



Instituto
Cervantes

B r e m e n



VOCES
de mujer en Sefarad



Directoras de la publicación: Mila Crespo Picó, Emma Maddalosso

Coordinación editorial: Departamento de Cultura Digital del Instituto Cervantes

Edición electrónica: Ana Moreno Santamaría y Francisco González Cueto

Maqueta: Alfredo Ovilo

Revisión y corrección: Mila Crespo, Pablo González- Cremona, María Paz Squella

NIPO: 110-23-038-9

VOCES DE MUJER EN SEFARAD



Jornadas digitales sobre cultura sefardí

➤ Presentación. p.5

Mila Crespo Picó

➤ La voz de las mujeres sefardíes:
un recorrido de la oralidad a la escritura. p.7

Paloma Díaz-Mas

➤ La voz de la mujer sefardí: entre tradición y
creación. p.25

Vanessa Paloma Elbaz

➤ Laura Papo Bohoreta (1891-1942) y el nacimiento
de la literatura femenina sefardí. p.41

Željko Jovanović





Presentación

La transmisión del judeoespañol y de los usos y costumbres de la comunidad sefardí no sería posible sin las voces de las mujeres. De hecho, la incorporación de la mujer a la educación formal a principios del siglo xx o al mercado laboral en la segunda mitad del mismo siglo, son dos de los factores por los que se produce una menor intensidad del dominio del ladino entre los más jóvenes.

Dar valor al trabajo de investigadoras, escritoras, profesionales o hablantes de judeoespañol que hoy día mantienen vivo este legado, fue el motivo por el que el Instituto Cervantes en Bremen organizó los días 15 y 16 de marzo de 2021 las primeras jornadas internacionales en línea de cultura sefardí en Alemania, «Voces de mujer en Sefarad», a las que asistieron alrededor de doscientas personas de más de quince países y representantes de alrededor de treinta universidades del mundo. Curiosamente, ya en 1997 y de la mano del hispanista Norbert Rehrmann, el mismo instituto organizó, con gran éxito, las primeras jornadas de cultura sefardí en Alemania en modalidad presencial.

Estas jornadas digitales, moderadas por la investigadora Carolina Spiegel, realizaron las voces de algunas mujeres que mantuvieron y mantienen vivo este patrimonio intangible, legado generación tras generación aun en circunstancias excepcionales. El encuentro contó con temáticas poco estudiadas y conocidas, expuestas por voces autorizadas en la materia: la escritora Paloma Díaz-Mas; el hispanista Željko Jovanović; la gestora cultural Karen Gerson Sarhon; las directoras de cine Cristina María Menéndez Maldonado y Ainhoa Montoya Arteabaro, cuyo cortometraje y documental respectivos se ofrecieron durante esos dos días; profesionales de la filología como Aitor García Moreno y Doğa Filiz

Subaşı; y figuras notables del arte, la edición, la docencia y la investigación como Carolina Spiegel, Tania María García Arévalo, Vanessa Paloma Elbaz y Pilar Romeu Ferré.

El presente volumen es una pequeña muestra de lo que aconteció en aquellas jornadas. Presenta cuatro selectos trabajos que esperamos ayuden a arrojar luz y estimular la sed de conocimiento sobre aspectos poco conocidos sobre las mujeres sefardíes. Paloma Díaz-Mas, en el primero de ellos, traza el proceso de incorporación de las mujeres sefardíes a la educación y a la cultura letrada desde la segunda mitad del siglo XIX, y la trascendencia social que supuso el cambio de papel desde la preservación de la tradición oral a la de lectoras y escritoras en lengua judeoespañola.

En el segundo de los artículos Vanessa Paloma Elbaz abunda en el estudio de ese primer papel de transmisora oral de las tradiciones, pero que también recoge la importancia de una función creativa no tan evidente de entrada (los cantares de boda y de fertilidad), y que acompaña a la de preservación en la construcción de la identidad comunitaria de los sefardíes en toda su extensión geográfica aunando lo

profano y lo religioso en unas voces que muestran la importancia de la fertilidad de la mujer en la construcción y continuidad de la comunidad.

El escrito que cierra el volumen, de Željko Jovanović, se centra en los inicios de la literatura femenina sefardí y la aparición de temas feministas, por medio de la figura de la sarajevense Laura Papo, quien en el período de entreguerras del siglo XX planteó en sus obras importantes cuestiones sobre el papel femenino en la sociedad, su emancipación y su forma de afrontar una modernidad en constante cambio mediante la educación y la inserción en el mundo del trabajo.

En fin, esta pequeña recopilación se publica con la esperanza de que la constante revisión del canon de la cultura en español albergue un lugar para esta específica producción literaria que abarca muchas centurias, que se ha fraguado gracias a la constante y mal percibida aportación de muchas mujeres y que ha florecido en creaciones relevantes, merecedoras de un mayor reconocimiento.

Mila Crespo Picó

Directora del Instituto Cervantes
de Bremen



La voz de las mujeres sefardíes: un recorrido de la oralidad a la escritura

Paloma Díaz-Mas

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

En esta contribución ofrezco una panorámica de cómo se produjo la incorporación de las mujeres sefardíes a la educación y a la cultura letrada desde la segunda mitad del siglo XIX y los efectos que tuvo ese proceso en la sociedad sefardí; cómo esas mujeres pasaron de ser preservadoras y transmisoras de la cultura oral a ser lectoras, y cómo surgieron las primeras escritoras en judeoespañol.

1. EL PAPEL TRADICIONAL DE LAS MUJERES SEFARDÍES

En general, las mujeres del antiguo imperio otomano vivieron en una sociedad oriental, multiétnica y plurirreligiosa (aunque la minoría dominante era musulmana), que les concedía un escaso papel y visibilidad en la vida pública¹. Su ámbito de relación e influencia era el

doméstico; entre las sefardíes, el *cortijo* o patio de vecindad era el espacio de socialización y relación (August-Zarebska, 2013).

Las mujeres judías desempeñaban un importante papel en la práctica religiosa doméstica, pero no en la pública. Entre sus tareas se encontraba transmitir el judaísmo a los hijos y velar por la pureza ritual del

¹ El imperio otomano u osmanlí existió desde el siglo XV hasta la proclamación de la República de Turquía en 1923 y abarcaba un amplio territorio en torno al Mediterráneo Oriental, que incluía la actual Turquía, los países balcánicos (Grecia, Bulgaria, Rumanía, Serbia, Croacia, Bosnia-Herzegovina), buena parte de Oriente Medio y del Norte de África (con la excepción del reino de Marruecos).

hogar. Esto último incluía preparar la comida de acuerdo con las prescripciones dietéticas del judaísmo; organizar la celebración doméstica de las festividades, muchas de las cuales incluyen una *seudá* o cena ritual familiar; encender el viernes por la tarde las velas que han de permanecer prendidas durante todo el día de sabat; hacer la limpieza ritual de la Pascua, eliminando de la casa cualquier resto de levadura o de alimentos fermentados, y otras muchas funciones. Sin embargo, las mujeres no participaban activamente en el culto sinagogal, al que asistían desde una galería separada (la *azará*), ni intervenían en la gestión de la comunidad judía (Smid, 2012a, 2014 y 2016).

