

2013-05-27

Aproximación a la Historia, Literatura e Identidad de los Judíos Españoles de Bosnia

Spago, Daniela

Spago, D. (2013). Aproximación a la Historia, Literatura e Identidad de los Judíos Españoles de Bosnia (Master's thesis, University of Calgary, Calgary, Canada). Retrieved from <https://prism.ucalgary.ca>. doi:10.11575/PRISM/24987

<http://hdl.handle.net/11023/739>

Downloaded from PRISM Repository, University of Calgary

UNIVERSITY OF CALGARY

Aproximación a la Historia, Literatura e Identidad
de los Judíos Españoles de Bosnia

by

Daniela Spago

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF FRENCH, ITALIAN & SPANISH
CALGARY, ALBERTA

MAY, 2013

© Daniela Spago 2013

Abstract

This thesis explores the life of the Sephardim of Sarajevo, since their arrival to Bosnia until their tragic annihilation by Nazis. The study emphasizes the relevance of this religious group for the economic development of both Medieval Spain and Ottoman Bosnia. The peaceful coexistence that defined these territories reveals a perspective of the Islamic rule in Europe as a distinctive period of interreligious inspiration. The role of women and the space of *hamam* are observed as crucial components of intercultural creativity. The rabbinic literature plays a significant role in the preservation of the Judeo-Spanish medieval identity. It is revealed that this form of narrative confines women to domestic space. The Sephardic narrative published at the beginning of the XX century is viewed as a form of recreation of the Judeo-Spanish memory. Therefore, the thesis depicts various methods of continuation and displacement of medieval identity of the Spanish Jews of Bosnia.

Resumen

El propósito del presente estudio es iluminar la vida de la prácticamente olvidada comunidad judeoespañola de Sarajevo. Es un grupo étnico imprescindible para el progreso económico de ambos España medieval y Bosnia otomana. La convivencia que marcaba estas penínsulas ofrece la visión del dominio islámico como un período de la inspiración interreligiosa y creación multicultural. La exploración de las tradiciones orales de los sefardíes y musulmanes bosnianos muestra el grado de coexistencia que existía entre estas etnias en la época turca. Se destacan el papel femenino y el espacio de *hamam* como elementos clave para la creación intercultural. La literatura rabínica provoca el mantenimiento de la identidad judeoespañola hispánica, pero también limita a la mujer al hogar doméstico. Se analiza la narrativa sefardí como un modo de recrear la memoria sefardita. Este estudio expone varias formas de la perpetuación y el desplazamiento de la identidad hispánica de los sefardíes bosnianos.

Agradecimientos

Me gustaría que esta página sirviera para expresar mi más sincero agradecimiento a todos aquellos individuos que con su ayuda han colaborado en la realización del presente trabajo académico.

En primer lugar, quiero darle gracias a mi supervisor, Dr. Kenneth Brown, por su inagotable paciencia y apoyo. Su sugerencia de dedicarme a la investigación de la comunidad sefardí de Sarajevo me ha ayudado descubrir una parte de la sociedad de Bosnia para mí hasta entonces desconocida y me ha abierto puerta a un mundo repleto de riqueza histórica.

Especialmente quisiera agradecer a Dra. Rachel Schmidt. Sin su conocimiento y dedicación la realización exitosa de mi trabajo no hubiese sido posible.

De igual modo quiero expresar mi más profundo agradecimiento a todos los miembros del Departamento de Francés, Italiano y Español por su motivación y asistencia a lo largo de últimos dos años.

Un agradecimiento especial merecen mis compañeros de estudio por su ayuda y ánimo constantes.

También quiero dar las gracias a Tina Bagarić y Eli Tauber, los miembros de la Benevolencija, por su colaboración en el suministro de la literatura sefardí indispensable para la realización de la última parte de mi trabajo.

Por último agradezco a mi familia, el pilar fundamental de mi vida. Su tenacidad y esfuerzo han hecho de ellos el modelo ejemplar de seguir.

Dedicación

A Juan, por enseñarme que en la vida no hay imposibles.

Índice

| | |
|--|-----|
| Abstract | ii |
| Resumen..... | iii |
| Dedicación | iv |
| Índice..... | v |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| Capítulo 1..... | 9 |
| El contexto histórico sefardita | 9 |
| 1.1. El concepto de “Sefarad” y la coexistencia multiforme en la Península Ibérica ... | 10 |
| 1.2. El interés de los otomanos en los sefardíes y las vicisitudes del sistema de <i>millet</i> | 13 |
| 1.3. La historia de la comunidad sefardita de Sarajevo | 21 |
| Capítulo 2..... | 29 |
| Los romances sefardíes de Bosnia y su rol en la perpetuación y el desplazamiento de la identidad hispánica medieval | 29 |
| 2.1. El romancero tradicional..... | 30 |
| 2.2. El papel femenino en la conservación de la poética tradicional de los sefardíes bosnios | 34 |
| 2.3. Los romances sefarditas como un reflejo de la colaboración cultural entre el occidente y el oriente europeo..... | 40 |
| 2.4. Los poemas novelescos como modelo de las costumbres tradicionales | 49 |
| Capítulo 3..... | 57 |
| La creación literaria de los sefardíes levantinos entre los siglos XVI-XX..... | 57 |
| 3.1. La literatura de los sefardíes balcánicos en la época otomana | 58 |
| 3.2. La influencia rabínica en la literatura sefardí del siglo XX | 65 |
| 3.3. La “nueva” literatura sefardí del siglo XX | 72 |
| Capítulo 4..... | 76 |
| La creación escrita de los judíos españoles saraicos entre 1924-1941 | 76 |
| 4.1. Las características literarias de los cuentos cortos sefardíes | 77 |
| 4.2. El humor y tradición en la narrativa de Avram Romano Buki (1894-1943) | 81 |
| 4.3. La defensa de la tradición en los cuentos de Laura Papo Bohoreta (1891-1942) ... | 88 |
| REFERENCES | 99 |
| OBRAS CONSULTADAS..... | 105 |

INTRODUCCIÓN

Actualmente la historia social y literaria de la población judeoespañola de Bosnia y otros países balcánicos se encuentra acompañada de una visión académica contradictoria. Cabe señalar que la vida de los judíos españoles en la época de la administración otomana a menudo representa un tema de disputas críticas graves. Subyace en la mayoría de estas opiniones una incomprensión elevada acerca de la estructura social y las relaciones interculturales en el imperio otomano. Esto se debe en gran parte a la existencia limitada de la información histórica objetiva, pero también a las perspectivas occidentales que promulgan una visión del pasado levantino como un espacio social y culturalmente atrasado. Noel Malcolm escribe que un estudio profundo de la historia bosniana es crucial para el entendimiento de su cultura y sociedad. Según él, es necesario lo siguiente: “disipar algunas de las nubes de la confusión, disipar la creación de mitos premeditados y la ignorancia total en las que toda discusión sobre Bosnia y su historia se ha visto envuelta”¹ [*Traducción mía*] (xix).

Tras el estudio de la expulsión judía de España en 1492 y de su asentamiento en las tierras balcánicas a partir de esa fecha, se espera retratar la imagen de un grupo racial extraordinario, cuyo alcance económico y artístico ha tenido un papel decisivo en la elevación socio-cultural de ambas penínsulas. La convivencia interreligiosa que ha caracterizado estas sociedades ha representado un caso único en la atmósfera europea racialmente opresiva e intolerante. La idea de convivencia está empleada por Ortega y Gasset para referirse al intercambio socio-cultural de ideas y tradiciones (Graham 123). Este concepto cultural fue profundizado y desarrollado por uno de los hispanistas más ilustres, Américo Castro. Según las ideas de Castro, la Edad Medieval constituye una época clave en la formación de la identidad española plural. La vida mutua entre las tres castas ibéricas ha posibilitado la creación de una

historia auténticamente española. La solidaridad didáctica y el intercambio de las ideas han mantenido la convivencia religiosa durante setecientos años en la Península Ibérica. El filólogo español se centra en la ideología que la convivencia multicultural fue posibilitada por la tolerancia religiosa introducida a España por la vía islámica. El autor sugiere que la tolerancia medieval era propiamente musulmana, y que además las comunidades del norte castellano fueron influidas profundamente por el modelo social y cultural andaluz (Castro 429-430). Se trata de una idea romántica y un tanto exagerada del pasado español. Sin embargo, es cierto que la simbiosis religiosa y cultural ha culminado en la formación de una identidad europea única posibilitada por la tolerancia de la presencia musulmana en la España medieval.

La declaración de Castro que la tolerancia islámica era implementada en la mayoría de los países bajo el control musulmán (429) es visible en los territorios balcánicos conquistados por los sultanes otomanos. Aquí los judíos españoles eran acogidos a raíz de sus aptitudes financieras y su conexión con los centros económicos en el norte de Europa. Sin embargo, la solidaridad económica no era el único ejemplo de convivencia religiosa entre las etnias semíticas. Como escribe Castro, “la mezcla del motivo económico y del espiritual es característica del mahometismo” (430). Así que las semejanzas entre la religión hebrea e islámica junto con el multilingüismo y la costumbre sefardíes de vivir en el espacio plural eran algunas de las razones que facilitaron la rápida adaptación de los judíos españoles a la cultura balcánica multiforme. Así que la colaboración entre los musulmanes y judíos de Bosnia es vislumbra, además en espacio económico, en la vida religiosa y cultural.

La escisión sistemática de la población sefardí de las tierras ibéricas en la Edad Media ha marcado la sociedad española de una manera desfavorable hasta nuestros días. Sin embargo, la aptitud económica de los sefardíes fue reconocida por los sultanes otomanos, cuyo interés

principal era repoblar las tierras balcánicas devastadas por los combates incesantes. Por otro lado, la ausencia de la clase media obrera se suplió con los sefardíes, cuyos vínculos a varios centros bancarios europeos contribuyeron al desarrollo económico del imperio otomano.

Varios estudios académicos se centran en la idea que la época del imperio otomano se distinguía por el tratamiento injusto de los grupos minoritarios. En mi primer capítulo, sin embargo, se rechaza esta idea. Se llega a la conclusión que la sociedad otomana en cierta forma era la continuación de la estructura social presente en la España islámica. Aunque el sistema de *millet* no representaba un modelo social perfecto, los grupos de distintas profesiones religiosas gozaban de una libertad socio-cultural significativa. La tolerancia otomana se nota de forma prominente en el trato de la población eslava de Bosnia a partir de su conquista por los turcos en 1463. El avance del islam era paulatino, y duró un siglo y medio. A lo largo de este período, la mayoría de la población bosnia aceptó el islam de forma voluntaria (Malcolm 54-55). De acuerdo con este contexto social, se construye una visión tolerante del régimen otomano. Se observa que existía una distinción elevada entre los países cristianos en los que los judíos y musulmanes eran evangelizados forzosamente y los países bajo el dominio islámico, que se caracterizaban por una coexistencia racial bastante más pacífica y tolerante.

Así que no es sorprendente vislumbrar que los sefardíes descubrieran un espacio acogedor en el seno del imperio otomano. Se convirtieron en una comunidad minoritaria imprescindible para el progreso económico del imperio turco, y la libertad religiosa y cultural les permitió conservar su herencia hispánica hasta la Segunda Guerra Mundial, una época trágica en la que se extermina el mayor número de los judíos yugoslavos. Se recurre a la idea que los exiliados judeoespañoles asentados en las tierras de los Balcanes destacan en el ámbito de la diáspora sefardí mundial, debido a que mantenían viva su identidad hasta ese suceso trágico. A

raíz de la preocupación extraordinaria del pueblo sefardí por la preservación de sus raíces ibéricas y ancestrales religiosas, la cultura judeoespañola se ha quedado fosilizada en el tiempo a pesar de las numerosas reformas sociales y religiosas ocurridas a través de la historia.

Por otro lado, la obligación del pago de los impuestos (*jizya*) indica que la población judeoespañola no tenía los mismos derechos sociales que la población musulmana. Al mismo tiempo el nombre de la judería de Sarajevo (*Ćifuthana*), la palabra sardónica empleada a menudo para referirse a los judíos, nos hace pensar que los turcos trataban a los habitantes sefarditas con una dosis amplia de desconfianza. Así que, en el primer capítulo se exploran las vicisitudes de la presencia sefardí en el imperio otomano, en el esfuerzo de distanciarse de las ideas preconcebidas acerca de la estructura social otomana y de crear una visión real de la posición de las minorías religiosas.

En los tres capítulos restantes, se examinan varios temas relacionados con la historia, cultura y literatura de los sefardíes en Bosnia: la tradición oral, la influencia de la ideología rabínica sobre la población judeoespañola y la narrativa que se cultiva en la ciudad de Sarajevo a principios del siglo XX. Se subraya que cada uno de estos aspectos tiene un papel clave en la perpetuación y el desplazamiento de la identidad sefardita. A partir del estudio de la literatura oral, se descubre que las mujeres transmiten los romances de generación en generación, lo que resulta en la continuación de la identidad sefardita en Bosnia. La poesía oral mantiene la memoria hispánica medieval y representa un factor esencial en la preservación de la lengua judeoespañola. Sin embargo, los romances sefardíes se encuentran profundamente alterados por la cultura local bosniana. La fusión entre la tradición poética sefardí y musulmana de Bosnia otomana simboliza la convivencia interreligiosa pacífica y la adhesión de los sefardíes a la cultura islámica.

Ciertos aspectos de la cultura local, como la tradición poética, los instrumentos musicales y los idiomas serbo-croata y turco tienen una función destacada en la disociación de los judíos españoles y su pasado hispánico. Aquí se subraya la presencia de *sevDAH* en los romances, un género musical bosnio que aparece como una influencia visible en la tradición poética sefardí. Hay que advertir que la vivencia de los judíos en la sociedad multiforme de la España islámica había facilitado la absorción de los sefardíes en la cultura musulmana de Bosnia. El romance *Trez klavinjas (Tres claveles)* refleja la inspiración mutua entre los sefardíes y musulmanes de Bosnia. Asimismo, el poema sigue la transcripción ortográfica serbo-croata, un factor indicativo de la coexistencia de distintos grupos étnicos. Se nota también la presencia de idiomas como el judeoespañol, el turco y el hebreo.

Las mujeres (judías y musulmanas) eran las transmisoras principales de la poética oral. Debido a que sus vidas eran limitadas al espacio hogareño, resulta inimaginable que existiera una fusión tan elevada entre la cultura musulmana y judía. Pese a la parquedad de información accesible, se descubre que las mujeres de distintas extracciones religiosas a menudo visitaban los *hamam* (baños turcos). En estos espacios otomanos se llevaban a cabo diversas celebraciones, así relacionadas con los ritos religiosos y nupciales. Por lo tanto, es posible imaginar que las influencias entre ambas culturas brotaran de forma inconsciente en este tipo de espacios sociales. En segundo lugar, se examina la temática de los romances como una manera de perpetuación de la identidad hispanohebraica medieval. Se subraya la presencia temática novelesca en los romances sefardíes, una herencia del Romancero tradicional hispánico. Menéndez Pidal, Molho, Elazar y Nezirović destacan al Romancero judeoespañol como una parte fundamental de la herencia sefardí hispánica y a menudo también subrayan el significado de la transmisión oral femenina para el mantenimiento de la memoria hispánica. Sin embargo, estos autores no hacen

un esfuerzo por analizar la trama ni la intencionalidad de los romances. Así que en este capítulo se aproximará al comentario de varios poemas a fin de establecer la conexión entre el mundo real de la mujer sefardí y el universo descrito en los poemas.

Por lo tanto, la convivencia sefardí con las diversas etnias en la sociedad medieval española, y en las numerosas diásporas creadas tras su expulsión de la Península Ibérica, nunca ha resultado en su completa absorción cultural. La mayoría de los rasgos de la identidad sefardita nacional, como idioma, vestimenta y recetas tradicionales, retienen las características heredadas de la España medieval. Sin embargo, con la examinación de los romances sefardíes se observa que ciertos rasgos de la cultura sefardí se encuentran profundamente alterados como resultado de la coexistencia intercultural de los sefardíes con la población cristiana y musulmana. A pesar de la pérdida y modificación de varios elementos de la antigua tradición judeoespañola, algunas características del legado sefardí resultarían inmunes a las transformaciones históricas y permanecerían intactas en su estado plenamente tradicional: la ideología patriarcal en cuanto a la estructura de la familia y el papel de la mujer sefardita en la comunidad judeoespañola.

Esta perduración de la visión tradicionalista en la comunidad sefardí se vislumbra en la narrativa que se cultiva en las tierras balcánicas a principios del siglo XX. De acuerdo a esta tendencia, los autores sefardíes definen el hogar íntimo como un espacio utópico debido a que allí se conserva y perpetúa las prácticas ancestrales judías. Se desprende de estos textos una perspectiva de la mujer ideal como un ser céntrico en el mantenimiento del espacio hogareño. Los textos de sefardíes de Salónica, Morís Yishac Cohén y Abraham Samuel Recanati, manifiestan la influencia rabínica en la literatura moderna sefardí. Por un lado, nos encontramos con la alabanza de las judías españolas, ya que para estos autores ellas simbolizan el corazón de la familia. La mujer permite no sólo el resguardo de las antiguas tradiciones sefarditas, sino

también el futuro generativo del pueblo judío. Al mismo tiempo emerge una visión negativa de la mujer moderna. Su inclusión en la vida pública resulta en la desintegración de la familia sefardí y en la pérdida del idioma judeoespañol. Es cierto que estas obras presentan una visión completamente tradicionalista de la mujer y la familia sefarditas, pero al mismo tiempo constituyen la primera escritura moderna de los sefardíes balcánicos. Representan un estudio significativo de las preocupaciones de los escritores sefardíes del siglo XX, como la pérdida del idioma judeoespañol y el estatus de la mujer en la sociedad occidentalizada de los Balcanes. En el último apartado de este capítulo se introduce la prensa periódica y su papel en el mantenimiento de la memoria sefardí en Bosnia. Se observa que a principios del siglo anterior los sefardíes abandonan su lengua materna en el intento por integrarse en la cultura local. En esa época varios autores bosnios de descendencia sefardita ya no escriben en judeoespañol, y sus obras consiguen una fama literaria notable. Los cuentos, poemas y obras teatrales escritas en ladino, sin embargo, actualmente permanecen abandonadas al olvido en varios periódicos de la ciudad de Sarajevo. Se señala la producción narrativa de los autores sefardíes Avram Romano y Laura Papo como un legado sefardí de alto valor literario ya que sus obras se escriben en judeoespañol en una época histórica marcada por el desconocimiento total de esta lengua.

En la última parte del trabajo, por lo tanto, se exploran los cuentos cortos de Romano y Papo. La introducción de la enseñanza occidental y el acercamiento de las comunidades sefardíes y askenazíes como resultado de la unificación de los estados eslavos a partir de la Primera Guerra Mundial, culminan en el debilitamiento de la identidad judeoespañola. A modo de respuesta a la necesidad de preservar el tesoro tradicional judeoespañol, florece la narrativa sefardí en varios periódicos de la ciudad de Sarajevo. Aparece a principios del siglo XX y su producción literaria se extiende hasta comienzos de la Segunda Guerra Mundial; representa un

modo de conocer la vida diaria y familiar de los judíos sefardíes, tratándose de las costumbres desaparecidas, que siguen vivas y grabadas en los cuentos.

Así que en este último capítulo se observarán ciertas características del cuento corto sefardí de Sarajevo, y se explorarán varios relatos de estos autores a fin de conocer la narrativa escrita en judeoespañol que aparece en Bosnia entre 1924-1941. Se recurre a la idea de que el cuento se encuentra estrechamente vinculado a la tradición oral sefardí ya que los escritores revelan un gusto perceptible por el empleo del diálogo, un recurso literario a menudo presente en los romances. Al mismo tiempo se subraya que Romano y Papo manifiestan un interés por las descripciones de las costumbres culturales e idiomáticas de los sefardíes saraicos. Escriben en letra latina, en lugar en la letra rashi, ya que desean que los lectores de todas clases sociales entiendan el arte de sus obras. Aunque en el período entre las dos guerras mundiales disfrutaban de una popularidad inmensa, la aniquilación nazista de los sefardíes yugoslavos condena al olvido su producción literaria. Estas obras no solamente conservan la memoria histórica de la comunidad sefardí de Sarajevo, sino que a la vez representan una aportación literaria muy original e insólita.

Capítulo 1

El contexto histórico sefardita

El objetivo fundamental que se pretende alcanzar con este primer capítulo es la presentación y configuración del panorama histórico de los judíos españoles. En concreto, se abordará una aproximación breve a tres épocas clave en el desarrollo de la identidad sefardí: su vida durante el dominio musulmán y cristiano en la Península Ibérica, su expulsión como consecuencia del edicto promulgado por los Reyes Católicos en 1492 y su existencia bajo el sistema de *millet* en el imperio otomano. A partir del esbozo de estas tres épocas históricas se procura establecer una visión constructiva acerca de la realidad religiosa en las tierras españolas y balcánicas. La coexistencia cooperativa entre las distintas entidades religiosas en las dos penínsulas ha evolucionado a lo largo de los siglos en un tema de continua controversia académica, en su mayor parte desfavorable. Por lo tanto será necesaria una ejemplificación del escenario religioso para la comprensión íntegra de la realidad histórica en estos territorios. Aunque es cierto que será imposible construir una perspectiva histórica indiscutiblemente fidedigna del fenómeno, se intentará llevar a cabo un estudio pormenorizado y contemplativo de él. En la última sección del capítulo, se llevará a cabo una delineación de la vida de los sefardíes de Sarajevo además de la presencia de la mujer como una fuente de la continuidad de la identidad sefardí. Se espera que esta última parte sirva como un modo de introducción al resto del presente análisis académico.

1.1. El concepto de “Sefarad” y la coexistencia multiforme en la Península Ibérica

La clasificación del pueblo judío en dos grupos distintivos, askenazíes y sefardíes, es una práctica bastante habitual del mundo académico. Conforme a esta norma, la presencia de la población askenazí se relaciona con el norte y centro de Europa, los territorios históricamente sometidos al dominio cristiano y germánico. En contraste, el grupo sefardí se asocia con los judíos oriundos de las regiones bajo la autoridad islámica como los antiguos territorios persas, el norte de África y la Península Ibérica. Es importante subrayar que los sefardíes, por lo general, vivían en los territorios marcados por la relativa tolerancia religiosa, mientras que los judíos askenazíes sufrían las persecuciones incesantes promulgadas por la doctrina católica (Zohar 6-7).

Actualmente predominan varias hipótesis en cuanto al origen y fundamento del término “Sefardim”. Una noción bastante conocida entre los historiadores es que la palabra nace del hebreo medieval y que alude a la cultura judeoespañola proveniente de la Península Ibérica. En primer lugar, representa un término mencionado en un verso de Biblia judía, “y los desterrados de Jerusalén que en Sefarad (España) heredarán las ciudades de la tierra de mediodía” (Abdías 1:20, Berlin y Better 1196). De este modo, se percibe que los judíos españoles perpetuaban una tradición bíblica que describía al pueblo sefardí como sucesores de la clase aristocrática que poblaba los históricos territorios de Judea. Según esta teoría los sefardíes se desplazaron a los territorios de la Península Ibérica a partir de la destrucción del Templo de Jerusalén en 586 AEC. Asimismo es imposible ignorar la idea de que los sefardíes designaron el verso de Abdías como un reflejo de su propia aparición en la Península (Angel 1). Desde esta perspectiva la cultura de los judíos sefardíes en España empieza y acaba con una expulsión trágica.

Por otra parte, es pertinente subrayar que se trata de un gentilicio caracterizado por una historia sumamente controvertida ya que la palabra “Sefardim”, paralelamente, alude a un lugar

en la antigua diáspora sefardí, tradicionalmente asociado a la ciudad Sardis ubicada en Asia Menor. Los traductores de arameo concluyeron que sería viable transcribir la palabra “Sefarad” como Aspamia, refiriéndose a una ciudad mesopotámica denominada Apamea. La palabra tenía un cierto parecido con el antiguo nombre de Península Ibérica, “Hispania”. Los letrados sefardíes llegaron a la conclusión de que “Sefarad” se refería a España y por esa razón denominaron a su pueblo “Sefardim” (Cohen, *The Origins of Sephardic Jews* 25-27).

Las tendencias históricas más recientes favorecen y acentúan la visión de una sociedad española medieval marcada por constantes conflictos políticos y culturales. Las vicisitudes históricas demuestran que la antigüedad ibérica se encuentra marcada por una sucesión de eventos, en su mayor parte trágicos, pero es imposible descartar que la sociedad española medieval, anterior al año 1492, hubiese gozado de una pluralidad étnica inigualable dentro del universo de la Europa Occidental, debido a la convivencia de las tres religiones monoteístas: el cristianismo, el judaísmo y el islam, especialmente con anterioridad a 1350. Aparte de ser un territorio caracterizado por un profundo grado de diversidad cultural, España fue el último país de Europa Occidental que albergaba una comunidad judía amplia y floreciente (Fromm 46). Efectivamente, el rey Fernando III de Castilla (1230-1252) se declaraba a sí mismo como “el rey de las tres religiones”, una afirmación decisivamente peculiar en el período caracterizado por la discriminación e intolerancia religiosa (Kamen 3). Por lo tanto, la pluralidad religiosa y la aparición tardía de la Inquisición española representan dos elementos de mayor significado en la creación de un entorno socio-cultural único en la Europa medieval.

