

**Неда М. Недовић Понс**  
Студенткиња докторских студија  
Филолошког факултета  
Универзитета у Београду

УДК  
81'243:323.15  
ДОИ  
<https://doi.org/10.18485/analiff.2016.28.2.4>

## **ТАКТИКЕ ИНТЕРСУБЈЕКТИВНОСТИ У (РЕ)КОНСТРУКЦИЈИ ЕТНОЈЕЗИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СЕФАРДСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ**

Циљ овог рада је да на примеру културне и језичке историје сефардских Јевреја покаже да је улога језика у изградњи дистинктивног етничког идентитета променљивог и динамичног карактера, те да зависи од ширег идеолошког контекста у коме етничке заједнице (ре)конструишу свој идентитет кроз језичку интеракцију са другим друштвеним групама. Етнички идентитет се нужно дефинише кроз различите релације са другим сличним идентитетима, а оне су увек засноване на различитим односима моћи и могу подразумевати процесе адекватације и дистинкције, аутентификације и денатурализације, као и ауторизације и делегитимизације. Ове релације, које се у социокултурној теорији називају тактикама интерсубјективности, на различите начине су у различитим временским периодима и различитим друштвеним, политичким и културним контекстима утицале на перцепцију значаја јеврејско-шпанског језика у очувању посебног етничког идентитета сефардске заједнице, која се у свим друштвеним системима током своје историје налазила у позицији мањинске групације.

*Кључне речи:* етнички идентитет, језички идентитет, тактике интерсубјективности, сефардски Јевреји, јеврејско-шпански језик, мањинске заједнице

### **1. Увод**

У складу са постулатима савремене теорије друштвеног идентитета, у овом раду ћемо се према етничком идентитету одредити као према динамичном и интерсубјективном конструкту који се гради и трансформише путем друштвене интеракције, омогућене постојањем система заједничких друштвених значења, које Рајли /Riley/ (2007) назива “културним моделима”. Поред интеракције, један од кључних

семиотичких процеса који учествују у изградњи етничког (или, уопште узев, друштвеног) идентитета јесу свакако идеологије, као “шири психо-когнитивно-социјални конструкти” који нам “помажу да створимо друштвену (културну, политичку, лингвистичку и сл) слику света који нас окружује” (Филиповић, 2009: 19-20), и које представљају “организоване и структурисане системе идеја” који нису и не морају бити објективна процена реалности (Фриден /Freedен/, 2003: 2-3).

Према овом схватању, чланови етничких група јављају се не само као носиоци културног знања и идеологија, већ и као активни агенси који својим друштвеним понашањем мењају и надограђују постојећи културни систем (Филиповић, 2009: 115), те преговарају постојећа друштвена значења унутар саме групе, али и изван ње, и то кроз однос према другим таквим групама. Идентитет је, дакле, како тврде Баколц и Хал /Bucholtz & Hall/ (2005: 598-605), релационе природе, јер се нужно гради и реконструише кроз културну диференцијацију, односно дијалектички однос сличности и разлике према другим друштвеним идентитетима (Ценкинс, 2001: 26).

С обзиром на чињеницу да се културна значења развијају кроз језичку интеракцију, то јест кроз дискурзивне праксе, те да је језик основни преносилац тих значења и семиотички систем пар екселанс, он у процесу конструисања и реконструисања етничког идентитета може имати врло важну улогу. Наиме, како наводи Меј /May/ (2003: 106), иако објективно не представља одређујући фактор етничке посебности, не треба занемарити удео који језик може имати у исцртавању и очувању етничких граница и обезбеђивању дистинктивности једне друштвене групе у односу на другу. Симболичка функција језика чини да он врло лако, можда и пре било ког другог обележја може постати симбол етничкитета, јер се управо кроз њега открива заједничко порекло, заједничко културно и историјско наслеђе, те се тумачи њихово значење за етничку заједницу и позива на очување дистинктивног етничког идентитета (Фишман, Fishman, 1977: 25).

Међутим, важно је подвући да се функција језика као симбола ванјезичких вредности мења у складу са друштвеним кретањима и интеракцијом групе која тај језик говори са другим друштвеним групама, што условљава и промене у постојећим културним моделима и језичким идеологијама дате етничке заједнице у временски и просторно различитим друштвеним контекстима. Отуда, говорници у јед-

ном моменту свој језик могу доживљавати као важан симбол идентитета, док већ у другом та улога може припасти неком другом обележју. Другачије речено, варијабилност и друштвено и културно условљени карактер етничитета се могу видети и кроз његов однос према језику.

У том смислу, улогу јеврејско-шпанског језика у (ре)конструкцији етничког идентитета припадника сефардске заједнице у овом раду анализирамо из перспективе деловања комплементарних и преклапајућих релационих процеса који учествују у формирању и преиспитивању значења друштвених идентитета, а које Баколц и Хал (2004) називају *תַּקְטִיקָה אִיִּתְרִשׁוּבִּיבּוּסִי* (енг. *tactics of intersubjectivity*). Ове релације у процесу реконструкције постојећих друштвених идентитета наглашавају значај улоге свих субјеката који учествују у друштвеној интеракцији, а који су у различитим временским и просторним контекстима у оквиру те интеракције вођени различитим идеологијама и различитим друштвеним интересима. Релациона природа друштвеног идентитета, дакле, указује на то да он своје значење добија пре свега кроз однос према другим таквим идентитетима.

У нашем случају, то ће значити анализу односа сефардске заједнице и свих других етничких и националних групација са којима су се сефардски Јевреји сусретали током своје историје, а у циљу расветљавања комплексног питања етнјезичког идентитета овог огранка јеврејског народа. Отуда ћемо на првом месту разјаснити значење тактика интерсубјективности за процес реконструкције друштвенојезичког идентитета, да бисмо затим кроз кратак преглед историје сефардске заједнице покушали да покажемо на који је начин деловање ових тактика утицало на схватање улоге језика као једног од главних обележја етничког идентитета у поменутој заједници, али и изван ње.

## **2. Тактике интерсубјективности у формирању друштвенојезичког идентитета**

Принцип релационалности (енг. *the relationality principle*), онако како га виде Баколц и Хал (2005: 598-605), даје једну нову димензију раширеном поимању идентитета као дијалектичког односа сличности и разлике, те се друштвени идентитет тумачи као динамичан *איִתְרִשׁוּבִּיבּוּסִי* конструкт, формиран путем деловања *תַּקְטִיקָה אִיִּתְרִשׁוּבִּיבּוּסִי*

*субјективности* које подразумевају како релације адекватације и дистинкције, тј. сличности и разлике, тако и релације аутентификације и денатурализације, и, коначно, релације ауторизације и делегитимизације (Баколц и Хал, 2004).

На плану језика и језичке употребе, *адекватација* се јавља као покушај брисања или смањивања језичких разлика унутар дате друштвене групе ради изградње стабилног групног идентитета, док се истовремени процес укидања језичких сличности и истицања језичких разлика у односу на друге сличне групе означава као диференцијација, односно *дистинкција*. Ова релација се најбоље може уочити у процесу формирања држава-нација од краја XVIII века па наовамо, у оквиру кога се формирање стандардних националних језика и језичка хомогенизација унутар националних граница доживљавају као неопходан услов за политичку кохезију, изградњу националних идентитета и несметано функционисање националне државе, док се, са друге стране, истовремено јавља потреба за језичком дистинкцијом у односу на друге сличне политичке ентитете, чиме се наглашава аутентичност друштвено-језичког идентитета дате националне заједнице.

Припадност одређеној друштвеној заједници или групи претпоставља, дакле, питање аутентичности друштвеног идентитета, односно оног што се види као његово изворно и стварно значење. Баколц и Хал (2004: 385) употребом термина *ауџентификација* избегавају есенцијалистичко схватање аутентичности као унапред дате и непроменљиве одлике идентитета, те наглашавају да је у питању дискурзивни процес који “често укључује поновно писање језичке и културне историје”<sup>1</sup>, а који се неизоставно ослања на активацију есенцијалистичких идеологија групног идентитета (Баколц & Хал, 2004: 385-386). Тако се, на пример, аутентификација националног језика одвија кроз националистичку реторику, у којој се језик види као симбол припадништва датој нацији, односно као показатељ аутентичног националног идентитета. Насупрот аутентификацији делује процес *денатурализације*, који доводи у питање есенцијалистичко виђење аутентичног идентитета, а чије се деловање може нарочито уочити у формирању бикултурних, мултикултурних и хибридних друштвених идентитета (в. Арнет /Arnett/, 2002) као карактеристике савременог глобализованог друштва.

---

1 “often involves the rewriting of linguistic and cultural history.”

Глобалне тенденције у друштвеном развоју свакако утичу и на релацију ауторизације и делегитимизације у оквиру процеса конструисања идентитета. Баколц и Хал *ауџоризацију* виде као “афирмацију или наметање идентитета путем структура институционализоване моћи и идеологије, било локалне или транслокалне”<sup>2</sup> (Баколц и Хал, 2005: 603), што се на језичком плану може манифестовати као афирмација и наметање стандардног националног језика као званичног језика образовања, државне администрације и јавног живота уопште. На тај начин, сви други језици или језички варијетети који се користе у датој државној заједници кроз процес *делеџитимизације* постају маргинализовани и сведени на језике нижег друштвеног престижа.

Оно што је овде врло важно нагласити јесте и да ове релације не представљају “објективно и трајно стање, већ мотивисано друштвено постигнуће које може имати краткорочне или дугорочне ефекте”<sup>3</sup> (Баколц и Хал, 2004: 383). Другим речима, различита значења сличности и разлика, аутентичности и неаутентичности, те ауторитативности и нелегитимности, као ствар идеологије се производе и репродукују управо кроз друштвену интеракцију, те су као таква подложна променама на временском и ситуационом плану.