Tanto para los hombres como para las mujeres, los matrimonios solían ser concertados por las familias a edades tempranas. La mujer necesitaba aportar al matrimonio una dote, que el marido debía devolverle en caso de divorcio. Y, una vez celebrada la boda, la mujer se integraba en la familia del marido, conviviendo con sus suegros y aun con los hermanos y hermanas solteros de su esposo, en una típica familia patriarcal compuesta por personas de tres o más generaciones.

El principal papel de la mujer era el de madre de familia y ama de casa. Las mujeres no ejercían actividades productivas fuera del ámbito doméstico y, en consecuencia, se consideraba que tampoco necesitaban recibir formación. Como nos recuerda el historiador Michael Molho:

Si el hombre tenía que cumplir muchos deberes religiosos diariamente, la mujer estaba dispensada de ellos [...] No tenía obligación de ir a la sinagoga. Solamente en las fiestas solemnes de Rosh ha-Shaná y de Kippur se imponía como deber sagrado el asistir a las oraciones celebradas en la sinagoga, en la parte reservada al sexo femenino [...] Incluso en casa, la mujer tenía que ir decentemente vestida de pies a cabeza. La costumbre exigía que llevase la cabeza cubierta con una especie de pañuelo fino llamado mumi. Las mujeres piadosas llevaban siempre el tocado bien pegado a la cabeza [...] La mujer no salía a la calle más que en caso de necesidad, para visitar a un enfermo, consolar a una familia de luto, asistir al parto de una vecina o de una pariente. Los días de fiesta de parientes y vecinos, como celebración de bodas, circuncisiones, etc., eran para ella una ocasión de interrumpir de cuando en cuando la monotonía de su vida de reclusión. (Molho, 1950: 163-164).

No había escuelas para niñas en aquella época [mediados del siglo XIX]. Por otra parte, como no estaba obligada a asistir a los oficios, ni a cumplir varias *miswot* (mandamientos divinos) exclusivamente reservadas al hombre, la mujer no tenía ni siquiera que aprender los elementos de la lengua hebrea. Por consiguiente, la mujer judía estaba desprovista de toda instrucción, laica y religiosa. (Molho, 1950: 93)

2. CAMBIOS EDUCATIVOS Y CULTURALES DESDE MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Por iniciativa del sultán Mahmud II y sus sucesores, el imperio otomano emprendió entre 1839 y 1876 una serie de reformas encaminadas a la modernización de la sociedad (es el período llamado de *Tanzimat*, 'reorganización'). La modernización empezó por la minoría dominante musulmana, y especialmente a través del ejército, por lo que en un principio los sefardíes no se beneficiaron de ella y siguieron con su modo de vida tradicional. Pero poco a poco la modernización se fue generalizando a toda la sociedad otomana. Y, paralelamente, los países occidentales procuraron aumentar su presencia e influencia en

Turquía, los Balcanes y Oriente Medio por intereses políticos y económicos. Una vía de influencia fue la educación y, en consecuencia, se implantaron escuelas occidentales laicas y religiosas (colegios católicos, misiones protestantes) en distintas ciudades del imperio otomano; en ellas estudiaban niños y niñas de las distintas minorías religiosas, incluidos algunos sefardíes.

Sin embargo, lo que produjo un cambio drástico en la educación de los sefardíes fue la fundación en París, en 1860, de la Alliance Israélite Universelle (Kaspi, 2010), una organización educativa creada para impulsar la formación intelectual y profesional de los judíos *orientales* (es decir, los del Mediterráneo Oriental y el Norte de África) y fomentar su integración en la vida moderna. La Alliance fundó su primera escuela en Tetuán en 1862 y llegó a tener más de 120 centros.

En las escuelas de la Alliance la lengua vehicular de la enseñanza era el francés, los planes de estudio eran como los de las escuelas de Europa occidental (con especial atención a la formación profesional) y se educaba tanto a niños como a niñas. En pocas décadas

la enseñanza judía tradicional (exclusivamente para los varones, en escuelas unitarias y de contenidos casi exclusivamente religiosos) fue perdiendo terreno en favor de la educación moderna.

Por otra parte, la descomposición del imperio otomano (desde los años 30 del siglo XIX, pero sobre todo entre 1877 y 1924) por la independencia de los países balcánicos implicó la incorporación de las minorías religiosas, también de los sefardíes, a los sistemas educativos de los nuevos estados nacionales, que utilizaban como lengua vehicular la de cada país y ofrecían una educación reglada uniforme a todos los ciudadanos.

Todo ello trajo como consecuencia la occidentalización de la cultura sefardí, con gran peso de la cultura francesa y de Viena (en cuya universidad estudiaban muchos jóvenes sefardíes, especialmente de familias acomodadas de comerciantes de Bosnia y de Bulgaria) como centro de irradiación cultural. Se produjo también la pérdida de prestigio del judeoespañol ante sus propios hablantes, que consideraban que las auténticas lenguas de cultura eran el francés, el alemán, el español moderno, las lenguas nacionales o el

hebreo, quedando la lengua sefardí relegada al ámbito doméstico y a las relaciones cotidianas entre los miembros de la minoría sefardí, sobre todo entre las clases populares; precisamente las mujeres fueron las últimas depositarias del judeoespañol y de la cultura popular de transmisión oral (Díaz-Mas, 2008 y 2009; Filipovic y Vucina-Simovic, 2010; Seroussi, 2003; Vucina-Simovic, 2009).

Puede considerarse que el proceso de occidentalización y modernización de la educación fue perjudicial para la conservación del judeoespañol, pero muy beneficioso para la formación de las mujeres sefardíes, que por primera vez empezaron a acceder a la enseñanza reglada y a recibir una educación que las capacitaba para incorporarse al trabajo remunerado como maestras, secretarías, telefonistas, costureras o pequeñas empresarias.

Paralelamente, el proceso de industrialización de los países del Mediterráneo Oriental propició el surgimiento de una clase obrera sefardí, en la que había mujeres trabajadoras (por ejemplo, en las fábricas de tabaco de Salónica y otras ciudades de los Balcanes: Hadar, 2007).

En consecuencia, las mujeres sefardíes empezaron a adoptar nuevas costumbres occidentales, tanto en la indumentaria (hombres y mujeres empezaron a vestir *a la franca*, es decir, a la occidental, abandonando la vestimenta tradicional) como en sus relaciones sociales. Eso produjo también una mayor visibilidad pública de las mujeres, con la adopción de nuevos roles más allá de su tradicional función de amas de casa y madres de familia. Las mujeres reivindicaron su capacidad de decisión para la elección del marido, la eliminación de la dote para casarse, una mayor actividad pública, mayor independencia económica o una mayor participación en los asuntos comunitarios judíos, que se canalizó sobre todo a través del asociacionismo femenino sefardí con finalidades benéficas y caritativas (Díaz-Mas, Ayala y Barquín, 2009).

3. LAS MUJERES EN LA LITERATURA SEFARDÍ DESDE EL SIGLO XIX HASTA HOY

La mayor instrucción, visibilidad pública y participación de las mujeres sefardíes en la vida social propició que se incorporasen también a la literatura en tres funciones: como tema literario, como destinatarias y como autoras.

3.1. Las mujeres sefardíes como tema literario y como destinatarias de la literatura

El cambio de las costumbres y del papel social de las mujeres se convirtió en un tema literario que se trató en el ensayo, la novela, el teatro, la poesía y el periodismo en judeoespañol (Barquín 1999, 2005; Quintana, 2009; Romero, 2008 y 2009; Valentín del Barrio, 2008, 2010 y 2012).