Dentro de este mosaico cultural, tiene éxito la cultura sefardí, que llega a identificarse con una identidad hebrea particular poseedora de su propio idioma, tradición literaria y liturgia religiosa. El florecimiento de la cultura sefardí en la Península Ibérica se inició durante el

reinado del príncipe árabe Abdul al-Rahman, con su restauración del régimen omeya en Córdoba en 756. Debido a su elevado nivel de la agudeza intelectual y mercantil, los sefardíes en Al-Andalús alcanzaron el esplendor cultural de apogeo en los siglos X y XI. Durante el reinado de Abdual al-Rahman III el califato cordobés se convertirá en el foco cultural hispanohebreo donde brotará la época históricamente alabada la “Edad de Oro” judeoibérica. Aunque las invasiones bereberes en el siglo XI resultarán en el declive del esplendor cultural, la ciudad de Córdoba se mantuvo como el centro significativo de la cultura judía hasta el siglo XIV (Benbassa y Rodrigue 25-27). Otro modelo claro de la multiculturalidad hispánica queda reflejado en la presencia de la Escuela de Traductores de Toledo, que a partir de mediados del siglo XII, convierte esta ciudad en la metrópoli de la iluminación filosófica y científica para las tres culturas residentes en la Península Ibérica. El rey Alfonso X el Sabio (1221-1284) no sólo favorecía este modelo cultural sino que también difundía la ideología toledana como una política cultural adecuada para todos los territorios hispánicos (Márquez Villanueva 77).

No obstante los siglos gloriosos de presencia judeoespañola, el reconocimiento del Edicto de Expulsión promulgado el 31 de marzo de 1492 por los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, extinguirá para siempre la ilusión de una España cultural y religiosamente unida. El Edicto revela una necesidad vehemente de la España católica de reafirmar su dominación religiosa y limpiar el país de sangre herética. Principalmente se trata de una táctica política y económica instaurada para liberarse de la clase media judía puesto que esta parte de la sociedad española gobernaba, en su mayor parte, el comercio y las finanzas. La expulsión de los judíos es una decisión sumamente controvertida, explicada de una forma excepcional en la siguiente declaración:

Los judíos eran la minoría más peligrosa, sobre todo porque su riqueza y sus talentos les acercaron a la clase social más distinguida. Este antagonismo racial tenía un resultado catastrófico. Hizo que los conceptos del honor y el orgullo resultaran defensivos, y provocó la idea que es posible preservar el honor religioso y nacional a través de la consolidación de la pureza de la sangre cristiana.² [*Traducción mía*] (Kamen 119)

La desaparición de la minoría judía de las tierras ibéricas acabará uno de los capítulos más destacados de la cultura de la Península Ibérica. La última década del siglo XV permanecerá estampada en los anales históricos como la época de múltiples transformaciones culturales y religiosas dentro de la sociedad ibérica. Según la idea de Castro, el “descubrimiento” de las tierras americanas resultará en el apogeo de las artes y en la prosperidad de la economía española, pero se vislumbrará un declive cultural evidente en los siglos posteriores a la expulsión, profundamente afectado por la desaparición de la población sefardí de las tierras ibéricas. Efectivamente la expulsión de la clase española más próspera dejará una herida irremediable en la historia ibérica. Sin embargo, la expulsión marca el comienzo de una vida nueva de los judíos españoles en los países de su exilio.

1.2. El interés de los otomanos en los sefardíes y las vicisitudes del sistema de *millet*

La mayoría de los judíos desterrados violentamente de España encontraron el refugio en las regiones dominadas por los otomanos. Los exiliados que permanecieron en las ciudades de la Europa cristiana, como Ámsterdam y Burdeos en el siglo XVII, y las comunidades del norte de África, ya a partir del 1492, alcanzaron un alto grado del avance económico y cultural, y llegaron, a lo largo de los siglos, a constituir una etnia judía única. Los sefardíes que emigraron a estas regiones fueron bastante dispersos y poco numerosos, y como consecuencia se asimilaron

rápidamente a la sociedad autóctona sin conseguir dominar a la comunidad local judía. Por lo contrario, los judíos sefardíes situados en los países balcánicos gozaron de una historia plenamente distinta (Benbassa y Rodrigue 13-16).

Como consecuencia de su gran número y de la relativa tolerancia ejercida por los sultanes otomanos, los sefardíes de los Balcanes se convirtieron en un grupo étnico especial. Aportaron un alcance didáctico y lingüístico sobresaliente a la sociedad turca, lo que implicó su supremacía cultural sobre las comunidades judías ya establecidas en los Balcanes. La fama de los judíos españoles fue tanta a la hora ineludible de su expulsión por los Reyes Católicos que el sultán otomano Bayaceto II (1447-1512) percibió inmediatamente su aptitud educativa y negociante. El deseo principal de los sultanes otomanos fue la repoblación de las regiones nuevamente conquistadas por el imperio, y los sefardíes representaban un grupo social adecuado para cumplir este propósito. Conforme a las crónicas históricas, el sultán invitó y acogió a los sefardíes en el seno de la sociedad otomana boyante, lo que se puede apreciar en las siguientes palabras célebres: “¿Quién puede pensar que un soberano así sea prudente e inteligente? Empobrece a su país y enriquece al mío” (Benbassa y Rodrigue 85).

Históricamente se acepta la idea de que los otomanos acogieron a los sefardíes como un instrumento económico útil en su empresa de rehabilitación del área recién ocupada. La sociedad otomana carecía de una clase media mercantil puesto que sus sectores dominantes se formaban de soldados y campesinos. La economía turca, antes de la llegada de los sefardíes, dependía exclusivamente de la clase cristiana que divulgaba tendencias anti-islámicas. Al mismo tiempo, entre los romaniotas (los judíos del origen griego) prevalecía un sentimiento anti-musulmán debido al alto nivel de la degradación social que gobernaba su existencia en el imperio otomano (Braude y Lewis 123).

Al contrario, los judíos recién llegados a las tierras otomanas constituían una fuerza laboral eficaz y lucrativa (Benbassa y Rodrigue 77) y por ello fueron capaces de establecer la clase media que faltaba tanto en el imperio. En el año 1453 los musulmanes conquistaron Constantinopla. Después de varios años de las guerras incesantes, esta ciudad y el resto de las regiones cautivadas por los otomanos habían quedado completamente desertadas y arruinadas. Los otomanos tenían la intención de convertir a Constantinopla en su nueva ciudad capital con el deseo de restaurarla. El sultán Mehmet II, el producto de la extracción religiosa híbrida, se imaginó la nueva capital, no como un centro exclusivamente islámico, sino como un reflejo de la diversidad cultural y religiosa (Fromm 149).

Los judíos españoles representaban una población dotada de habilidades financieras y, al mismo tiempo, poseían los lazos poderosos con los centros económicos situados en el norte de Europa y el Mediterráneo. De este modo los judíos forzosamente exiliados de España representaron una fuente de economía vital y necesaria para revitalizar a una sociedad devastada por los años de incesantes batallas. A lo largo de los siglos los judíos sefardíes se convirtieron en una clase imprescindible para el adelantamiento de la economía turca. Es posible vislumbrar el efecto de la presencia de los judíos conversos en la economía otomana a través de las palabras siguientes: “los sefardíes introdujeron en el imperio otomano las técnicas del capitalismo, operaciones bancarias, e incluso el concepto mercantil de la economía del estado”³ [*Traducción mía*] (Inalcik 213).

El interés otomano en la expulsión judía a su vez fue el producto de un sentimiento decididamente anti-español. Los otomanos consideraban a los españoles su gran adversario cristiano, a raíz de múltiples razones culminantes. El Reino de Granada fue el último enclave sarraceno en la Península Ibérica. Al mismo tiempo la ciudad de Granada representaba el lugar

de la proclamación del Edicto de Expulsión y el foco de la conmemoración de la eliminación islámica en España. La derrota de los moros en Granada y la soberbia de los Reyes Católicos tenían que instigar un sentimiento de humillación consumidora en las almas de los otomanos.

Efectivamente, como resultado de las cruzadas religiosas llevadas a cabo por los gobernantes de la Europa Occidental para deshacerse de sus ciudadanos heréticos, surgió un sentimiento de solidaridad entre judíos y musulmanes. El ímpetu cristiano a limpiar el Occidente europeo de cualquier vestigio de la presencia de la sangre contaminada semita, estimuló la cooperación mutua de estos grupos religiosos y resultó en una relación productiva que perduraría sin interrupción durante más de cuatro siglos. Los otomanos consideraban a los judíos víctimas de la injusticia cristiana al igual que los musulmanes. Elijah Capsali, el autor judío que escribía en 1532, pintaba el reinado y las faenas de Mehmed II y Bayezid II bajo una luz positiva. Los monarcas cristianos, para Capsali, representaban los enemigos de judaísmo, pero el reino Otomano fue considerado el azote de Dios enviado para vengar y castigar a los cristianos.

Pese a su condición única dentro de la sociedad otomana, los judíos españoles, al igual que otros no musulmanes, formaban la parte del sistema de *millet*. La posición política y cultural otorgada a las minorías cristianas y judías en los países bajo dominación otomana constituye una cuestión de una ambigüedad notable en el mundo académico. En primer lugar se recurre a la idea del sistema *millet* como un reflejo histórico de la segregación y opresión religiosa y política de las clases minoritarias por parte de los sultanes otomanos. Sobre todo, se trata de una estructura social donde las minorías religiosas tenían el estatus de ciudadano de segunda clase sin derechos legítimos, y su condición era un reflejo de “la expresión formal de la persecución legalizada”⁴ [Traducción mía] (Ye’or 48). Es cierto que los sultanes no se interesaban por la población judía autóctona de los Balcanes, y que esta porción de la sociedad otomana a menudo sufría

persecuciones religiosas. Sin embargo, la llegada de los sefardíes a estos territorios marca una época nueva de tolerancia religiosa. Su conocimiento de la cultura islámica y su entendimiento profundo de las finanzas ha provocado su inclusión rápida en la sociedad otomana y fue marcado por la coexistencia religiosa pacífica con los habitantes musulmanes y cristianos.

Sin embargo, existe una disparidad destacada entre esta idea reductiva del sistema legal otomano y las numerosas afirmaciones de que los *dhimmiés* (las minorías religiosas) disfrutaban de gran libertad social y cultural. En la mayoría de los casos, las restricciones sufridas no configuraban en la vida cotidiana de las minorías religiosas (Benbassa y Rodrigue 78).

La imagen coetánea del otomano como monarca brutal y despótico podría contribuirse a los discursos contruidos en un intento de promulgar una visión artificial que sirve como una herramienta eficiente de la dominación occidental en el área de las ideas populares. En su obra cumbre, *Orientalismo*, el crítico cultural Edward Said traza la interpretación y la construcción de la visión de lo oriental como un proceso de la manipulación histórica por parte de los países occidentales tales como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, con el objeto de obtener la supremacía absoluta sobre lo desconocido:

Los finales del siglo XVIII representan el punto de partida del Orientalismo y puede ser discutido y analizado como una institución corporativa en sus transacciones con Oriente - en sus declaraciones, sus visiones autorizadas, sus descripciones, sus enseñanzas, sus colonizaciones, sus dominaciones: en síntesis, el Orientalismo como estilo occidental para la dominación, reconstrucción, y autorización sobre Oriente.⁵ [*Traducción mía*] (Said 3)

Como consecuencia de estas ideas, la memoria histórica acerca de las relaciones entre las distintas comunidades religiosas en tierras otomanas se encuentra profanada por la subjetividad

de los discursos occidentales, y por ello exige su estudio cauteloso. Con el fin de concebir el estatus de los sefardíes en el imperio otomano, es preciso recurrir a la descripción breve del sistema otomano del *millet*.

En la sociedad otomana multiforme, las minorías religiosas fueron denominadas *ahl al-kitab*, un término referente a “la gente del Libro” o “la gente de Abraham”: los individuos pertenecientes a las religiones monoteístas (Cohen, *Under Crescent and Cross* 52-53). Como consecuencia de esta doctrina canónica, existe una relación exclusiva entre el islam y las otras religiones del Libro sagrado. El islam reconoce a los judíos y a los cristianos como los destinatarios de la palabra original de Dios posteriormente adoptada por el profeta Mahoma. Aunque los musulmanes rechazan los Libros de otras convicciones monoteístas como una expresión corrupta de la palabra legítima de Mahoma, los cristianos y judíos son tolerados en gran medida a raíz de su acogimiento de Dios como una divinidad omnisciente (Cohen, *The Origins of Sephardic Jews* 28). Como consecuencia de esta ideología religiosa, los sefardíes que poblaron las tierras otomanas fueron protegidos por los turcos como un grupo religioso errante que se distanció del mensaje de Mahoma.

El islam aceptó a los judíos como un grupo extraviado de la fe legítima, pero no los discriminó como herejes, tal como fue el caso en la España católica. A diferencia de las leyes católicas, los judíos se consideraban, junto con otros ciudadanos no musulmanes, los sujetos de los sultanes. El islam nunca dogmatizó los derechos legales y propietarios de los judíos. En cambio la Iglesia católica implementó las leyes propietarias monárquicas sobre las minorías judías. Aunque los judíos tenían la obligación de pagar impuestos, podían llevar a cabo sus tradiciones religiosas antiguas y no fueron forzosamente obligados a abandonar su credo ancestral (Cohen, *Under Crescent and Cross* 52). Por lo tanto las minorías judías en las tierras

otomanas fueron otorgadas la protección estatal, o *ahl al-dhimma*, y gozaban de ciertos privilegios bajo el régimen otomano, un fenómeno inexistente en otras partes de Europa, donde los judíos y musulmanes fueron perseguidos y segregados a raíz de los prejuicios occidentales:

La ley musulmana permitía los derechos civiles completos y privilegios solamente a los musulmanes. Los judíos (y los cristianos) eran tolerados como infieles y clasificados en la categoría de los *dhimmi*s, o de gente protegida. En general, su autonomía religiosa era aceptada y protegida a cambio del pago de impuestos especiales.⁶ [Traducción mía] (Angel 8)

En la mayoría de los casos, los judíos no fueron atendidos al nivel individual, sino que las comunidades judías fueron organizadas en los sistemas de *millet*, que se refería a un método de regulaciones religiosas. Se trata de un sistema con una larga tradición histórica que proviene del islam clásico. Sobre todo el sistema del *millet* representa un reflejo social de la relación entre los musulmanes y las minorías religiosas (Braude y Lewis 37). Uno de los aspectos sobresalientes del sistema de *millet* es la autonomía religiosa otorgada a los no musulmanes. El islam, asimismo, prohibía la evangelización de los fieles de otras religiones minoritarias. En las ocasiones que esto sucedía, los judíos y los cristianos tenían la opción de emprender de nuevo su antigua religión (Cohen, *The Originis of Sephardic Jews* 31). El sistema de *millet*, efectivamente, era una tradición político-legal islámica desarrollada con el objetivo de otorgar la protección y tolerancia a sus súbditos minoritarios:

En general, el estatus legal garantizado a los judíos en las tierras musulmanas hizo posible que la comunidad judía conservara su propia manera de vida. Vivieron según la Ley y las costumbres judías. Mientras que recibían influencias de las varias culturas y la

economía de los países musulmanes en los que vivían, los judíos seguían viviendo con el sentido de su propia identidad.⁷ [Traducción mía] (Angel 9)

La protección de las comunidades judías otorgada en el reino otomano por los sultanes fue sometida a varias restricciones. Una de las más destacadas se refiere al desembolso de impuestos (*jizya*). Con el pago del *jizya* por parte de las minorías, el estado islámico asumía la responsabilidad de suministrar la misma protección hacia sus súbditos no musulmanes al igual que proveía a los ciudadanos musulmanes (8). Los impuestos se alteraron de acuerdo a las capacidades económicas de las familias. El caso es que los sefardíes poseían la autorización de mantener las posiciones sociales de nivel superior como médicos o consejeros financieros. Pero se les imponían algunas restricciones. En las comunidades judías el rabino (*haham bashi*) desplegaba el rol oficial en la vida diaria de los sefardíes, y los impuestos eran amortizados de modo colectivo a través de su administración. Así que el sistema del *millet* permitía cierta autonomía administrativa bajo el representante de la comunidad judía. El rabino oficial tenía designados poderes para llevar a cabo la implementación de las leyes comunales y albergaba la jurisdicción de representar a su comunidad en los tribunales otomanos. Como resultado de esta administración autónoma, las comunidades sefardíes del imperio otomano estaban aisladas, durante la mayor parte del dominio turco, de las influencias del mundo exterior, lo que constituye un factor significativo en la preservación de su identidad hebreoespañola (Vidaković, *La cultura de los judíos españoles* 10). Aunque es cierto que existían algunas segregaciones sociales entre los musulmanes y los no musulmanes, la implementación de las reglas estatales dependía en mayor grado del país en que se encontraban, del gobernador actual y de las circunstancias sociales. Como un ejemplo de estas discrepancias, los judíos instalados en

Estambul tenían el permiso de utilizar los templos religiosos, aunque esto iba en contra de *sharia*, la ley islámica (Braude y Lewis 122).

Las minorías religiosas ciertamente no disfrutaban de una libertad absoluta bajo el régimen islámico. Los musulmanes se consideraban superiores practicantes a los de otras religiones, a raíz de su reconocimiento de Mahoma como el último profeta, un dogma refutado por judíos y cristianos. Como consecuencia, las minorías religiosas judías se convirtieron en ciudadanos de estatus desventajoso. Además de tener la obligación de pagar los impuestos especiales (*jizya*), los judíos vivían en una sociedad envuelta en una discriminación perenne monopolizada por parte de los gobernantes otomanos y otras minorías religiosas. Además, en el imperio otomano los judíos tropezaron con varios obstáculos debido a que los sultanes prohibían su predicación religiosa a musulmanes, su estudio del Corán, su residencia en las casas más altas que las de sus vecinos musulmanes y el derecho de llevar armas (Lieberman 13). De todos modos, es necesario subrayar que se trata de prohibiciones relativas y que la discriminación sufrida por los judíos en el imperio otomano fue incomparable con la injusticia transcurrida en otras partes del mundo menos tolerantes que en el imperio de los sultanes otomanos.

1.3. La historia de la comunidad sefardita de Sarajevo

La inmersión sefardí en Sarajevo está vinculada con la época de mediados del siglo XVI, específicamente alrededor del año 1565. Esta fecha se considera, tradicionalmente, la del asentamiento de los judíos españoles en Bosnia (Bejtić 23). No obstante ello, varias evidencias se han presentado que el establecimiento de los sefardíes en Bosnia mantiene unas raíces indudablemente más antiguas. Asimismo en el documento administrativo (*sidžil*) del año 1565 aparece una reclamación llevada a cabo en la corte islámica de Sarajevo por parte del ciudadano

sefardí Rafael contra su vecino Osman a raíz de una deuda económica, posteriormente abonada. Sin embargo un evento semejante queda grabado en el año 1557 cuando se indemniza la deuda de un ciudadano musulmán recientemente fallecido. Según este dato el difunto debía una suma substancial a un judío que llevaba a cabo transacciones de préstamos con los habitantes musulmanes de Sarajevo. Esto era una indicación posible de su dedicación bancaria.

Debido a esta nota histórica del año 1557 los judíos ya estaban establecidos en Sarajevo ocho años antes de la fecha tradicionalmente reconocida como la época evidente de la llegada de los sefardíes a Sarajevo (Bejtić 24). Como apuntan los detalles históricos, en el año 1557 los judíos ya aparecen firmemente establecidos en Sarajevo con un vínculo sólido en los negocios locales. Sin embargo según los datos del escritor judío Moisés Franco, ya en el año 1541 existía un cementerio judío en Sarajevo (Nezirović, *La literatura judeo-española* 34). Conjuntamente uno de los monumentos funerarios hallados en el cementerio judío de Sarajevo se remonta al año 1551 (Imamović 31). Al mismo tiempo, de acuerdo con la correspondencia entre el profesor Ángel Pulido y María Alcalay, se descubre que los sefardíes no conocían la verdadera fecha de la llegada de sus antepasados a Bosnia. Sin embargo, Alcalay menciona que su abuelo le contaba que la familia provenía de Alcalá de Henares y que ha venido a Bosnia junto con los “osmanlis” en el año 1526 (Pulido 322-324). Por lo tanto estas averiguaciones sirven de modo indicador claro de la larga estancia de los sefardíes en Sarajevo, ya que las relaciones negociantes entre los sefardíes y la población local no podían crearse de una manera excesivamente súbita, y representarían un proceso gradual del desarrollo comercial.

El gran número de los judíos españoles llegaron a Sarajevo a través de los centros otomanos como Salónica y Estambul. Los exiliados sefardíes, en la mayoría de los casos, desembarcaban en las ciudades croatas Dubrovnik (Raguša) y Split (Spalato), y desde allí se dispersaban a las

numerosas ciudades del imperio otomano. A través de las documentaciones guardadas en los archivos históricos de Dubrovnik, las caravanas sefardíes en ocasiones transportaban más de ciento setenta caballos cargados de las familias sefardíes y sus pertenencias conducidas desde la Península Ibérica (Imamović 29). Uno de los paraderos de gran significado en el trayecto de las familias sefardíes a las diversas ciudades turcas fue la ciudad bosniana de Foča, convenientemente ubicada a mínima distancia de Sarajevo. En el año 1502 esta ciudad servía como punto de descanso para las caravanas de sefardíes. En aquella época la economía bosniana gozaba de un surgimiento económico profundo y formaba unos lazos significantes con los centros financieros de Dubrovnik y Venecia. Así pues la proximidad de Sarajevo a los centros de la economía y su propio auge cultural y fiscal, ya en el año 1502 la convertirían en un lugar de gran atractivo para los exiliados españoles. De acuerdo con este dato existe una posibilidad de que en 1502 ya llegaban los judíos españoles a Sarajevo.

A su vez la variante idiomática judeoespañola descubierta en Sarajevo y el resto de Bosnia revela una probabilidad clara de que las familias sefardíes que poblaron esta parte de los Balcanes descendieran del norte de la Península Ibérica. El escritor sefardí de Sarajevo Kalmi Baruh justifica esta hipótesis al declarar que existe una transformación evidente de las letras *o* y *e* en *u* e *i* al final de palabra (buenu, vredi). Según la hipótesis de este autor, una de las características presentes en el ladino⁸ de Bosnia es la conservación medieval de la letra *f* al principio de la palabra (*fazer*) (Baruh 97). Asimismo Besso señala que la variante ladina de los Balcanes, específicamente de Macedonia, refleja el idioma castellano hablado durante los siglos XII y XIII en la provincia de León (653).

La primera vivienda de los judíos sefardíes de Sarajevo oficialmente documentada fue denominada la *dairah* (barrio) de Siyavush pasha. Entre los sefardíes fue conocida

afectuosamente como el cortijo (il kortiž) o el cortijico (il kortižiko). Los habitantes musulmanes y cristianos la nombraron *Velika Avlija* (El patio grande) o *Ćifuthana*⁹ (Pinto 23). Se trata de una vivienda de ubicación estratégica ya que se hallaba estacionada junto al mercado central de la ciudad de Sarajevo. El cortijico, por tanto, fue una edificación establecida a finales del siglo XVI durante la estancia de Siyavush pasha en Sarajevo en el año 1581 (Bejtić 25). Cabe mencionar que esta vivienda representaba un sector urbano propiamente judío, pero no formaba un gueto proporcionado con la finalidad de la vigilancia autoritaria sobre los habitantes sefardíes. Aunque fue un espacio apartado del resto de la población de Sarajevo, la puerta del cortijo (kortižo) nunca fue sellada por los gobernantes. Aparte de tratarse de un espacio con una conexión consistente con el resto de la ciudad, los judíos disponían del derecho de construir una sinagoga al lado de su barrio (Pinto 23).

La agrupación de los sefardíes en una zona urbana apartada no resulta sorprendente ya que se trata de una tendencia cultural heredada de su vida en la judería española (Bejtić 27). Los sefardíes representaban un grupo religioso-cultural minoritario y su intento de distanciamiento del resto de los habitantes de Sarajevo tiene como fin la necesidad de perpetuar su propia identidad perjudicada por las influencias del universo exterior. Como indicador de esta disposición de los sefardíes a agruparse en comunidades estrechamente unidas, serviría subrayar un proverbio breve de los sefardíes de Sarajevo: “al kazalito medio blahito”¹⁰ (Nezirović, *La literatura judeoespañola* 39). Este refrán refleja la filosofía de la vida única de los judíos de Bosnia y, como apunta el historiador bosnio Nezirović, se trata de un aforismo que revela que un judío que vive distanciado de su comunidad ya es medio evangelizado (39). Por lo tanto, se sugiere que los judíos que se encuentran aislados de su comunidad ponen en peligro su cultura y su religión (Nezirović 39). Pese a que el cortijo sefardí de Sarajevo padeció varios incendios a

través de su historia y desapareció completamente en la catástrofe del año 1879, los registros históricos conservan la evidencia de la vida familiar comunal de los sefardíes emigrados de la Península Ibérica a Sarajevo y representan un modo significativo de la pervivencia de la memoria de los judíos españoles de la diáspora otomana.

Sin embargo, el cortijo no fue el único barrio sefardí en la ciudad de Sarajevo. A pesar de que la ciudad, en su mayor parte, fue poblada por los sefardíes de extracción humilde, existían varias comunidades de alto nivel social viviendo dispersas entre otras extracciones religiosas a lo largo de la ciudad (Bejtić 26-27). Conforme a los testimonios del explorador turco Evliya Çelebi, que recorría Bosnia en el año 1695, en Sarajevo podían hallarse dos barrios judíos, y dos siglos más tarde la población sefardí había alcanzado un número tan significativo que ya existían cinco barrios distintos (Bejtić 26-27). Entonces, debido al ambiente cultural placentero de la ciudad de Sarajevo, los sefardíes a través de los años aumentaban su número y construían varias viviendas en distintas partes de la ciudad. Poco antes de la ocupación Austro-Húngara, en el año 1841-1842, ya existían siete barrios judíos distintos en Sarajevo.

