollo. Las asociaciones sefardíes balcánicas eran postulantes a un pluralismo cultural que enriqueció la herencia judía común con una variedad de nuevas interpretaciones de lo que el judaísmo podría ser. En su entendimiento, los sefardíes de Bosnia eran en realidad los campeones de la modernidad, desde que en el corazón de sus empeños culturales e institucionales había un requisito contemporáneo esencial: la libertad de elección.

Bibliografía

- “Appel aux Sépharadim”, *Le Judaïsme Sépharadi*, 1932 (ed.) Ovadia Camhy, no.1, págs. 3–5.
- Benbassa, Esther, and Aron Rodrigue. 2000. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th - 20th centuries*. Berkeley: University of California Press.
- *Godišnjak La Benevolencije i Potpore*. 1933. Beograd: La Benevolencija i Potpora.
- Goldstein, Ivo. 2001. “The Jews in Yugoslavia 1918–1941: Antisemitism and Struggle for Equality”, consultado el 21 de abril de 2015, http://web.ceu.hu/jewishstudies/pdf/02_goldstein.pdf.
- Endelman, Todd M. 2011. “Disraeli and the Myth of Sephardi Superiority”, en: *Broadening Jewish History: Towards a Social History of Ordinary Jews*. Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Filipović Jelena; Ivana Vučina Simović. 2013. “Philanthropy and Emancipation among Sephardic Women in the Balkans in Times of Modernity”, *Journal of Sephardic*

- Studies*, 1, págs. 78–95, consultado el 21 de mayo de 2015, <http://www.sefarad-studies.org/Contents.html>.
- Freidenreich, Harriet Pass. 1979. *The Jews of Yugoslavia- A Quest for Community*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
 - Freidenreich, Harriet. 2009. “Yugoslavia”, en: *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. Jewish Women’s Archive, consultado el 9 de mayo de 2015, <http://jwa.org/encyclopedia/article/yugoslavia>.
 - *Jevrejski glas*, semanario, (ed.) Braco Poljokan, 1928–1941, artículos:
 - “Jedan prijatelj sefardskih Jevreja iz Španije u Sarajevu”, 1929, no. 83:1.
 - “Pionir političkog cionizma-Sarajlija”, 1931, no. 153–54:7–8.
 - “Repatrijacija Sefarda”, 1931, no. 180: 4.
 - “Druga konferencija Svetske Unije sefardskih opština u Amsterdamu”, 1938, no. 527: 1–5.
 - *Jewish Youth Societies in Yugoslavia, 1919–1941*. 1995. Belgrade: Jewish Historical Museum.
 - Kaplan, Marion. 1991. *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family and Identity in Imperial Germany*. New York, Oxford: Oxford University Press.
 - Kaplan, Yosef. 2000. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill Publishers.
 - Kamhi, Semuel. 1927. “Sefardi i sefardski pokret”, Zagreb: Esperanza.
 - Keane, John. 1998. *Civil Society: Old Images, New Visions*. Stanford: Stanford University Press.
 - Koljanin, Milan. 2008. *Jevreji i antisemitizam u Kraljevini Jugoslaviji 1918.-1941*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.
 - Loker, Zvi. 1976. “Balkan Jewish Volunteers in the Spanish Civil War”, *Soviet Jewish Affairs*, vol.6, no. 2, págs. 71–82.
 - Loker, Zvi. 1997. “Sarajevski spor i sefardski pokret u Jugoslaviji”, *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, no. 7, págs. 72–9.
 - Papo, Eliezer. 2010. “Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarcado: Vida y obra de Laura Papo “Bohoreta”, primera dramaturga en lengua judeoespañola”, *Neue Romania* 40, págs. 97–117.
 - Pavlović, Ana Ćirić. 2014. “Sephardi Pride: Jewish Associational Networks and Ethnic Modernity in Interwar Sarajevo”, Master Thesis, Central European University, consultado el 17 de mayo de 2015, http://www.etd.ceu.hu/2014/pavlovic_ana.pdf
 - Pinto, Avram. 1966. “Jevrejska društva u Sarajevu“, en: *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*. Sarajevo: Odbor za proslavu 400-godišnjice dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu.
 - Pinto, Avram. 1987. *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Veselin Masleša.

- Pulido, Ángel. 1905. *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid.
- Regulations of the following societies: Ezrat Jetomim (1919, 1932), Kanfe Jona (1914), La Benevolencija (1911), La Gloria (1919), La Lira (1922), Matatja (1934), Mizgav Ladah (1922), Sociedad de vižitar doljentes (1919), Union (1926). Courtesy of the Sarajevo Jewish Archives.
- Rodrigue, Aron. 2005. *Sephardim and the Holocaust*. Washington: United States Holocaust Memorial Museum.
- Samokovlija, Isak. 1966. "Nosač Samuel", *Spomenica: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*. Sarajevo: Odbor za proslavu 400- godišnjice dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu.
- *Spomenica La Benevolencije*. 1924. Beograd: La Benevolencija.
- "Transéuntes literarios: Kalmi Baruh, sefardita". 1928. *La Gaceta Literaria*, 15 de noviembre, no 46:4.