También las mujeres —antes mayoritariamente analfabetas— se convirtieron en lectoras y, en consecuencia, empezó a producirse literatura en judeoespañol pensada para las mujeres, que va desde lecturas ejemplares y morales hasta novelas y folletones. Surgió un tipo de prensa periódica familiar, dirigida a los «maldadores y maldadoras» ('lectores y lectoras'), que fue fundamental para la difusión de las nuevas ideas y el acceso de las mujeres a la cultura. En esa prensa periódica con frecuencia se insertaban anuncios destinados especialmente a las mujeres: prendas de moda a la occidental y productos para el hogar o relacionados con la higiene, los cuidados y la salud de la familia (Bürki y García Moreno, 2016).

Conviene mencionar qué preocupaciones manifiestan los ensayos, artículos periodísticos y novelas en judeoespañol (mayoritariamente escritos por hombres, pero también por algunas de las primeras mujeres escritoras) con respecto al nuevo rol de las mujeres.

Desde un punto de vista tradicional, se reprocha a las mujeres haberse desentendido de su papel de madres y *balabayas* ('amas de casa') para dedicarse a vestir a la moda (occidental), a la vida social y a dilapidar en lujos superfluos el patrimonio familiar.

Desde un punto de vista más progresista, se plantean en la literatura cuestiones como el atraso cultural de las mujeres de generaciones anteriores frente a las mujeres modernas, que han recibido formación; el problema de los matrimonios concertados y la dote; la participación activa de las mujeres en la vida social y en las comunidades judías; etc.

Además, se tratan por primera vez cuestiones espinosas, como el abandono de las tradiciones y la moral judías en la familia, los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos, la asimilación o las conversiones al cristianismo de

mujeres judías para casarse con cristianos.

En varios de esos libros y artículos se propone a las mujeres sefardíes modelos de mujer judía a lo largo de la Historia, se les insta a conocer la historia del pueblo judío y a imitar a esas grandes mujeres. También, sobre todo en escritos de autores progresistas, se anima al asociacionismo femenino en las comunidades sefardíes, a través de actividades de beneficencia y caridad.

En consecuencia, se discute sobre qué han ganado y qué han perdido las mujeres con los cambios sociales y culturales y con la occidentalización (Ayala, 2006; Collin, 2006-2007; León, 2003; Smid, 2012).

A título de ejemplo, mencionamos algunas obras dirigidas a las mujeres sefardíes:

Zemah Rabiner, rabino de Sofía (Bulgaria), aunque era de origen askenazí, escribió en judeoespañol su obra *Las madres judías de la época bíblica*, que se imprimió en aljamía en Constantinopla en 1913. El autor ofrece una serie de semblanzas de mujeres bíblicas que debían servir de ejemplo moral para las sefardíes de su tiempo (Ayala,

2014; Rivlin, 2016; Rodríguez Ramírez y Rivlin, 2009).

Abraham Shemuel Recanati, un líder sionista salonicense que acabó emigrando a Palestina en 1934, publicó en Salónica en 1911 su ensayo *Por la pureza de la familia judía*, en el que insta a las mujeres sefardíes a conservar las tradiciones judías en el seno de la familia y condena las nuevas costumbres profanas y occidentales (León, 2003).

En el extremo opuesto está un periodista de Constantinopla, David Fresco, fundador de varios periódicos, entre ellos uno de los más longevos, *El Tiempo*, además de *El Sol*, «revista científica i literaria», *El Amigo de la Famiya*, «revista periodica ilustrada», y *El Instruktor*, «revista científica i literaria». Fresco era antisionista y además polémico con las autoridades rabínicas, hasta el punto de que llegó a ser excomulgado. En su conferencia *A la mujer judía* (que se pronunció en Constantinopla en 1929 y cuyo texto se publicó en un folleto aljamiado), insta a las mujeres sefardíes a instruirse, a conocer la historia del pueblo judío y la historia universal, y a organizarse en asociaciones de beneficencia como una forma de intervenir activamente en la vida comunitaria (Ayala, 2008).

3.2. Escritoras en judeoespañol

De ser lectoras a escritoras no hay más que un paso, así que no es de extrañar que el acceso a la cultura letrada llevase a algunas mujeres sefardíes a convertirse en escritoras en judeoespañol. Podemos distinguir varias generaciones de escritoras sefardíes (Díaz-Mas y Martín Ortega, 2016; Martín Ortega, 2014b):

- las pioneras, que escriben en el último cuarto del siglo XIX;
- las nacidas a finales del siglo XIX, que escriben en el período de entreguerras;
- las nacidas entre 1900 y 1930, cuya escritura está marcada por la huella de la Shoá (el Holocausto);
- las nacidas después de 1930, testigos de la decadencia de la cultura tradicional sefardí y de la conversión del judeoespañol en lengua en peligro de extinción (*endangered language*, según la clasificación de la UNESCO).

Sin ánimo de exhaustividad, comentamos a continuación algunos casos concretos de escritoras en judeoespañol.

3.2.1. Las primeras mujeres sefardíes escritoras

La primera autora de la que tenemos noticia es Rosa Yehézel Gabay (1850-1940), nacida en Constantinopla en el seno de una familia de intelectuales y periodistas. En 1878 tradujo del griego al judeoespañol una obra teatral, *Las soreteras o Sara*. Unos años antes, en 1871, había publicado en la imprenta de su familia su única obra original conocida, *La Kortesiya o reglas de buen komportamyento*, un manual de urbanidad en el que se reflejan los cambios que la occidentalización había operado en la vida social sefardí (Alpert 2010).

La segunda escritora que conocemos es Reina Hakohén (o Haco-hen), de Salónica, activa a finales del siglo XIX. Se educó en la escuela de la misión protestante de Salónica; es autora de varias obras cuyos manuscritos, significativamente, todavía están inéditos (Hadar, 2016): una autobiografía en la que relata sus experiencias vitales y místicas, y un *Comentario al libro de Daniel*. En vida, solo publicó dos ensayos: *Las muchachas modernas: Una buena lisyón a syertas muchachas de muestra época por kitarlas del kamino yerado* (Salónica en 1898) y *Por los modernos:*

Un razonamiento kontra la mansevez de muestra época (Salónica 1899); en ambos muestra una actitud conservadora con respecto al papel de las mujeres judías en la sociedad, rechazando las costumbres modernas y la occidentalización (Martín Ortega, 2013 y 2017).

3.2.2. Escritoras sefardíes del período de entreguerras

La escritora sefardí más representativa del período de entreguerras es la autora bosnia Laura Papo (Sarajevo, 1881-1942), que firmó sus obras como «Bohoreta» ('hermanita mayor'). Publicó cuentos y artículos en los periódicos judíos *Jevrejski Glas* ('la voz judía') y *Jevrejski Zivot* ('vida judía'). Escribió varias obras teatrales que fueron estrenadas por el grupo teatral de la sociedad benéfica judía «La Matatiá» de Sarajevo y escribió el ensayo *La muzer sefardí de Bosna*, que a su muerte quedó inédito. En sus obras refleja tanto la situación y los problemas de las mujeres de su generación como el papel de las mujeres en la sociedad tradicional en tanto que preservadoras y transmisoras de una tradición cultural y literaria fundamentalmente oral (cuentos, canciones, romances). Es una de las autoras en judeoespañol más estudiadas, pese a lo cual parte de

su obra todavía permanece inédita (Kovačević, 2018; Jovanović, 2020: 42-82; Papo 2011 y 22012).