La apropiación de Bosnia por parte del imperio Austro-Húngaro en 1878 marca el comienzo de una vida nueva para todos los habitantes de esta región balcánica. La anexión de Bosnia por un poder imperial católico asumirá como resultado significativo “la redención” de los sefardíes (y otras comunidades religiosas) como súbditos de los sultanes e implicará su agrupación en estados nacionales modernos (Díaz Mas, *Los sefardíes ante los retos del mundo* 13). El estilo de vivencia oriental de la población bosniana era visto por los conquistadores como una tradición arcaica e inculta, y su mayor intención era implantar la ilustración europeizada en los países balcánicos. La introducción de la civilización occidental produciría una mentalidad bosnia doble que, durante varias décadas, sería incapaz de distanciarse completamente de sus raíces antiguas,

pero que a la vez quedaría irremediabilmente influida por la cultura occidental. La comunidad sefardí, en concreto, se encontraría afectada por la implementación de las prácticas occidentales en la sociedad bosniana, ya que los sefardíes empezaban a abandonar sus antiguas viviendas y a renunciar su forma tradicional de vivir hispánica.

Una de las consecuencias significativas del nuevo régimen era el surgimiento del contacto entre las comunidades sefardí y askenazí de Sarajevo que, durante el imperio otomano, vivían en los distritos distintos de la ciudad. Algunos de los aspectos de la vida askenazí más asombrosos para la población sefardita fueron las costumbres askenazí de vivir inmersos en la población no judía y de conversar en la lengua serbo-croata. En esta época los sefardíes preferían vivir de modo comunal y su lengua principal era ladino¹¹. Así pues la europeización de los judíos askenazíes, a menudo, fue el objeto de sátira en la literatura sefardí. En un cuento de principios del siglo XX, aparece la figura de una señora mayor que se lamenta su incapacidad de llevar a cabo una conversación en ladino con su futura nuera askenazí: “Ama mi tija Rufkule, komu estus švabus bivin in kaza sin avlar en gjido...i no se komu vo avlar kun eja, si mitira a rijir, kuandu dizire algu en blahu”¹² (Nezirović, *Los sefardíes ante los retos del mundo* 56-57). De acuerdo con esta visión se vislumbra una resistencia notable de la comunidad sefardita hacia la inyección de rasgos occidentales en su vida tradicional. Esta resistencia representa un constituyente vital en la existencia de la mujer judeoespañola de Sarajevo, debido a que ella seguirá perseverando como una defensora tenaz de la herencia sefardí desde el momento de la expulsión judía de la Península Ibérica hasta la Segunda Guerra Mundial.

La presencia de la vida comunal en Sarajevo probablemente se inició alrededor del año 1550. Posteriormente a la ocupación austrohúngara, el ladino seguiría existiendo como un idioma empleado diariamente en el círculo de la familia sefardí, pero su uso durante el dominio

austrohúngaro y luego durante la Primera República yugoslava (1918-1943) perderá su significación tradicional. Aunque el declive de la comunidad sefardí más significativo de Sarajevo está ligado de modo irrefutable a la desaparición del cortijo en el año 1879, su destrucción sistemática y definitiva no se llevará a cabo hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Ello denota cuatrocientos años de la conservación idiomática y cultural sefardí donde la mujer simboliza el núcleo creador de la familia judía.

En los capítulos siguientes se notará que la mujer sefardí ocupaba el papel central en los ámbitos culturales y literarios de la población sefardita de los Balcanes desde su nacimiento en el siglo XVI hasta su desaparición lamentable en la cuarta década del siglo XX. Por lo tanto, se dedicará a la exploración de varios aspectos de la vida artística de la comunidad sefardí de Sarajevo, como el significado de la tradición oral en el proceso del mantenimiento de la identidad sefardita. Al mismo tiempo, se explorará la influencia de la literatura rabínica en la vida de los sefardíes balcánicos. En el último capítulo, se hará una aproximación a la narrativa judeoespañola publicada entre las guerras mundiales, de un grupo de los escritores sefardíes de Sarajevo donde la mujer actúa como protagonista visible. Sus cuentos cortos dibujan la figura de la mujer sefardí enfrentada a un mundo distorsionado, cargado de contradicciones. Es significativo señalar que los autores otorgan una voz individual a la mujer sefardí por primera vez en la literatura sefardí de Bosnia. A través de los cuentos el lector es introducido a un universo femenino hasta entonces desconocido, donde la mujer abandona su jaula amurallada y empieza a codearse, no solamente con el sexo opuesto, sino también con sus vecinos cristianos y musulmanes. En este mundo nuevo municipal, ella romperá los patrones sociales establecidos y será la precursora de una identidad femenina modernizada. Al mismo tiempo, debido a la colisión de oriente y occidente en Bosnia, se convertirá en una figura fronteriza, incapaz de

conciliarse con las transformaciones sociales. Por lo tanto, en los siguientes capítulos se trazará la posición de la mujer sefardí de Sarajevo en la sociedad de principios del siglo XX a través de las obras de dos autores judíos sefardíes: Laura Papo y Avram Romano. Se recogerán y se compararán sus distintas posiciones al respecto a la imagen de la mujer sefardí.

Capítulo 2

Los romances sefardíes de Bosnia y su rol en la perpetuación y el desplazamiento de la identidad hispánica medieval

A lo largo del presente capítulo corresponde exponer varios temas referentes a los romances judeoespañoles de Bosnia, ya que se trata de un tesoro cultural clave para el mantenimiento de la identidad sefardita medieval. Por lo tanto, se notará que las baladas heredadas de la Península Ibérica fueron transmitidas de generación a generación, y que de esta manera perpetúan la identidad hispánica sefardí. Al mismo tiempo, la mujer es la figura céntrica de la transmisión poética. La voz femenina domina la temática de los romances, convirtiendo a la mujer en la protagonista de la narrativa poética, un hecho poco común en la sociedad donde la creación y la transmisión de la literatura son controladas por los hombres. Aunque la mayor parte de los romances tienen como foco central a la mujer, representan un modelo de los códigos patriarcales. Por lo tanto, los temas de castidad, obediencia y pasividad femenina son subrayados como conductas legítimas de las mujeres. Estos valores tradicionales están representados de una manera muy visible en los romances sefardíes de Bosnia, y sirven como un recurso valioso para establecer el paralelismo entre la vida de las mujeres y la sociedad pintada en la poética sefardita. Al mismo tiempo, con el análisis del corpus poético se pretende establecer el grado del desplazamiento de la identidad sefardita en la sociedad otomana de Bosnia. Esto se conseguirá a través de la exploración de varios aspectos culturales que tienen que ver con la fusión de los estilos musicales y de los distintos idiomas. Con todo esto se espera dibujar un panorama detallado de la cultura sefardita de Bosnia, pero específicamente de la ciudad de Sarajevo.

2.1. El romancero tradicional

Debido a que en los últimos dos siglos el corpus de romances tradicionales ha sido el objeto de estudio minucioso desde distintos enfoques académicos, aquí no se dedicará a realizar un análisis profundo de su historia. Se trata, más bien, de crear un panorama general del romancero tradicional ya que este esbozo servirá como punto de partida hacia un mejor entendimiento del tema que se pretende explorar en profundidad. Así pues, se procura mostrar que existe una conexión palpable entre el entorno social y los poemas transmitidos anónimamente por las mujeres. Se destacará que los poemas representan un reflejo de la ideología y los valores tradicionales heredados de la España medieval, que luego fueron conservados y reafirmados en Bosnia, y especialmente en la comunidad sefardita de la ciudad de Sarajevo.

Antes de entrar en la exploración de los romances sefardíes cantados en Bosnia, es necesario subrayar algunos aspectos del Romancero tradicional español significativos para el desarrollo del contexto del tema previamente mencionado. Varios autores, como Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, señalan que se trata de la producción poética clave del pueblo hispánico porque el Romancero representa “un producto característico de la cultura hispánica en su más plena totalidad” (Menéndez Pidal, *Estudios sobre el romancero* 405). Es un género literario imprescindible para el estudio del desarrollo de la identidad hispánica desde la antigüedad hasta nuestros días al ofrecer una visión amplia de las influencias y cruces culturales e idiomáticas entre las distintas ramas del pueblo hispánico dispersas por el mundo. Asimismo, Menéndez Pidal subraya la particularidad y el atractivo único de la poética tradicional hispánica: “Se ha dicho que España es el país de Romancero y que aunque otros países tienen narraciones

muy parecidas, los romances españoles son una creación original, de gran belleza literaria” (Menéndez Pidal, *Romances de España* 9).

Los orígenes del romancero tradicional se remontan al siglo XV, pero los primeros testimonios de este género literario no se vislumbran hasta el XVI. Gracias al interés académico por la historia del Romancero tradicional que surge a principios del siglo XX, hoy es conocido que los romances no aparecieron de una manera independiente en el suelo ibérico, sino que representan fragmentos de los extensos poemas de extracción épica (Menéndez Pidal, *Estudios sobre el romancero* 12). Por lo tanto, se trata de poemas heroicos que brotaron en los siglos X, XI y XII, y que luego fueron modificados y refundidos hasta la época del siglo XV cuando el interés por la poesía oral disminuye de una manera súbita (Menéndez Pidal, *Estudios sobre el romancero* 13-14). Según Margit Frenk Alatorre, la temática heroica de los versos tradicionales se remonta a finales del siglo XIII. Sin embargo, la autora subraya que a lo largo de la historia el Romancero encuentra una inspiración significativa en las baladas cantadas en distintos países europeos. Como consecuencia, los romances tradicionales representan un reflejo de un temario poético rico en contenido. Su riqueza se vislumbra en la variedad de los temas apoyados en los asuntos novelescos, folclóricos, bíblicos y en la Antigüedad clásica (Frenk Alatorre xiii). Se refiere a los poemas que:

...tratan toda clase de temas provenientes del folclore, lo mismo que europeo general que español. Relatan cuentos y anécdotas y describen escenas familiares, casi siempre dramáticas. Se distinguen por su riqueza temática y estilística, lo mismo que por la abundancia de rimas empleadas.... (Frenk Alatorre xxviii)

Margit Frenk Alatorre sitúa el Romancero español dentro de dos etapas históricas: la primera que se extiende entre los siglos XIII y XVII, y la etapa que se refiere al período de la segunda década

del siglo XVII hasta nuestros días (xxvi-xxx). La primera etapa histórica se divide en la creación de los romances viejos (siglos XIII-XVI) y los romances nuevos (siglos XV-XVII). La primera parte de esta etapa o los romances viejos tiene un significado crucial para nuestro trabajo ya que este período resulta en la producción de los romances novelescos, preservados entre los sefardíes de Sarajevo. Con el Renacimiento, aparece una necesidad de corregir la inexactitud histórica de los romances y escribir una poesía más ostentosa, lo que culminará en el nacimiento del Romancero nuevo. Se trata de la poesía compuesta por los autores como Lope de Vega, Góngora y Cervantes, que buscan la inspiración en los romances antiguos, pero que se distancian de su forma sencilla y arcaica (Frenk Alatorre xxix).

La poesía épica tiene raíces principalmente castellanas, escrita en la antigüedad por la clase aristocrática e interpretada en la corte. Se cantaba en alabanza de los héroes primitivos como el conde Fernán González, los infantes de Lara y el Cid. A lo largo del tiempo, se distanció de sus raíces, y se difundió por la Península Ibérica entera, perdiendo su carácter concentrado. Debido a la pérdida popular de la confianza en la nobleza española entre los siglos XIV y XV, comienza la búsqueda de un ideal común para todos los ciudadanos. Como resultado, se cultiva la poesía del romancero como una expresión nacional compartida por los ciudadanos españoles pertenecientes a todas las clases sociales. Menéndez Pidal subraya que la transformación de la poesía heroica en su forma popular conllevó consecuencias sumamente positivas en el proceso del desarrollo de la literatura oral española, puesto que pertenecía a todas las clases sociales y a la vez permitía la pervivencia de la memoria del pueblo hispánico (*Estudios sobre el romancero* 15). El filólogo español destaca la reforma de la poesía tradicional en las siguientes palabras:

La epopeya castellana, aristocrática en su origen, ensanchó el campo de sus oyentes, y se dirigió a un público numeroso y heterogéneo; perdió el cerrado carácter militar que tuvo,

como poesía de nobles, para buscar muy variados matices; buscó más bien la aventura novelesca que la hazaña heroica; con la pintura del amor, y de otras pasiones como el amor más humanas, desconocidas casi de los viejos cantares de gesta, procuró agradar a un público más extenso, y así fue evolucionando de poesía heroico-caballeresca que era, en poesía propiamente novelesca, de interés general... (Menéndez Pidal 15)

La memoria medieval del pueblo español, por lo tanto, fue perpetuada por los juglares, que aprendían los poemas enteros de memoria con el propósito plenamente informativo (Menéndez Pidal, *Romances de España* 9). Los recitaban delante de las masas de la gente que aprendían de memoria fragmentos de los versos y los dispersaban oralmente por tierras españolas. Aunque la memoria imperfecta de los oyentes produjo un fraccionamiento de los poemas, a la vez implicó la conservación y promulgación de los versos medievales. Hay que subrayar que la gran sencillez de los versos y la falta visible de los recursos literarios ostentosos tan presentes en la literatura del Siglo de Oro permitió la rápida absorción de los romances por las masas populares. Por lo tanto, la sencillez de los versos fragmentados no solamente facilitó la conservación de la herencia poética épico-lírica hispánica, sino que al mismo tiempo produjo un panorama fértil para el desarrollo de la creatividad artística española, ya que: “los recitadores de los romances halagaban la vaguedad de la imaginación y del sentimiento, despertaban estados imprecisos del espíritu, que tan valiosos son para el arte refinado” (Menéndez Pidal, *Estudios sobre el romancero* 373). Las recitaciones juglarescas, de esta manera, hicieron posible la solidaridad y la colaboración artística del pueblo español en su totalidad. Paul Bénichou declara que la capacidad renovadora del romancero tradicional y su transmisión de generación a generación representa la seña máxima de la creación literaria hispánica puesto que permite la reinención de los versos a partir de los recuerdos incompletos (7-8). Por lo tanto, las variantes

de los romances elaborados por los españoles a lo largo de la historia son un reflejo del espíritu verdadero de la poesía tradicional hispánica. Como señala Menéndez Pidal, estos versos no representan los “meros elementos de negativos o de corrupción, como suelen ser considerados, sino elementos de invención poética y la única forma, o al menos la principal, en que el pueblo como colectividad interviene en la composición poética” (*Estudios sobre el romancero* 345).

2.2. El papel femenino en la conservación de la poética tradicional de los sefardíes bosnios

El romance sefardí revela “una extensión geográfica que ninguna canción tradicional iguala ni ha igualado nunca” (Menéndez Pidal, *Estudios sobre el romancero* 375). Estas palabras escritas por el máximo filólogo español reflejan el amor incondicional de los sefardíes por su herencia cultural hispánica. Aunque la inmigración forzada los llevó hacia el asentamiento en tierras desconocidas, existe entre los judíos españoles un afán firme de conservar su tesoro cultural heredado de la patria antigua. Su anhelo de perpetuar el espíritu hispánico queda grabado en la historia a través de la presencia de los sefarditas en la ciudad bosnia de Sarajevo, un lugar lingüística y culturalmente aislado de la Península Ibérica e incluso de la nueva filosofía de la homogeneidad tanto ética como ideológica promulgada por los Reyes Católicos. En la atmósfera oriental de la ciudad de Sarajevo los sefardíes reconstruyeron su hogar, y preservaron su lengua y cultura hasta la Segunda Guerra Mundial. La preservación de la memoria medieval española se percibe a través de la conservación de los romances tradicionales hispánicos.

Como ha escrito Menéndez Pidal, los sefardíes desterrados de España en 1492 “llevaban en su memoria otros más nobles cantos de la Península, que conservaron tenazmente con cariño, como recuerdo de la perdida patria, tan cara para ellos cual otra Jerusalén” (*Estudios sobre el romancero* 58). En el libro, *La creación literaria en lengua sefardí*, Elena Romero igualmente

subraya el significado de los romances tradicionales preservados por los sefardíes como “una parcela del hispánico” (141), pero al mismo tiempo declara que se trata de un tesoro cultural corrompido que

...describe un mundo de vivencias bien lejanas a las del mundo judío-sefardí, que lo siente inconscientemente como propio en la medida en que lo tiene adoptado e incorporado a su propia cultura desde antiguo. Su poesía lírica tradicional se nutre menos de la antigua y moderna española y más de la de los pueblos balcánicos del entorno, y expresa unos sentimientos que sí son propios del sefardí como ser humano, pero que de ningún modo le son exclusivos. (141)

La declaración de Romero se refiere a los cambios culturales dentro de la comunidad sefardita, un resultado de la convivencia plural de los diversos grupos religiosos de los Balcanes. En este apartado del estudio veremos que el romancero sefardí, efectivamente, fue influido por la cultura musulmana de la ciudad de Sarajevo, y que al mismo tiempo los romances hispánicos dejaron una huella lírica en la música tradicional de Bosnia. Por lo tanto, a través de las escrituras de los literatos como Menéndez Pidal y Elena Romero, comprendemos que existe todo un discurso narrativo en cuanto a la renovación y corrupción del Romancero hispánico. Sin embargo, en el presente trabajo se centrará en la capacidad creativa de la poética tradicional, así subrayada por Menéndez Pidal. Los romances tenían un papel significativo en la preservación de la identidad hispánica de la comunidad judeoespañola de Sarajevo, debido a que las baladas tradicionales preservaron el idioma y los valores heredados de la España medieval. Los valores presentes en los poemas están heredados de la España medieval y reafirmados en la sociedad bosniaca.

La voz de la mujer sefardita ha tenido escasa visibilidad literaria tanto en la España medieval como en la diáspora balcánica. Durante siglos el espíritu femenino sefardí fue

destinado a la soledad del encierro hogareño, y quedaba acogido en la poesía oral que se transmitía de madre a hija. Como escribe Michael Molho, en su obra maestra *Literatura sefardí de Oriente*, los romances cantados por los sefardíes levantinos evocaban una memoria adormecida de la España medieval y mantenían la conexión entre los sefarditas y su patria perdida (64). Por lo tanto, la voz femenina no permite el olvido de la memoria medieval española y su reclusión en el dominio privado de la casa impide (hasta cierto punto) la contaminación del legado popular hispánico por las influencias del mundo exterior. Además de la poesía popular, el refranero judeoespañol representa el testigo fiel de las tradiciones sefarditas que “ha florecido, sobre todo, en los labios de las mujeres” (Molho, *Literatura sefardita de Oriente* 23). Así pues, la literatura folclórica, como los romances y refranes sefardíes, tiene un papel significativo para la pervivencia de la memoria cotidiana de la comunidad judeoespañola ya que este tipo de tesoro cultural “emana la experiencia vulgar de todos los días; representa los instintos fundamentales y traduce el alma del pueblo” (Molho, *Literatura sefardita de Oriente* 23).

Por lo expuesto en el primer capítulo de esta tesis, observamos que las familias judeoespañolas vivían distanciadas de los ciudadanos de extracción musulmana y cristiana ya que tenían miedo de que las influencias del mundo exterior pudieran resultar en la pérdida de su identidad. ¿Cómo es posible, entonces, qué existiera tanta influencia musical entre los grupos sefardíes y musulmanes en la ciudad de Sarajevo? Y si pensamos en que los romances sefardíes eran cantados en la mayoría de las veces en el hogar familiar por las mujeres, esta cooperación musical se hace aún más ambigua. Por lo tanto, debe quedar bastante claro que se trata de una colaboración intercultural de la índole inconsciente que encuentra una inspiración en la voz tenue de las mujeres. En su obra, *Literatura sefardita de Oriente*, Molho dibuja una atmósfera propia de una sociedad otomana que nos ayuda a vislumbrar el grado de la dispersión de la voz

femenina en el espacio de las ciudades balcánicas: “Sobre las terrazas de Oriente, se escuchaban los cantos melódicos entonados por la graciosa moza sefardí, y las madres cantaban con una voz lánguida las baladas que adormecían los sueños de la primera infancia” (65).

Con esta imagen en mente conviene decir que se percibe una sociedad levantina donde la poesía tradicional española jugaba un papel significativo en la reafirmación de la identidad sefardita desde la edad más temprana. Al transportarnos a la época de la Bosnia otomana, aparece un universo en el que las voces de las mujeres judías, musulmanas y cristianas pululaban por las calles de la ciudad de Sarajevo, lo que resultó en una apropiación mutua inconsciente de los recursos líricos y de la temática tradicional. De acuerdo con esta visión de la sociedad bosniana, es posible subrayar la figura de la mujer sefardita como la creadora de una variante nueva de la poesía tradicional hebreohispánica que encuentra su inspiración en la convivencia con las mujeres musulmanas y cristianas. Por lo tanto la transformación de los romances sefardíes, a lo largo de la historia, no representa una corrupción de la literatura hispánica oral, sino que por lo contrario refleja la capacidad artística y la colaboración de diversos grupos religiosos y étnicos al crear una nueva forma literaria.

La sociedad medieval hispánica y la otomana bosniana eran los espacios culturales caracterizados por una presencia significativa de la música y el baile. Las canciones formaban parte vital de la vida de las mujeres y han servido como un elemento socializador durante ocasiones festivas. Por lo tanto, es fácil comprender el motivo por el que los romances formaban un elemento significativo durante las fiestas que acompañaban las ceremonias religiosas, como bodas, circuncisiones, nacimientos y defunciones. Uno de los espacios culturales omnipresentes en la vivencia diaria de las mujeres de Bosnia era el *hamam* (baño turco). Elazar escribe que unos días antes de la boda las mujeres sefardíes visitaban los baños para celebrar el inicio de una

vida nueva. En la festividad, se cantaban los romances antiguos y se alababa la belleza y las virtudes de la novia (24). Además de ser uno de los escasos lugares de socialización para las mujeres sefardíes otomanas, el *hamam* también era un universo religiosamente plural, y como narra Boyar: “también era un espacio multi-etnóico y multi-religioso, el elemento prototípico en las vidas de la gente de la ciudad, sin el que su existencia diaria hubiera sido inconcebible”¹³ [*Traducción mía*] (249). Así que no es difícil imaginar que en el *hamam* las mujeres de distintas extracciones religiosas se apropiaran de los elementos idiomáticos y culturales provenientes de sus respectivos grupos étnicos.

Los romances han acompañado las horas de trabajo y descanso de las mujeres, y representaban un método fundamental para adormecer a los niños. Aquí se debe recalcar la presencia de la *balabaya*¹⁴ o matrona sefardí. Se trata, desde luego, de la figura femenina central en la vida hogareña de los judíos españoles de Sarajevo y de las otras ciudades balcánicas. La *balabaya* se encargaba de la mayor parte de los asuntos domésticos, dirigía la educación de los hijos y, sobre todo, se aseguraba de mantener tranquilidad en la casa para que su esposo pudiera llevar a cabo sus estudios (nombrado *meldar* por los judíos españoles) de las obras litúrgicas. Al mismo tiempo, la mujer sefardí tenía una disposición alegre y optimista hacia la existencia humana, y una satisfacción con las cosas pequeñas de la vida. En el siguiente párrafo, notamos el significativo de la mujer sefardí de Sarajevo en las fiestas familiares:

Ken entro en kazas žudias en kenes se detienen dainda de las tradisiones i observan todos los ritos ke la ley komanda, no puede impedirse, detenerse de se maraviar, kuinto la balabaya žudia da a la fiesta i a entera su kaza una disposicion solemne, kere dizir, kanto ea con su persona ermozea i engrandese la fiesta.¹⁵ [*Traducción mía*] (Papo, Nezirović *La mujer sefardí de Bosnia* 136)

Podemos imaginar que las mujeres pobres, que quizás no disponían de los recursos económicos para contratar a una sirvienta capaz de llevar a cabo las compras diarias, se juntaban en el mercado o recogían el agua de la misma fuente. Mientras hacían estos deberes diarios, el canto podía servir de modo de distracción de las faenas domésticas. Al igual modo, las mujeres pertenecientes a las familias ricas sefardíes fácilmente podían contratar las sirvientas de los barrios musulmanes y cristianos. Es bien sabido que las mujeres judeoespañolas tenían una propensión hacia la caridad humana, así que es posible imaginar que contratarían a las muchachas pobres de otras tendencias religiosas. Dado este panorama socio-cultural encontrado en la sociedad otomana, resulta claro que la mujer representaba un ingrediente imprescindible en la creación literaria y musical en la ciudad de Sarajevo.