### 3. Сефарди и њихов језик

Реч Сефард је на хебрејском језику изворно означавала “западну земљу”, али је већ од VIII века попримила значење крајњег запада европе, односно Иберијског полуострва (Незировић, 1992: 11, Дијас-Мас, 2006 [1986]: 28). Отуда се Сефардима<sup>4</sup> називају Јевреји који су настањивали Иберијско полуострво од римског доба до XV века (Видаковић Петров, 2001 [1986]: 7). Након што су 1492. године краљевским едиктом изгнани из Шпаније, а затим 1496. и из Португала, прогнани

---

2 “the affirmation or imposition of an identity through structures of institutionalized power and ideology, whether local or translocal”.

3 “objective and permanent state but a motivated social achievement that may have temporary or long-term effects”.

4 Дијас-Мас (2006 [1986]: 28-29) наглашава да постоји и шире значење овог термина, по коме се Сефардима сматрају све јеврејске етнокултурне групе које нису ашкенаског порекла.

Сефарди су настанили широко подручје око Средоземног мора, укључујући јужну Француску, Италију, Холандију, нешто касније и Енглеску, Мароко и друге земље северне Африке под османским утицајем, док се највећи број се упутио ка ондашњем Османском царству, које је обухватало данашњу Турску, Грчку, Албанију, Македонију, Србију, Босну и Херцеговину, Бугарску, као и делове Хрватске, Румуније и Мађарске (Закер /Zucker/, 2001: 4). Политичка нестабилност и ратни сукоби на овим просторима су крајем XIX и у првој половини XX века довели до поновне емиграције сефардског становништва, које је, формирајући тзв. “другу дијаспору” (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 65), овога пута населило подручје Северне и Јужне Америке и новоформиране јеврејске државе Израел.

Језик сефардских Јевреја се у науци о језику назива јеврејско-шпанским језиком, чиме се указује на двоструку природу њиховог етничког идентитета. Наиме, у речи “јеврејски” означена је припадност јеврејском народу у ширем смислу, док се речју “шпански” указује на њихово вишевековно присуство на Иберијском полуострву. Овај језик заправо и представља предкласични кастиљански или шпански језик (Вучина Симовић и Филиповић, 2009: 41), који је садржао одлике разних романских варијетета са тог подручја, као и хебрејског, и то у виду лексичких елемената везаних за домен традиције и религије (Бунис /Bunis/, 2011: 27), чиме се романском варијетету придавала јеврејска специфичност.

Врло често се у значењу јеврејско-шпанског језика користи и термин ладино, како међу самим говорницима, тако и међу неким лингвистима. Међутим, након Првог симпозијума сефардских студија 1964. године у Мадриду јавила се потреба за прецизнијим терминолошким разграничавањем ова два термина (Вучина Симовић и Филиповић, 2009: 42), те се у оквиру сефардике под појмом јеврејско-шпански данас означава говорни језик Сефарда, док се термин ладино сматра језиком дословног превода библијских текстова са хебрејског на романски варијетет, који није пратио синтаксичку природу говорног језика, већ је строго поштовао ред речи и структуру оригиналних хебрејских текстова. Отуда се овај варијетет често назива калк језиком (Сефиха /Séphiha/, 1998).

#### 4. Јевреји и њихов однос према језику

Ако бисмо могли да разумемо природу етнојезичког идентитета сефардске заједнице, важно је разјаснити место које заузима језик у ширем јеврејском идентитету. Уколико се осврнемо на географску раздвојеност Јевреја као етнонационалне групације, те и на разноврсност и различитост политичких и културнојезичких прилика са којима се након рушења другог храма сусретао јеврејски народ (и које су довеле до формирања неколико његових етничких огранака), видећемо да у конструкцији и очувању ширег јеврејског идентитета говорни језик никада није заузимао централно место, већ да се дистинкција у односу на друге етничке групе вршила пре свега кроз биолошко порекло и припадност јудаистичкој религији (Мајхил /Myhill/, 2004: 13).

Како је јудаизам религија која се заснива на писаној речи, класични хебрејски (и у мањој мери арамејски) као језик на коме су написане свете књиге јесте имао важну улогу у процесима групне адекватности и дистинкције, али је као класични, свети и стога непроменљиви језик био коришћен искључиво у домену религије, те га је могао користити ограничен образованих број људи. Отуда су се Јевреји након егзодуса из своје древне постојбине у свакодневном говору служили језицима оних народа на чијим територијама су се настањивали, али су “/.../ развили /.../ посебне облике говора, како због својих културних особености, тако и због осећаја самоодбране, не би ли могли да се споразумевају, а да их не разумеју *goyim* или нејевреји”<sup>5</sup> (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 115). Заправо, како тврди Бунис (2009: 169), ова језичка дистинктивност је највероватније представљала стратегију очувања религијских, друштвених и културних граница у односу на чланове етничких група чије варијетете су усвојили.

Тако је и предкласични шпански језик којим су се у свакодневном говору служили Сефарди на Иберијском полуострву поседовао многе лексичке елементе хебрејског, арамејског, па чак и арапског језика (Мајхил, 2004: 123, Дијас-Мас, 2006 [1986]: 127-129). Ипак, како тврде многи аутори (Дијас-Мас 2006 [1986]: 115), разлике у односу на

---

5 “/... / desarrollaron /... / unas formas especiales de hablar, tanto a causa de sus peculiaridades culturales como por un sentido de autodefensa, para poder comunicarse sin ser entendidos por los *goyim* o no judíos.”

говор нејеврејског становништва у том периоду нису биле толико велике да би се овај варијетет у лингвистичком смислу могао сматрати оделитим језиком. Другачије речено, сефардски Јевреји су свој дистинктивни етнички карактер успевали да сачувају првенствено захваљујући религији и етничком пореклу, а тек секундарно специфичном употребом полуострвског романског варијетета. То значи да без обзира на постојање такозваних “јеврејских језика” (Сполски и Бенор /Spolsky & Benor/, 2006), можемо тврдити да ови говорни варијетети нису никада заузимали централно место у конструкцији јеврејског идентитета уопште.

### **5. Сефарди у доба великих империја и доминације верских идеологија**

Како наводи Мајхил (2004: 13), припадност одређеној друштвеној групи, коју он одређује као “потпуно аутономну заједницу”<sup>6</sup>(унутар које је опет могућа идентификација према роду, старости или занимању), могуће је одредити на основу четири основна критеријума дистинкције, а то су: 1. порекло/раса (биолошки критеријум); 2. религија/веровања/традиција/животни стил; 3. матерњи/свакодневни језик, и 4. држављанство/место становања.

Према истом аутору, у периоду до XVIII века дистинкција међу различитим етничким групама у Европи и на Блиском истоку заснивала се преваходно на прва два од четири поменута критеријума групне идентификације, тј. на верској припадности и заједничком пореклу. Тако су и оновремени политички ентитети – монархије – били у рукама наследних династија, док је укупан друштвени живот био обележен доминацијом религије и верских ауторитета. Један од симбола верског идентитета били су свакако језици светих књига (нпр. арапски у исламу или хебрејски у јудаизму), који су као класични језици били доступни само малом броју образованих појединаца (за детаљнију расправу в.

---

6 “a complete self-contained community”. Иако сам аутор нигде експлицитно не објашњава шта подразумева под “потпуном аутономном заједницом”, ми ћемо поменути појам овде протумачити у значењу етничке или националне групе, а с обзиром на чињеницу да се било који од ова четири критеријума може одредити као један од елемената на основу којег се врши процес адекватације у изградњи и репродукцији етничког и националног идентитета.



Андерсон /Anderson/, 2006 [1983]). Говорни варијетети, са друге стране, нису имали значајну улогу као обележја групне дистинктивности.

Оваква верска и језичка идеологија ће у различитим периодима на различите начине утицати на поимање односа језика и идентитета унутар сефардске заједнице, а у зависности од конкретног географског и социолингвистичког контекста. Када спомињемо различите друштвене контексте у овом периоду, мислимо, пре свега, на Шпанију до XVI века, те на земље западне Европе као наследнице универзалне идеологије Римске империје (Мајхил, 2006), и коначно, на пространу територију ондашњег Османског царства.

### 5.1. Сефарди на Иберијском полуострву пре прогона

Када говоримо о идеологији друштвеног идентитета која је владала на Иберијском полуострву пре XVI века, можемо закључити да јеврејска концепција етничког и језичког идентитета није одударала од владајућих принципа групне идентификације оног времена, те да су и сами “Јевреји можда сматрали свој свакодневни романски вернакулар варијантом језика којим су говорили њихови хришћански суседи”<sup>7</sup> (Бунис, 2011: 23).

Ипак, поменута моћ идеологија етничко-верске диференцијације донела је јеврејским заједницама на тлу Иберијског полуострва бројне недаће. Након “златног доба” арапско-јеврејске културе и периода верске толеранције коју је јеврејско становништво уживало у арапској Шпанији (пре доласка династије Алморавида у XI и Алмохада у XII веку), наступило је доба верске мржње и прогона. Реконкиста је Јевреје наново довела под власт хришћанских краљева, уз чији је ауторитет паралелно јачао и утицај Католичке цркве. Верски фанатизам и тактике адекватације у стварању чисто католичке Шпаније довели су до присилног покрштавања великог броја Јевреја, док се дистинкција у односу на оне који то нису желели да учине вршила истицањем њихових антихришћанских поступака: одбацивању Христа, наводним ритуалним убиствима и, на крају, “прекомерном и незаслуженом њиховом богатству” (Незировић, 1992: 15). Ова општа клима непријатељства је у више наврата довела до масовних страдања јев-

---

7 “the Jews perhaps considered their everyday Romance vernacular to be a variant of the language spoken by their Christian neighbours.”

рејског становништва, да би, коначно, након уједињења Шпаније, Изабела I од Кастиље и Фернандо II од Арагона 31. марта 1492. године потписали краљевски декрет којим се свим Јеврејима налагало да под претњом смртне казне напусте Иберијско полуострво у року од четири месеца. Један део прогнаника је уточиште пронашао у оближњем Португалу, из кога ће их само четири године касније протерати краљ Мануел I (Незировић, 1992: 17-20).