3.2.3. Escritoras en judeoespañol nacidas entre 1900 y 1930

Son mujeres que experimentaron directa o indirectamente la terrible experiencia del Holocausto, que dejó una honda huella en su vida y escritura. Varias perdieron en la Shoá a parte de su familia, algunas arriesgaron sus vidas para combatir activamente el nazismo, mientras que otras lograron librarse exiliándose con sus familias o porque la II Guerra Mundial las sorprendió en países donde los judíos no fueron exterminados.

Una de ellas es Gina Camhy, cuyo nombre de soltera era Angelina Sasson (Sarajevo, 1909-París?, 1990). Mientras vivió en Bosnia no escribió en judeoespañol, pero, una vez asentada en París tras la II Guerra Mundial, publicó cuentos y descripciones del folclore sefardí en la revista *Le Judaïsme Sephardi*, órgano de la federación Sefardí Mundial (Jovanović, 2016 y 2020: 86-107).

Dos autoras que combatieron el nazismo uniéndose a la resistencia son la salonicense Bouena Sarfaty

Garfinkle y la macedonia Jamila Andjela Kolonomos.

Bouena Sarfatty Garfinkle (Salónica, 1916-Montreal, 1977) se unió a la resistencia cuando su novio fue asesinado por los nazis el mismo día de su boda; huyó a Palestina vía Turquía y, tras la guerra, volvió a Salónica para atender a los campos de refugiados, donde conoció a Max Garfinkle, con el que se casó en 1946 y se instaló en Canadá. Sus obras *Complas de Salonique de la vida*, *Complas de las miserias que hizo lo(s) almanes a Salonique del 1941-1943* y *Romansos en ladino* recogen la tradición de la poesía popular sefardí de temática histórica y costumbrista, que estaba plenamente viva en Salónica antes de la ocupación nazi (Melammed, 2009 y 2013).

Por su parte, Jamila Andjela Kolonomos (Bitol, Macedonia, 1922-Skopje, 2013) vio cómo su familia fue deportada a Treblinka, junto con la práctica totalidad de los judíos de Bitol (antigua Monastir); ella pudo esconderse y unirse a la resistencia; tras la guerra, estudió en el Departamento de Lenguas Románicas de la Universidad de Skopje y en la Sorbona de París, especializándose en francés y judeoespañol. Fue miembro del Parlamento

de Macedonia y activista de diversas asociaciones de la antigua Yugoslavia. Sus obras *Sinteyas de los Sefardes de la Makedonia* (2005), *Monastir sin djudios* (2006), *La Resistencia i los Djudios de la Makedonia* (2007) son testimonios de la vida y la cultura de los sefardíes de su Macedonia natal (Vidakovic-Petrov, 2016).

Rachel Castelete (Salónica-Londres) era hija de un conocido poeta popular e impresor de Salónica, Yaacob Abraham Yoná. Pasó la II Guerra Mundial en Londres, donde sufrió los bombardeos de la aviación nazi sobre la ciudad. En 1954 publicó en Londres el libro *El tesoro de Rachel Castelete*, que incluye poemas propios, coplas y textos tradicionales (Martín Ortega, 2014).

Esther Morguez Algranti (Esmirna, 1916-1984) no sufrió el Holocausto porque vivía en Turquía, donde los judíos no fueron perseguidos. Cosa excepcional en una mujer, ejerció como *darsanit* (predicadora en la sinagoga), publicó numerosos artículos en periódicos judíos de Turquía, Egipto e Israel y es autora del poemario *9 Eylül* (1975), que incluye poemas históricos, religiosos, filosóficos y de ideología sionista (Gruss, 2016a y 2016b).

Gracia Jak Albuhayre (de soltera, Gracia Yulzari, nacida en Karnobat, Bulgaria en 1925) fue una activa y conocida escritora y periodista en búlgaro; en su vejez empezó a escribir poesía en judeoespañol y publicó cuatro volúmenes de poemas titulados *Poezia en djudeo-espanyol* entre 2005 y 2012 (Studemund-Halévy, 2016).

3.2.4. Escritoras en judeoespañol nacidas entre 1930 y 1960

Es la generación de las hijas de los que tuvieron que huir del nazismo; algunas de ellas acompañaron a sus familias en la huida y otras nacieron ya fuera de la comunidad de origen de sus familias. En varios casos, la muerte de sus padres (sobre todo, de la madre) o la visita a la ciudad de la que provenían sus familias les sirvió de acicate para empezar a escribir en judeoespañol, como un intento de recuperar la memoria de sus antepasados y de las comunidades sefardíes tradicionales, hoy prácticamente desaparecidas.

Entre ellas podemos mencionar, sin ánimo de exhaustividad, a las siguientes:

Clarisse Nicoïdski (Lyon, 1938-1996) provenía de una familia de

Sarajevo que se asentó en Francia. Su padre, Moise Abinun, publicó en francés un libro sobre la historia de su familia, *Les lumières de Sarajevo. Histoire d'une famille juive d'Europe centrale. Récit* (1988), y su hermano Jacques Abinun llegó a ser un pintor muy conocido en Francia. Entre 1954 y 1959 la familia vivió en Casablanca (Marruecos), donde Clarisse estudió en el Liceo francés. En Francia fue profesora de inglés y se casó con el pintor Robert Nicoïdski, con quien tuvo un hijo. Escritora de novela y ensayo en francés, escribió dos libros de poesía en judeoespañol, *Lus ojus, las manus, la boca* (1978) y *Caminus di palabras* (1981) (Balbuena 2009; Martín Ortega, 2011b y 2014).

Margalit Matitiahú (Tel Aviv, 1935), que vive en Israel, proviene de una familia de Salónica huida del nazismo. Empezó escribiendo poesía en hebreo y, tras la muerte de su madre y una visita a la Salónica de sus orígenes empezó a escribir poesía en judeoespañol, dando origen a una prolífica producción: *Kurtijo Kemado* (1988), *Alegrika* (1992), *Matriz de Luz* (1997), *Vela de luz* (1997), *Kamino de tormento* (2000), *Bozes en la shara* (2001), *Vagabondo eternal* (2001), *Canton de solombra* (2005), *Asiguiendo el esfuenio* (2006), *Luz*

cortada (2015) (August-Zarebska, 2015 y 2016; Balbuena 2016: 59-106; Martín Ortega, 2014b).

Rita Gabbay-Simantov (Atenas, 1935) empezó a escribir poesía en judeoespañol a raíz de un viaje a España. Desde entonces ha publicado *Quinientos años después* (1992), *Fuente de mi tradición* (1999) y *Poezias de mi vida* (2007) (Martín Ortega, 2014).

3.2.5. El testimonio literario de las mujeres nacidas después de 1960

Las más recientes escritoras en judeoespañol son, sobre todo, poetas. Varias de ellas son intelectuales (profesoras universitarias, periodistas) de origen sefardí que normalmente escriben en otros idiomas, pero han hecho incursiones en la poesía en judeoespañol como homenaje a la lengua de sus antepasados (Martín Ortega, 2014).