Por otro lado, habría que decir también que en el imperio otomano el lugar distintivo en la vida de las mujeres sefardíes ocupaba el Šabbat o el día del descanso. Se trata de una fecha que conmemoraba la creación del mundo y el éxodo judío de Egipto. Por lo tanto, este día en la tradición judía se acentuaba como un regalo de Dios (Roth 1633). Como declara Laura Papo, la autora sefardí de Sarajevo, el día de Šabbat era denominado por los sefardíes *malhut* o “la vida de las reinas” (*La mujer sefardí de Bosnia* 140). La labor doméstica constante determinaba el mundo femenino, y el Šabbat era un día especial que liberaba a las mujeres de las ocupaciones hogareñas. El día de Šabbat se diferencia en mayor grado de otro festivo judío, Pesach. Según Papo, se trata de los días festivos más laborioso para las mujeres sefarditas debido a que de ellas se esperaba la realización de todos los deberes domésticos que no dejaban ni un hueco para un momento de descanso (144-145). Al contrario, aunque el cuidado de los niños continuaba durante el día de Šabbat, la *balabaya* no tenía la obligación de cocinar ni de hacer la limpieza de casa, lo que le permitió visitar a sus vecinos y sus familiares (Papo 140-143). Suponemos que

durante estas visitas, el canto era un aliciente ideal del recreo donde las familias nucleares podían participar y darle un toque especialmente festivo al día sagrado. Samuel Elazar declara que: “No hubo una fiesta religiosa, popular, nacional, familiar o un suceso triste que no se organizara y expresara con canciones sefarditas” (21). De esta manera notamos que la mujer era el foco del ámbito festivo ya que se convertía en la mayor portadora de los romances sefardíes, y a través de sus cantos transmitía la tradición musical hispánica a sus familiares y a sus vecinos.

2.3. Los romances sefarditas como un reflejo de la colaboración cultural entre el occidente y el oriente europeo

En este apartado de la tesis, examinaremos varias maneras distintivas en las que el romancero sefardí era influido por el ambiente cultural de Bosnia. Al respecto conviene decir que se trata de tres influencias que jugaron un papel palpable en el distanciamiento del romancero sefardí de su forma medieval: la música tradicional bosnia, los instrumentos orientales y el idioma local. Al mismo tiempo, veremos que algunos rasgos del romancero judeoespañol, como la temática poética, mantuvieron sus formas medievales durante el período otomano.

La mujer sefardita y la musulmana de Bosnia pertenecían a un ámbito social semejante, y ambas eran y aún son responsables por la transmisión de la poética folclórica de sus pueblos respectivos. La canción de la mujer musulmana se denomina *sevdalinka*, un género secular más representativo de la tradición folclórica bosnia. La *sevdalinka* como género musical de los eslavos del sur de Europa, fue afirmada en el siglo XIX, ya que esta época está definida con un interés coleccionista de varios etnógrafos mundiales. A partir de entonces, la tradición musical

de *sevdah* empieza a ser descrita como una fusión de las influencias turcas, eslavas, sefardíes, árabes y persas (Hajdarpašić 715-734). Aunque la influencia turca está presente en este género musical, la *sevdalinka* es un producto único de la sociedad bosnia (Petrović 133) que se define por una temática amorosa y un fuerte colorido local.

Aunque la *sevdalinka* puede hallarse en la herencia cultural de los no musulmanes, habitualmente se asocia con la vida urbana de los musulmanes bosnios (Buturović 79-80). La *sevdalinka*, por lo tanto, era interpretada en la intimidad de las casas musulmanas, y el tema preferido era el amor no correspondido que resulta en una crisis emocional. El sentimiento amoroso o *sevdah* proviene de la palabra árabe *sawda* ('negro'), introducida a la sociedad bosnia a través de la lengua turca. Ya que el *sevdah* se refiere al amor no correspondido, el color negro describe fielmente el estado psicológico del cantante: su desesperación y su deseo por la amada. Del mismo modo que la mayoría de los romances sefardíes, la *sevdalinka* también tiene como el centro temático a la mujer y su capacidad de aceptar el sufrimiento amoroso como una expresión natural de su estado femenino (Buturović 79). A través de las palabras siguientes, se aprecia la esencia lírica de este género musical:

Las asociaciones con individuos específicos, su cortejo, la evolución de sus sentimientos, los intercambios amorosos, son todos entendidos en la *sevdalinka* con tanto sentimiento lírico y con un candor emotivo que, a veces, la canción se parece a un registro profesional, un diario lírico en el que las emociones conmovedoras y delicadas están compartidas con el oyente de una manera detallada.¹⁶ [*Traducción mía*] (Buturović 80)

Se debe subrayar que a lo largo de la historia se prestó poca atención al tesoro de la poética sefardí, y al principio del siglo XIX se perdieron muchos romances al no ser escritos ni imprimidos. Gracias al empeño del profesor Ángel Pulido, al llamar la atención al significado de

la herencia cultural de los sefardíes, a principios del siglo XX comienza una labor coleccionista y conservadora de los romances sefardíes de Bosnia. Como resultado de la destrucción de la vida artística de la comunidad sefardí de Sarajevo en la Segunda Guerra Mundial, no se ha llegado a editar la obra completa de toda la herencia cultural sefardita de Bosnia y Herzegovina. Sin embargo, en esta labor han trabajado varios intelectuales sefardíes bosnios como Zeki Effendi Attias, Laura Papo y el rabino Moric Levi. Se estima que el rabino Moric poseía una colección de alrededor de mil romances recogidos a lo largo de cuarenta años. Desgraciadamente, la mayor parte de su trabajo cultural, que además de los romances incluía cuentos, proverbios y refranes sefardíes, desapareció en esta guerra, y únicamente se salvaron las obras publicadas en distintas revistas, periódicos y memoriales judíos. Samuel Elazar determina que la labor de Moric fue continuada por Samuel Kamhi, pero aunque se trata de una colección rica, no se conoce el número exacto de los romances que contiene (22-23). Existe un buen número de romances que no se encuentran en España, ni en el mundo hispánico y sin embargo se hallan entre los sefarditas. Estos casos son la prueba de que los romances fueron la forma poética con la que los poetas expresaron de forma más fiel el alma del hombre sefardita y de su colectividad (Elazar 19).

Al mismo tiempo Elazar señala, en su libro *El romancero judeoespañol*, que los romances sefardíes amorosos de Sarajevo representan una parte única del repertorio oral judeoespañol ya que están cargadas del sentimiento que los sefardíes bosnios reconocen como *sevdah*. El autor añade que “Este sentir apasionado, sentimental como ningún otro, se expresa de la forma más delicada y noble en los romances sefarditas que nosotros llamamos, con pleno derecho, “nuestras *sevdalinkas*” (Elazar 28). Uno de los rasgos musicales, acentuados por Elazar, que se expresa a través de la canción sefardita tradicional es la pasión misteriosa que permite que

“su alma se transporte a una esfera romántica oriental, a una quietud y plácido estar, a esa languidez deliciosa inalterable...” (28). Como resultado de la larga presencia sefardita en la ciudad de Sarajevo, por lo tanto, los romances sefardíes se distanciaban de su estilo medieval y a lo largo del tiempo se apropiaron de los elementos líricos orientales característicos de las baladas bosnias. A través de las siguientes palabras, podemos apreciar el colorido local característico de la ciudad de Sarajevo: “el *saz* proporcionó una introducción y un interludio pulsados y rítmicos, pero los versos de la canción a la vez prestaron un ritmo elástico o no pulsado”¹⁷ [*Traducción mía*] (Butrović 31). Sin embargo, aunque los romances sefardíes expresaban un fuerte colorido saraico, conservaron su temática tradicional (Elazar 21). Armistead escribe que uno de los atributos más resaltantes de un romance sefardí de Bosnia es su carácter novelesco (*Judeo-Spanish Ballads from Bosnia* 7). El rasgo novelesco hace que la poética sefardí se parezca a una variante moderna de la Península Ibérica. Sin embargo, se trata de un género que en Bosnia se encuentra en una forma bastante arcaica (Armistead, *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia* 7). Varios poemas novelescos citados incluyen *Idólatra*, *Canción del huérfano*, *¿Por qué no cantáis?* y *Raptor pordiosero*. Otro tipo de tema presente en el Romancero de los sefardíes bosnios es el tema fabuloso, donde hallamos los poemas como *El encuentro del padre* y *El chuflete*. Por otro lado, la poesía sefardita de esta región balcánica refleja una ausencia lamentable de la temática de índole histórica. Así pues, los temas relacionados con la historia de la Península Hispánica, especialmente los poemas carolingios, no forman parte del repertorio oral sefardita de Bosnia. La única excepción es el poema *Melisenda insomne*, que se encuentra en una forma poética significativamente deteriorada (Armistead 7).

Al mismo tiempo Armistead encuentra una ausencia notable de las baladas de tema religioso. Se trata de una curiosidad sorprendente en la poética sefardí de Bosnia ya que indica

un universo cultural menos conservador que el de la ciudad de Salónica, la capital de la cultura sefardí levantina, donde se conservan diversos poemas de la temática religiosa y épica (Armistead, *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia* 7-8). De acuerdo con esta revelación de Armistead, sería posible concluir que la ausencia de los temas históricos y religiosos en la poética sefardita deriva de su apropiación del *sevdah* bosnio, en que prevalece una fuerte preocupación por lo amoroso y lo mítico. Parece ser que a menudo la temática de los romances dependía de su intérprete. Si un romance expresaba los sentimientos amorosos, era natural asumir que era formulado por una mujer joven. Por otro lado, los romances de estilo didáctico eran cantados por las mujeres mayores. Asimismo, Elazar reconoce en la mujer sefardí de Sarajevo la guardiana del tesoro cultural sefardita:

Nuestras mujeres fueron las principales conservadoras de la tradición y, especialmente, de los romances españoles, de su melodía y de los bailes. Nuestras buenas tías y abuelas (tías y nonas) cuidaron y guardaron celosamente, casi con cierta devoción religiosa, todo el tesoro cultural traído de España. (21)

Dentro de este contexto, notamos que los romances sefardíes se encuentran influidos de una manera muy visible por la música tradicional bosnia, y que emiten un tono oriental enigmático, quizás únicamente hallado en los romances hispánicos medievales con influencia morisca. Como escribe Petrović, los judíos españoles se han apropiado de los elementos turcos presentes en música bosnia de una manera más natural que los ciudadanos de la extracción católica (130). Este fenómeno cultural se debe a que los sefardíes estaban familiarizados con la cultura árabe antes de asentarse en Bosnia, y también porque su música tradicional contenía ciertas huellas de la tradición oriental (Petrović 130). A modo de ejemplo, hay que señalar que la música hispano-árabe se caracterizaba por el uso habitual del laúd y el pandero. Una costumbre

popular en cuanto a la enseñanza femenina durante la época de Almanzor (938-1002), el militar y político andalusí, era aprender a tocar los instrumentos musicales como el laúd, el rabel y el manucordio, “para hacer solaz a su marido” (Ribera 198). La población judía de España, especialmente, tenía un afán notable hacia la creación musical, que se inspiraba en la fusión de la lírica de distintos grupos religiosos. Uno de los musicólogos judíos famosos en la España medieval era el sefardita cordobés Ishac ben Siméon, que componía y cantaba las melodías de distintas escuelas musicales y que: “Sobre el vino y el laúd compuso varias y bonitas canciones” (Ribera 223).

En el imperio otomano, en cambio, la música tradicional bosnia era interpretada en el ámbito íntimo de la casa, acompañado de un instrumento nombrado el *saz* o el laúd de cuello largo (*Continuum Enciclopedia*). Las mujeres bosnias de extracción musulmana y sefardita también utilizaban un instrumento que se llamaba *def* o *daire*, un tipo de pandero procedente de la tradición musical turca (Petrović 134). Por lo tanto, sería natural que los sefardíes utilizaran el laúd debido a que se trataba de un instrumento presente en la España medieval. Sin embargo, los instrumentos que normalmente acompañaban los romances cantados por los sefardíes eran el tamboril o pandero (Elazar 24-25). Un refrán antiguo indica el significado del tamboril para la cultura medieval hispánica: “Ni olla sin tocino, ni boda sin tamborino” (Núñez 312). En las fiestas familiares las jóvenes sefardíes “danzaban viejos bailes españoles haciendo sonar las castañuelas” (Elazar 24). Aunque las familias sefarditas a menudo contrataban cantoras profesionales, había otro tipo de cantoras que se llamaban “las dueñas.” Como cuenta Elazar, el origen de estas mujeres en la tradición sefardita se remonta a la Edad Media (24-25). Como hemos notado, los instrumentos musicales, además de representar un ingrediente central en la

producción musical de los ciudadanos bosnios y una forma de inspiración mutua, igualmente eran una expresión de la identidad individual:

Las canciones sefarditas contienen todas las características de los estados y circunstancias por los que los sefardíes pasaron a lo largo de su historia. Estas melodías se han mantenido en un estado muy primitivo al no haber mantenido casi ningún contacto con Occidente, pero por eso mismo han conservado su primogenio origen hebreo y la exótica belleza de melodía oriental. (Elazar 27)

Por otro lado, existe una confusión visible en cuanto a la verdadera identidad musical del romancero sefardí levantino. Miguel Sánchez hace hincapié en que la escasa producción de la información acerca de la música medieval sefardita dificulta el análisis de su conexión con las melodías hispánicas antiguas (127). Aunque varios autores creen escuchar las huellas del flamenco en la música oriental sefardita, Sánchez rechaza esta opinión y destaca que más bien se trata de la influencia turca (128). Por lo tanto, este musicólogo explica que:

El hecho de que las canciones sefardíes se cantan en una lengua de raíz hispánica y que los textos de esas canciones sean reliquias vivas de textos hispánicos, no prueba de ninguna manera que sus músicas, las músicas que sustentan estos textos, hayan mantenido el mismo grado de conservación que éstos o tengan el mismo origen. (129)

Hay que comentar también que el léxico serbo-croata y turco ocupa un papel significativo en la alteración de la forma medieval del romancero sefardita. Armistead afirma que la mayoría de los arabismos hallados en el Romancero sefardita de los Balcanes son del origen turco, y que sólo pocos, como la palabra *alhad*, provienen de la Península Ibérica (*En torno al romancero sefardí* 218). La palabra turca que se encuentra dispersada de una manera muy visible en los léxicos de varias naciones balcánicas, como griega, serbo-croata y macedona, es *aman*. Además

de ser parte de sus respectivos léxicos, se refiere a una palabra a menudo empleada en los poemas folclóricos de todas estas naciones. Del modo semejante, *aman* penetra por vía turca en el repertorio poético sefardí. Se utiliza de una forma exclamativa y puede traducirse al español como “¡Ay, de mi alma!” una representación apropiada para expresar la pena amorosa (Armistead 219-225). A modo de ejemplo, reproducimos el poema *Trez klavinjas*, recogido por Elazar, en *El romancero judeoespañol*:

Trez klavinjas

Trez klavinjas en un tiesto

Una blanka, una roz,

La d'en medio kolorada

Empesjo del amor.

Aman, minus, minus

Kazum kanim minus.

A la mar ja me vo ečar

Un peškado va afarar

Siete novias vo a kitar

Ja a ti me va tomar.

Estribillo: Aman, aman...

A loz sielos vo asuvir

A las siete tabakas

Fleča de oro vo a ečar

Ande koje mi mazal.

Estribillo: Aman, aman... (Elazar 149-150).

En primer lugar, del estilo despreocupante y juguetón rescatamos la idea de que es muy posible que se trate de un canto infantil. Este poema seguramente acompañaba los juegos infantiles. Al mismo tiempo notamos que el poema sigue de una manera fiel la transcripción ortográfica serbo-croata. El libro se publicó en el año 1978, así que seguramente era dirigido a la población judía que ya no hablaba ladino diariamente (o que quizás lo mantenía sólo de forma oral) y que tenía el serbo-croata como su lengua materna. Por lo tanto, este tipo de transcripción facilitaría un mejor entendimiento de los romances. Conjuntamente, además de castellano el poema manifiesta la presencia de tres idiomas adicionales: la influencia idiomática turca, percibida en las palabras *tabakas* y *aman*, la presencia de la palabra hebrea *mazal* (destino, suerte), y la presencia de serbo-croata donde *ja* varias veces sustituye la forma española de “yo”. Además de la fusión idiomática, notamos que se trata de versos cargados del *sevdah* ya que el tema central es el amor no correspondido. Es una temática novelesca donde el amado está dispuesto a cualquier tipo de hazaña con tal de estar con la mujer deseada.

Así pues, resalta un tono poético que se nutre de lo soñador y lo místico, muy propio del espíritu oriental. Al mismo tiempo, notamos que se trata de un poema de un estilo bastante sencillo y que su inicio y final se caracterizan por una brusquedad notable. Sobre todo, este es un romance fragmentario sin conclusión satisfactoria que permite que la imaginación del lector rellene los detalles biográficos ausentes del poema. De acuerdo con lo mostrado, en el romancero sefardí de Bosnia surge una especie de conflicto entre pasado y presente. Puede afirmarse que este tipo de poética refleja un esfuerzo de reconciliar dos facetas de la vida sefardita: el mantenimiento de la herencia española y la evolución de la identidad judeoespañola como consecuencia de las transformaciones sociales-culturales.

2.4. Los poemas novelescos como modelo de las costumbres tradicionales

Al leer el texto anterior, observamos que existe una representación notable de la voz femenina en los romances sefarditas. Menéndez Pidal, Molho y Elazar comentan que se trata de un instrumento indispensable en la transmisión de la poética tradicional sefardí, pero nunca se ocupan de manera relevante de analizar las características de estas voces ni de interpretar el contexto socio-cultural narrado en los romances. Por lo tanto, en este apartado de la tesis se pretende establecer la idea de que hasta cierto punto existía un vínculo entre la vida de las mujeres judeoespañolas y el universo reflejado en varios poemas pertenecientes al corpus del romancero sefardí. Se destacará que varios poemas centrados en la figura femenina sirven de modelo social que facilita la reafirmación y continuación de las tradiciones anticuadas. Los poemas novelescos, además de ser los romances más dispersos entre los judíos españoles de Bosnia, a la vez contienen la poética atrayente que se refiere a menudo a la vida de las mujeres. Aquí resalta un grupo de romances que trazan el papel de la mujer en la vida familiar, su relación con el marido y la suegra, y sus fantasías imaginadas en la soledad del hogar doméstico. Además de las relaciones familiares, hay una temática amorosa que se ocupa de los asuntos de cautiverio, traición e inclusivamente incesto. Así pues, nos dedicaremos a la exploración de varios poemas narrados por voces femeninas, con el fin de examinar el paralelismo que existía entre el estatus de la mujer en la sociedad bosnia y la temática presente en los poemas. Por lo tanto los romances representan el producto de un grupo social específico que a través de la poesía expresa unos deseos y pensamientos concretos. Gracias a la transmisión de los romances de madre a hija, a lo largo de la historia estos pensamientos se recrean y a la vez codifican el estatus de la mujer en la sociedad. Observamos que la mujer se identifica con la materia presente en los romances, y que la poética oral establece la visión de la mujer en la sociedad y su propio estatus en la comunidad:

Como toda creación literaria, el romancero va dirigido a un público determinado, que cultiva el género - escuchándolo y transmitiéndolo a su vez - mientras se identifica con los valores subyacentes de los relatos. En efecto, el romancero acarrea una serie de valores expresados de manera implícita o explícita. (Anahory-Librowicz 398)

Uno de los valores más desplegados por el romancero sefardí de Bosnia está vinculado a la cuestión de la honra femenina. Desde los tiempos medievales, la religión judía ha logrado mantener una estructura familiar basada en el honor familiar, éste en la mayoría de las veces vinculado a la castidad y obediencia femenina. La mujer sefardita tenía la obligación de comportarse de una manera que subrayaba su sencillez y virtud. El honor femenino es nutrido dentro del ambiente privado de la casa, un territorio asignado a la mujer para legitimar su papel central de esposa y madre. De una buena sefardita se espera la conformidad absoluta con su estatus social subordinado a los deseos de los hombres. El abandono del espacio doméstico quiebra la estructura tradicional de los géneros, y al mismo tiempo expone al peligro la honradez de la familia entera. El hombre se siente intimidado por la mujer que actúa de una manera independiente en el espacio público ya que esta acción disminuye su poder masculino. Como escribe Nancy Duncan, “La dicotomía pública/privada (ambos en las dimensiones políticas y espaciales) se emplea frecuentemente para construir, controlar, disciplinar, confinar, excluir y suprimir y las diferencias sexuales y de género de esta manera preserva la estructura patriarcal y heterosexual”¹⁸ [*Traducción mía*] (128).

En la Antigüedad, la ley judía sancionaba todas las transgresiones de tipo sexual, y castigaba con rigor a los ofensores (Cantera Montenegro 149). Un hombre era castigado solamente en el caso de que su amante fuera una mujer casada. Sin embargo, la mujer era condenada con la pena de muerte. En la Edad Media, la mujer tenía que sufrir la pena de azotes,

varios castigos simbólicos y a veces el exilio (149-150). Su castigo riguroso era requisitorio ya que la deshonra de la mujer manchaba la reputación de su marido e hijos, y a la vez suponía una vergüenza terrorífica para la comunidad judía entera. Cantera Montenegro escribe que “el castigo era ejemplar porque la mala reputación de la mujer afectaba a la comunidad en su conjunto: es decir, la honra e infamia adquieren connotaciones comunitarias” (160). En la sociedad otomana el marido tenía la obligación de otorgarle a su esposa un respeto incondicional, pero la mujer (la *balabaya*) seguía condicionada por las reglas de la sociedad patriarcal. La preocupación por la pureza femenina mantenía el lugar céntrico en la comunidad judía. Anahory - Librowicz subraya que “En los pequeños quehaceres domésticos tanto como en un plano moral más elevado, la niña o la muchacha debe guiarse por un modelo de conducta, cuyos criterios se expresan generalmente mediante los consejos de la madre” (386).

Por lo tanto, la madre ejerce un poder masculino dominante sobre la conducta de sus hijas con el fin de vigilar y conservar la virtud de la familia y la comunidad judía. Aquí destacan los poemas *Sirena de Mar* y *Silvana*. En ambos la madre se apropia de un papel agresivo para defender la virtud amenazada de su hija. En primer lugar, nos acercamos al poema *Sirena de mar*:

Sirena de mar mi madre

Ah! Ni kanto ni va kantar

Sino ez un maseviko

Ke me kerî a mi alkansar.

Esto ke ojo su madre

Presto lo mando a matar

I de la sinizika

Ke la ečen a la mar.

Esto ke sintjo la iža

Presto korio a lo salvar.

(Elazar 148-149)

Otras versiones más largas y detalladas de este romance cantado por las sefardíes bosnias se llaman *Conde Olinos* e *Iža mija mi kerida*. Armistead cuenta que esta balada es la versión orientalizada de un romance español extremadamente popular, donde la idea central es la transformación milagrosa de los amantes (*Judeo-Spanish Ballads from Bosnia* 43). La metamorfosis no aparece en las versiones *Sirena de mar* y *Conde Olinos* (21-26), pero sí en *Iža mija mi kerida*, lo que es posible apreciar a través de estos versos: “Eja se izo una palomba / I el se iyo un gavelan” (Elazar 21-22). En la versión *Conde Olinares*, el conde Alemare tiene la intención de apasionar a hija de la reina. La reina, al enterarse del propósito abominable del conde, decide matarlo. Sin embargo, a diferencia de la versión citada arriba, en *Conde Olinos* la princesa se rebela contra la madre, y resuelve escaparse con su amado. La desobediencia de la hija enfurece a la reina que, “presto los mando a matar” (24). De esta manera observamos que la reina prefiere a su hija muerta antes de ver profanada la pureza de su familia. Por lo tanto, la única manera de liberarse de las reglas preestablecidas en este tipo de la sociedad es la muerte.

Por otro lado, en el romance *Silvana*¹⁹ la madre, de un modo semejante, se apropia del poder masculino para así salvar a su hija de la desgracia. El tema central del poema es el incesto entre padre e hija. Según Armistead, el poema *Silvana*, junto con su variante *Delgadilla*, son los romances más conocidos en España y América Latina (*Judeo-Spanish Ballads from Bosnia* 55). Así pues, en este romance antiguo surge la imagen de la mujer que engaña a su marido. El rey no es capaz de resistir la inocencia y la hermosura de su hija joven, y decide convertirla en amante.

La hija se siente avergonzada y humillada por los avances de su padre, pero no se atreve a rechazar su propuesta: “Bjen me plaze el rej mi padre / Mi plaze i me es kortezija” (Elazar 6-7). Por los gritos, la madre se entera de la desdicha de su hija y decide reemplazarla en la cama del rey, esperando que la oscuridad de la noche oculte su verdadera identidad. En la versión bosnia, el rey se entera de su error, pero no conocemos el destino final de la madre e hija, aunque se supone que el poema tenga un final trágico. Aquí observamos que la madre recoge el papel tradicionalmente asignado a los hombres, ya que rompe las reglas de la sociedad tradicional al tomar en sus manos las riendas del destino de su hija. La madre es consciente que, al convertirse en la amante del padre, la joven perdería la buena reputación y sería rechazada por la sociedad. Por lo tanto, observando ambos poemas, es posible concluir que promulgaban un modelo concreto de la pureza femenina y tenían un interés especial en la figura de la mujer transgresora y las consecuencias que esto supondría para toda la comunidad judía.

Uno de los temas significativos que encontramos en el romancero de Bosnia es el de la mujer abandonada. A menudo se trata de una narradora joven que expresa la pérdida del amado a través de los versos cargados de desolación amorosa. La protagonista de los poemas revela una necesidad enloquecedora de juntarse con el amado; a menudo declara los deseos de venganza ya que se siente traicionada. En cambio, en el poema *Asentada en la ventana* notaremos que, al mismo tiempo, se trata de una figura femenina sumisa que vive en un universo cargado de fantasías, y que no se atreve a salir de casa para buscar al amante:

Asentanda en la ventana

Lavrando estava el bastidor

Un haber²⁰ negro me vino

Ke el mio amor espozo.

Di lo čikos anjos mijos (5)

Kon el i l'amor engradesi

Me kematis, ke te kemen

En una flama de kandil.

Se es ke tu espozates

Al konfite konbidame (10)

Me los komo de amargura

I me meto a jorar.

Asentada en la ventana

Un pašaro vidi bolar

Me parisjo el mi kerido (15)

Ke me vino a saludar.