Снажна идеологија делегитимизације јеврејске вере приморала је оне Јевреје који су остали на територији Шпаније и Португала да прихвате хришћанство. Тако је ова тактика адекватације, односно брисања постојећих разика између две групације, нужно значила и скривање или (искрено или не) одрицање свих јеврејских обележја, па и оних језичких. У страху од прогона, Сефарди су настојали да се што више асимилују у доминантну заједницу, те су се стога одрицали оних језичких елемената који би могли указивати на њихово јеврејско порекло. Овде треба напоменути да је криптојудаизам био нарочито присутан у Португалу, с обзиром на то да се радило о Јеврејима који су већ једном одбили покрштавање, те су отишли у изгнанство не би ли сачували дистинктивну веру и традицију (Бенбаса и Родриг / Benbassa & Rodrigue/, 2004: 50).

Међутим, након што је инквизиција (која је од раније деловала у Шпанији, док је у Португалу основана 1536. године) започела са прогонима покрштених Јевреја (шпан. *judíos conversos*), погрдно називаних “маранима” (шпан. *marrano* – прљав; прост; свиња), а нарочито након уједињења Шпаније и Португала 1580. године, велики број ових “нових хришћана” како из верских, тако и из економских разлога напушта Иберијско полуострво, те се запућује ка земљама западне Европе, португалским прекоокеанским колонијама и Османском царству (Бенбаса и Родриг, 2004: 54).

## 5.2. Сефарди у земљама западне Европе

Оне сефардске заједнице које су се након прогона 1492. године настаниле у земљама западне Европе и које су говориле јеврејско-шпанским језиком временом су кроз интензивiranу интеграцију са већинским становништвом бивале захваћене процесом културне асимилације. Иако се број Сефарда на овим подручјима

повећао током XVI и XVII века пристизањем “марана”, који су, као што смо већ назначили, већ пре доласка прешли на шпански, односно португалски језик очишћен од свих јеврејских обележја, јеврејске заједнице сефардског порекла су у овом подручју, уопштве узев, биле малобројне, те су се већ крајем XVII и у току XVIII века постепено интегрисале у нејеврејско окружење или стопиле са Ашкеназима као многобројнијом јеврејском групацијом. Отуда су “португалски и шпански нестали из свакодневне употребе и преживели тек у понеким изразима или литургијским делима”<sup>8</sup> (Бенбаса и Родриг, 2004: 68), иако је за XVI и XVII век био карактеристичан процват издавачке и преводилачке делатности на овим језицима како би се омогућио повратак покрштених Јевреја јудаизму (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 66-68).

Са друге стране, врло је важно истаћи и то да су покрштени Јевреји, који су чинили “специфичну субкултуру” (Бенбаса и Родриг, 2004: 53) унутар шире сефардске културе, развили дистинктиван групни идентитет, који се састојао од “хетероклитних елемената” (Леви-Бернфелд /Levie-Bernfeld/, 2010: 35), у исто време ибериских, католичких и јеврејских, што им је омогућило брзу интеграцију у западноевропску културу, али и да се, нарочито у толерантнијим протестантским земљама, врате јудаизму као вери. Овај повратак јеврејској религији и традицији је, пак, био отежан на оним територијама чије је доминантно становништво било католичке вероисповести (Бенбаса и Родриг, 2004: 64). У том смислу, рећи ћемо да је идентитет који је овај етнички огранак Јевреја у новом друштвеном контексту градио у односу како према већинском хришћанском, тако и према “аутентичном” јеврејском становништву, заправо резултат деловања комплексних тактика аутентификације и денатурализације, при чему се покрштени Јевреји јављају као денатурализовани елемент ове релације. Међутим, развој меркантилистичког капитализма током XVI и XVII века убрзо разграђује снажну религиозну идеологију, што ће битно утицати и на позицију Сефарда, који су захваљујући географској дисперзији и својим породичним везама били активно укључени у економију модерне Европе.

---

8 “El portugués y el español desaparecieron del uso cotidiano y sólo sobrevivieron en algunas expresiones o piezas litúrgicas.”

### 5.3. Сефарди у Османском царству

Док су, са једне стране, репресивне идеологије католичке монархије у Шпанији и Португалу доводиле до верских прогона, Османско царство је са благонаклоношћу дочекивало придолазеће Сефарде, који су стизали у два велика таласа. Први талас се састојао од Јевреја прогнаних крајем XV века из Шпаније, а затим и из Португала, док су други талас чинили марани који су од средине XVI века бежали од новоосноване инквизиције на португалском тлу. Сефарди су се настањивали махом у градским срединама, а најзначајнији центри сефардске културе постали су Солун, Истамбул, Једрене, Јерусалим, Сафед, а касније и Измир.

Османско царство је, као и већина великих империја онога времена, своју унутрашњу организацију заснивало на религиозним принципима, те је и кључни принцип колективне идентификације био верског карактера. Како би се одржала социјална стабилност на тако пространом и етнички, верски и културно шароликом подручју, политички и административни систем Царства, тзв. милет (тур. *millet*), омогућавао је свим немуслиманима релативну аутономију у погледу верског, културног, економског и правног живота заједница, под условом да уредно плаћају наметнуте порезе (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 69, Бенбаса и Родриг, 2004: 101). Ипак, важно је напоменути, немуслимани су и даље били у подређеном положају у односу на доминантно турско становништво, што се огледало кроз низ ограничавајућих одредби везаних за различите практичне аспекте заједничког живота: одећу, место становања и друго (за детаље в. Бенбаса и Родриг, 2004: 79).

Свакодневни живот мањинских верских и етничких заједница, самим тим и Сефарда, одвијао се тако у оквирима тзв. “теократских микро-држава” (Бенбаса и Родриг, 2004: 101), великим делом изолованих од османских спољних утицаја. На тај начин су шпански Јевреји, настањени у посебним јеврејским четвртима или махалама (тур. *mahalle*)<sup>9</sup> и организовани око синагога у тзв. јеврејске општине, током више од четири века успевали да очувају своју веру, обичаје и

---

<sup>9</sup> Треба напоменути да у Османском царству није постојао посебан гето за Јевреје као у западној Европи, већ су се Сефарди својеволјно груписали у заједничким четвртима (в. Незировић, 1992: 38-39, Бенбаса и Родриг, 2004: 124).

усмену традицију (народне песме, приче и пословице).

Дистинктивност у односу на друге верске и етничке групе овога пута је најочигледније била изражена кроз употребу језика који су понели из Шпаније и који су стога унутар заједнице називали *espanyol* (“шпански”) или *romance* (“романски”) (Бунис, 2011: 23). Чињеница да су наставили да говоре јеврејско-шпанским језиком, да су сами себе називали Сефардима (шпан. *sefardíes* или *sefarditas*) (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 28), у преводу “Шпанцима”, те да су синагогама око којих су се окупљали давали имена по шпанским и португалским градовима из којих су долазили (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 70, Бенбаса и Родриг, 2004: 99), сведочи о значају који су у перцепцији свог етничког идентитета придавали хиспанским обележјима. Како тврде Бенбаса и Родриг (2004: 91-94, 120), ово би се могло протумачити као потреба за очувањем заједничког историјског и културног наслеђа као својеврсног вредносног оријентира у прилагођавању новој и непознатој средини, те као “митификација и глорификација” иберијске прошлости ради ублажавања болног искуства изгнанства.

Поменути хиспански елементи идентитета су их у прво време уједно разликовали и од Јевреја староседелаца, тзв. Романиота, којима су крајем XVI и почетком XVII века као бројнија и културно развијенија јеврејска заједница успели да наметну свој говорни варијетет, своју културу и своје обичаје (Вучина Симовић и Филиповић, 2009: 41; Дијас-Мас, 2006 [1986]: 70; Бенбаса и Родриг, 2004: 95). Иако је правило које се одувек поштовало међу Јеврејима налагало да на основу исповедања јудаизма као кључног елемента групне адекватације придошле групације прихвате обичаје и верске законе аутохтоних јеврејских заједница (Бенбаса и Родриг, 2004: 94), Сефарди су у процесу реконструкције колективног идентитета пред присуством других сличних заједница прекршили ову традицију истичући и намећући своју дистинктивност у погледу географског и културног порекла. Стога се може рећи да су шпански Јевреји, с обзиром на толерантну политичку, културну и верску идеологију у Османском царству, у овом периоду историје неговали своју групну дистинктивност не само као верска заједница, већ као посебан етнички огранак јеврејства – као Сефарди.

Посебну улогу у групној адекватацији заједнице, односно у преносењу тековина историјске и културне традиције донете из Шпаније,

као и у дистинкцији у односу на друге јеврејске групације, играо је јеврејско-шпански језик. Како се економска подела рада у Царству великим делом заснивала на еснафима организованим према етничко-верској припадности у оквирима милета (Бенбаса и Родриг, 2004: 129), тако се и економски, правни, верски и културни живот највећег броја Сефарда, углавном занатлија и ситних трговаца, одвијао првенствено у оквирима сефардске заједнице, у којој се као живи језик и даље користио варијетет донет са Иберијског полуострва. Овде је важно напоменути да ће се овај варијетет у одсуству контаката са полуострвским шпанским у новом контексту кроз контакт са језицима различитих заједница које су живеле на територији Османског царства развијати независно као плурицентричан језик (Кинтана /Quintana/, 2010).

Са друге стране, очување хебрејских елемената идентитета и преношење јеврејске верске традиције и знања кроз генерације захтевало је познавање хебрејског језика као језика светих књига. Ако се осврнемо на чињеницу да се доминантна идеологија групне идентификације у Османском царству заснивала на религијским принципима, те да је и образовање било верског карактера, можемо разумети и престиж који је уживао хебрејски као једини легитимни и аутентични свети језик унутар сефардске заједнице. Како је језичку употребу унутар заједнице одликовала диглосична ситуација, Бенбаса и Родриг (2004: 157) закључују да се рабинска књижевна култура настала на хебрејском “дефинише на првом месту кроз привилеговани вертикални однос референтности и интертекстуалности са јеврејском прошлешћу, а посебно са јеврејско-шпанским.”<sup>10</sup>

Ипак, рабинска дела религиозног, мистичног, филозофског и научног карактера написана на хебрејском језику нису била доступна већини чланова заједнице, чије се знање овог језика ограничавало на познавање молитви потребних за исповедање јеврејске вере. Отуда се као пракса наметнуо дослован превод светих књига на језик близак народном, али уз строго поштовање хебрејске синтаксе и реда речи у реченици и уз употребу јеврејског раши писма. Овај језик, који смо већ означили као ладино, иако се никада није употребљавао као говорни варијетет, може се сматрати сефардским књижевним језиком

---

10 “se define en primer lugar en una relación vertical privilegiada de referencia e intertextualidad con el pasado judío, y más específicamente con el judeoespañol”.