Entre ellas se puede mencionar a Nitsa Dori (Haifa, 1960, de familia de Estambul), doctora en estudios sefardíes por Bar Ilan, que ha escrito poesía y relatos en hebreo y en judeoespañol, entre ellos los poemarios *Por los cielos y por la tierra*, *Te miraba me hablabas* y *Judiós ánde estáis, judíos*.

Mihal Held (Jerusalén, de familia de Rodas) es profesora de historia y literatura en la Universidad Hebrea de Jerusalén, donde ha estudiado la narrativa autobiográfica sefardí. Escritora en hebreo, su labor académica la ha llevado a interesarse por escribir poemas en judeoespañol, que ha publicado sobre todo en internet.

Denise León (Tucumán, Argentina, 1974, de familia de Turquía) es profesora de la Universidad Nacional de Tucumán, autora de artículos académicos sobre judaísmo, lenguas en peligro y estudios de género. Su tesis de licenciatura fue un trabajo de memoria oral basado en entrevistas a mujeres judías (sefardíes y askenazíes) de Argentina, que dio pie a su libro *Izcor. La vela encendida. Cinco relatos de mujeres que hicieron el Shabat* (2002). En 2008 publicó su poemario *Poemas de Estambul* (Martín Ortega, 2011a y 2011b).

Por su parte, Viviana Rahel Barnatán, nacida en Buenos Aires y residente en Madrid, aprendió el judeoespañol de su madre, Matilda Gini de Barnatán, con quien hace un programa de radio en judeoespañol en Radio Exterior de España. En 2008 las dos publicaron el libro de poemas *La iya y la madre komo*

la unya i la karne (Martín Ortega, 2014).

A la producción poética hay que añadir numerosos libros de memorias, relatos de autoficción y testimonios autobiográficos sefardíes publicados en los últimos treinta años en diversos países y en distintas lenguas, incluido el judeoespañol (Romeu Ferré, 2012 y 2019), varios de ellos escritos por mujeres (Romeu Ferré, 2008 y 2016; Filipovic y Vucina-Simovic, 2016).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALPERT, Michael (2010). «*La Kortesiya o reglas del buen komportamyento* (Constantinopla, 1871) de Rosa de Yejeskel Gabay». En *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*. Eds. P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez. Madrid: CSIC, pp. 271-282.

AUGUST-ZAREBSKA, Agnieszka (2013). «The Representations of kurtijo and Their Function in Contemporary Judeo-Spanish Poetry». En *Ashkenazim and Sephardim: A European Perspective*. Eds. A. Katni, I. Olszewska y A. Twardowska. Frankfurt am Main-Berna... etc: Peter Lang, pp. 245-268.

- AUGUST-ZAREBSKA, Agnieszka (2015). «El viaje y el redescubrimiento de la identidad sefardí en la poesía de Margalit Matitiahú». *Acta Universitatis Wratislaviensis* 3702 (Estudios Hispánicos XXIII), pp. 185-194.
- AUGUST-ZAREBSKA, Agnieszka (2016). «La figura de la madre en la poesía de Margalit Matitiahú». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 303-317.
- AYALA, Amor (2006). «“La mujer moderna” por Y. A. Basat (La Alvorada, Ruse 1899): La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad». *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Sección de hebreo* 55, pp. 45-67.
- AYALA, Amor (2014). «El mensaje de las elites religiosas a la mujer sefardí: *Las madres judías de la época bíblica* de Semah Rabiner (Constantinopla, 1913)». En *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*. Eds. Y. Bürki y E. Romero. Berlin: Frank & Timme, pp. 5-20.
- AYALA, Amor (2008) «“La instrucción es el mas ermozo afeite por la mujer”, Una conferencia de David Fresco sobre la nueva mujer sefardí (Estambul, 1929)». *Sefárdica* 17, pp. 144-155.
- BALBUENA, Monique R. (2009). «*Di-baxu: A comparative Analysis of Clarisse Nicoïdski’s and Juan Gelman’s Bilingual Poetry*». *Romance Studies* 4. 27, pp. 283-297.
- BALBUENA, Monique R. (2016). *Homeless Tongues. Poetry and Languages of the Sephardic Diaspora*. Stanford: Stanford University Press.
- BARQUÍN, Amelia (1999). «*Martirio, cenas de la vida: un folletín de Sam Lévy*». En *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*. Ed. J. Targarona y A.Saez-Badillos. Leiden-Boston-Colonia: Brill, vol. II, pp. 451-456.
- BARQUÍN, Amelia (2005). «“La vie moderne” dans le roman sépharade du XX siècle». En *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. Ed. E. Benbassa. Paris: PUPS, pp. 81-105.
- BÜRKI, Yvette y GARCÍA MORENO, Aitor (2016). «Mujer y publicidad». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 147-176.
- COLLIN, Gwenaëlle (2006-2007). «*Postemas de mujer: la satire des mœurs judéo-espagnoles à New York (1922-1934)*». *Yod: revue des*

études hebraïques et juives 11-12, pp. 217-244.

DÍAZ-MAS, Paloma (2008) «Las mujeres sefardíes del Norte de Marruecos en el ocaso de la tradición oral». *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 2, pp. 255-266.

DÍAZ-MAS, Paloma (2009) «Folk Literature among the Sephardic Bourgeois Women at the Beginning of the Twentieth Century». *European Journal of Jewish Studies* 3.1, pp. 81-101.

DÍAZ-MAS, Paloma; AYALA, Amor, y BARQUÍN, Amelia (2009). «La incorporación de las mujeres sefardíes a la esfera pública en el paso del siglo XIX al XX». En *Actas del Primer Congreso Internacional Las mujeres en la esfera pública. Filosofía e historia contemporánea*. Eds. L. Branciforte, C. González Marín, M. Huguet y R. Orsi. Madrid: Cersa, pp. 22-39.

DÍAZ-MAS, Paloma y MARTÍN ORTEGA, Elisa (eds.) (2016) *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

FILIPOVIC, Jelena y VUCINA-SIMOVIC, Ivana (2010). «La lengua como recurso social: el caso de las mujeres sefardíes de los Balcanes». En *Los*

sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades. Eds. P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez. Madrid: CSIC, pp. 259-269.

FILIPOVIC, Jelena y VUCINA-SIMOVIC, Ivana (2016). «La construcción de la identidad de género y de la identidad sefardí en las novelas autobiográficas de Rosa Nissán y Gordana Kuic». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 261-275.

GRUSS, Susy (2013) «Ester Morguez Algranti – la voz femenina de Izmir». *Journal of Sephardic Studies* 1, pp. 104-121.

GRUSS, Susy (2016) «Esther Morguez Algranti, una mujer de tinta y letra». En *Jewish Journalism and Press in the Ottoman Empire and Turkey*. Ed. R. Bali. Estambul: Libra, pp. 389-406

GRUSS, Susy (2016) «La poetisa Esther Morguez Algranti de Esmirna y su poemario 9 Eylül». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 207-222.