(Elazar 101)

De lo anterior, notamos un conformismo absoluto de la mujer con la ética patriarcal. Debido a que no se trata de una condición elegida por la mujer, la joven se siente atrapada por los lazos de la sociedad tradicional en la que vive. En el último verso del poema se introduce una visión desigual de la mujer y el hombre. Mientras que el hombre es el pájaro libre que vuela con el viento, la mujer está encerrada en casa, obligada a observar al mundo exterior desde su ventana. Así pues, se nos presenta una visión de la mujer solitaria, condenada al silencio y al cumplimiento de diversos deberes domésticos. Su única manera de escaparse de la monotonía cotidiana es a través de su fantasía, que le permite vengar su amor traicionado. Se siente quemada por el abandono del amante infiel y su lamento interno estimula un anhelo abrumador de castigarlo de la misma manera: “En una flama de kandil” (8). Subrayamos que se trata de un

romance que fielmente describe el estatus social de una mujer joven sefardita durante la época del imperio otomano. Además de ser un modelo cultural, es bastante probable que el poema tuviera un poder notable en la perpetuación de la posición subordinada de la mujer sefardita.

Bien pareciera por todo lo dicho anteriormente que la población sefardí de Bosnia era influida de un modo muy visible por la cultura oriental. La síntesis entre la cultura sefardí y la cultura balcánica es posible vislumbrar en la presencia de los elementos orientales y eslavos en el romancero sefardí de Bosnia. Sin embargo, no se conoce el grado real de la presencia de tradición musical hispánica en las baladas sefardíes. Esto se debe a que existe un parecido perceptible entre las melodías árabes y turcas, lo que provoca cierta confusión en la crítica actual. Es obvio que los sefardíes ya conocían la tradición oriental, y que por esa razón se adaptaron fácilmente al uso de los instrumentos musicales turcos. Se nota que, al mismo tiempo, junto con el laúd turco, también utilizaban el tamboril, el pandero y las castañuelas. A lo largo de este capítulo se ha observado el significado de la voz femenina en la transmisión y preservación de los romances sefardíes. La temática de los romances, un legado hispánico, fue preservada en su estado medieval y reafirmada en la sociedad bosnia a través de la tradición musulmana. Como ejemplo, sirven los varios poemas analizados al final de este subapartado. Aquí se intenta establecer un paralelismo entre la vida de las mujeres y la temática narrada en los romances. En los siguientes capítulos se notará que con la llegada del imperio Austro-Húngaro a Bosnia la mujer se distanciará de su papel tradicional por completo, lo cual provocará el surgimiento de una literatura sefardí nueva en la que se defenderá el estatus tradicional de la mujer hasta la Segunda Guerra Mundial. De esta manera veremos que la mujer juega un papel céntrico en la literatura oral sefardí y que se trata de una protagonista visible en la literatura de los autores masculinos y femeninos de principios del siglo XX.

Capítulo 3

La creación literaria de los sefardíes levantinos entre los siglos XVI-XX

Tras la exposición del panorama histórico y el estudio de la literatura oral sefardita, en esta parte de la tesis se centrará en la exploración de la creación escrita de los judeoespañoles balcánicos, con ahínco especial en la comunidad sefardita de Sarajevo. A lo largo del imperio otomano, las obras escritas de los sefardíes han tenido escasa producción literaria. Se considera que hasta las últimas décadas del siglo XIX la creación oral era la única literatura nacional de los sefardíes balcánicos. Como hemos visto en el capítulo anterior, la voz de la mujer sefardita era completamente anónima. Sin embargo, el universo del arte oral representaba un espacio de creatividad y liberación femenina. En el presente capítulo se observará que la enseñanza religiosa de los sefardíes y la producción de los textos rabínicos han tenido un papel prominente en la promulgación de la ética tradicional. La educación y las obras religiosas representan dos herramientas poderosas del control social, debido a que han logrado mantener las ideas tradicionales en la sociedad sefardita de Levante hasta la segunda Guerra Mundial. Inclusive, la educación innovadora introducida por la Alianza Israelita Universal a mediados del siglo XIX, era influida por ideas tradicionalistas, visibles en su currículo académico que incluía temas relacionados con la enseñanza doméstica de las niñas sefarditas. A finales del siglo XIX y principios del XX emergen varios escritores sefardíes cuyas obras han quedado olvidadas. Sólo ahora empiezan a provocar un leve interés académico. Se trata de la nueva literatura judeoespañola que nace con la finalidad de distanciarse de las ideas antiguas y de introducir los pensamientos modernos a la comunidad sefardita. En Bosnia, a finales del siglo XIX, aparece la primera generación de sefardíes con alto grado de formación. La mayoría de estos escritores fueron formados en Viena que aparece como el centro intelectual de los sefardíes yugoslavos. A

raíz de la labor académica de este grupo intelectual, en el período de entreguerras en Sarajevo surge una prensa innovadora que publicará las obras originales en ladino y que promulgará la preservación del legado lingüístico-cultural hispánico de los sefarditas bosnios. Aunque sus obras están injertas con un sentimiento cargado de nostalgia por los tiempos ya pasados, a la vez revelan un deseo de incorporarse al mundo contemporáneo.

3.1. La literatura de los sefardíes balcánicos en la época otomana

La existencia de la comunidad judeoespañola de Sarajevo está caracterizada por un pasado literario cargado de notables altibajos. Debido a que se trataba de un grupo étnico que guardaba celosamente su identidad amenazada por las influencias del mundo exterior, el grado real de la creación artística y literaria de esta parte de la sociedad bosnia en la época del imperio otomano es poco conocido. Anteriormente al siglo XX, el *Pinakes* o la crónica de la comunidad judeoespañola de Sarajevo, era una de las escasas producciones literarias sefardíes de índole laica. En la ciudad de Sarajevo también se conservan dos textos de temática medicinal que provienen de mediados del siglo XIX. Estas obras guardan un número considerable de las fórmulas textuales mágicas (*prikantes*), una tradición popular sefardita que tenía un papel prominente en el acto de sanar diversos tipos de enfermedades (Alexander y Papo 23). El *Pinakes*, al igual que los *prikantes*, son escritos en ladino en letra *rashi*, caracteres rabínicos (Prenz 168-169), y representan los testimonios auténticos de la vida cotidiana de los sefardíes de Sarajevo. Aun así, como un resultado de la escasez de la información histórica y pese a que los archivos de Sarajevo conservan grandes cantidades de los manuscritos inéditos aún sin estudiar, los críticos contemporáneos muy pocas veces mencionan estos textos; al contrario están de

acuerdo que la literatura laica judeoespañola en esta ciudad bosnia bajo el dominio otomano es inexistente.

Lo cierto es que sus opiniones coinciden en que la vida literaria sefardí en la época otomana fue determinada por la existencia de un grupo intelectual influyente, compuesto, en su mayor parte, por rabinos. En los países balcánicos, el grupo rabínico se ocupaba de la explicación y difusión de los textos hebreos antiguos. Los primeros tres siglos de la existencia de la diáspora sefardita fueron marcados por la producción de las obras religiosas escritas en hebreo y ladino, y luego impresas en letra *rashi* (Vidaković, “La cultura de los judíos españoles en Yugoslavia” 23). Los textos rabínicos moldeaban las vidas de los sefardíes levantinos y eran responsables por el mantenimiento de las ideas tradicionales acerca de la mujer y la familia judeoespañola.

La historia de la escritura sefardita en los Balcanes está vinculada estrechamente a la educación. Hasta mediados del siglo XIX, se trataba de una educación de índole religiosa, dirigida exclusivamente a la enseñanza de la población masculina sefardita (Vidakovic, “La cultura de los judíos españoles en Yugoslavia” 23). A través de la educación impartida por los rabinos, los hombres adquirirían conocimientos fundamentales acerca de la religión, la escritura y las matemáticas (Díaz-Mas, *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo* 15). Los niños de las familias prósperas asistían a las escuelas religiosas, llamadas Talmud Torá o *meldares*, donde se llevaba a cabo un aprendizaje profundo acerca de las leyes religiosas y costumbres judías. En Sarajevo las escuelas de Talmud Torá se asemejaban a las escuelas musulmanas (*meytef*). En el siglo XIX los niños aprendían la letra *rashi* y memorizaban las oraciones sagradas de la liturgia judía. Aunque la enseñanza del serbo-croata se inició ya a partir del año 1894, los idiomas hebreo y ladino seguían siendo una parte dominante de las vidas de los

niños sefardíes. Esto se conoce debido a que en el año 1903 un profesor protestaba ante el gobierno que los niños sefardíes tenían un conocimiento muy débil del serbo-croata (Vidaković, “Los sefardíes en Yugoslavia” 123).

A lo largo del período otomano (siglos XVI-XIX) los niños cuyas familias poseían la disposición de sobrellevar el gasto económico, continuaban su estudio en las *yeshivot*, las instituciones rabínicas de enseñanza superior. Las *yeshivot* representaban un período de gran significado en la vida de los sefardíes provenientes de las familias adineradas, ya que allí los chicos adquirirían un conocimiento profundo de las tradiciones clásicas judías, y a la vez aprendían un nivel avanzado del idioma hebreo clásico. Como se trataba de un idioma empleado únicamente en el ámbito religioso por los hombres pertenecientes a las clases sociales más elevadas, la mayor parte de la población sefardita utilizaba el ladino en su vida diaria. Así pues, se nota que las mujeres y los hombres sefardíes pobres fueron excluidos de la enseñanza superior religiosa, y que únicamente disponían del conocimiento del ladino. Por otro lado, los hombres de clase alta no solamente hablaban el ladino dentro del ámbito privado familiar sino que, al mismo tiempo, empleaban el hebreo en los eventos de gran mérito social y cultural.

Sin embargo, en el siglo XVIII ya aparecía una ideología rabínica dirigida a la incorporación de los sefardíes provenientes de las clases humildes en la enseñanza de los textos sagrados. A partir de este momento la práctica de traducción de los textos hebreos al ladino se transforma en una manera de educar a las masas iletradas de los sefarditas acerca de los reglamentos litúrgicos. Especialmente la traducción rabínica de los manuscritos antiguos empieza a ser una herramienta indispensable en la rehabilitación religiosa de los criptojudíos. Los judíos portugueses aún se adherían públicamente a la religión católica con el propósito de proteger sus bienes y sus propias vidas frente a la persecución ejercida por la mayoría cristiana,

pero en la vida privada salvaguardaban su identidad judía. Sin embargo, esta vida doble amenazó su conocimiento del hebreo, y resultó en la pérdida de ciertas tradiciones religiosas y culturales (Borovaya 7). De este modo la traducción e interpretación de los documentos bíblicos sirvió como una forma de revitalización de la olvidada memoria de los exiliados y al mismo tiempo se convirtió en un instrumento de gran valor educativo.

En esta época la incorporación de los sefardíes en la enseñanza superior comienza con la producción de la literatura ética rabínica o literatura *musar*. Como resultado de la crisis de identidad de los judíos españoles, provocada por la inestabilidad económica y cultural en el imperio otomano, la literatura *musar* pretende establecer la continuidad de la tradición en un contexto de cambio social. Uno de los elementos innovadores introducido a través de la literatura *musar* era el esfuerzo por estimular la inserción de la mujer en la lectura de los textos rabínicos (Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature* 69). Este discurso rabínico promulga la creencia acerca de la familia sefardí tradicional como un espacio privilegiado de realización personal. Se establece la visión del hogar doméstico como un santuario inalterable por los cambios exteriores. Aparece el espacio hogareño como un resguardo frente al universo exterior, inconsistente y deshumanizado.

En cambio, aunque la literatura *musar* hasta cierto punto acepta la presencia femenina en el espacio público, su papel más significativo es la protección del ámbito hogareño frente a la contaminación del mundo exterior. Escribe Mattihas Lehmann que:

...los rabinos vernáculos definen los patrones bastante consistentes de las relaciones del género sobre dos ejes centrales como parte constitutiva del orden simbólico y social de la tradición sefardita: en primer lugar, el peligro de la sexualidad no controlada y sus implicaciones para las relaciones del género, la separación de los dominios masculinos y

femeninos; y, en segundo lugar, el papel decisivo de la mujer.²¹ [Traducción mía]
(*Ladino Rabbinic Literature...* 122)

La lectura de *musar* era impartida en los *meldados* o grupos del estudio, y representaba la manera ideal de nutrir las ideas tradicionales. El aprendizaje era supervisado por los *talmidei hakhamnim*, los que eran los individuos letrados que elegían los textos adecuados para los *meldares*. Estos individuos le distribuían al público sefardí las ideas concebidas por los rabinos que a su vez convertía el discurso rabínico a la práctica social, y como declara Lehmann: “El *meldado*, sirviendo la perpetuación del conocimiento tradicional y la práctica del control social, es el foco principal de la cultura lectoral judeoespañola creada y promulgada por parte de los rabinos vernáculos desde su inepción a principios del siglo XVIII”²² [Traducción mía] (“The Intended Reader...” 294).

Desde el punto de vista de los rabinos, por lo tanto, la lectura individual era la causa principal del distanciamiento de los sefardíes de la manera de vivir tradicional. Sin la supervisión del *talmid hakham*, el lector se exponía a la influencia de las ideas provenientes del mundo exterior y ponía en peligro los valores tradicionales (Lehmann “The Intended Reader...” 303). Se observa que los *meldares* proporcionaban una variante de lectura hasta entonces inasequible por parte de las mujeres y los sefardíes pobres. Por el otro lado, se trataba de una costumbre social que encerraba a los sefardíes en un universo restringido.

Bajo este prisma puede afirmarse que la vida cotidiana sefardí era dirigida por un grupo reducido de hombres letrados cuyas interpretaciones de los manuscritos religiosos influían en gran medida las visiones de los sefardíes levantinos hacia su familia, sus vecinos e incluso las leyes morales. La religión formaba una porción inseparable de todos los ámbitos de la vida sefardí, y el aprendizaje tradicional llevado a cabo por los rabinos era significativo para la

nutrición espiritual de la comunidad. Dado que los textos religiosos antiguos ocupaban un lugar céntrico en la educación de los hombres desde su edad más temprana, sería lógico deducir que este tipo de enseñanza tradicional había tenido una influencia profunda en las relaciones diarias en la vida de la comunidad.

Así pues, las obras religiosas representan un mecanismo esencial de la legitimación de la estructura patriarcal social heredada de los tiempos medievales. Mientras que el hombre desempeña el papel dominante en la comunidad judía, la mujer se encuentra confinada al espacio íntimo de la casa. Su obligación más valiosa es el mantenimiento de los valores tradicionales. Los miembros masculinos de la comunidad judía tradicional tienen la responsabilidad de dedicar su vida al aprendizaje de las leyes religiosas, y la esposa virtuosa debería consagrarse al apoyo absoluto de las necesidades educativas de su marido y sus hijos:

A través de sus actividades domésticas y su apoyo de las necesidades de los hombres, las mujeres posibilitaron la manera idealizada de vivir concebida por los rabinos donde el estudio masculino de la palabra divina está elevado al peldaño más alto de la actividad humana.²³ [*Traducción mía*] (Baskin, *Cambridge* 364)

Una dificultad a la hora de aproximarse al estudio de la mujer sefardí es la parquedad de información imparcial en las fuentes históricas acerca de la representación y la condición social de ella. Lo declara Judith Baskin: “El mundo de la mujer sefardí es sin duda una de las áreas más ignoradas por la historia judía”²⁴ [*Traducción mía*] (*Jewish Women in Historical Perspective* 128). Debido a que la mujer sefardita juega un papel fundamental en la continuación y pervivencia de la lengua, cultura y liturgia de los sefardíes, la escasez de corrientes históricas representa un asunto de alto nivel de controversia y confusión investigadora. No obstante, este fenómeno histórico no es tan sorprendente si se tiene en cuenta que los estudios sobre la mujer

judía, y en concreto la mujer sefardita, están escritos desde el punto de vista de los hombres. La penetración de la crítica literaria y cultural realizada con objeto de quebrar los mitos tradicionales contruidos por los hombres, es de índole reciente y abarca un punto de partida hacia la inclusión de los estudios acerca de la mujer sefardita en el mundo académico.

En la historia sefardí, por lo tanto, el hombre judío (junto con el musulmán y cristiano) está convertido en el dueño de la memoria colectiva (Fuente 21) y su representación de la mujer está consolidada de manera incontestable y legítima. Las razones de esta manifestación están íntimamente ligadas a las imágenes negativas de la mujer sefardí fundadas por la doctrina religiosa y subsecuentemente proyectadas en las escrituras de los hombres de letras (22). Es significativo destacar en este respecto la aparición de las escrituras medievales de los rabinos, donde se subraya su visión ideal de la sociedad. A través del siguiente párrafo, Salvatierra subraya los textos del rabinismo clásico como un reflejo de la perspectiva acerca de la mujer judía supuestamente inferior:

Las mujeres que aparecen responden a unas necesidades y preocupaciones concretas que vienen determinadas por el ideal de la sociedad pensada por los rabinos. Y en esta sociedad, el lugar central se le asigna al varón que es, a su vez, quien decide donde han de situarse ellas. El modo en que las mujeres entienden su propia vida, sus experiencias no forman parte de los intereses de quienes escriben estos textos. (39)

En los textos medievales aparece la conformidad de manera implícita con la figura de la mujer como “un segundo sexo con un rol inferior al hombre” (Salvatierra 40). Por lo tanto conviene tener presente que el papel fundamental de una mujer sefardí es el de esposa. La esposa ideal está dibujada como un ser de segunda clase cuya existencia está definida por el ámbito del hogar doméstico. La vida de una esposa sefardí buena es de la sumisión incontestable a los

deseos de su esposo y el cumplimiento con las obligaciones procreativas y domésticas. La influencia de las escrituras de los hombres de letras en la construcción de la identidad de la mujer sefardí se puede apreciar en las siguientes palabras (traducidas del árabe) del célebre hombre de letras, médico y teólogo judío Moisés Maimónides (1135-1204): “No podría existir nada tan bello que la mujer sentada en una esquina de la casa” (*Traducción mía*) (Baskin, *Jewish Women in Historical Perspective* 103). Desde este punto de vista, la preocupación máxima de los autores medievales es promulgar la supremacía del hombre y la sujeción de la mujer al hogar doméstico.

En la ciudad de Sarajevo, específicamente, la reclusión de la mujer sefardí dentro del espacio doméstico de la casa resultará en la construcción de una identidad femenina binaria. Se trata de una identidad enclaustrada dentro de los muros del cortijo y destinada a una existencia de sumisión total a las exigencias masculinas. Al mismo tiempo, el papel central en la vida familiar de la mujer sefardí tendrá como consecuencia la continuación del uso del idioma ladino y la conservación de la herencia judeoespañola. Aunque la modernización occidental de la población bosnia empieza en 1878, la verdadera emancipación de la mujer sefardí no se inicia hasta la entrada en el siglo XX. Como resultado, los autores sefardíes de ambos géneros sostendrán una posición defensora acerca de la estructura doméstica tradicional, y ejemplificarán el significado de la mujer sefardita para la perpetuación de la religión y la cultura judía. Esta visión polémica permanecerá vigente hasta la destrucción de la comunidad sefardí de los Balcanes por parte de los nazis en la quinta década del siglo XX.

3.2. La influencia rabínica en la literatura sefardí del siglo XX

Como ya se ha mencionado, el mantenimiento de la actitud tradicionalista en la sociedad sefardita de Oriente surge como una consecuencia directa de la enseñanza rabínica. Los sabios

judíos eran conscientes del estatus privilegiado otorgado al sexo masculino, y para ellos la separación de los sexos era una condición social necesaria para la conservación de la vida tradicional (Baskin, *Jewish History and Religion* 364). En la doctrina rabínica acerca de la estructura social, el matrimonio representa el estado ideal de la existencia humana. La relación entre dos individuos casados recobra el papel sagrado ya que su intimidad permite la procreación y la continuidad de la raza judía. Al mismo tiempo, el matrimonio representa una condición deseada puesto que se encamina hacia la educación tradicional de los hijos. En las siguientes palabras se percibe el papel del matrimonio en la construcción de la identidad femenina: “El matrimonio es, desde que nacen hasta que mueren, la circunstancia que define y regula su biografía y la mayor parte de la legislación que les atañe se ocupa de esta institución social” (Salvatierra 42).

Por lo tanto, las obras de los autores sefardíes que se escriben a principio del siglo XX se encuentran profundamente influidas por los reglamentos de la enseñanza rabínica y nacen de una necesidad personal de proteger la imagen convencional del ambiente íntimo de la casa ya que para ellos constituye el corazón de la familia judía. Es el reflejo de la expresión auténtica del espíritu tradicional sefardí. Esto se debe a que a lo largo del tiempo el espacio doméstico ha llegado a formar un refugio tenaz ante las numerosas evoluciones socio-culturales del universo exterior, que amenazaban la continuidad de las antiguas costumbres sefarditas. Por otro lado, la mujer es la que vigila y mantiene vivo el fuego de la fe y la tradición judeoespañola en el hogar, y por lo tanto simboliza el elemento esencial de la sociedad sefardita. Como enseñan los documentos inquisitoriales españoles, la mujer sefardí, aún más que el hombre, está consciente de la necesidad de perpetuar la religión y la cultura judía (Baskin, *Jewish Women in Historical Perspective* 139). Así pues, en Bosnia la mujer se convierte en un símbolo de la integración

social y lingüística de la población sefardita. Desde esta perspectiva la imagen de la mujer ideal sefardí y su papel en la vida doméstica componen los ingredientes fundamentales de las ideas de los autores que buscarán la continuación de la religión y tradición doméstica del pueblo judeoespañol de Bosnia y el resto de las antiguas provincias del imperio otomano.

Como era posible observar en el capítulo anterior, la literatura folclórica de las mujeres forma una fracción vital de la memoria hebreo-hispánica y un reflejo de la coexistencia interreligiosa. Aun así, la identidad de la mujer sefardita ha quedado completamente anónima y por ello las preocupaciones femeninas expresadas a través de la tradición oral fueron confinadas al ámbito privado de la casa. Los escritores de principios del siglo XX defienden las tradiciones antiguas y escasas veces promulgan la necesidad de la educación femenina superior y la inclusión de la mujer en el entorno público masculino. Sin embargo, sus obras por primera vez hacen visible el ambiente íntimo del hogar sefardí, donde se reconoce la figura femenina como una componente activa e indispensable de la comunidad sefardita. Se trata de una literatura secular profundamente influida por la ideología religiosa rabínica que, como resultado de las transformaciones socio-culturales, encuentran la salvación de las tradiciones judeoespañolas en la imagen antigua de la mujer. Se distinguen varios temas que preocupan a los autores sefardíes levantinos de principios del siglo XX: 1) El núcleo doméstico sefardí tradicional como un resguardo frente a los desequilibrios sociales, y 2) la mujer como la figura clave en la perpetuación del legado ancestral judeoespañol.

En el intento por comprender la postura de los autores tradicionalistas acerca de la familia y mujer sefardí, se recurre a la exploración de dos conferencias llevadas a cabo por Morís Yishac Cohén y Abraham Samuel Recanati. Aunque no se conoce su fecha exacta, se considera como una posibilidad viable que las ponencias fueran impresas en francés (y posteriormente traducidas

al ladino) entre los años 1911 y 1916, en Salónica (León 129). El propósito principal de las presentaciones era criticar y contestar la nueva figura de la mujer sefardí occidentalizada, así promulgada por la sociedad moderna naciente, y luego proponer el ideal nacional de la mujer sefardí: la mujer de los tiempos pasados. Al mismo tiempo las conferencias representan un reflejo fascinante del punto de vista masculino acerca de la estructura de la familia sefardita en el entorno de la sociedad balcánica tal como aparece a principios del siglo XX.

En estas obras, por lo tanto, la construcción de la identidad femenina se expresa a través del arquetipo de la mujer bíblica, inspirado éste en la tradición religiosa judía. Lo femenino es definido por una serie de imágenes idealizadas estrechamente ligadas a la subjetividad de la mirada masculina. La construcción de la figura femenina está acomodada en torno a su educación en el espacio doméstico, a su boda y a su rol sefardí como esposa y madre. Desde la antigüedad más remota la mujer sefardí era honrada y glorificada a raíz de su cumplimiento estricto de los preceptos de las leyes bíblicas. La virtud, el valor y la sabiduría extraordinarias de la mujer le otorgan un lugar elevado en la sociedad. Al mismo tiempo su papel de madre y esposa representa una condición deseada y alabada por los sabios judíos ya que permite la multiplicación y preservación del pueblo judío. Por lo tanto, esta visión se convierte en el punto de referencia en cuanto a la mujer judía ideal, y la destaca como la guardiana y transmisora del tesoro de la tradición sefardita.