(Видаковић Петров, 2001 [1986]: 11), уз битну напомену да је у односу на хебрејски имао статус језика нижег друштвеног престижа.

Релативна економска стабилност сефардске заједнице, као и развој књижевног сефардског језика, биће доведени у питање већ од краја XVII века и током XVIII века када Османско царство запада у економску кризу и период изразите политичке нестабилности, праћене бројним природним непогодама, пожарима и епидемијама (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 76; Бенбаса и Родриг, 2004: 116). Ова политичка и економска декаденција ће се одразити и на економски и културни живот сефардске заједнице, која је била додатно погођена дубоком религиозном кризом након појаве лажног месије Шабатај Цвија (Цевија) у XVII веку.

Док су поменути фактори битно утицали на осиромашење књижевног стваралаштва на хебрејском језику, потреба заједнице за јачањем религије и осигурањем очувања и преношења традиционалних јеврејских вредности, парадоксално је у XVIII и XIX веку довела до процвата интелектуалног живота на варијетету разумљивом свим Сефардима – на јеврејско-шпанском, те тако неки аутори ову епоху називају “златним периодом сефардске књижевности” (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 78). Употреба јеврејско-шпанског језика, најпре у слободним преводима религиозних списа, а затим и у оригиналним етичким и верским делима (Бенбаса и Родриг, 2004: 165-172), а у светлу страха од нове верске кризе, добијала је постепено легитимитет међу верским ауторитетима, односно рабинима. Овакава престижна употреба заједничког говорног варијетета је стога могла послужити као тактика адекватације посебног сефардског идентитета и допринети групној кохезији Сефарда као посебног етничког огранка јеврејске заједнице, иако се не сме сметнути са ума да је хебрејски у овој етно-верској групацији још увек заузимао највише место на врху језичке хијерархије, те да је и даље међу рабинима негована књижевност на том језику.

Међутим, овом признању и процвату јеврејско-шпанског као посебно вредног у очувању сефардског идентитета врло брзо ће на пут стати нове политичке, економске и друштвене прилике, односно процес модернизације османског друштва и нове идеологије групне идентификације оличене у формирању националних држава и националног и грађанског идентитета. Тако ће Сефарди, који су током ве-

кова на овим подручјима стекли “јединство и специфичност кадре да превазиђу промене господара и граница”<sup>11</sup> (Бенбаса и Родриг, 2004: 127), кроз нове релације адекватације и дистинкције, аутентификације и денатурализације, и, коначно, ауторизације и делегитимизације, бити стављени пред нове изазове у очувању своје етничке посебности.

### **6. Сефарди у доба формирања држава-нација и доминације националних идеологија**

Већ од краја XVIII века друштвени, политички и економски контекст и процеси модернизације у европским земљама захтевају једну нову концепцију групног идентитета. Француска револуција и пун замах индустријског капитализма доводе у питање дотадашњи апсолутни ауторитет наследних монархија, аристократије и верских институција, те намећу потребу за новим легитимним принципима и облицима колективне идентификације. У том смислу, а следећи Мајхилову (2004: 13) класификацију критеријума за одређивање припадности различитим друштвеним групама, можемо рећи да се у овом периоду европске историје прва два критеријума идентификације (порекло и религија) повлаче у корист друга два (заједничког говорног језика и заједничке територије), односно да до тада важећи принципи дистинкције уступају место новом, до данас најорганизованејем моделу групног идентитета – нацији.

Легитимизација идеологије националног идентитета засноване на територијалном принципу нарочито је присутна у западној Европи, где можемо говорити о поистовећивању појмова нације и државе као организоване политичке заједнице (Бугарски, (2004 [1986]: 149). Стабилност и ауторитет новонасталих политичких ентитета и нова начела групне идентификације захтевали су потискивање свих разлика које би могле наштетити процесу националне хомогенизације, па се отуда као једна од основних стратегија групне адекватације издвојила стандардизација одређеног језичког варијетета, и то најчешће варијетета доминантне етничке заједнице или елитног дела њених чланова. Јединствени стандардни језик се у том смислу јавља као инструмент друштвене кохезије, односно смањивања значаја етничких и верских

---

11 “una unidad y especificidad capaces de superar los cambios de amos y fronteras”.



дистинкција, али се истовремено намеће и као важан симбол националног бића, односно доминантне идеологије националне државе.

За разлику од овакве државотворне и политичке концепције нације, у средњој, југоисточној и источној Европи, чији су делови вековима били под влашћу етнички и језички разнородних империја (Хабзбуршке, Османске или Руске), појмови нације и државе битно се разликују, а самим тим и њихов однос према језику. Наиме, различите етнојезичке групације у овом делу европског континента тежиле су да, испирисане немачким романтизмом и Хердеровим учењем, сопствену државу стекну путем развијања националне свести утемељене на посебном и стандардизованом етничком језику и на њему пониклој култури (Мајхил, 2006: 71). Зато Бугарски (2004 [1986]: 149), овај источни модел види као “след од језика преко нације до државе”, за разлику од западног модела, који прати “кретање од државе преко језика до нације”.

Ипак, оно што је важно напоменути јесте то да у оба ова случаја језик игра значајну улогу у процесу националне адекватације, али и у дистинкцији и исцртавању граница према сличним културним и/или политичким групацијама, односно нацијама, те да је стварање “стандардне језичке културе” (Милрој /Milroy/, 2001; Филиповић, 2015) битно пореметило односе међу већинским и мањинским етничким варијететима, а самим тим довело у питање и постојећу перцепцију улоге језика као носиоца колективног идентитета одређене етничке или верске заједнице. Стандарни језик се, наиме, наметао као језик државних ауторитета, те се доживљавао као престижан варијетет и аутентични носилац националног јединства, док су сви други језици бивали делегитимизовани као језици мањег друштвеног престижа.

Када говоримо о јеврејском идентитету у овом периоду, врло је значајно подсетити се да су током историје специфични географски, политички, културни и језички фактори утицали на јеврејско поимање етничког идентитета. Како су још од рушења другог храма Јевреји живели расути по свету, настајујући се на туђим територијама и говорећи туђим језицима, јеврејски народ је свој релативно стабилан колективни идентитет очувао ослањајући се на заједничко порекло, заједничку традицију и јудаизам као јеврејску веру (Мајхил, 2004: 19). Утолико, пут од језика преко нације до државе или пут од државе преко језика до нације није могао бити и пут Јевреја.

### 6.1. Сефарди у западноевропским националним државама

Као што је већ речено, Сефарди који су се након прогона настанили у државама западне Европе већ су у току XVII и XVIII века (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 66-68) прешли на језике доминантних култура, те се затим и потпуно интегрисали у национални систем датих земаља. Наиме, након што је Француска револуција донела прву еманципацију Јевреја у Европи, и у другим европским земљама ће у току XIX века доћи до признавања права на грађанску једнакост и модернизацију јеврејског становништва (Дубнов, 1982: 186-196). Како су покрштени Сефарди или “марани” већ били адаптирани на нејеврејски начин живота, врло брзо су се интегрисали у западна друштва и модернизовали своје заједнице, што нам дозвољава да их означимо као “прве модерне Јевреје” (Леви Бернфелд, 2010: 34). Ипак, не треба заборавити да су, без обзира на владајућу идеологију унификације свих етничких и верских група и снажне притиске да као мањинска конфесионална (али не и национална!) заједница постану саставни део новонастајућих нација (Бенбаса и Родриг, 2004: 178), успевали да очувају своју групну посебност утемељену на параметрима јеврејске традиције и јеврејског порекла, док је “њихова иберијска културна специфичност преживела тек у ослабљеном облику”<sup>12</sup> (Бенбаса и Родриг, 2004: 68), а с обзиром на све све веће мешање се много бројнијом ашкенаском јеврејском заједницом.

### 6.2. Сефарди у националним државама насталим на територији Османског царства

Са друге стране, традиционална сефардска заједница у Османском царству процесом модернизације бива захваћена тек од половине XIX века (Бенбаса /Benbassa/, 1996: 89), након што се Царство укључило у светску капиталистичку економију онога доба. Политичке, културне и језичке идеологије карактеристичне за западну Европу онога времена већ од XVIII века продиру на широко подручје под контролом Османлија, доводећи до значајних промена на политичком, економском и културном плану. Овај утицај је најпре видан у поку-

---

12 “Su especificidad cultural ibérica sólo sobrevivió de forma atenuada.”

шајима турских власти да модернизују и реформишу државне институције, а затим и у буђењу националне свести потлачених народа на Балканском полуострву, које је коначно довело и до стварања нових држава-нација на овим просторима.

Наиме, како тврди Мајхил (2006: 72), они балкански народи који су пре турских освајања формирали “премодерне националне цркве” и који су стога могли очувати свој посебан идентитет у оквирима Османског царства, а ту се мисли првенствено на Србе, Грке и Бугаре, под утицајем нове идеологије национализма почињу да на темељима посебног језика и посебне културне и историјске баштине изграђују свој национални дух, те да на основу тога траже право и на политичко самоопредељење и формирање независних националних држава. Јединствени сефардски културни простор Османског царства ће се на тај начин распасти на више сфера, те ће сефардски Јевреји “убудуће суделовати у еволуцији различитих држава у којима су се налазили, прилагођавајући се локалним контекстима”<sup>13</sup> (Бенбаса и Родриг, 2004: 174).