- HADAR, Gila (2007). «Jewish Tobacco Workers in Salonika: Gender and Family in the Context of Social and Ethnic Strife». En *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*. Eds. A. Buturović e I. Cemil Schick. Londres-Nueva York: I.B. Tauris, pp. 127-152.
- HADAR, Gila (2016) «La luz de la shjina i un espíritu nuevo ke nasio en el korason de Reyna Cohen, una mistikana judia en el empesijo del siglo 20». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 179-195.
- JOVANOVIĆ, Željko (2016) «Gina Camhy: una primera aproximación a la vida y obra de la autora sefardí de Bosnia». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 223-242.
- JOVANOVIĆ, Željko (2020). *Twentieth-Century Sephardic Authors from the Former Yugoslavia. A Judeo-Spanish Tradition*. Cambridge: Legenda.
- KASPI, André (dir.) (2010). *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle de 1860 à nos jours*. París: Armand Colin.
- KOVAČEVIĆ, Nela (ed.) y CANO, M.^a José (cuidado de la edición) (2018). *Laura Papo. La mujer sefardí. Cuentos, textos y poemas*. Granada: Universidad de Granada.
- LEÓN, Beatriz (2003). «Dos conferencias sobre el papel de la mujer». *Acta Romanica Basiliensia-ARBA* 14, pp. 125-164.
- MARTÍN ORTEGA, Elisa (2011). «I una boz ke es la manyana: El judespañol como lengua del rescate en la obra poética de Denise León». En *Del verbo al espejo. Reflejos y miradas de la literatura hispánica*. Eds. O. Caballero Arias, E.F. Chávez y B. Ripoll Sintés. Barcelona: PPU, pp. 353-361.
- MARTÍN ORTEGA, Elisa (2011). «La simbología del cuerpo en la poesía sefardí de Clarisse Nicoïdski y Denise León». En *El cuerpo del significante. Las literaturas contemporáneas desde las teorías corporales*. Eds. D. Falconí y N. Acedo. Barcelona: Editorial de la Universitat Oberta de Catalunya, vol. V, pp. 285-293.
- MARTÍN ORTEGA, Elisa (2013). «Las primeras escritoras sefardíes, entre tradición y modernidad: el caso de Reina Hakohén de Salónica». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 62, pp. 145-175.

MARTÍN ORTEGA, Elisa (2014). «Memorias de la intimidad: la voz de las poetas sefardíes ante las transformaciones del siglo XX». *Pasavento* II.1, pp.173-185.

MARTÍN ORTEGA, Elisa (2014). «Para una nómina de poetisas sefardíes posteriores al Holocausto». *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 28, pp. 790-812.

MARTÍN ORTEGA, Elisa (2017). «Itzhak Benveniste and Reina Hakohén: Narrative and Essay for Sephardic Youth». En *Sephard as Imagined Community. Language, History and Religion from the Early Modern Period to the 21st Century*. Eds. Mahir Saul y José Ignacio Hualde. Nueva York, Berna, etc: Peter Lang, pp. 147-161.

MELAMMED, Renée Levine (2009). «Bouena Sarfatty: Her Life and Works in Ladino». En *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews*. Ed. D. Bunis. Jerusalén: The Bialik Institute, pp. 120-127.

MELAMMED, Renée Levine (2013). *An Ode to Salonika. The Ladino Verses of Bouena Sarfaty*. Bloomington: Indiana University Press.

MOLHO, Michael (1950). *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid-Barcelona: CSIC.

PAPÓ, Eliezer (2011). «Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarquia: Vida y obra de Laura Papó "Bohoreta", primera dramaturga en lengua judeo-española». *Neue Romania* 40 (=Judenspanisch XIII), pp. 89-107.

PAPÓ, Eliezer (2012). «Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papó "Bohoreta"». *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 72.1, pp. 123-144.

QUINTANA, Aldina (2009). «La mujer sefardí ante sí misma y ante ellos: una lectura por las páginas de *La Alborada* (Sarajevo 1900-1901)». *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 3, pp. 113-140.

RIVLIN, Tina (2016). «El libro *Las Madres Judías de la Época Bíblica* y su autor Zemach Rabiner». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 113-127.

RODRÍGUEZ RAMÍREZ, Eva Belén y Tina RIVLIN (2009). «El legado Sefardí de Semah Rabiner» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 58, pp.181-212.

- ROMEUFERRÉ, Pilar (2008). «“Sin memoria no hay avenir”. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años» *Revista de Diálectología y Tradiciones Populares* 63.2, pp. 101-120.
- ROMEUFERRÉ, Pilar (2012). *Guía bibliográfica de memorias sefardíes. Sefardíes originarios del imperio otomano (1950-2011)*. Barcelona: Tirocinio.
- ROMEUFERRÉ, Pilar (2016). «Aproximación a las memorias de mujeres sefardíes del Norte de África». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 319-335.
- ROMEUFERRÉ, Pilar (2019). *Guía bibliográfica de memorias sefardíes (segunda parte). Sefardíes originarios del imperio otomano y del norte de África*. Barcelona: Tirocinio.
- ROMERO, Elena (2008). *Y hubo luz y no fue tan buena: las coplas sefardíes de Purim y los tiempos modernos*. Barcelona: Tirocinio.
- ROMERO, Elena (2009). «Textos poéticos sobre la emancipación de la mujer sefardí en el mundo de los Balcanes (I)» y «Textos poéticos sobre la emancipación de la mujer sefardí en el mundo de los Balcanes (final)». *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 69, pp. 173-227 y 427-476.
- SEROUSSI, Edwin (2003). «Archivists of Memory: Written Folksong Collections of 20th century Sephardi Women». En *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean*. Ed. T. Magrini. Chicago-Londres: University of Chicago Press, pp. 195-214.
- SMID, Katja (2012). «Leyes de pureza ritual en judeoespañol: entre la normativa rabínica y las prácticas de las mujeres». *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 72, pp. 389-429.
- SMID, Katja (2012). «Tiempos antiguos y tiempos modernos: la mujer sefardí bosnia en dos obras judeoespañolas». *Verba Hispanica. Anuario del Departamento de Lengua y Literatura Españolas de la Universidad de Ljubljana* 20.2, pp. 355-370.
- SMID, Katja (2014). «Usos y costumbres de los sefardíes de Bosnia según el *Séfer Mésec betí*». En *La lengua sefardi. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*. Eds. Y. Bürki y E. Romero. Berlin: Frank & Timme, pp. 251-265.

SMID, Katja (2016). «Yoré de'á (Jerusalén, 1884), una obra rabínica judeoespañola para mujeres». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 95-112.

STUEMUND-HALÉVY, Michael (2016). «Palabras para el pasado. Gracia Albuhayre, una poeta de Karnobat». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 277-301.

VALENTÍN DEL BARRIO, Carmen (2008). «El retrato femenino en el teatro sefardí costumbrista». En *Proceedings of the Fourteenth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 26-28 June 2006*. Eds. H. Pomeroy, C. Pountain y E. Romero. Londres: Queen Mary, University of London, pp. 253-264.

VALENTÍN DEL BARRIO, Carmen (2010). «La mujer moderna en el teatro costumbrista sefardí (1900-1930)». En *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*. Eds. P. Díaz-Mas y M. Sánchez Pérez. Madrid: CSIC, pp. 293-303.

VALENTÍN DEL BARRIO, María del Carmen (2012). «Comportamientos lingüísticos de la mujer moderna en el teatro costumbrista sefardí (1900-1930)». *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 20, pp. 384-401.

VIDAKOVIC-PETROV, Krinka (2016). «Jamilia Andjela Kolonomos: de las memorias al libro conmemorativo». En *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Eds. P. Díaz-Mas y E. Martín Ortega. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 243-260.