Cohén recurre a las imágenes de las mujeres bíblicas, como Sará y Hagar, para subrayar la consciencia clara del pueblo judío en cuanto al mantenimiento de la pureza familiar por parte de la mujer (León 138). Según los pensamientos de este autor, no existe una condición femenina más exaltada que “la gloria de la mujer virtuosa, de la madre y esposa cumplida” (León 139). Asimismo, Recanati pinta a la mujer como la vigilante principal de las tradiciones sefarditas:

“Depositarias de un patrimonio sacrado, ella velaban celosamente sobre la heredad preciosa que la tradición confió a su guardia: las hermosas virtudes domésticas y los usos religioso-nacionales” (León 152). De esta manera se observa que los autores reconocen el valor de la mujer para la conservación de la herencia tradicional. Al mismo tiempo la vida de la mujer sefardí ideal se concibe bajo un prisma tradicional y anticuado, envuelta ella en la labor doméstica ardua y en el cuidado constante de su esposo e hijos. Las siguientes palabras de Cohén ilustran la visión tradicionalista de la mujer sefardí levantina: “su marido era la corona respetada de su casa y de su vida, sus criaturas la grande riqueza y el verdadero precio de su vida y ella, ella misma, el ángel abonanzado y cuidadoso por todos” (León 147). De modo semejante Ricanati delimita la condición natural de una mujer judeoespañola envuelta en la crianza y la educación religiosa de los hijos: “Non deseando de ninguna manera entrar en el domeño reservado a los hombres, ellas se consacraban cuerpo y alma a la noble tarea que les asino la natura...” (153). El cumplimiento exitoso de estos deberes es considerado “la obra de su vida” (León 148) y el foco de su existencia. Una vez alcanzada la edad adulta de sus hijos, el único deber de la mujer sefardí es esperar “el mundo verdadero” (León 148), o sea la hora de su muerte. Así pues, los textos de estos autores tienen raíces en la enseñanza medieval rabínica ya que: “Según la mentalidad rabínica, el ámbito privado de la casa es el espacio natural de las mujeres y, por tanto, de la buena esposa se espera que permanezca en este entorno y se le insta a no desarrollar labores en el ámbito público, considerador principios de varones...” (Salvatierra 49).

La condición social de la mujer sefardí en todas las antiguas provincias otomanas no se alejaba de este patrón tradicional. Sin embargo existía una discrepancia en cuanto a la fecha de la iniciación educativa de las niñas sefardíes. Mientras que en las ciudades como Estambul y Belgrado la educación de las mujeres comenzó a mediados del siglo XIX, en Bosnia esto no

sucedió hasta principios del siglo XX (Filipović y Vučina-Simović 83-4). Los padres no alimentaban la enseñanza de las niñas ya que la educación podría resultar en la distracción de su papel verdadero de madre y esposa (Crandall 91). La educación de las niñas sefardíes en el imperio otomano era fundada principalmente en la enseñanza básica de las leyes religiosas de índole moral, además de la instrucción de las tareas domésticas como “saber lavar, fregar, esponjar, saber cusir y cortar, hacer chorap, bordar y “labrar”, estos eran los conocimientos que se le demandaban de la niña judía, todo restante era en demasía” (León 144). La mayoría de las niñas sefardíes eran analfabetas, no capaces de “hablar ningún otro lenguaje fuera del español o portugués” (León 143). Ya que solamente las niñas procedentes de las familias prósperas aprendían el hebreo y la escritura en judeoespañol (León 143), la incultura amplifica la dependencia de la mujer sefardí al espacio privado de la casa y subraya la voz femenina sofocada como un aspecto real de la condición social de la mujer sefardita del Levante. La modernidad y la educación occidental de la mujer sefardí representan una amenaza real a la pureza de la familia judía debido a que “... el santuario intangible empieza a ser profanado; un aire corrompedor sopla sobre ella entosegando el aver puro y limpio” (León 154).

En este sentido, se construye la visión de una mujer sefardí cuyos atributos principales son la simpleza y pureza. Su mundo femenino estaba envuelto en la intimidad y soledad del hogar familiar. Raras veces la mujer sentía una necesidad de traspasar el umbral de su casa familiar puesto que su mundo le era definido por un conocimiento cultural y lingüístico limitado. Los autores reconocen el papel de la mujer como una figura central en la perpetuación de la armonía y bienestar doméstico, y comentan la nobleza de su condición de madre y esposa virtuosa. Al mismo tiempo, crean una perspectiva desfavorable y restrictiva de la figura

femenina. La mujer sefardí es definida desde el punto de vista de una categoría social inferior, sobrepasada en importancia por su marido e hijos.

Esta condición tradicional de la mujer sefardí se encuentra muy presente en el imperio otomano hasta la penetración cultural de los pueblos occidentales a finales del siglo XIX, que corrompen y desintegran la estructura ancestral de la familia judía. Así pues, Cohén se lamenta de la “nueva” mujer sefardí como un ser que está “andando con pasos de gigante sobre el campo lleno de la degeneración y de la decadencia” (León 150). La joven mujer judía es presentada como una coqueta descarada que rechaza el antiguo mundo tradicional, únicamente preocupándose de leer “la más sucia literatura parisiana” (León 149), y “toda su ambición es de ser la grande dama, la copia de la parisiana en los países del Oriente” (León 149). El autor tradicionalista ilustra la llegada de la modernidad a los países del antiguo imperio otomano como un factor estrictamente negativo y destructor de la fe y tradición judeoespañolas. La inclusión de la mujer sefardí en la esfera pública supone la ruina de la identidad ancestral, ya que la mujer personificaba el elemento cohesivo que permitía la unión lingüística y social de la comunidad sefardita. Así pues Quintana nota que los escritores sefardíes observaban “la adaptación de la mujer al mundo moderno como el hecho profundamente negativo, pues sus comportamientos, ciertas costumbres y la entrada de la mujer en ámbitos sociales no deseados, convertirían la modernización en sinónimo de decadencia social” (118).

Como vemos, se trata de una visión masculina plenamente primitiva y conservadora, que surge como un producto del entorno balcánico y oriental. Sin embargo, este tipo de escritura tendrá un factor positivo ya que los autores tradicionalistas de Salónica desenmascararán el ambiente intimista y oculto de la casa sefardí hasta entonces desconocido, y subrayarán a la mujer como la componente clave de la vida cotidiana de la comunidad judeoespañola.

Aparte de los textos dominados por la ideología tradicionalista, la población judeo-española de los Balcanes se encuentra profundamente influida por la prensa periodística. Por lo tanto, a continuación se hará una aproximación a la periodística sefardí del siglo XX. La mayor preocupación expresada a través de sus páginas es la cuestión de la herencia hispánica y su lugar en la nueva sociedad occidentalizada: especialmente los temas vinculados a la pérdida del ladino y la posición de la mujer sefardita tendrán un lugar central.

3.3. La “nueva” literatura sefardí del siglo XX

En la prensa sefardita del siglo XX se evidencia la visión doble del idioma ladino. En primer lugar, el ladino se subraya como una herencia hispánica de poca utilidad en el mundo occidentalizado de los Balcanes, donde la sociedad era dominada por distintos idiomas europeos. Se critica su corrupción lingüística y su uso escaso en la vida social y económica. Como una manera de modernización de la población judeoespañola de Levante, varios escritores subrayan la necesidad de adaptarse a la enseñanza occidental y de apropiarse de los distintos idiomas como el turco, francés, alemán, griego y serbo-croata. El aprendizaje de los idiomas locales lograría que la comunidad sefardita encontrara una manera de abandonar el pasado y que formara parte de la sociedad balcánica europeizada (Romero, “La polémica sobre el judeoespañol” 435).

Uno de los autores más famosos de la literatura bosnia del siglo XX es el escritor sefardí Isak Samokovlija (1889-1955). Sus obras narrativas, poéticas y teatrales muestran un gusto prominente por la temática judeoespañola, pero están escritas exclusivamente en serbo-croata. Por lo tanto, la producción literaria de Samokovlija refleja la evolución socio-cultural de la comunidad sefardita de Sarajevo. El aprendizaje del idioma mayoritario permite que las obras de

los autores sefardíes tengan una consumición amplia entre las masas cristianas y musulmanas de Bosnia, pero la necesidad de adaptarse a la cultura local provoca una pérdida total del idioma judeoespañol. Por otro lado, Kalmi Baruh (1896-1945) y otros escritores sefardíes de Sarajevo distinguen este legado lingüístico como el fundamento cultural de la comunidad sefardita. Esta postura hacia el legado hispánico de los judíos bosnios está expresada de una manera visible en la prensa periódica que nace a principios del siglo XX en la ciudad de Sarajevo.

Aunque la población sefardita de Sarajevo era minúscula en comparación con las comunidades céntricas de Salónica y Estambul, a principios del siglo XX la capital bosnia florece como un espacio notable de la creación literaria en judeoespañol y se convierte en un centro artístico de todos los países de la antigua Yugoslavia (Nezirović, *La literatura judeoespañola* 562). Sin embargo, se trata de una realidad literaria poco conocida en el mundo académico. Las obras de temática sefardí escasa vez mencionan a los judíos españoles de Sarajevo y su producción literaria es desconocida. Esto se debe a que la ciudad de Sarajevo aparece como el centro de la literatura judeoespañola de Yugoslavia en una época relativamente tardía (Nezirović *La literatura judeoespañola* 563). La creación de *La Alvorada* (1900-1901), de Abraham Kapon, el primero y único periódico de Sarajevo escrito en judeoespañol, refleja el intento de la comunidad sefardí por aproximarse a las ideas del mundo moderno y de abandonar la ideología tradicional que aún en el siglo XX dominaba todos los ámbitos de su vida (Prenz 171). Sin embargo, el fracaso de *La Alvorada* simboliza el desplazamiento del idioma ladino y la necesidad de crear una literatura distinta. Este pensamiento se vislumbra en el siguiente párrafo donde Prenz describe la sociedad bosnia a partir de su anexión por parte del imperio Austro-Húngaro y la posición de los sefardíes en la nueva atmósfera cultural:

El judeoespañol, por sí solo, no basta ya para cumplimentar las exigencias espirituales, culturales y demás de sus hablantes. Se hace imprescindible un aprendizaje normal y sólido del serbo-croata, que hasta entonces era conocido solo rudimentariamente para la mínima finalidad práctica. La apertura de las escuelas laicas arrastra consigo a la juventud sefardí, que, aparte de la lengua serbo-croata, comienza a adquirir conocimientos culturales más amplios y sale, así, en lo espiritual, de la restringida cultura religiosa en que había vivido durante el imperio otomano. (170)

Entonces como resultado de los cambios socio-culturales, en la segunda década del siglo XX nace una necesidad por parte de los sefardíes de buscar una manera innovadora de promulgar el mantenimiento de la lengua y cultura judeoespañolas. Por esta razón, entre las dos guerras mundiales nacen los periódicos *Jevrejski život* o *La vida judía* (1924-1927) y *Jevrejski glas* o *La voz judía* (1928-1941). Aunque se trata de periódicos escritos en la mayor parte en serbo-croata, contienen un número considerable de artículos publicados en ladino (Nezirović *La literatura judeoespañola* 563). Los judíos españoles de Sarajevo eran conscientes de la pérdida de su idioma materno, por ende deseaban conservar las escrituras en ladino como una manera de recordar su herencia histórica. Esto es posible observar en el primer artículo de *Jevrejski život* (*La vida judía*) “Muestras publikaciones en espanjol,” ya que refleja la esperanza de la redacción sefardí de crear un periódico donde los escritores podrían publicar las obras originales en judeoespañol (Nezirović, *La literatura judeoespañola* 564-565). El único modo de lograrlo era a través de la creación de la prensa bilingüe. Ya que en la segunda década del siglo XX el serbo-croata alcanzó un estatus de prestigio social, cuando el judeoespañol era utilizado normalmente sólo dentro del ambiente familiar, esta estrategia periodística se convirtió en una manera atractiva para captar a los lectores sefardíes de todas las edades. Además, era un modo de

presentar la cultura judía al mundo exterior, creando así una conexión entre los ciudadanos sefardíes y askenazíes de Sarajevo (Vidaković, *La cultura de los judíos españoles* 97-98).

En el último capítulo de la tesis se introducirán los cuentos cortos de dos autores sefardíes de Sarajevo: Avram Romano (Buki) y Laura Papo (Bohoreta), publicados en *Jevrejski glas* y *Jevrejski život* en el período de entreguerras en la ciudad de Sarajevo. Se trata de la producción literaria de un valor académico incontestable debido a que Romano y Papo escribían en judeoespañol en una época distinguida por el abandono de esta lengua por los sefardíes balcánicos. Se trata de un fenómeno literario notable, ya que estos autores eran responsables por la creación de una literatura sefardita nueva y de la preservación del idioma ladino. Del modo semejante que Cohén y Ricanati, los escritores sefardíes bosnios buscaban el ideal de la mujer judeoespañola en el pasado otomano. Pese a que sus obras manifiestan un sentimiento de nostalgia por la pérdida de las viejas costumbres sefardíes, al mismo tiempo condenan la soledad y el silencio del hogar familiar. Por lo tanto, la producción literaria de estos dos autores constituye una comparación de la visión masculina y femenina acerca de la vida familiar y la mujer sefardita, a la vez que representa el reflejo auténtico de las costumbres de la comunidad sefardita de Sarajevo a principios del siglo XX.

Capítulo 4

La creación escrita de los judíos españoles saraicos entre 1924-1941

La modernización paulatina de la sociedad bosnia culmina en el florecimiento de la escritura sefardí a principios del siglo XX. Los judíos españoles de Bosnia no se caracterizaban por un interés prominente hacia la escritura de las obras narrativas largas en ladino. Su gusto por la escritura de los relatos breves se percibe a través de las publicaciones de numerosos cuentos en la prensa periódica que se cultiva en Sarajevo entre las dos guerras mundiales. En esta época el cuento corto sefardí se encuentra en una etapa primitiva del desarrollo literario, interrumpido con el avance de la Segunda Guerra Mundial. La evolución del relato judeo-español se percibe en los cuentos de Laura Papo “Bohoreta”. La autora publica su primer cuento “Morena” en 1924, pero este relato no alcanza la misma calidad literaria que algunos de sus textos elaborados posteriormente.

Por lo tanto, en este subapartado se examinarán ciertas particularidades del cuento corto judeoespañol de Sarajevo. Entre ellos se destacan el empleo del diálogo, el tono didáctico y el gusto por las descripciones de la vida cotidiana. Como punto de referencia se utilizarán los cuentos de los escritores Avram Romano y Laura Papo publicados entre 1924-1941 en dos periódicos de Sarajevo, *Jevrejski život* (*La vida judía*) y *Jevrejski glas* (*La voz judía*). Se observará que los pensamientos de los autores derivan de sus propias vivencias íntimas. Al mismo tiempo, se recurrirá a la obra del profesor Nezirović (1934-2010), *La literatura judeo-española* (*Jevrejsko-španjolska književnost*), y el ensayo de Papo *La mujer sefardí de Bosnia*, ya que representan los únicos estudios relevantes acerca de la literatura y cultura sefardíes de Bosnia.

4.1. Las características literarias de los cuentos cortos sefardíes

Como ya se hizo notar, la literatura en ladino que aflora a principios del siglo XX es insuficientemente conocida en el mundo académico. La tradición oral (los romances y canciones), heredada de la España medieval, a menudo se destaca como el legado literario más valioso de los judíos españoles balcánicos. Por esta razón, los cuentos cortos publicados en la prensa de Sarajevo en el período entre las dos guerras mundiales, representan una parte significativa de la herencia literaria sefardí, y merecen ser estudiados y analizados. Se debe subrayar que los sefardíes poseían una pasión admirable por la cultivación de la narrativa breve. El cuento, como advierte Nezirović, representa el género literario nacional de los sefardíes de la antigua Yugoslavia entera, y aún en la época actual ocupa un lugar preferencial en la narrativa de los autores judíos del origen yugoslavo, como Erih Koš (Erich Koch, 1913-2010) y David Albahari (1948) (564-565).

El primer tercio del siglo XX, por lo tanto, se refiere a un período histórico de alta creatividad artística en el que nace la narrativa de numerosos autores judíos: Benjamin Pinto, Avram Romano, Haim Papo y Moni Finci. En este grupo literario se distingue la escritora saraica Laura Papo como una de las escasas si no las únicas mujeres cuyas obras se publican en el periódico sefardita. De modo de introducción a la vida literaria de la comunidad sefardita de Sarajevo, en este subapartado se explorarán ciertas particularidades del cuento corto judeo-español.

Uno de los ingredientes narrativos recurrentes en los cuentos de Bosnia es el diálogo, el recurso literario ideal para dibujar la vida y los pensamientos de los sefardíes bosnios. Lo curioso es que se trata de una forma literaria característica de los romances judeoespañoles. El

dialogismo a menudo domina la trama de los poemas, y en la actualidad se considera como una tendencia literaria más representativa de los romances sefardíes (Weich-Shahak 54). Por lo tanto, es probable que los cuentos cortos tengan raíces en la literatura oral sefardita. Asimismo, los interlocutores intercambian opiniones acerca de los temas típicos de sociedad bosnia de la época, y ofrecen una visión de sus preocupaciones diarias. Las conversaciones se desenvuelven mediante un ritmo natural y dinámico, en la mayoría de los casos con el apoyo limitado del narrador. Frecuentemente, las conversaciones entre los personajes femeninos (vecinas, parientas o madre e hija) dominan la trama de los cuentos. Un cuento particular es capaz de desenvolver el diálogo entre varios miembros de una familia sefardita.

El lector suele enfrentarse con diálogos representativos del lenguaje coloquial de los sefardíes de Sarajevo. Asimismo, la mayoría de los relatos son de corte realista, y están compuestos con el fin de provocar una emoción conmovedora en el lector. A menudo manifiestan un tono didáctico, y se encuentran inyectados con una dosis amplia del colorido costumbrista. El entusiasmo de los escritores sefardíes por dibujar la vivencia de las personas corrientes y sencillas se apodera de la historia de los cuentos, resultando en la creación de una literatura vibrante y única. Se observará que ambos Romano y Papo escriben con el fin de proteger las tradiciones sefarditas del olvido. Mientras que Romano encuentra la perfección social en el pasado y en la enseñanza tradicional de la mujer sefardita, Papo reconoce que el pasado guarda ciertos encantos; mientras tanto rechaza las ideas anticuadas y busca la igualdad femenina. La autora dibuja la posición real de la mujer sefardí otomana en la sociedad, y se aleja de ciertos estereotipos sociales que acompañan las descripciones femeninas de Romano.

Por otro lado, hay que advertir que los cuentos cortos no revelan una ambición de los autores sefardíes de recurrir al uso de las figuras retóricas ostentosas. Tampoco se hace un

esfuerzo por crear un lenguaje hermético ni de expresar ideas ambiguas. Al contrario, se trata de relatos caracterizados por su alta espontaneidad y franqueza. Los autores sefardíes se dedican a esbozar un retrato auténtico de las interrelaciones en el ámbito familiar o vecinal, e introducen temas cercanos a la comunidad sefardita entera. Del modo semejante que los romances, la historia de los cuentos cortos empieza *in media res*. En la mayoría de las veces, los personajes se presentan de manera relativamente brusca. Se señaló que la voz del narrador interviene de manera mínima en la trama de los cuentos. Como consecuencia de este fenómeno, la información sobre el contexto social y las vidas de los protagonistas se descubre mediante sus conversaciones.

Asimismo, la sencillez de la forma vislumbrada en los cuentos cortos se debe en gran parte a que la literatura que surge a principios del siglo XX representa el inicio de la creatividad escrita sefardí. Nezirović sostiene que los autores judeoespañoles no tenían una tradición escrita que pudiera servirles a modo de inspiración en su empeño creativo (*La literatura judeoespañola* 121), lo que representa otra razón probable de la sencillez literaria. Sin embargo, aunque es cierto que previo al siglo XX no existía una tradición escrita en la comunidad sefardí de Sarajevo, de lo comentado anteriormente se observa que los cuentos cortos eran bastante influidos por la literatura folclórica. La conexión entre la literatura escrita y oral sefardita se vislumbra en el uso del diálogo y en la preferencia por las descripciones sencillas y directas.

Al mismo tiempo, los relatos reflejan la gran disconformidad que existía entre el judeoespañol escrito y hablado a principios del siglo XX. Aunque los cuentos de Romano y Papo se encuentran en un estado bastante corrompido, en la mayoría de los casos, están escritos en ladino normativo y siguen las reglas idiomáticas. Sin embargo, se notará que varios cuentos de Romano imitan la manera de hablar vernácula de los habitantes sefardíes de Sarajevo. A modo

de ejemplo, se recurre a un fragmento de su cuento “Dos vizinas in el kortižo,” publicado en año 1924 en el periódico *Jevrejski život (La vida judía)*, en el que se describe una conversación entre dos amigas Lea y Bohoreta (Bojoreta). Se subraya que se trata del lenguaje popular, hablado diariamente por los sefardíes de Sarajevo:

Lea: I il miju mi tomo oj guevus. Agora vo batir una biskutela para stanoči.

Bohoreta. Luke aj di moevu?

Lea: Deši star, no dimandi. Indagora stuvu mi ermana Mazalta ondi mi. I pur estu tengu ainda fečus a munturas. Esta biskutela kero fazer. Koandu vo skapar tanto no se.²⁵

(Romano, “Dos vizinas in el kortižo” 3)

De esta manera, percibimos las transformaciones lingüísticas sufridas por el judeoespañol a través de la historia, y notamos que el idioma materno de los sefardíes de Sarajevo se encuentra en un estado bastante diluido a principios del siglo XX. Aun así, el discurso de Lea y Bohoreta es inteligible por parte de los hablantes de español y representaría un caso interesante para un estudiante de la dialectología hispánica. Como una manera de comparación entre el idioma escrito y hablado por los sefardíes bosnios, al mismo tiempo se hace una aproximación al cuento “La Madre” escrito por el mismo autor y publicado en *Jevrejski život (La vida judía)* en el año 1925:

Tija Rufka a estas palavras de su marido, si djo en mas grande joro. Una lagrima detras de la otra abašava de sus ožos, i del saluso grande no li pudu ni responder nada al maridu.

Li parisjo, ke a la noče si va puder arepozar. Ma kvando entro en kaza, i la vido ansina vazia sin su Stella, li foe ainda mas foerte.²⁶ (Romano 6)

Se observa que el ladino escrito era bastante más “puro” y más formal que su variante hablada. Por lo tanto, el habla vernácula se encuentra más alterada por las influencias de serbo-croata y

turco, mientras que el ladino escrito se preserva más en su forma medieval. Todo lo escrito hasta ahora expone algunas características generales presentes en los cuentos cortos. En las siguientes páginas se llevará a cabo una aproximación a los relatos de Romano y Papo.

4.2. El humor y tradición en la narrativa de Avram Romano Buki (1894-1943)

Avram Romano es uno de los escritores más prolíficos de la narrativa sefardita que se cultiva en la prensa bosnia entre las dos guerras mundiales. Sus cuentos publicados en *Jevrejski život* (*La vida judía*) y *Jevrejski glas* (*La voz judía*) están escritos en judeoespañol y conservan el recuerdo de la riqueza cultural e idiomática de un mundo que ya no existe. Pese a su valor literario y cultural, la obra narrativa de Romano está desconocida y actualmente permanece inédita en varios periódicos dispersos en la prensa judía de Sarajevo. Esto se debe al desconocimiento general del ladino de la mayor parte de los ciudadanos bosnianos, pero también al estatus desvalorizado del cuento corto entre los sefardíes. Tal como afirma Eliezer Papo, el escritor sefardí Avram Romano:

Entre ambas guerras mundiales había publicado en la prensa judía de Sarajevo 28 cuentos breves, algunos de ellos verdaderas obras maestras de la literatura judeoespañola en general. Por el amargo destino de la comunidad judía de Yugoslavia y por la posición no muy elevada del cuento breve entre los judíos sefardíes, su obra sólo es conocida por un puñado de lingüistas e investigadores. (“Estado de la investigación y la bibliografía anotada...” 129)

A pesar de la carencia de los datos biográficos, es sabido que Romano nace en Sarajevo durante el régimen de la monarquía austrohúngara (1878-1914) en una ilustre familia sefardí. Al igual modo que su abuelo Merkado Romano, Avram será un rabino admirado por sus

correligionarios. A lo largo de su vida viajará a menudo, y se convertirá en un guía espiritual indispensable de diversas comunidades sefardíes de la antigua Yugoslavia. Aunque había vivido muchos años fuera de Bosnia, mantendría un vínculo firme con la comunidad judeoespañola de su ciudad materna. Solamente un número reducido de sus cuentos, como “Rikordos de mi čikezis,” “Un triste spozorio” y “Monastir es sjempri Monastir,” cuentan las experiencias de Romano en Travnik y Bitola (Monastir). El resto de su narrativa literaria describe las luchas, fracasos y sueños de los sefardíes saraicos y presenta una visión fiel del trasfondo histórico de la época. Vivirá los últimos años de su vida en la ciudad macedona de Bitola en la cual, en 1943, junto con su familia y el resto de los habitantes judíos, será deportado al campo de concentración Bergen-Belsen (Nezirović 574). Con este evento triste se apagará la vida y la labor literaria de uno de los autores sefardíes más talentosos de Bosnia.

Las transformaciones socio-culturales y políticas introducidas a la sociedad bosniaca con la llegada de los austriacos frecuentemente dominan la temática de sus obras. Los textos proporcionan un campo fértil de investigación académica que se enfoca en los asuntos relacionados con los cambios transcurridos en la estructura interna de las familias sefardíes a principios del siglo XX. Asimismo, los cuentos “Dos vizinas in el kortižo,” “La madre” y “La mužer mala” revelan el conflicto entre la tradición y modernidad dentro de la comunidad sefardí saraica. La familia judeoespañola aparece como un espacio en el que de una manera visible compiten dos mundos distintos. La trama de los cuentos revela la influencia de la ideología anticuada en cuanto a la posición de la mujer en la sociedad, lo que no debería resultar sorprendente si se tiene en cuenta que el escritor proviene de una familia rabínica. Por otro lado, la escritura de Romano tiene el poder de plasmar de una manera conmovedora los sentimientos

más íntimos de una persona. Sus herramientas literarias más eficaces son el humor y la sátira, empleadas con el fin de entretener y educar al lector.