Покушаји османских власти да према моделима са запада централизују и секуларизују постојећи државни апарат, те да се на тај начин одупру империјалистичким притисцима европске политике, довели су у току XIX века до низа реформи којима се укидао систем етничко-верске аутономије мањинских заједница и којима се њиховим припадницима гарантовала легална и политичка једнакост пред државним институцијама, као и могућност отварања и похађања модерних секуларних школа (Бенбаса и Родриг, 2004: 179-180; Селони и Сарфати /Seloni & Sarfati/, 2013: 15).

Идеологија еманципације и модернизације проналази плодно тло и унутар саме сефардске заједнице, а најпре међу елитним и образованим делом њених припадника. Идеје јеврејског просветитељског покрета (тзв. хаскале), као и идеје организације *Wissenschaft des Judentums* (у преводу “јеврејских студија”), продирале су међу Сефарде са запада и истока Европе првенствено путем штампе и књижевности на јеврејско-шпанском језику (Бенбаса и Родриг, 2004: 187), а односиле су се на залагање за модернизацију јеврејског ста-

---

13 “los sefardíes habrían de compartir en adelante la evolución de los diferentes Estados en los que se encontraban, adaptándose a las coyunturas locales.”

новништва и секуларизацију и интеграцију јеврејских заједница у друштвене системе држава у којима су живеле, као и за изучавање хебрејског језика, јеврејске историје, традиције и књижевности из перспективе модерних научних сазнања.

Приближавање јеврејских елита са истока и запада (пре свега из Француске), те жеља ових потоњих да кроз “цивилизацијску мисију” потпомогну модернизацију сефардске браће у заосталом Османском царству, седамдесетих година XIX века доводи до отварања мреже школа под називом *Универзална израелитска алијанса (Alliance Israélite Universelle)* (Бенбаса и Родриг, 2004: 200-201). Ове школе, које су омогућавале секуларно образовање на француском језику и према француском образовном систему како за сефардске дечаке, тако и за девојчице, одиграле су значајну улогу у процесу оксидентализације сефардског становништва Османског царства, не само на пољу образовања, већ и путем стварања нових простора за социјализацију младих (Бенбаса и Родриг, 2004: 207).

Језичке идеологије које су се пропагирале кроз образовни систем Алијансе постепено су уздизале француски на ниво престижног, модерног језика који се везује за социјални прогрес, што је, како у свом истраживању показују Селони и Сарфати (2013), довело до промене перцепције значаја јеврејско-шпанског језика међу сефардским становништвом. Већина Сефарда је отуда свој матерњи језик почела да доживљава као симбол “назадне језичке традиције” (Селони и Сарфати, 2013: 15), док се знање француског, а с обзиром на улогу овог језика као *lingua franca* у отоманској и европској економији оног доба (Бенбаса и Родриг, 2004: 200), видело као неопходан корак у напредовању на друштвеној хијерархијској лествици. Легитимизација француског као језика моћи и образованих елита, те делегитимизација јеврејско-шпанског као “језика необразованих” (Сарон, 2011: 62), променила је умногоме односе међу језицима у од раније диглосичном социолингвистичком контексту у коме се кретала сефардска заједница, постављајући на друго место хебрејски као “језик молитви без практичне вредности” (Селони и Сарфати, 2013: 14).

Ипак, не треба заборавити да су, без обзира на најнижи статус који је јеврејско-шпански заузимао у новој – сада триглосичној – хијерархији језичке употребе, управо друга половина XIX и почетак XX

века довели до развоја штапме и до процвата књижевног превођења са европских језика и хебрејског на овај варијетет (Бенбаса 1996: 91-92), што је значило приближавање прогресивних европских идеја сефардским Јеврејима. Тако је, парадоксално, вернакулар који је на овај начин служио као инструмент ширења принципа модернизације и укидања културног партикуларизма, истовремено наглашавао и чувао дистинктивност и специфичност културног наслеђа сефардске етничке заједнице.

С обзиром на то да је еманципација Сефарда била отежана реалним стањем и друштвеним контекстом у коме је још увек владао партикуларизам и дистинктивност етничких и верских група, изгледа да је комуникативна компетенција на француском, како тврде (Бенбаса и Родриг, 2004: 210), “најдиректнији и најтрајнији резултат рада Алијансе”.<sup>14</sup> Заправо, уместо да доведе до интеграције, Алијанса је успоставила нове језичке баријере према доминантном турском елементу, што ће касније отежати процес укључивања Сефарда у новонастајућа национална друштва. Другачије речено, француски језик (са локалним лексичким особеностима) се отуда наметнуо као још једно обележје дистинктивног етничког идентитета сефардског становништва.

Међутим, употреба француског језика унутар сефардске заједнице драстично ће опасти тридесетих година XX века. Наиме, Турска република, изграђена 1923. године на рушевинама Османске империје, постаје бескомпромисна у погледу хомогенизације турске нације путем националног турског језика. Новонастали “монолитни друштвени систем” (Бенбаса и Родриг, 2004: 229) је у складу са идеологијом језичког и културног национализма настојао да елиминира дистинктивни културни идентитет свих мањинских групација у држави, те да им наметне политику туркизације (Селони и Сарфати, 2013: 16). Иако су све заједнице према споразуму из Лозане од 1924. године имале право на образовање на свом матерњем језику, Сефарди су се нашли пред великим притиском да као језик образовања прихвате турски, јер су турске државне власти као једини легитимни језик Јевреја признавале хебрејски, који више није био говорни језик. Са друге стране, говорни јеврејско-шпански није био довољно развијен

---

14 “el resultado más directo y duradero de la acción de la Alianza”.

као језик образовања, нити му је турски државни апарат давао легитимитет као јеврејском језику. Отуда су Сефарди, уз снажан друштвени, правни и политички притисак, нарочито присутан тридесетих и четрдесетих година XX века, када су национализоване и школе Алијансе, били приморани да након пет столећа међу Османлијама почну да уче и у сопственим образовним институцијама користе стандардни турски језик као језик образовања.<sup>15</sup> Ова туркизација сефардских Јевреја, те последична декаденција јеврејско-шпанског језика, интензивирана је и увођењем латинског алфабета у турско друштво. На тај начин су, како наводи Сарон (2011: 63-64), нове генерације Сефарда бивале одсечене од културног наслеђа насталог на јеврејско-шпанском језику на раши писму, што ће, уз забрану употребе било ког језика осим турског у јавној сфери (Селони и Сарфати, 2013: 17), у крајњем резултату заменом вековног сефардског говорног варијетета у корист језика доминантне турске нације.

На сличан начин као у Турској, и у другим националним државама насталим на тлу Османског царства реконструкција етнојезичког идентитета сефардске заједнице се од друге половине XIX и почетком XX века одвијала у “евроцентричном контексту језичке политике и планирања и језичке стандардизације”, јер су се новонастале балканске државе-нације “заинтересовале врло рано за језичке праксе својих грађана и изразиле чисто политичко гледиште према асимилацији свих људи који живе на њиховим територијама у нације које представљају одговарајуће државе” (Филиповић, 2015: 23).

Без обзира на то што је свака национална држава представљала специфичан социолингвистички контекст, оно што је заједничко свим балканским нацијама јесте то да су, иако инспирисане западним националистичким моделима либералне идеологије, умногоме пригрлиле њихове ауторитативне аспекте, концентришући државну и друштвену моћ на страни доминантне етничке групације. Како су Јевреји, као и остале мањинске етничке групе, у новим државним системима доживели еманципацију, те су *de iure* располагали једнаким грађанским правима као и чланови доминантне заједнице, нису могли имати било

---

15 Треба да напоменути да се турски већ од почетка XX века учио као страни језик у неким јеврејским школама, као и у школама Алијансе (Селони и Сарфати, 2013: 16).

какву врсту легалне етничке и верске аутономије, као што је то био случај у Османском царству.<sup>16</sup> Са друге стране, као што тврде неки аутори (Бенбаса и Родриг, 2004; Бали, 2010), без обзира на експлицитни или имплицитни притисак да се јеврејско становништво укључи у језички и образовни систем националне државе, интеграција Сефарда у постојеће друштвене системе је *de facto* била отежана управо због “институционалних процеса симболичке доминације” (Хелер / Heller/, 1995: 373, цит. према Филиповић: 2015: 20), односно идеологије етничког национализма по којој је носилац друштвене моћи била елита доминантног етничког елемента у државној заједници, док су припадници мањинских групација умногоме били искључени из јавне сфере живота, те им је и приступ високим позицијама на друштвеној лествици био онемогућен. Другим речима, иако је циљ националних елита био да путем асимилационе језичке и образовне политике укину све дистинкције и држе под контролом мањинске групације као потенцијалне факторе нестабилности, није постојала стварна жеља за њиховом потпуном интеграцијом у национални друштвени систем. У том смислу, а у светлу ондашњих друштвених предрасуда према Јеврејима<sup>17</sup>, чак ни замена јеврејско-шпанског језика доминантним стандардним језиком није значајно побољшала статус сефардског становништва у балканским националним државама и у Турској, те су Сефарди покушавали да “овај празан идеолошки простор” (Бали, 2010: 136) попуне новим политичким и идеолошким системима који су у то време били популарни у међународној јеврејској заједници.

И заиста, не треба заборавити да се реконструкција сефардског, али и јеврејског идентитета уопште, у овом периоду историје одвијала под утицајем бројних идеолошких фактора. Међу сефардским интелектуалцима су се врло брзо шириле нове идеје које су преиспитивале улогу језика у очувању посебног сефардског, односно јеврејског етнојезичког идентитета у контексту стандардне језичке културе националних држава. Тако Филиповић и Вучина Симовић (2014), ос-

---

16 Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, пак, 1929. године усваја закон по коме се јеврејска заједница може организовати на државном нивоу (Бенбаса и Родриг, 2004: 236).

17 У новим нетурским националним државама Јевреји су посматрани као подржаваоци и сарадници османских владара, док је у новој Турској републици владала ксенофобија (Бенбаса и Родриг, 2004: 236).