VUCINA SIMOVIC, Ivana (2009). «El papel de la mujer sefardí en el mantenimiento / desplazamiento del judeoespañol en el territorio de la antigua Yugoslavia». *El Presente. Studies in Sephardic Culture* 3, pp. 253-270.



La voz de la mujer sefardí: entre tradición y creación

Vanessa Paloma Elbaz

Universidad de Cambridge e INALCO¹

LA CENTRALIDAD DE LA VOZ FEMENINA SEFARDÍ

La voz femenina Sefardí ha jugado un rol central en las celebraciones públicas del ciclo de vida durante reuniones familiares, durante las celebraciones del ciclo anual judío y durante varios siglos. Es particularmente significativo que el judeo-español con sus expresiones de profunda emoción sea el idioma que está conectado con la contribución cultural de las mujeres.

Dentro de un sistema patriarcal, la voz de la mujer está generalmente relegada dentro del imaginario social a una posición de apoyo a las voces masculinas que ostentan jerarquías políticas, religiosas y sociales a las cuales las mujeres no tienen acceso. A esto se le añade la cuestión de jerarquías lingüísticas, donde el hebreo ocupa un lugar

de preferencia por su importancia histórica y litúrgica frente a los idiomas judíos vernáculos. La teoría de Sherry Ortner (1996: 29) que presenta la naturaleza física de la mujer como transmisora de vida versus la cultura intelectual masculina, nos demuestra la posibilidad de que los patrones lingüísticos y literarios de la narrativa oral en un

¹ Este artículo fue escrito como parte del proyecto apoyado por el Marie Skłodowska Curie Fellowship H2020 de la Comisión Europea «Encoding, Absorption and Abandonment of Cultural Material during Migration: The Case of Judeo-Spanish Songbooks» MIGRENAB_846205.

idioma híbrido —judeo-español de oriente y occidente, que combina un idioma considerado «menor» con el idioma considerado «mayor»— nos presenta un paralelo interesante con las narrativas femeninas en los cantares de las mujeres judías en el vernáculo. Recientes estudios científicos que estudian la conexión de la lengua, la música y las emociones (Rebuschat, Rohrmeier, Cross, Hawkins, 2012) demuestran que la conexión entre la música, el idioma y el aprendizaje están íntimamente conectados en el desarrollo neurológico por seguir estructuras similares.

¿Puede entonces ser que las tradiciones orales de las mujeres funcionan en la comunidad de la misma manera en que las mujeres preparan la transición entre la naturaleza y la cultura? Como la poesía y el ritual en hebreo se consideraba «mayor» y más «refinado» que las otras producciones culturales de la comunidad, sería lógico concluir que las narrativas en lenguas judías representan una creación más intrínseca, emocional y subconsciente. Esta manera de

expresión cultural parece ser la base que la comunidad misma utiliza para comenzar el proceso de socialización con respecto a las normas de cohesión social. Aun cuando algunos estudiosos de la literatura escrita han considerado el judeo-español y su oralidad con menosprecio, es la lengua la que transmite la especificidad local a un nivel primordial².

Este mundo literario femenino, es considerado «menor» dentro de la jerarquía poética de la comunidad por varias razones: por ser más natural y expresarse a través de un lenguaje emocional; por haber sido exclusivamente oral hasta el comienzo del s. xx (cuando las mujeres empezaron a anotar cuadernos de cantares) y por, cargar, por ende con la fragilidad que sufren las tradiciones sin documentación escrita. A menudo las tradiciones orales también se consideran «menores» por la imposibilidad de trazar sus orígenes y la dificultad para medir su valor histórico y cultural.

Asimismo las lenguas judías muchas veces se consideran

² Una de mis informantes me reiteraba que en su familia no se hablaba judeo-español y al mismo tiempo me enseñaba palabras que sólo se pueden decir en judeo-español ya que llevan una carga emocional que no se puede traducir. (EA, 2007-2008) En su tesis doctoral David Benhamú Jiménez habla del mismo fenómeno en Melilla (Benhamu, 2017: 13).

«menores» por circunscribirse a las tradiciones orales femeninas confinadas a ser una contribución cultural de transmisión primordialmente durante los primeros años de la vida, cuando el niño está en un estado más natural y menos «cultural». Gracias a la educación de la Alianza y el contacto durante el final del siglo XIX e inicios del XX, algunas mujeres, al hacer una transición lingüística al francés o al español peninsular, empezaron a ser transmisoras de cultura que, en ese caso, la sociedad sí había decidido era de más importancia jerárquica, abstracta, y conectada a un colonialismo cultural, político y militar europeo. Muchas mujeres adoptaron el cambio de idioma de judeo-español a francés o español como una forma de demostrar su desarrollo cultural y mayor posición social. La Tangerina Rogelia Maman, quien aseguraba no haber hablado judeo-español en su casa nunca, se enorgullecía de hablar de las proezas poéticas y teatrales de su madre, en los años veinte, en francés³. Pero al mismo tiempo, al

escuchar un cantar de boda, ella se acordó de una frase pícaro que su abuela había escrito para finalizar el texto tradicional⁴.

HUELLAS DE LA SEPARACIÓN ENTRE EL MUNDO INTELECTUAL MASCULINO Y EL FEMENINO

En el Mediterráneo europeo del siglo III, el mundo público era el mundo social, donde los hombres se encontraban y discutían ideas. Las mujeres que sabían discutir ideas eran consideradas prostitutas, llamadas *hetairas*. Estas mujeres emancipadas que se encontraban en espacios sociales estaban lo suficientemente educadas para saber discutir intelectualmente con hombres y entretenerlos sexualmente⁵. En este mundo público de simposios, es decir, de reuniones masculinas con banquetes, alcohol e ideas, entraba también la música y referencias medicinales, si el anfitrión sabía cómo seguir el ritmo adecuado entre comida, discusión, música, descanso y otros (Klotz, Oikonomopoulou, 2011, 132). El

³ Entrevista en el archivo KHOYA, Rogelia Maman, 21 de enero, 2011, Tánger.

⁴ Su abuela había añadido una frase pícaro al final, ya que no se enumeran todas las partes del cuerpo de la novia, y yo había terminado en la espalda. Su abuela decía «ya vamos llegando a partes ocultas, no decimos nada si no nos preguntas». Notas de terreno, 9 de diciembre, 2007, Tánger.

⁵ Katz, M. (1992). Ideology and «The Status of Women» in Ancient Greece. *History and Theory*, 31 (4), 70–97. <https://doi.org/10.2307/2505416>

mundo de la mujer, privado, era el mundo del hogar, donde la mujer que engendraría las generaciones venideras guardaba su honor, por lo general sexual. Es muy probablemente por esto que, dentro del mundo judío antiguo, la voz de la mujer, y hasta la conversación de la mujer, se regulaba de una manera tan controlada⁶. El texto del Talmud, regulando la interacción entre hombres y mujeres que no tienen lazos consanguíneos, ha presentado ocasión para muchas discusiones académicas en años recientes (Berman, 1980; Cherney, 1985; Elbaz, 2018; Taitz, 1986). Porque cabe cuestionarse ¿cómo es que el mundo Sefardí que ha sido tradicionalmente respetuoso de la ley judía podría tener una tradición tan rica de repertorio femenino cantado? Este artículo presentará varios puntos de vista sobre este debate según la tradición que se ha recogido en el último siglo, y recientes encuestas etnomusicológicas.