En el cuento “Dos vizinas in el kortižo” nos encontramos ante un texto narrativo cuya intención primordial es exponer las actitudes e ideas de las *balabayas* (matronas) sefardíes, Lea y Bohoreta, acerca de los cambios sociales, y aborda los efectos negativos que tales transformaciones suponen para una familia judía. Cabe señalar que no se sabe si Romano era partidario de este tipo de ideas o si simplemente escribía con el motivo de retratar los pensamientos de la comunidad sefardita de la época. Nezirović sostiene que este cuento representa un intento de divertir a su público además de mostrar que en Sarajevo a principios del siglo XX todavía vivían estos tipos tradicionales de mujeres sefardíes (*La literatura judeoespañola* 579). Es cierto que el cuento refleja el interés de Romano por dibujar las ocasiones entretenidas de la vida sefardí, pero a la vez es notable el desacuerdo del autor con las actitudes modernas de las mujeres judeoespañolas. El cuento revela un tono casi imperceptible de la ironía dirigida a la figura femenina.

Como lo advierte el título, se narra el encuentro de dos vecinas en el cortijo saraico, llamado por Papo “el park de las mužeres” (*La mujer sefardí de Bosnia* 88). Lea menciona la visita de su hermana Mazalta y su plan de declarar la boda de su hija Erna con un mercante de Belgrado. Sobresale su lamento ante la cantidad de cosas que hay que preparar para la anunciación del compromiso esa noche. Bohoreta, en cambio, desea conocer el destino de la hermana mayor, Laura. Entre las amigas sale la cuestión de la soltería de Laura y su inconformidad con los deseos de sus padres de casarla y someterla a una vida cargada de trabajo doméstico. Según la tradición sefardita Laura, como hija primogénita, tenía el deber de casarse

primero con un hombre elegido por sus padres. Su decisión de no cumplir con las tradiciones antiguas es recriminada por ser impropia de una mujer judía.

Nace una visión acerca de la educación femenina como un fenómeno negativo que provoca los desequilibrios familiares. En el caso de que una mujer se resuelva a dedicar su vida a la labor fuera de casa, se vuelve incapaz de llevar los asuntos domésticos de una manera eficaz, convirtiéndose en un ama de casa inútil. Entre las amigas nace el resentimiento hacia la conducta inapropiada de las mujeres jóvenes y la sociedad moderna que las empuja a salir de casa y buscar empleo. Ahora las mujeres judías no se espantan ante la idea de casarse con un hombre de extracción religiosa distinta; además sus actitudes libertinas avergüenzan a sus familias. Se observa que mientras Erna “Di la manjana s’alevanta, dizbarasa, frega, alinpja todu ki da un gustu di ver,”²⁷ Laura “Kada manjana se s’alavanta, si penja, si visti, s’akomoda i si va”²⁸ (Romano 3). De este modo, el escritor contrasta las figuras de las hermanas Erna y Laura con el fin de expresar el conflicto que existe entre el pasado y el presente en la comunidad sefardita de Sarajevo a principios del siglo XX. Por lo tanto, Romano reconoce la permanencia de la tradición en la familia sefardí, dando un juicio subjetivo sobre el daño que ciertas innovaciones sociales ocasionan en la comunidad judeoespañola. Aunque es cierto que el cuento se caracteriza por un tono humorístico, aun así oculta un sentimiento cargado de nostalgia y del deseo incumplido de volver al pasado.

El siguiente cuento, “La Madre,” mantiene una línea temeraria semejante. Al igual modo que “Dos vizinas in el kortižo”, este relato breve revela un conflicto entre costumbres nuevas y antiguas. Sin embargo, su trama se distancia visiblemente de lo humorístico, al evidenciar un tono mucho más sombrío. En el repertorio narrativo de Romano, ocupa un lugar único ya que se caracteriza por la ausencia de estructura dialogada tradicional. Resalta la voz del narrador

omnisciente; ahí se intercalan los pensamientos de los personajes. La trama del cuento gira alrededor de tres figuras distintas: el matrimonio compuesto por la tía Rufka y el tío Juso, y su hija Stella. Se narra desde la perspectiva de la madre, la tía Rufka. Por lo tanto, Romano introduce a los lectores al mundo de una madre sefardí cuyo sufrimiento, motivado por la pérdida de su hija, marca la totalidad del relato. Es el día del matrimonio de Stella; es cuando la madre se siente incapaz de aceptar la mudanza de su hija única a Belgrado: “ma oj, kvando despoes de los kidušin si la jevo el novjo, li parsjo a tija Rufka ke li atarkaron un pedaso de su korason”²⁹ (Romano, “La madre” 6). Es consciente de que se trata de una parte natural de la existencia humana, pero evoca con nostalgia los tiempos en que su Stella era una jovencita que dependía por completo del apoyo maternal. La casa, tan llena de amor y alegría en aquellos tiempos, ahora le resulta un mundo abandonado a una tristeza desconsoladora.

Por otro lado, el padre se presenta como el portador principal de las costumbres antiguas. Mientras que la voz narrativa se compadece de las emociones de la tía Rufka, al mismo tiempo critica al marido y sus “idejas de kantaro vježo” (Romano 6). Tío Juso no entiende las angustias de su esposa, opinando que “Ni saves las možeris otra koza, mas ke gvajar”³⁰ (Romano 6). Le cuenta que una hija es “como un vazo de kristal” (Romano 6), que su lugar adecuado está en casa. La obligación de los padres es dedicarse al cuidado severo de sus hijas, lo que supone ocultarlas en el hogar familiar y protegerlas de miradas ajenas. Aunque la tía Rufka está de acuerdo, su amor maternal la induce a asentir a las ambiciones de su hija joven que, a igual modo que sus amigas, anhela inscribirse en clases de baile. Su madre, al darse cuenta que Stella ya no es una niña, reconoce que su hija tiene derecho de divertirse y de disfrutar de la juventud.

Sin embargo, emerge la cuestión de cómo justificar su salida de casa ante el padre. La única forma de escaparse de este problema es defraudarlo e inventar que Stella desee apuntarse a

una clase de costura (kuzír). El padre se alegra ante la decisión de su hija, ya que se trata de un oficio “primurozo” (necesario) para una mučača” (Romano 6). A partir de este momento, Stella se libera de las limitaciones del universo hogareño, al comenzar a tomar parte en los acontecimientos sociales donde conoce a su futuro marido. El cuento concluye con una escena de la vida familiar. Con la ida de Stella, la madre ha perdido la única compañía en las horas largas de labor casera. Las visitas de sus vecinos y los quehaceres domésticos ya no son capaces de borrar el dolor que siente por la pérdida de su única hija. La voz narrativa reflexiona sobre el dolor como un componente constante en la vida de una madre. Se observa que Romano pone en relieve ciertos cambios que trastornan la estructura tradicional de las familias judeoespañolas. En el año 1925, la época en la que se escribe “La Madre,” las mujeres jóvenes sefardíes son libres de escoger su pareja y, a diferencia de las generaciones anteriores, se distancian de la comunidad en la que nacieron. Sobre todo, sus vidas son marcadas por una mayor libertad de movimiento. Sin embargo, la mayor evolución transcurre en la figura de madre, la que se rebela contra las actitudes de su marido. Ella desea que su hija tenga las oportunidades que ella quizás nunca tuvo. Por lo tanto, el cuento manifiesta la capacidad del autor de describir con autenticidad las ideas y las emociones de los sefardíes de Sarajevo. Se observa que la madre se convierte en el símbolo de los conflictos sociales que caracterizaban la sociedad balcánica.

El último cuento que se propone comentar aquí es “La možer mala” (“Jevrejski život,” 1927). Representa un retrato encantador de la vida cotidiana en la comunidad sefardita de Sarajevo. El elemento fundamental de este cuento es el humor, que acompaña todos los momentos de la vida de los personajes. El relato se centra en la relación de dos cónyuges sefardíes. La mujer se levanta todos los días muy temprano y les empieza a gritar al marido, los niños, la moza de servicio y a la lavandera. El marido ya no le hace ningún caso, y se queda

dormido al escuchar los gritos. Mientras la mujer lleva a cabo las labores caseras, sigue gritando sin darse cuenta que su marido duerme. Cada día despierta al marido, advirtiéndole que es necesario abrir la tienda, y “Kon ansina duslis palavras il maridu se desperta kada dia, si visti i vjeni a la kuzina” (Romano, “La muđer mala” 5).³¹

La mujer lo aconseja sobre el tipo de carne que hay que comprar ese día. Además le informa que si no cumple con sus órdenes, “Ki ti vo fazer kom al novju turnar atrás”³² (Romano, “La muđer mala”). El marido ya no le contesta. Está acostumbrado a este comportamiento de su mujer. Cuando se casaron, solía responder, pero con tiempo se dio cuenta de que a veces es más conveniente no decir nada. Si alguien toca a la puerta, ella abre sin preguntar a quién está buscando. Hace pasar a la persona a casa sin dejarle hablar. Al descubrir que éste se equivocó de casa, grita a la sirvienta por no abrir la puerta y por dejarla avergonzarse tanto ante una persona desconocida. Por la tarde, entra en las tiendas, exige mucho, pero no compra nada. Se encuentra con alguna amiga; comienzan a hablar sobre las cosas sin mucha importancia. Cotillean sobre los vecinos y la gente que ven paseando por la calle.

A veces salen a dar un paseo por el vecindario. Ella tarda en arreglarse siempre, aunque el marido sale temprano del trabajo. Encuentra algo desfavorable en todos los individuos que pasan a su lado, hasta crítica su ropa y cabello. El marido ya no la contradice porque quiere evitar una discusión grave en público. El día del *alhad* (domingo) deciden ir al cine. El marido se marcha pronto de casa para ocupar los asientos, y ella vendrá más adelante con una amiga. Tardan mucho tiempo en llegar; al sentarse hablan de la gente que entra en la sala. Conocen la historia de todas las personas que ven allí. El marido está con ganas de marcharse para escaparse de todas estas historias.

Por lo tanto, este cuento constituye un fragmento de la vida de un matrimonio sefardí típico de principios del siglo XX. Si se acepta la idea de Nezirović, de que Romano escribía sus relatos con el motivo principal de entretener a sus lectores, entonces sería posible observar el humor como una maniobra de diversión inocente. Por otro lado, también se percibe que el texto está intercalado de clichés acerca de las mujeres sefardíes. A la figura masculina sabia e inteligente se le yuxtapone la imagen de la mujer chillona e ignorante. De este modo, los cuentos de Romano expresan la ambigüedad acerca de la mujer judeoespañola y su posición en la sociedad. Aunque el tono burlesco de los cuentos es velado, con una dosis amplia del humor, este tipo de literatura podía influir en la comunidad judía de Sarajevo de manera profunda y crear opiniones desfavorables acerca de la condición femenina.

4.3. La defensa de la tradición en los cuentos de Laura Papo Bohoreta (1891-1942)

Laura Papo nació en el seno de una familia sefardí numerosa, que vivía en circunstancias económicas precarias. Mientras su madre Ester Levi era ama de casa, su padre Judo era un comerciante humilde. Adviértase que, a pesar de la estrechez económica, la infancia de Laura transcurre en un ambiente cargado de amor y alegría. Ya que carecían de recursos monetarios, los Levi abandonan Bosnia en 1900 y viajan a Estambul con el motivo de crear allí una vida mejor. Sin embargo, vuelven a Sarajevo sólo ocho años después, debido al caos político y social que reinaba en el Imperio Austro-Húngaro en aquellos tiempos. Desde 1900 hasta 1908, por lo tanto Laura fue matriculada en las clases de la Alianza Israelita. Allí aprende el idioma francés y se expone a las influencias de la cultura occidental. Hay que indicar que la autora, además de francés, conocía los idiomas judeoespañol, serbo-croata, turco, alemán, griego e inglés. Como una manera de integrarse en el nuevo clima cultural, en esta época la joven sefardí se siente

obligada a cambiar su verdadero nombre, Luna, a la forma socialmente más aceptada, Laura (Eliezer Papo, “Entre la modernidad y la tradición...” 98). A los veinte años, en 1911, contrae matrimonio con Daniel Papo, y de esa unión nacen dos niños, León y Bar-Kohba. A principios de la Segunda Guerra Mundial, en el año 1941, sus hijos son transportados al centro de concentración, Jasenovac (situado en el norte de Croacia), en el que son fusilados. A raíz del dolor que siente por la pérdida trágica de sus hijos y por la desintegración del mundo que tanto amaba, la autora fallece en 1942 (Nezirović, *La mujer sefardí en Bosnia* 7).

Laura Papo era una escritora versátil. Además de su labor cuentística, destaca por sus obras teatrales y sus ensayos enfocados en la mujer sefardí. Al mismo tiempo, componía poemas y coleccionaba romances judeo-españoles. En 1911 colaboró con el musicólogo español Manuel Manrique de Lara, con el fin de proporcionarle varias baladas de la herencia sefardí de Sarajevo (Nezirović, *La mujer sefardí de Bosnia* 11). Uno de sus poemas más conocidos, *Violetas*, fue escrito durante el período de la Primera Guerra Mundial. Se centra en la desolación de la comunidad sefardita de Sarajevo a raíz de la pérdida de los hombres enviados a la guerra como soldados austro-húngaros (Nezirović, *La mujer sefardí en Bosnia* 9).

Papo no sentía la necesidad de convertirse en una escritora célebre. Concibe su creación literaria como una herramienta social para mantener el vínculo entre los sefardíes y el mundo tradicional que se está desintegrando. Su actividad literaria comienza en la periodística de la ciudad de Sarajevo en el año 1924, con la publicación del texto “Las madres”. Se refiere a un artículo que sirvió como respuesta a las ideas vislumbradas en la obra de Avram Romano, “Las dos vizinas in el kortižo”. La autora aplaude la autenticidad de la lengua cotidiana pintada en el cuento ya que se trata de “un lenguaže tan serkano de mosotros ma ja ke despase a poko poko” (Papo 3), al mismo tiempo que aprueba la recreación viva del cortijo saraico que ya no existe en

esta época. Sin embargo, critica la descripción de las mujeres judeo-españolas de Sarajevo y censura las ideas anticuadas del mencionado autor sefardí. Opina que el cuento de Romano promulga la imagen negativa de la mujer, porque sus ideas representan “un paso retrogrado, para atrás” (Papo 3). Niega que las mujeres no sean capaces de balancear la vida doméstica y la labor fuera del espacio íntimo de casa. Escribe lo siguiente: “Non save parese Buki ke la mas parte de estas finas i eskoladas ayudan sus fimijas, se visten, se kalsan, i non dependen de ninguno, i avagar asen su ašugar!”³³ (Papo 3).

Sus obras sacan a luz una parte de la sociedad sefardí casi abandonada en el olvido: las madres, las tías y las vecinas que nacen y viven durante la época del imperio otomano. Estas mujeres ancianas representan una fuente de la sabiduría y los valores abandonados por la civilización occidental. En su ensayo, *La mujer sefardí de Bosnia*, cuenta que su madre la ha apasionado para emprender la discusión de la mujer sefardí otomana, con el “fin ke no disparesen de los ožos las ultimas mužeres de un tiempo, relikvias bivas”³⁴ (Papo, Nezirović 42). Se observa que ambos Romano y Papo buscan el ideal de los valores sefardíes en “mužeres de un tiempo.” A la vez se descubre cierta ambigüedad en cuanto a la misiva real presente en los cuentos de Romano. El autor sefardí no responde a la crítica de Papo; como resultado nunca conocemos ni sabemos su opinión verdadera sobre la posición social de la mujer sefardí en Bosnia (Nezirović *La literatura judeo-española* 586).

En cambio, las obras de Papo claramente marcan la línea divisoria entre los universos antiguos y modernos. La escritora subraya el significado de la educación y el abandono del hogar doméstico, como los instrumentos fundamentales para el progreso social de la mujer sefardí, pero al mismo tiempo recurre al pasado en el intento de rescatar el esplendor de los valores tradicionales. Los textos de Romano ocultan cierta nota burlesca al tratar el tema de la mujer

sefardí ya que sus obras no son suficientemente aptas como para penetrar por completo el alma femenina. Aquí surge la mayor distinción entre los dos autores, ilustrada en las líneas siguientes en las cuales Nezirović describe la esencia de las obras de Papo:

...ella conocía perfectamente la vida de su comunidad sefardí y lo que es más significativo, conocía su lado oculto, el universo femenino presente en los interiores de las casas silenciosas y los cortijos blancos, y esa sensibilidad delicada de las mujeres sefardíes que describía con tanto amor y entendimiento.³⁵ [*Traducción mía*] (*La literatura judeo-española* 54)

Además del cuento de Romano, el artículo de Jelica Belović Bernadžikovska, “Die südslavische Frau in der Politik” (publicado en la revista *Bosnische Post* en 1916), tendrá un papel significativo en el florecimiento literario de Papo. Ya que la autora estaba en desacuerdo con la visión de la mujer sefardí, así pintada en el texto de Bernadžikovska, sólo siete días después de su publicación responde en alemán con el artículo, “Die spaniolische Frau”. De esta manera se observa que sus obras han nacido del deseo de describir a la mujer sefardí real, “...akea de un tiempo, desconosida, no estimada segun su mereser ...” (Papo, Nezirović *La mujer sefardí en Bosnia* 43). Aunque su labor exploradora en cuanto a la mujer sefardita en los tiempos otomanos ha culminado en la escritura del libro *La mujer sefardí de Bosnia*, algunos de sus cuentos, como “Tija Merkada di Jahilo Finci,” “Tija Rahelona de Sasson” y “Dulse de rozas”, ofrecen un retrato de las mujeres y los lugares antiguos. Aquí la autora hace un distanciamiento de las ideas negativas respecto a los valores tradicionales preestablecidas por los hombres y los individuos sin acceso verdadero a la vida de los sefardíes de su ciudad materna.

En los cuentos cortos, “Tija Rahelona de Sasson” (*Jevrejski glas* 6) y “Tija Merkada di Jahilo Finci” (*Jevrejski glas* 16), la autora recurre al recuerdo de los días ya pasados en un

esfuerzo por retratar a las figuras de dos sefarditas ancianas. En el primero de estos cuentos, la narración en primera persona le ofrece al lector una visión subjetiva de tía Rahelona y el universo sefardí que existía anteriormente a la Primera Guerra Mundial. Al principio del relato, se descubre que la tía había fallecido hacía muchos años atrás; desde luego se trataba de una de las vecinas antiguas de la narradora. Papo viaja a través del tiempo, sacando a luz los momentos felices de su juventud cuando Rahelona “arebombava el avli de los “mekames” melodiosos orientales i romances viežas”³⁶ (Papo, “Tija Rahelona de Sasson” 6). Con una nostalgia desmedida, recrea la memoria de los días de Šabat en los que se reunía el vecindario entero para escuchar y admirar la voz de su vecina. Cuenta que Rahelona era una mujer excepcional ya que su disposición radiante alegraba a todos los que se encontraban a su alrededor. No provenía de una familia adinerada, pero la estrechez económica no le impedía tampoco aliviar el sufrimiento de otras personas. Papo escribe que jamás huyó del dolor “i no ulvido nunca de kantar!” (“Tija Rahelona de Sasson” 6). En la última parte del cuento, la autora revela que la tía muere a la edad de noventa y tres años, aunque su imagen alegre y compasiva permanece viva en su mente. Concluye el relato, declarando que “de ea senti la primera vez, ke se puede kantar mežor ke siempre kuando aj lagrimas en los ožos!”³⁷ (Papo, “Tija Rahelona de Sasson” 6).

En el cuento, “Tija Merkada di Jahilo Finci,” se descubre el motivo que empuja a la escritora sefardí de enfocar su temática narrativa en las figuras de las mujeres ancianas. Papo confiesa que “Ja mos se vanjendo las keridas vježerikas! Disparen, i kon ejas se van para sjempre mužeres, ke las đenerasijones vinideras no van ni puder imažinar!”³⁸ (“Tija Merkada di Jahilo Finci” (16). De las líneas anteriores, por lo tanto, el lector percibe el tormento interior sufrido por la escritora a raíz del desplazamiento de los valores tradicionales. Las tías Rahelona y Merkada personifican la memoria tradicional de la comunidad sefardita. Mientras estas señoras

ancianas existan, la tradición y la religión judías se mantendrán intactas. Con su desaparición también muere el idioma, la religión, los romances y las costumbres de los judíos españoles de Sarajevo. Los sefardíes que nacen en el siglo XX jamás conocerán el mundo de estas señoras ni alcanzarán un entendimiento verdadero de las costumbres judeoespañolas. La escritura de Papo, de cierta forma, recupera la memoria olvidada de la comunidad sefardita, la registra en los cuentos, y de esta manera la conserva para las generaciones posteriores.

La tía Merkada, al mismo modo que la tía Rahelona, era una mujer que vivía en condiciones económicas humildes. A diferencia de las mujeres modernas, “eja tenia uzo de expander sjempre la mano a las mas mansevas, dava akel apregon de mano kalorozo, ke kalia la persona ke se alegre de la ver”³⁹ (Papo, “Tija Merkada di Jahilo Finci” 16). Era madre de una familia sefardí numerosa, y regía a su hogar, a su marido y a sus hijos con tacto e humor. Se caracterizaba por un temperamento estoico: “Supo arijevar kod grande pasensja todas las golpeadas ke el destino save dar al benadam”⁴⁰ (Papo, “Tija Merkada di Jahilo Finci” 16). Ni siquiera la muerte de su hijo Bukus era capaz de destruir “la aristokracija de alma” de tía Merkada. Su sufrimiento mudo, cargado de dignidad femenina, provoca la confusión en sus vecinas y amigas que no alcanzan a comprender el carácter valiente de Merkada. Como escribe Papo, las vidas de “las mužeres de un tiempo” eran determinadas por una creencia absoluta en los preceptos de la religión judía. Las mujeres reconocían que el sufrimiento era una parte natural de la existencia humana, y “Akseptavase la vida komo estava. No avia revoltarse! La kreensia en el Bendićo y el destino sostenia a la mas desgrasiada mužer”⁴¹ (Papo, Nezirović, *La mujer sefardí de Bosnia* 74). De este modo Papo dibuja una de las características más presentes en la mujer sefardita tradicional: su perseverancia ante el sufrimiento humano.

A diferencia de los cuentos anteriormente mencionados, en “Dulce de rozas” la escritora sefardí no relata la experiencia de los individuos que conoció en su juventud. Pese a que se trata de una historia inventada, se encuentra empapada de un realismo conmovedor que transporta al lector a un tiempo y un espacio históricos concretos. De acuerdo con la descripción de la sociedad bosnia elaborada por la autora, queda claro que se reconstruyen los días del régimen turco. La escritora sumerge a los lectores en el universo orientalizado de una familia sefardí, en el que las judías españolas permanecían en el hogar íntimo de sus casas y se dedicaban a realizar los quehaceres propios del sexo femenino. En esta época todavía era posible escuchar a los muecines convocando desde los alminares de las mezquitas saraicas, y las mujeres aún preparaban las comidas tradicionales. Además de representar una de las historias más bellas de Papo, este relato es un registro histórico de la construcción de la familia sefardí tradicional además de ser un reflejo del carácter multicultural de la ciudad de Sarajevo.

La historia del cuento se desenvuelve alrededor de los personajes de madre e hija. La narrativa inicia en la época veraniega, varios días después de Shavout (Šavout), con la llegada de una musulmana anciana llamada Zulfa a la casa sefardí. Aquí se revela que la anciana trae consigo una cantidad copiosa de pétalos de rosas, utilizados para hacer el dulce tradicional. La mayor parte del relato transcurre en el cortijo de casa sefardí, debajo de un árbol de nueces, donde la madre e hija se sientan para limpiar los pétalos. El lector descubre que la hija se está marchitando poco a poco a raíz de la pérdida de su niño que nació muerto. La madre observa que la palidez y la flaqueza de su hija cada día aumentan. Su sufrimiento es tan extraordinario que no es capaz de impedir la caída de un par de lágrimas, deseando que no traicionen su pena ante la hija: “Ke se vajgan atras de onde kajeron, o ke se eskondan en las rugas de la kara!”⁴² (Papo, “Dulce de rozas” 3). Sin embargo, la otra mujer intuye los sentimientos de su madre, y disfraza

su propio desconsuelo con palabras alegres. De este modo se dibuja el universo femenino representativo de una belleza frágil en el que el silencio expresa la tristeza indecible entre las dos mujeres. La hermosura de los primeros días de verano sirve de modo de contraste con la muerte inevitable de la hija, y sólo engrandece la sensación de fatalidad. El cuento concluye con la muerte de la joven sefardí. La autora revela que la madre nunca más preparó el dulce de rosas. Al modo semejante que en el resto de los cuentos, aquí emerge el interés de la escritora por subrayar la figura de la madre como un componente esencial de las familias sefardíes. Se refiere a las mujeres que sufren en silencio y que sacrifican sus sentimientos para no herir a otras personas. La autora retrata a este tipo de mujeres en el intento de proteger su “aristocracia del alma” del olvido.