лањајући се на класификацију коју у свом делу *Españoles sin patria y la raza sefardí* даје Анхел Пулидо /Ángel Pulido/ (1905), наводе да се у сефардској заједници као одговор на постојећу кризу етнојезичког идентитета јављају четири типа језичких идеологија: оне које се у складу са ционистичким премисама залажу за повратак хебрејском језику као основи јеврејског идентитета, оне које се залажу за очување јеврејско-шпанског као симбола сефардске дистинктивности, оне које се залажу за замену јеврејско-шпанског језика стандардним језиком дате државе и, коначно, оне које решење постојеће кризе виде у повратку стандардном шпанском варијетету.

Иако ће највећег одјека у језичкој пракси сефардске заједнице имати интеграционистичке идеологије, уколико изузмемо малобројне поједнице, у периоду пре Другог светског рата још увек не можемо говорити о потпуној асимилацији, па чак ни о потпуној интеграцији Сефарда у друштвене системе балканских националних држава (Бенбаса и Родриг, 2004: 237). Оно што је у многим од ових држава успоравало интеграцију био је, парадоксално, сам процес модернизације: са једне стране, као што смо већ видели, школе Алијансе су кроз образовање на француском наглашавале културну посебност сефардске заједнице, док је, са друге стране, модерна европска идеологија национализма довела до успона ционистичких идеја, односно јеврејског националног покрета који се залагао за изградњу “светог тројства” (Бугарски, 2005: 71) јеврејске нације, хебрејског језика и јеврејске државе на територији ондашње Палестине. Међутим, овај период реконструкције сефардског и ширег јеврејског идентитета бива нагло заустављен продором идеологије нацизма и покушајем физичког истребљења јеврејског народа за време Другог светског рата.

У овом периоду историје су у подручјима захваћеним сукобима страдале бројне сефардске заједнице, и то, како тврди Мајхил (2003), не због антисемитизма (не заборавимо да су немци сарађивали са Арапима, такође семитима), већ због идеологије по којој је, у циљу изградње велике и моћне нације, језик посматран као основа националног идентитета, што је оправдавало окупљање свих говорника немачког под власт једне државе. Јевреји, који су, према наводима самог Хитлера (за детаљнију дискусију в. Мајхил, 2003), говорили немачким језиком као матерњим и одувек се сматрали дистинктивном



заједницом, а не делом немачког народа, на тај начин доводе у питање немачку концепцију нације, а самим тим и оправдање за изградњу велике немачке државе, те се отуда сматрају природном “аномалијом” коју треба искоренити. Нацистичка идеологија Јеврејима није само оспоравала легитимитет као посебном народу, већ их је потпуно денатурализовала сматрајући их неаутентичним људским бићима која немају свој матерњи језик, већ се “као паразити” служе језицима других народа. Стога можемо рећи да је управо судар две различите идеологије нације и улоге језика у њеној изградњи, традиционалне јеврејске, са једне, те нацистичке немачке, са друге стране, довео до страшних страдања и масовних убистава јеврејског народа за време Другог светског рата.

### **7. Сефарди и јеврејско-шпански језик пред изазовима савременог глобализованог света**

Већ почетком XX века политичка и економска нестабилност на некадашњим територијама Османског царства изазвана Младотурском револуцијом (1908), Балканским ратовима (1912-1913) и последицама Првог светског рата (1914-1918) приморала је бројне сефардске породице на емиграцију у развијеније делове света.<sup>18</sup> Главна одредиште овога пута била је Северна Америка, иако је било и оних који су уточиште пронашли у различитим државама Јужне Америке и западне Европе. Са друге стране, као што је познато, катастрофалне последице Другог светског рата довеле су до страдања читавих сефардских заједница које су живеле у земљама Балканског полуострва, те су преживели сефардски Јевреји у ратном и послератном периоду напустили своја вековна огњишта формирајући тзв. “другу дијаспору” (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 99) у Сједињеним Америчким Државама, Јужној Америци и, коначно, у новооснованој јеврејској држави Израел.

Контакт са доминантним културама и бројнијим ашкенаским јеврејским групацијама је на тај начин поново довео у питање дистинктивну природу сефардског етнојезичког идентитета. Наиме, ове

---

18 Дијас-Мас (2006 [1986]: 101, 106) наводи да су се већ током XIX века сефардски емигранти из Марока у мањем броју населили на територијама Северне и Јужне Америке.

државе “друге дијаспоре”, за које је иначе карактеристичан велики прилив имиграната, настојаће да асимилију дистинктивна обележја мањинских заједница, те да их језички и образовно интегришу у постојеће друштвене системе (језичка асимилација ће се, из разумљивих разлога, најбрже одвијати у земљама шпанског говорног подручја). Ово је нарочито било изражено у Израелу, где се изградња израелске нације заснивала на европским националним моделима, што је подразумевало и изградњу стандардне језичке културе (Филиповић, 2015), у којој су сви мањински језици, па и јидиш као варијетет бројније ашкенаске заједнице, доживљавани као језици нижег друштвеног статуса у односу на ревитализовани хебрејски као језик националне кохезије, те је њихова употреба виђена као својеврстан партикуларизам који би могао ослабити јединство нације у успону. Отуда су бројни Сефарди, под имплицитним притиском да се интегришу у друштво које их окружује, те услед мешања са хришћанима и другим јеврејским заједницама свој етнички варијетет врло брзо заменили језицима доминантних култура, што ће бити случај и са оним малобројним заједницама које су након рата остале у балканским државама и у Турској. Ипак, како наводе Вучина Симовић и Филиповић (2009) у свом раду о замени језика у сефардској заједници у Београду, без обзира на губитак комуникативне компетенције на јеврејско-шпанском језику, ова заједница је успела да очува своју дистинктивност ослањајући се на религију као симбол групне припадности.

Иако је, из различитих разлога (за детаљнију дискусију в. Дијас-Мас, 2006 [1986]: 257-259), данас веома тешко утврдити тачан број Сефарда на свету, може се рећи да главна језгра сефардских заједница савременог доба представљају Сједињене Америчке Државе, Израел и Турска (Харис /Harris/, 2011: 51, Дијас-Мас, 2006 [1986]: 259). Исто тако, а узимајући у обзир и чињеницу да су готово сви Сефарди (или, шире гледано, сви Јевреји) билингвални, тешко је утврдити и тачан број говорника јеврејско-шпанског језика. Како се наводи на сајту *Ethnologue*, тај број се креће око 112 000 људи у свим земљама у којима данас живе сефардски Јевреји, а од којих се 100 000 налази у Израелу и 10 000 у Турској. Исти сајт наводи да се према тзв. “проширеној градираној интергенерацијског скали прекида” (*The Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale*) (Луис и Симонс /Lewis & Simons/, 2010) овај варијетет

у Турској налази на седмом степену, тј. у процесу језичке замене, док у Израелу поседује нешто бољи статус, односно налази се на четвртом степену, што значи да се користи у образовном домену језичке употребе. Са друге стране, Харис (2011) процењује да је 2009. године у свету постојало свега 11 000 говорника, од којих 3 000 у Сједињеним Америчким Државама, док је осталих 8000 рапореджено у Израелу и Турској.

Питање очувања посебног етничког идентитета сефардске заједнице и улоге јеврејско-шпанског језика у овом процесу данас поново постаје актуелно у светлу истовременог деловања тенденција глобализације и локализације, односно онога што Робертсон (/Robertson/, 1995) назива процесом “глокализације”. Наиме, као одговор на промене принципе комуникације, све већу индивидуализацију, те одсуство јасних ауторитета и кризу традиционално схваћене колективне припадности, појединци у различитим културним заједницама проналазе алтернативне оквире за формирање друштвеног и културног значења, па тако данас сведочимо све већем истицању дистинктивних религиозних, територијалних, етничких и националних<sup>19</sup> обележја одређених друштвених идентитета (Голубовић, 1999: 82; Кастелс, 2010 [1997]: 68-70). Јер, како каже Кастелс (2010 [1997]: 69), “када мреже растопе време и простор, људи проналазе уточиште у локалитетима, и призивају своје историјско сећање.”<sup>20</sup> Као директан израз историјског и културног континуитета једне заједнице јавља се језик, који стога постаје “последњи бастион самоконтроле, уточиште поистоветљивог значења”<sup>21</sup> (Кастелс, 2010 [1997]: 56).

Међутим, важно је истаћи да је опстанак диференцираних и партикуларних културних група као оквира у којима се одвија процес друштвене идентификације могућ управо због постојања заједничког вредносног именитеља са оним што називамо глобалном културом. Наиме, сви покушаји легитимизације и ревитализације етничких, националних, језичких и других културних идентитета, те и вредновање аутентичног културног

---

19 Важно је напоменути да нацију овде не дефинишемо у смислу њене једнакости са државном заједницом, већ да државу видимо као цивилизацијски конструкт друштвенополитичке организације, док нацију одређујемо према њеној културној основи.

20 “when networks dissolve time and space, people anchor themselves in places, and recall their historic memory.”

21 “the last bastion of self-control, the refuge of identifiable meaning.”

израза, заснивају се превасходно на тековинама глобализације у виду промовисања и поштовања културне и језичке разноврсности и заштите културних и језичких људских права, као и употребе интернета и других савремених комуникацијских технологија у циљу тог промовисања. Отуда се глокализација мора разумети као дијалектички процес узајамног деловања глобалних и локалних друштвених и културних фактора, којим се у новом друштвеном контексту формирају нова културна значења и реконструишу стари друштвени идентитети.

У том смислу, можемо рећи да су савремена идеологија мултикултурализма и вишејезичности и релевантне међународне институције које се залажу за промоцију ових идеја дали легитимитет покушајима да се ревитализује дистинктивни сефардски етнички идентитет и да се преиспита улога јеврејско-шпанског језика у његовој реконструкцији. Како наводи Харис (2011), јачање етничитета на глобалном нивоу је крајем XX и почетком XXI века значајно допринело развијању позитивних ставова припадника сефардске заједнице према овом варијетету. Тако је 1997. године у Израелу основан и посебан национални орган који се залаже за очување и промоцију сефардске културе и јеврејско-шпанског језика, тзв. *Национални ауторитет за ладино* (*La Autoridad Nacional del Ladino*), након чега је уследило оснивање бројних института и центара за сефардске студије и изучавање јеврејско-шпанског, као и одржавање бројних културних догађаја и научних конференција на ову тему. Ипак, Харис (2011: 45) наводи да је, без обзира на постојање ових напора да се очува сефардска култура и јеврејско-шпански језик, присуство етничког језика Сефарда у часописима и новинским публикацијама, као и на радију и телевизији, веома ограничено, те да се једнако може рећи и за предавање и учење овог варијетета широм света.

Са друге стране, “у свету у коме друштвена и географска мобилност значајно преобликују структуру, квалитет и густину чак већинских говорних заједница” (Филиповић, 2015: 27), и Сефарди као мањинска групација данас живе на различитим и просторно удаљеним подручјима у оквирима одређених националних држава<sup>22</sup>, у којима, без обзира на глобалне тенденције промовисања вишејезичности,

---

22 Географска дисперзија је карактеристична и за сефардску заједницу у самом Израелу (Дијас-Мас, 2006 [1986]: 269).

још увек доминира идеологија стандардне језичке културе. Ова чињеница, као и чињеница да су готово сви сефардски Јевреји најмање билингвални и језички интегрисани у друштвене системе земаља у којима живе, увелико отежавају ревитализацију јеврејско-шпанског као говорног варијетета који би се употребљавао у свакодневној комуникацији и који би се као такав преносио на следеће генерације. Отуда одређени број припадника ове заједнице, користећи савремене технологије попут интернета конструише нове социолингвистичке контексте у којима се интеракција на овом варијетету одвија на дневној бази. У групама за дискусију, као нпр. *Ladinokomunita* са око 1550 или *Sefaradimuestro* са око 750 активних чланова, Сефарди на тај начин стварају “осећај близине, идентитета и солодарности који доводе до стварања потпуно нове врсте делатне и интересне заједнице” (Филиповић, 2015: 27).

Заправо, како тврди Елкинс (1997: 141), виртуелна комуникација формира тзв. виртуелне заједнице, које имају потенцијал да за колективни идентитет неких људи буду једнако важне као и постојеће етничке заједнице, јер, додаћемо, виртуелна стварност данас представља један од најзначајнијих друштвених оквира у коме се *иуишем уиошребе језика* преговарају културна значења и идеологије и реконструишу различити друштвени идентитети путем тактика адекватације и дистинкције, аутентификације и денатурализације, те ауторизације и делегитимизације. Испитивање “језичке зоне” (Дор, 2004: 111) јеврејско-шпанског на интернету отуда може представљати врло важан извор информација о начину на који Сефарди данас доживљавају свој етнички идентитет и значају који у његовој реконструкцији придају свом етничком језику, што, са друге стране, може помоћи академским круговима у формулисању конкретних стратегија у борби за његово очување и ревитализацију.

## 8. Закључна разматрања

У овом раду смо настојали да на основу кратког прегледа културне и језичке историје сефардске заједнице покажемо да је етнички идентитет, као и друштвени идентитет уопште, променљив и динами-

чан конструкт који се гради путем друштвене интеракције, а на основу заједничког система друштвеног знања, односно културних модела (Рајли, 2007). Овај друштвени систем знања се формира, преноси и употребљава путем језика, те се језик врло често јавља као симбол етнокултурног идентитета одређене друштвене групе. Међутим, као што смо видели, и као што тврди Бугарски (2005: 71), функцију језика као носиоца културних модела и система комуникације треба разликовати од улоге језика као обележја идентитета. Наиме, управо динамично и променљиво схватање етничког идентитета и константно преговарање његовог аутентичног садржаја у складу са интересима групе која тај језик говори објашњава чињеницу да се како на дијахронијском плану унутар дате групе, тако и на синхронијском плану међу различитим њеним члановима, заједнички језик може, а не мора доживљавати као важан симбол колективне припадности.

Са друге стране, као што је већ назначено, културни модели су састављени од идеологија као “ширих психо-когнитивно-социјалних конструкта” (Филиповић, 2009: 20). Отуда се у контакту две различите етничке групе сусрећу и њихове културне и језичке идеологије, те се етнички идентитет и његов идеолошки систем нужно реконструишу кроз релације које су условљене односима моћи и које се дефинишу као интерсубјективне тактике адекватације и дистинкције, ауторизације и делегитимизације, аутентификације и денатурализације (Баколц и Хал, 2004).

Видели смо да се у историји сефардске етничке заједнице улога језика као обележја дистинктивног обележја групног идентитета конструисала и мењала у зависности од односа са оним што Кастелс (2010 [1997]: 8-10) назива *лејштиммишућим идентитетима*, односно оним групацијама у чијим рукама је била концентрисана друштвена моћ и које су управљале доминантним друштвеним институцијама. Другим речима, позиција Сефарда у друштву се током историје преговарала из перспективе њеног друштвеног легимитета, што је неизоставно укључивало и односе моћи у датом интеракцијском контексту. У том смислу, а према различитим релацијама интерсубјективности, развој етнојезичког идентитета сефардске заједнице можемо поделити у четири фазе.

*Прву фазу* представља период доминације верске идеологије, у којој је легитимишући идентитет - католичка Шпанија - дистинкцију

и аутентификацију групног идентитета вршио првенствено према религијској припадности и/или пореклу, те су Јевреји као посебна конфесионална заједница говорили језиком већинске групације, чувајући притом своју дистинктивност путем употребе специфичних језичких обележја. При томе је важно подсетити се да је у процесу колективне адекватације католичка држава на Иберијском полуострву настојала да уклони сваки партикуларизам који би угрозио изградњу стабилног католичког идентитета, што ће, као што смо видели, кулминирати прогоном Јевреја крајем XV века.

*Другу фазу* представља период након изгона до формирања националних држава, у коме су, уз и даље важећу идеологију идентификације на основу вере и порекла, шпански Јевреји у односу на доминантни легитимишући идентитет успевали да се одрже као дистинктивна етничка групација првенствено захваљујући својој религији. Ипак, на неким територијама, као нпр. у Османском царству, услед специфичног друштвеног уређења и толерантне језичке идеологије државних ауторитета, као и кроз комплексне релације дистинкције и аутентификације према аутохтоним јеврејским заједницама, Сефарди су као додатно обележје своје етничке специфичности кроз неколико векова очували и јеврејско-шпански језик, уз који су у периоду модернизације као језик образовања користили и француски. Са друге стране, хетерогени елементи и особен културни садржај идентитета нових хришћана, који су чинили већински део сефардске популације у западној Европи, довели су до њихове брзе језичке интеграције у доминантне друштвене системе.

*Трећа фаза* у реконструкцији сефардског етнојезичког идентитета обележена је доминацијом идеологије националних држава и стандардних језичких култура. Овај период карактеришу делегитимизација и денатурализација мањинских језичких варијетета у новоизграђеним државама-нацијама, које су за процес националне адекватације и дистинкције према другим нацијама као један од кључних инструмената користиле управо стандардни национални језик, додељујући притом свим другим варијететима статус језика мањег друштвеног престижа, а њиховим говорницима статус неаутентичних припадника новонастајуће нације. Отуда су Сефарди од стране легитимишућих групних идентитета били под имплицитним или експли-

цитним притиском да пређу на језик доминантне националне заједнице. Екстремни дериват овакве идеологије ће свој израз пронаћи у нацизму, који ће све Јевреје, управо због тога што не поседују свој језик, а чувају своју групну дистинктивност, доживети као пример денатурализације, односно неаутентичне људске природе.

*Четврта фаза* се односи на нову легитимизацију посебног етничког идентитета сефардске гране јеврејског народа, која свој аутентични културни израз види управо у употреби јеврејско-шпанског језика. Наиме, као што смо већ објаснили, од краја XX века дијалектички процес узајамног деловања глобалних и локалних друштвених и културних фактора доводе до тога да језичке идеологије и друштвене структуре на наднационалном нивоу (барем номинално) афирмишу значај вишејезичности и употребе мањинских варијетета на нивоу националних држава, што отвара једно ново поглавље у процесу конструкције и реконструкције језичких идентитета. Са друге стране, експанзија комуникације доводи до тога да простор у физичком смислу почиње да губи свој значај као основни контекст у коме се формирају културни модели и идеологије, те да се социјални односи све мање везују за територијалне оквире (Григ /Greig/, 2002: 229).

У том смислу, треба имати на уму да се групна адекватација сефардских Јевреја путем употребе јеврејско-шпанског језика данас одвија као одговор на повољне релације интерсубјективности у социолингвистичком контексту на глобалном нивоу, док се на нивоу различитих националних држава (као још увек доминантног облика политичке организације) и даље осећа снажан утицај стандардне језичке културе. Отуда није чудно што се језичка интеракција на јеврејско-шпанском одвија првенствено на интернету као глобалној комуникативној платформи, која пружа виртуелни социолингвистички контекст у коме говорници овог језика користећи различите тактике интерсубјективности и даље преговарају значење културног и језичког садржаја у реконструкцији свог етничког идентитета.

Виртуелно измештање људи из традиционалних културних оквира и простора схваћеног као дела датог културног контекста доводи, дакле, до нових дискурзивних пракси у којима се формирају нова значења и нове идеологије. Ово нас враћа на одређење етничког идентитета као културног процеса који се никада не заокружује,



већ се непрестано мења и прилагођава датом друштвеном контексту. За сада, остаје нам да пратимо у ком ће се правцу у овом новом виртуелном контексту развијати употреба јеврејско-шпанског као кључног обележја посебног сефардског етницитета у оквиру ширег идентитета јеврејског народа, те какве импликације тај развој може имати за потенцијалну ревитализацију овог језика.