A modo de conclusión, se subraya el esfuerzo de los autores sefardíes de preservar la memoria de la lengua y las tradiciones sefardíes a través de su literatura. Avram Romano y Laura Papo conocían el corazón de la comunidad sefardí de Sarajevo; por esta razón personifican los testigos auténticos de la vida de los judíos españoles bosnios. A lo largo de este capítulo nos enfocamos en varios cuentos cortos de estos escritores con el motivo de desvelar ciertas vicisitudes de la escritura judeoespañola a principios del siglo XX. Se nota que los autores eran conscientes de la transformación cultural y social de su comunidad, y como resultado con su narrativa intentaron congelar la memoria de los tiempos ya pasados, preservándola para la posteridad. La evolución de la escritura sefardita de Sarajevo fue interrumpida con el exterminio trágico de los judíos y como consecuencia se ha perdido una parte significativa de la herencia escrita de los sefardíes. Sin embargo, los cuentos y el resto de las obras guardadas en la prensa periódica mantienen viva la memoria del universo judeoespañol de Sarajevo.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha aproximado al estudio de varios aspectos de la herencia judeoespañola con el motivo de animar el estudio de la historia de los sefardíes balcánicos. Concretamente, esta investigación se lleva a cabo para prevenir el descuido y la pérdida absoluta de la memoria cultural y literaria de los sefardíes saraicos. Por lo tanto se subraya la ciudad de Sarajevo como un espacio olvidado de la creación cultural judía. Como se observa en el capítulo final, la literatura que aparece a principios del siglo XX convierte a esta ciudad bosniana en un foco de creación sefardí literaria de la antigua Yugoslavia entera. A la vez se trata de una historia crucial de la herencia cultural sefardí, ya que brinda una mirada verosímil ante la vida diaria de los sefardíes saraicos. De esta forma se posibilita la reconstrucción histórica de las relaciones interreligiosas entre diversos grupos étnicos de Bosnia y se obtiene un entendimiento profundo de la estructura familiar sefardí.

Tras la lectura y subsiguiente exploración de la historia y literatura de este prácticamente desconocido episodio de la población hebreoespañola, se rozó con una gran escasez del material académico. El análisis literario aquí presentado se encuentra apoyado en textos históricos que sirven a modo de introducción a varias etapas de creación literaria sefardí. Así que la literatura oral queda delimitada por las condiciones sociales presentes en ambas la España medieval y la Bosnia otomana. Se observa que existe un paralelismo real entre las vidas de las mujeres y la trama presente en los romances sefardíes. Ya que las dos sociedades se encuentran dominadas por el control masculino, que condena a las mujeres a la soledad del hogar doméstico, los poemas reflejan el aislamiento y la angustia de las judías españolas. El patetismo prestado de la poética musulmana les proporciona un grado alto de intensidad, pintándolas de un matiz propiamente balcánico.

Por otro lado, la segunda etapa de labor incluye el estudio del contexto histórico rabínico y la literatura escrita sefardí, que emerge entre las dos guerras mundiales en Sarajevo. Las obras de los autores del siglo XX se encuentran profundamente influidas por la visión tradicional de la mujer y la familia sefardí. Se nota que en los países balcánicos existe una preocupación evidente por la posibilidad de la pérdida de los valores tradicionales judíos, precipitada por la llegada de la modernidad. Las obras de Cohén y Ricanati nos ofrecen una visión decisiva de la mujer sefardí. Según el punto de vista de estos autores, el lugar natural de la mujer judeoespañola se encuentra en el hogar casero. La salida de la mujer al espacio público provoca la pérdida absoluta de los valores ancestrales judíos. Ella es descrita como la guardiana principal de las tradiciones sefardíes, y como tal es responsable de mantener la educación tradicional de los hijos, a la vez que apoya el estudio religioso del marido.

Sin embargo, sólo una década después de estas conferencias de Cohén y Ricanati, aparecen las obras de los autores de Sarajevo Laura Papo y Avram Romano. Notamos que Romano, por sus circunstancias personales, se encuentra bastante influido por los preceptos rabínicos. A diferencia de Cohén y Ricanati, en la obra de este autor sefardí no aparece una visión tan concretada de la familia judeoespañola. Su narrativa está intercalada con una confusión notable acerca del lugar adecuado de la mujer en la sociedad moderna. Por la falta de información académica sobre este autor, no se sabe su visión real de la mujer y la familia sefardíes. En cambio, se descubre que Papo se distancia de la ideología tradicional, pero en sus obras revela un interés por recurrir a su literatura a modo de archivo histórico. Ya que los dos autores eran conscientes de la inevitabilidad del desplazamiento total de la cultura y la lengua judeoespañolas, sus obras recrean las realidades culturales e idiomáticas en el intento por salvarlas del olvido histórico.

Finalmente hay que señalar que la existencia de la narrativa judeoespañola, cultivada en el siglo XX, rechaza la antigua creencia que la tradición oral representa la única producción literaria de los sefardíes balcánicos. Además de las obras de autores ya citados, la prensa judía de Sarajevo contiene una cantidad significativa de textos narrativos aún inexplorados. Tampoco se conoce el número real de la literatura presente en los archivos históricos de esta ciudad. La exploración crítica de los periódicos y archivos podría resultar en el descubrimiento del material académico hasta ahora desconocido y abrir puerta a una nueva interpretación de la vida literaria de los sefardíes de Bosnia.

REFERENCES

¹ El texto de Malcolm en inglés: “to dispel some of the clouds of misunderstanding, deliberate myth-making and sheer ignorance in which all discussion of Bosnia and its history has become shrouded” (xix).

² El texto original en inglés:

The Jews were the most dangerous minority, above all because their wealth and talents brought them into contact with the highest circles of the ruling class. This racial antagonism had fateful consequences. It made the concepts of honour and pride defensive, and led to the idea that the honour of one’s faith and nation could be preserved by ensuring the purity of lineage from contamination of Jews (Kamen 119).

³ El texto original en inglés: “the Marrano Jews introduced into the Ottoman Empire the techniques of European capitalism, banking, and even the mercantilist concept of a state economy” (Inalcik 213).

⁴ El texto en inglés: “the formal expression of legalized persecution” (Ye’or 48).

⁵ El texto original en inglés: “Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient - dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.” (Said 3)

⁶ El texto original en inglés: “Islamic law allowed full civil rights and privileges only to Moslems. Jews (and Christians) were tolerated as infidels and placed in the category of *dhimmi*s, or protected people. Generally, their religious autonomy was accepted and protected in return for the payment of special taxes” (Angel, *Voices in Exile* 8).

⁷ El texto original en inglés: “In general, the legal status granted to the Jews in Moslem lands made it possible for them to retain their own way of life. They lived according to Jewish law and custom. While they were obviously influenced by the cultures and economics of Moslem lands in which they lived, the Jews continued to have sense of their own identity” (Angel, *Voices in Exile* 9).

⁸ La lengua propia de los judíos españoles (Díaz-Mas, *Los sefardíes ante el mundo contemporáneo* 13).

⁹ Explicación de la palabra *Ćifuthana*. *Ćifut* es una palabra de extracción turca que se refiere a judíos. *Han* se refiere a una venta o una posada. Utilizo la transcripción tal como aparece en los textos escritos en bosnio. El diccionario

judeo-español sostiene que se trata de una deformación de la palabra *gihud* (“judío”), el término despreciativo utilizado por los turcos para referirse a los habitantes judíos (89).

¹⁰ Explicación del proverbio “al kazalito medio blahito.” Según el *Diccionario judeo-español*, la palabra “kazal” se refiere a las personas provenientes de los lugares fuera de Estambul (Kohen 214). En Bosnia la palabra “vlah” se refiere a los cristianos, así que “blahito” representa una modificación etimológica de la palabra “vlah” (blahito – vlahito). La traducción libre sería “el extranjero medio cristianizado”. Los askenazíes, que llegaron con la anexión austro-húngara, para los sefardíes representaban extranjeros, y por su manera de vivir con la población no judía eran parcialmente “cristianizados”.

¹¹ La lengua empleada exclusivamente por los judíos españoles; una característica que los distingue de los judíos askenazíes. En la actualidad se trata de un idioma anticuado, escasamente utilizado por los sefardíes.

¹² Mi traducción al español: “Pero mi tía Rufkule, como estos alemanes viven en casa sin hablar en ladino ... y no sé cómo voy a hablar con ella, si me va a echar a reír, cuando diga algo en eslavo”. Se trata de un cuento *Tardi di vjarnis* escrito, por el autor nombrado Jakoviku y publicado en el periódico *Jevrejski glas* en 1931.

¹³ Texto de Boyar en inglés: “it was also a multi-ethnic and multi-religious space, a quintessential element in the lives of the people of the city, without which their everyday existence would have been inconceivable” (249).

¹⁴ Según Molho, se trata de una distorsión de la palabra hebrea *ba'alat bayit*, y se traduce como “la dama de la casa” (*Traditions and Customs of the Sephardic Jews of Salonica* 145).

¹⁵ Traducción del texto al castellano: “Quien entra en casas judías, en las que todavía siguen las tradiciones y se observan todos los ritos que la ley exige, no puede dejar de maravillarse de la disposición solemne que la balabaya aporta a la fiesta y a la casa entera, quiere decir, cuanto ella embellece y engrandece la fiesta.” (Papo, Nezirović 136)

¹⁶ Texto original en inglés: “Associations with specific individuals, their courting, evolving feelings, amorous exchanges, are all intimated in the *sevdalinka* with so much lyrical and emotional candor that, at times, the song appears to function very much like a professional log, a lyrical diary in which poignant and delicate emotions are shared with the listener in minute detail.” (Buturović 80)

¹⁷ Texto original en inglés: "... the *saz* provided a pulsed, rhythmic introduction and interlude, but the song verses themselves were rendered in a rhythmically elastic or unpulsed fashion" (Buchanan 31).

¹⁸ El texto original en inglés: "The public/private dichotomy (both the political and spatial dimensions) is frequently employed to construct, control, discipline, confine, exclude and suppress gender and sexual difference preserving traditional patriarchal and heterosexual power structure" (128).

¹⁹ He aquí texto entero del poema *Silvana*:

Pasear se ia Silvana

Por el verdzel ke el tenija

Si te plaze iza Silvana

Si te plaze de ser

Esta noče mija.

Bjen me plaze el rej mi padre

Mi plaze i me es kortezija

Grito la iža Silvana

Ke el sijelo aborkava.

Ojo la reina su madre

De altas tore aji ariva.

Ke es esto iža Silvana,

Ke es esto iža mija?

Verguensa del rej mi padre

Verguensa ke jo no tenija.

No jores iža Silvana,

No jores la iža mija.

Trokaremos los vestidos

Desanjo asta kamiza.

Ja paso de la medija noče

No es esta iža Silvana,

Non es la iža mija

(Recogido por Samuel Elazar en el poemario *El Romancero judeoespañol*).

²⁰ Significado de la palabra *haber*: noticia.

²¹ El texto original en inglés: "... the vernacular rabbis define rather consistent patterns of gender relations along two central axes as a constitutive part of the symbolic and social order of Sephardic tradition: first, the danger of uncontrolled sexuality and its implications for gender relations, the separation of male and female domains; and, second the instrumental role of women." (Lehmann 122)

²² El texto original en inglés: "The *meldado*, serving the perpetuation of traditional knowledge and the exercise of social control, is the main focus of Judeo-Spanish reading culture which was created and promoted by the vernacular rabbinic literature since its inception in the early eighteenth century" (Lehmann 294).

²³ El texto original en inglés: "Through their bolstering and enabling activities, women provided the foundations and the mortar for the Rabbi's idealized way of life that elevated man's study of the divine word to the highest rung of human endeavour" (Baskin, Cambridge 364).

²⁴ El texto original en inglés: "The world of Sephardi women is without a doubt one of the most neglected fields in Jewish history" (Baskin 128).

²⁵ Texto "Dos vizinas in el kortižo" traducido al español:

Lea: Y ahora compré los huevos. Ahora voy a batir un bizcocho para esta noche.

Bohoreta: ¿Qué hay de nuevo?

Lea: No me preguntes nada. Ahora estuvo mi hermana Mazalta en mi casa. Y por esto tengo tantas cosas que hacer. Quiero hacer este bizcocho. No sé cuándo podré escaparme de todo este trabajo. (Romano 3)

²⁶ La traducción del texto *La madre* al español: "Tía Rufka a estas palabras de su marido, empezó a llorar aún más. Una lágrima detrás de la otra bajaba de sus ojos, y de tanto llorar ni pudo responderle a su marido. Le pareció, que a la noche podrá descansar. Pero cuando entró a casa, y la vio tan vacía sin su Stella, se sentía aún peor" (Romano 6).

²⁷ La traducción al castellano: "Por la mañana se levanta, limpia, friega, limpia todo que da un gusto de ver" (Romano, "Doz vizinas in el kortižo 3).

- ²⁸ Traducción al castellano: “Cada mañana se levanta, se peina, se viste, se acomoda y se va” (Romano, “Doz vizinas in el kortižo” 3).
- ²⁹ Traducción del texto al español: “pero hoy, cuando después del kidušin se la llevó el novio, le pareció a tía Rufka ke la atracaron un pedazo de su corazón” (Romano, “La madre” 6).
- ³⁰ Traducción del fragmento al español: “no sabéis las mujeres otra cosa que chillar” (Romano, “La madre” 6).
- ³¹ Traducción del texto al español: “Con estas palabras dulces el marido se despierta cada día, se viste y se viene a la cocina” (Romano, “La mužer mala” 5).
- ³² El fragmento en español: “Ki ti vo fazer kom al novju turnar atrás”; “Que te voy a hacer volver, igual que a un novio” (Romano, “La mužer mala”).
- ³³ “Parece que Buki no sabe que la mayor parte de estas finas y educadas mujeres ayudan a sus familias, se visten, se calzan, y no dependen de nadie, y entre tanto hacen su ajuar” (Papo, *Las madres*).
- ³⁴ El fragmento de *La mujer sefardí a Bosnia* traducido al español: “fin que no desaparezcan de la vista las últimas mujeres del pasado, reliquias vivas” (Papo, Nezirović 42).
- ³⁵ El texto de Nezirović en bosnio: “... savrešeno je poznavala život svoje sefardske zajednice i sto je još važnije, poznavala je onu njegovu skrivenu stranu, ženski univerzum tihih kućnih unuštašnosti i bijelih avlija, kao i onu tananu senzibilnost sefardskih žena koju je opisivala sa toliko ljubavi i razumjevanja” (*La literatura judeo-española* 548).
- ³⁶ El texto traducido al español: “el cortijo estallaba de los sonidos melodiosos orientales y romances viejas” (Papo, “Tija Rahelona de Sasson” 6).
- ³⁷ Traducción al español: “de ella sentí por primera vez, que se puede cantar mejor siempre cuando hay lágrimas en los ojos” (Papo, “Tija Rahelona de Sasson” 6).
- ³⁸ El fragmento traducido al español: “Ya se nos están marchando las viejas queridas! Desaparecen y con ellas se van para siempre las mujeres, que las generaciones siguientes no van poder ni imaginar” (Papo “Tija Merkada di Jahilo Finci” (16).
- ³⁹ La traducción del texto al castellano: “ella solía extender la mano a los más pobres, daba aquel apretón de mano caluroso, que hacía que la persona se alegrase de verla” (Papo, “Tija Merkada di Jahilo Finci” 16).

⁴⁰ La traducción del fragmento al español: “Supo sobrellevar con grande paciencia todas las golpeadas que el destino sabe dar a los seres humanos” (Papo, “Tija Merkada di Jahilo Finci” 16).

⁴¹ La traducción al español: “La vida se aceptaba como era. No se podía revoltar! La creencia en Dios y el destino sostenía a las más desgraciada mujer” (Papo, Nezirović, *La mujer sefardí de Bosnia* 74).

⁴² La traducción del texto original: “Qué se vayan atrás de donde cayeron, o que se escondan en las arrugas de la cara” (Papo, “Dulce de rozas” 3).

OBRAS CONSULTADAS

- Alexander, Tamar, y Eliezer Papo. “La poder de palavra: prikantes djudeo-espanyoles de Saray” [“La poder de palabra: prikantes judeo-españoles de Sarajevo”]. *Revista de investigaciones folclóricas*. 20. (2005): 22-45. En línea.
- Anahory-Librowicz, Oro. “La función de la transgresión femenina en la estructura narrativa del romance.” Ed. Mishael M. Caspi. New York; London: Garland Publishing, 1995. Impreso.
- Angel, Marc D. *Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History*. Hoboken, New Jersey: KTAV Publishing House, 1991. En línea.
- Armistead, Samuel G, y Joseph H. Silverman. *En torno al romancero sefardí: (hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal, 1982. Impreso.
- Armistead, Samuel G, Joseph H. Silverman, y Biljana Sljivic-Simsic. *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. Impreso.
- Armistead, Samuel G., Joseph H. Silverman, y Krinka Vidaković. “Judeo-Spanish Ballads from Bosnia: Nine Additional Texts from the *Jevrejski Glas*.” *Kentucky Romance Quarterly*. 26.1 (1979): 3-13. Impreso.
- Baruh, Kalmi. *Eseji i članci iz španske književnosti [Ensayos y artículos de la literatura española]*. Sarajevo: Svjetlost, 1952. Impreso.
- Baskin, Judith Reesa. *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. Impreso.
- . *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.

- Impreso.
- Bejtić, Alija. *Jevrejske nastambe u Sarajevu [Las viviendas judías en Sarajevo]*. Ed. Muhamed Karamehmedović. Sarajevo: Sarajevo Oslobođenje, 1966. Impreso.
- Benbassa, Esther, y Aron Rodrigue. *Historia de los judíos sefardíes: De Toledo a Salónica*. Madrid: Abada Editores, 2004. Impreso.
- Bénichou, Paul. *Creación poética en el romancero tradicional*. Madrid: Gredos, 1968. Impreso.
- Berlin, Adele, y Marc Zvi Bettler. *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society, Tanakh Translation*. New York: Oxford University Press, 2004. En línea.
- Besso, Henry V. "Los sefardíes y el idioma castellano." *Revista hispánica moderna*. 34.1/2 (1968): 176-194. En línea.
- Borovaya, Olga. *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*. Bloomington: Indiana University Press, 2012. Impreso.
- "Bosnia-Herzegovina." *Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World: Locations*. London: Continuum, 2005. Credo Reference. 15 Oct. 2009. En línea.
- Boyar, Ebru. *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. Impreso.
- Braude, Benjamin, y Bernard Lewis. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York: Holmes & Meier, 1982. Impreso.
- Buchanan, Donna A. *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene. Music, Image and Regional Political Discourse*. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc, 2007. Impreso.

- Buturović, Amila e Irvin Cemil Schick. *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. En línea.
- Cantera Montenegro, Enrique. *La mujer judía en la vida familiar y comunitaria*. Ed. Yolanda Moreno Koch, y Ricardo Benito Izquierdo. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2009. Impreso.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa, 1962. Impreso.
- Cohen, Mark R. *The Origins of Sephardic Jews in the Medieval Arab World*. Ed. Zion Zohar. New York: New York University Press, 2005. Impreso.
- . *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Impreso.
- Crandall, Barbara. *Gender and Religion: The Dark Side of the Scripture*. London: Continuum International Publishing, 2011. En línea.
- “Cultural Development.” *Eastern Europe: An Introduction to the People, Lands, and Culture*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004. Credo Reference. 14 June 2011. En línea.
- Díaz-Mas, Paloma. *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997. Impreso.
- Díaz-Mas, Paloma, y María Sánchez Pérez. *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010. En línea.
- Duncan, Nancy. *BodySpace: Destabilising Geographies of Gender and Sexuality*. London; New York: Routledge, 1996. Impreso.
- Elazar, Samuel M. *El Romancero judeo-español: (romances y otras poesías)*. Sarajevo:

- Svjetlost, 1987. Impreso.
- Filipović, Jelena, e Ivana Vučina-Simović. "Philanthropy and Emancipation Among Sephardic Women in the Balkans in Times of Modernity." *Journal of Sephardic Studies*. 1 (2011): 78-95. En línea.
- Frenk Alatorre, Margit. *Cancionero de romances viejos*. México: UNAM, 1961. Impreso.
- Fromm, Anette B. *Hispanic Culture in Exile: Sephardic Life in the Ottoman Balkans*. Ed. Zion Zohar. New York: New York University Press, 2005. Print.
- Fuente Pérez, Jesús María. *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid: Esfera de los Libros, 2006. Impreso.
- Graham, John T. *The Social Thought of Ortega y Gasset: A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. En línea.
- Hajdarpašić, Edin. "Out of the Ruins of the Ottoman Empire: Reflections on the Ottoman Legacy in South-Eastern Europe." *Middle Eastern Studies*. 44.4 (2008): 715-734. En línea.
- Hauptman, Judith. *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*. Boulder: Westview Press, 1998. Impreso.
- Imamović, Enver. *O Sarajevskoj Hagadi [Sobre la Haggadah de Sarajevo]*. Sarajevo: CPU Sarajevo, 2009. Impreso.
- Inalcik, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. En línea.
- Izquierdo Benito, Ricardo, y Ana María López Álvarez. *Juderías y sinagogas de la Sefarad*

- medieval, en memoria de José Luis Lacave*. Toledo: Universidad de Castilla-Mancha, 2001. En línea.
- Kamen, Henry Arthur Francis. *The Spanish Inquisition*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965. Impreso.
- Kohen, Elli, y Kohen-Gordon Dahlia. *Ladino-English / English-Ladino Concise Encyclopedic Dictionary (Judeo-Spanish)*. New York: Hippocrene Books, 2000. Impreso.
- Kovačević, Nela. *Laura Papo: La evolución de la mujer sefardí de Bosnia a partir de 1878*. Ed. Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010. En línea.
- Lehmann, Matthias B. *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*. Bloomington, Indiana University Press, 2004. En línea.
- . "The Intended Reader of Ladino Rabbinic Literature and Judeo-Spanish Reading Culture." *Jewish History*. 16.3 (2002): 283-307. En línea.
- León, Beatriz. *Dos conferencias sobre el papel de la mujer*. Ed. Beatriz Schmid Basel: Romanisches Seminar der Universität, 2003. Impreso.
- Lieberman Rebollo, Julia. *Sephardi Life in the Early Modern Diaspora*. Waltham: Brandeis University Press, 2012. En línea.
- Malcolm, Noel. *Bosnia: A Short History*. London: Papermac, 1996. Impreso.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004. Impreso.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Estudios sobre el romancero*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973. Impreso.
- . *Romances de España*. Espasa-Calpe, 1984. Impreso.

- Molho, Michael. *Literatura sefardita de Oriente*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1960. Impreso.
- Molho, Michael, Alfred A. Zara, y Robert Bedford. *Traditions and Customs of the Sephardic Jews of Salonica*. New York: Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture, 2006. Impreso.
- Nezirović, Muhamed. *Jevrejsko-španjolska književnost (La literatura judeo-española)*. Sarajevo: Svjetlost, 1992. Print.
- . ed. *La mušer sefardi de Bosna [La mujer sefardi de Bosnia]*. Sarajevo: Connectum, 2005.
- Núñez, Hernán. *Refranes o Proverbios*. Madrid, 1804. En línea.
- Papo, Eliezer. “Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papo Bohoreta.” *Sefarad*. 72.1 (2012): 123-144. En línea.
- Papo, Laura “Bohoreta.” *La mušer sefardi de Bosna [La mujer sefardi de Bosnia]*. Sarajevo: Bemust, 2004. Impreso.
- . “Dulce de rosas.” *Jevrejski glas*. 31. (1932): 2-3. Impreso.
- . “Madres.” *Jevrejski život*. 34. (1924): 3. Impreso.
- . “Tija merkada di Jahilo Finci.” *Jevrejski glas*. 14-15. (1936): 16. Impreso.
- . “Tija Rahelona de Sasson.” *Jevrejski glas*. 22. (1932): 6. Impreso.
- Petrović, Ankica. “Paradoxes of Muslim Music in Bosnia and Herzegovina.” *Asian Music*. 20.1 (1988): 128-147. En línea.
- Pinto, Avram. *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine. [Los judíos de Sarajevo y Bosnia y Herzegovina]*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1987. Impreso.
- Prenz, Juan Pablo. “Vicisitudes del judeo-español de Bosnia.” *Románica*. 1. (1968): 163-173. En

línea.

Pulido, Ángel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

Impreso.

Quintana, Aldina. *La mujer ante sí misma y ante ellos: una lectura por las páginas de la Alborada (Sarajevo 1900-1901)*. Ed. Tamar Alexander, Yaakov Bentolila, Ivana Burdelez, Karen Gerson Sarhon y Eliezer Papo. Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, 2009. Impreso.

Ribera, Julián. *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*. New York: AMS Press, 1975.

Romano, Avram “Buki.” “Dos vizinas in el kortižo.” *Jevrejski život*. 33. (1924): 3. Impreso.

---. “La madre.” *Jevrejski život*. 53. (1925): 6. Impreso.

---. “La možer mala.” *Jevrejski život*. 173. (1927): 5. Impreso.

Romero, Elena. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

Impreso.

---. “La polémica sobre el judeoespañol en la prensa sefardí del Imperio otomano: más material para su estudio.” *Sefarad*. 70.2 (2010): 435-473. En línea.

Roth, Cecil. *The Standard Jewish Encyclopedia*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962. Impreso.

Salvatierra, Aurora. *Mujeres ejemplares, mujeres perversas: modelos femeninos*. Ed. Yolanda Moreno Koch, Yolanda y Ricardo Benito Izquierdo. Impreso.

Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003. En línea.

Sánchez, Miguel. *Música sefardí: ¿Música castellana?* España: Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1990. Impreso.

- Vidaković-Petrov, Krinka. *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu, XVI-XX vek* [*La cultura de los judíos españoles en las tierras yugoslavas, siglos XVI-XX*]. Sarajevo: Svjetlost, 1986. Impreso.
- . "Los sefardíes en Yugoslavia." *La Rassegna Mensile di Israel*. 49.1-4 (1983): 118-151. En línea.
- Weich-Shahak, Susana. "Dialogue in the Sephardic Cancionero." *Deutsches Volksliedarchiv*. 14. (1996): 54-73. En línea.
- Ye'or, Bat. *The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1985. Impreso.
- Zohar, Zion. *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*. New York: New York University Press, 2005. Impreso.