### Литература

- АНДЕРСОН (2006 [1983]): Anderson, B. (2006 [1983]). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised edition. London, New York: Verso.
- АРНЕТ (2002): Arnett, J. J. (2002). The psychology of globalization. *American psychologist*, 57(10), 774-783.
- БАКОЈЦ и ХАЈ (2004): Bucholtz, M. & Hall, K. (2004). Language and identity. У: Duranti, A. (ур.). *A Companion to Linguistic Anthropology* (стр. 369-394). Oxford: Blackwell Publishing.
- БАКОЈЦ и ХАЈ (2005): Bucholtz, M. & Hall, K. (2005). Identity and interaction: A sociocultural linguistic approach. *Discourse studies*, 7(4-5), 585-614.
- БАЛИ (2010): Bali, R. N. (2010). Le dilemme identitaire des Juifs dans les premières années de la République turque (Traduit de l'anglais par Glenda Gambus). У Е. Benbassa (ур.), *Itinéraires sépharades: complexité et diversité des identités* (стр. 127-149). Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010.
- БЕНБАСА (1996): Benbassa, E. (1996). The Process of Modernization of Eastern Sephardi Communities. У Н. Е. Goldberg, Н. Е. (ур.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and culture in the modern era* (стр. 89-98). Indiana University Press.
- БЕНБАСА И РОДРИГ (2004): Benbassa, E. & Rodrigue, A. (2004). *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*. Traducción José Luis Sánchez-Silva. Madrid: Abada.
- БУГАРСКИ (2004 [1986]): Bugarski, R. (2004 [1986]). *Jezik u društvu*. 2. izdanje. Beograd: Čigoja štampa.

- БУГАРСКИ (2005): Bugarski, R. (2005). *Jezik i kultura*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- БУНИС (2009): Bunis, D. M. (2009). Languages of Diaspora: Characteristics of Jewish languages. У М. А. Ehrlich (ур.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: origins, experiences, and culture* (Vol. 1) (стр. 167-171). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC--CLIO.
- БУНИС (2011): Bunis, D. M. (2011). Judezmo: The Jewish Language of the Ottoman Sephardim. *European Judaism*, 44(1), 22-35.
- ВИДАКОВИЋ ПЕТРОВ (2001 [1986]): Vidaković Petrov, K. (2001 [1986]). *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu. XVI-XX vek*, 3. dopunjeno izdanje. Beograd: Narodna knjiga, Alfa.
- ВУЧИНА СИМОВИЋ и ФИЛИПОВИЋ (2009): Вучина Симовић, И. & Филиповић, Ј. (2009). *Етнички идентитети и замена језика и сефардској заједници у Београду*. Београд: Завод за уџбенике.
- ГОЛУБОВИЋ (1999): Голубовић, З. (1999). *Ја и други: антрополошка истраживања индивидуалној и колективној идентитету*. Београд: Република.
- ГРИГ (2002): Greig, J. M. (2002). The end of geography? Globalization, communications, and culture in the international system. *Journal of Conflict Resolution*, 46 (2), 225-243.
- ДИЈАС-МАС (2006 [1986]): Díaz Más, P. (2006 [1986]). *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, cuarta edición. Barcelona: Ropiedras Ediciones.
- ДОР (2004): Dor, D. (2004). From englishization to imposed multilingualism: globalization, the internet, and the political economy of the linguistic code. *Public Culture* 16 (1), 97-118.
- ДУБНОВ (1982): Dubnov, S. (1982). *Kratka istorija jevrejskog naroda*. Prevod sa engleskog i francuskog Andrija Gams i Josip Pressburger. Beograd: Savez jevrejskih opština Jugoslavije.
- ДУРАНТИ (2008): Duranti, A. (ур.). (2008). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- ЕЛКИНС (1997): Elkins, D. (1997). Globalization, telecommunication, and virtual ethnic communities. *International Political Science Review*, 18(2), 139-152.
- ETHNOLOGUE <http://www.ethnologue.com> (веб страни приступљено 2. маја 2016)

- ЗАКЕР (2001): Zucker, G. K. (2001). Ladino, Judezmo, Spanyolit, El Kasteyano Muestro. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 19(4), 4-14.
- КАСТЕЈС (2010 [1997]): Castells, M. (2010 [1997]). *The power of identity: The information age: Economy, society, and culture* (Vol. 2). Malden (MA, USA), Oxford (UK): Wiley-Blackwell.
- КИНТАНА (2010): Quintana, A. (2010). El judeoespañol, una lengua pluricéntrica al margen del español. У P. Díaz-Mas & M. Sánchez Pérez (ур.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades* (стр. 33-54). Madrid: CSIC.
- ЛЕВИ-БЕРНФЕЛД (2010): Levie-Bernfeld, T. (2010). Les Sépharades des Balkans à Amsterdam au début de l'époque moderne. Confrontation entre l'Orient et l'Occident (Traduit de l'anglais par Marie-Pierre Émery). У E. Benbassa (ур.), *Itinéraires sépharades: complexité et diversité des identités* (стр. 33-61). Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010.
- ЛУИС и СИМОНС (2010): Lewis, M. P., & Simons, G. F. (2010). Assessing endangerment: expanding Fishman's GIDS. *Revue roumaine de linguistique*, 2, 103-119.
- МАЈХИЛ (2003): Myhill, J. (2003). The native speaker, identity, and the authenticity hierarchy. *Language Sciences*, 25 (1), 77-97.
- МАЈХИЛ (2004): Myhill, J. (2004). *Language in Jewish society: Towards a new understanding* (Vol. 128). Clevedon, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters Limited.
- МАЈХИЛ (2006): Myhill, J. (2006). *Language, religion and national identity in Europe and the Middle East: a historical study* (Vol. 21). Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- МЕЈ (2003): May, S. (2003). Rearticulating the Case for Minority Language rights. *Current Issues in Language Planning*, 4(2), 95-125.
- МИЛРОЈ (2001): Milroy, J. (2001). Language ideologies and consequences of standardization. *Journal of Sociolinguistics*, 5(4), 530-555.
- НЕЗИРОВИЋ (1992): Nezirović, M. (1992). *Jevrejsko-španjolska književnost*. Sarajevo: Svjetlost.
- ПУЛИДО (1905): Pulido, Á. (1905). *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid: Establecimiento tipográfico de E. Teodoro.
- РАЈЛИ (2007): Riley, P. (2007). *Language, Culture and Identity. An Ethnolinguistic Perspective*. London, New York: Continuum.

- РОБЕРТСОН (1995): Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. У М. Featherstone, S. Lash, S. & R. Robertson (ур.), *Global modernities* (стр. 25-44). London: SAGE Publications.
- САРОН (2011): Sarhon, K. G. (2011). Ladino in Turkey: The Situation Today as Reflected by the Ladino Database Project. *European Judaism*, 44(1), 62-71.
- СЕЛЮНИ и САРФАТИ (2013): Seloni, L. & Sarfati, Y. (2013). (Trans)national language ideologies and family language practices: a life history inquiry of Judeo-Spanish in Turkey. *Language Policy*, 12(1), 7-26.
- СЕФИХА (1998): Séphiha, H. V. (1998). BIBLES JUDÉO-ESPAGNOLES: Ladino (judéo-espagnol calque) et Djudezmo (judéo-espagnol vernaculaire). *Revue Européenne des Études Hébraïques*, 3, 35-56.
- СПОЛСКИ и БЕНОР (2006): Spolsky, B., & Benor, S. B. (2006). Jewish languages. У К. Brown (ур.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, second edition (стр. 120-124). Elsevier Ltd.
- ФЕДЕРСТОУН, ЛАШ и РОБЕРТСОН (1995): Featherstone, M., Lash, S. & Robertson, R. (ур.) (1995). *Global modernities*. London: SAGE Publications.
- ФИЛИПОВИЋ (2009): Filipović, J. (2009). *Moć reči: ogledi iz kritičke sociolingvistike*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- ФИЛИПОВИЋ (2015): Filipović, J. (2015). Jevrejsko-španski u standardnim jezičkim kulturama: manjinski jezici/jezici kojima se dominira i jezičke ideologije u 21. veku. *Balkanija*, 6, 20-32.
- ФИЛИПОВИЋ и ВУЧИНА СИМОВИЋ (2014): Filipović, J. & Vučina Simović, I. (2014). Language ideologies in times of modernity: the case of the Sephardim in the Orient. У А. Kuzmanović et al. (ур.), *Estudios hispánicos en el siglo XXI* (стр. 517-545). Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu/ Čigoja.
- ФИШМАН (1977): Fishman, J. A. (1977). Language and ethnicity. У Н. Giles (ур.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* (стр. 15-58). New York: Academic Press.
- ФРИДЕН (2003): Freedon, M. (2003). *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- ХАРИС (2011): Harris, T. (2011). The state of Ladino today. *European Judaism*, 44, 51–61.
- ХЕЛЕР (1995): Heller, M. (1995). Language choice, social institutions and symbolic domination. *Language in Society*, 24, 373–405.
- ЦЕНКИНС (2001): Dženkins, R. (2001). *Etnicitet u novom ključu*. Prev. Ivana Spasić. Beograd: Biblioteka XX vek.

Neda M. Nedović Pons

### Resumen

#### TÁCTICAS DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ETNOLINGÜÍSTICA DE LA COMUNIDAD SEFARDÍ

Utilizando el ejemplo de la historia cultural y lingüística de los judíos sefardíes, en este trabajo intentamos mostrar que el papel de la lengua en la construcción de una identidad étnica distintiva tiene el carácter variable y dinámico, y que depende del contexto ideológico más amplio en el que las comunidades étnicas (re)construyen su identidad a través de la interacción lingüística con los demás grupos sociales. La identidad étnica se define necesariamente a partir de varias relaciones con otras identidades similares, las cuales siempre se basan en la diferente distribución del poder en la sociedad y comprenden los procesos de adecuación y distinción, de autenticación y desnaturalización, así como de autorización y deslegitimación. Estas relaciones, que en la teoría sociocultural denominamos las tácticas de la intersubjetividad, en diferentes periodos de la historia y en diferentes contextos sociales, políticos y culturales, de diferentes maneras influyeron en la percepción de la importancia de la lengua judeo-española en la preservación de la identidad étnica distintiva de la comunidad sefardí, que en todos los sistemas sociales durante su historia, se situó en la posición de los grupos minoritarios.

**Palabras clave:** identidad étnica, identidad lingüística, tácticas de la intersubjetividad, judíos sefardíes, lengua judeo-española, grupos minoritar