En el mundo Sefardí hay una clara demarcación de esta actitud griega

que se constata en el mundo litúrgico, masculino. No obstante, dentro de los contextos semi-litúrgicos y paralitúrgicos como las bodas o nacimientos, circuncisiones, muertes y celebraciones del ciclo anual, la voz femenina seguía muy presente hasta hace pocas generaciones⁷. Aún más, cuando empezaron a mediados del siglo XIX en Alemania las discusiones halájicas sobre *kol Isha* —literalmente la voz de la mujer— y llegaron a los oídos de los Hahamin sefardíes, ellos sostuvieron la importancia de la tradición sefardí de la voz femenina dentro del ámbito judío no-litúrgico.

Fue un rabino ashkenazí el primero que tomó una decisión legal que consideró definitiva, el *Hatam Sofer*, el Rabino Moshe Sofer⁸ (m. 1839), decretando a comienzos del siglo XIX que estaba prohibido escuchar una voz femenina en todas las ocasiones y circunstancias. La posibilidad de esta forma estricta de lectura había sido insinuada por primera vez por el Rabino Joshua Falk (Polonia, 1555-1614) en su libro *Perishah* de *Tur Even*

⁶ Véase en el Talmud Berakhot 24a.

⁷ Hay una gran bibliografía sobre las tradiciones orales femeninas Sefardíes. Véase Weich Shahak (1989, 1997, 2007, 2009), Anahory-Librowicz (1980, 1988, 1993) Cohen (1987, 1993, 2011) y Elbaz (2015, 2016, 2017).

⁸ Respuesta *Hatam Sofer*, *Hoshen Mishpat*, N.º 190.

*Haezer*⁹, aunque él mismo acabara rechazándola. Sin embargo, el rabino Hizkiyahu Medini (m. 1904), autor del *Sde Hemed*, rabino sefardita de una dinastía muy respetada, decretó que los hombres y las mujeres pueden cantar juntos. Según Medini, la única instancia en la que estaba prohibido escuchar a una voz de mujer es cuando está cantando una canción de amor. El rabino Medini había nacido en Jerusalén de familia sefardita Otomana y fue rabino durante años en Constantinopla y Crimea.

En América, el rabino Marc Angel de la comunidad sefardita de Nueva York *Shearith Israel* recuerda al Haham Salomon Gaon, gran sabio sefardita ortodoxo, previamente rabino de las congregaciones *Spanish and Portuguese* de Londres quien tras haber escuchado

a una mujer cantando *romances* y le agradeció en público por la bella interpretación de los *romances* que ella había hecho¹⁰. Este contraste entre las actitudes y decisiones rabínicas sefarditas y ashkenazíes demuestran diferentes actitudes hacia la función de la voz femenina dentro del contexto comunitario. En el contexto sefardita la única prohibición es cuando la voz es utilizada como vehículo de sensualidad. Para los ashkenazí la voz femenina es considerada sensual en todos los casos, sin importar el contexto ni la intención de la mujer que canta.

ENTRELAZANDO AMBOS MUNDOS

En el mundo musical sefardí otomano encontramos ejemplos de la constante superposición de la música otomana dentro de la esfera

⁹ Capítulo 21, subpárrafo 2.

¹⁰ «I [Rabbi Angel] was raised in the Sephardic community of Seattle, Washington, and well remember our many family gatherings where romances were sung. Jews of great piety sang right along with those of lesser piety. I do not remember anyone ever objecting to the singing of love songs by men and women. In the early 1980s, Haham Dr. Solomon Gaon, himself a Judeo-Spanish-speaking rabbi, taught classes in Sephardic folklore at my Congregation Shearith Israel in New York City. I well remember him singing love songs, enthusiastically and nostalgically. Both of us participated in a program of Sephardic culture sponsored by the Hebrew College of Boston. A female soloist sang a selection of romances, after which Haham Gaon not only applauded loudly but rose to speak in praise of the singer for her beautiful rendition of the songs. Haham Gaon, who served as chief rabbi of the Spanish and Portuguese Congregations of England and as head of the Sephardic Studies Program of Yeshiva University in New York, was a very prominent Orthodox Sephardic rabbi and a man of impeccable piety». <https://www.jewishideas.org/article/new-hearing-kol-ishah>, consultado el 4 de marzo, 2022.

litúrgica judía, de manera muy similar a como se encuentra la música árabe-andaluza en melodías litúrgicas en el norte de África. Esto se considera generalmente como un fenómeno que se encuentra en el mundo musical masculino de la liturgia al tener melodías y modos musicales y rítmicos como base para el texto tradicional litúrgico. Un análisis de un rabino, filólogo y director de Yeshivá en Tánger de hace cien años da la pauta para entender que las comunidades sefardíes y sus sabios tenían a la voz femenina, cantada y hablada, como un nexo clave entre los mundos que se frecuentaban.

En la introducción a su manuscrito sobre la jaquetía datado de hace exactamente cien años (1922), José Benoliel, filólogo tangerino, declara que «la mujer judía es quien mejor ha conservado la tradición musical del dialecto haquitino». Ya hace cien años él entendía claramente que era la posición singular de la mujer y su relación con la lengua, su 'dialecto' y sus tradiciones orales la que ha mantenido y transmitido la cultura sefardí. Esto sigue siendo cierto después de varias generaciones de geografías dispersas. Tanto el aspecto de la cotidianidad de las expresiones, su intimidad dentro

del mundo privado y la aparente no-religiosidad de estas tradiciones orales han permitido su penetración y perdurabilidad a pesar de la pérdida de las comunidades y contextos tradicionales.

Al escuchar las voces de las sefardíes del norte de Marruecos de hace casi cien años, oímos la 'tonalidad' que describía Benoliel, dentro de su habla y canto en jaquetía. Aun cuando los contextos originales de estas comunidades ya han desaparecido, muchas de las canciones se han olvidado y la vida de sus descendientes está modernizada, la mujer sefardí de hoy ha guardado la síntesis que describe Benoliel entre el mundo rabínico y el mundo musulmán.

En su manuscrito de 1922, Benoliel declara

Si no se puede negar que la Haquitía tiene una tonalidad propia, e inconfundible, todavía es cierto que en ella predominan dos modos musicales bien distintos. Uno es el árabe, para la mayoría de la gente que ejercita su actividad, en el campo del comercio o de profesiones diversas; otros es el rabínico, más restricto, pero no poco importante, que, sin metáfora, da el tono (el suyo, proveniente del modo de leer, cantar y explicar

o discutir los textos talmúdicos) a toda una clase social, que más atentamente se dedica al estudio y letras rabínicas. Ajena tanto a la una como a la otra cosa, la mujer judía es quien mejor ha conservado la tradición musical del dialecto haquitino [sic], y si bien no puedo apreciar el valor melódico general de su canto, no dejo de conocer que es riquísimo y originalísimo en la variedad de sus tonalidades.

Si el rol de la voz de la mujer sefardí tradicional, hasta mediados del siglo xx, era el de asegurar esta síntesis entre los mundos rabínicos y del mundo comercial —desde un mundo social intra-judío— yo encuentro que su repertorio y las divisiones marcadas entre los contextos con divisiones claras de repertorio, nos permite llegar a varias conclusiones sobre la manera en que la voz femenina sefardí juega un rol primordial entre la tradición y la creación.

TRADICIÓN

Al ser la mujer la que aseguraba la transmisión de la particularidad de tradiciones del mundo sefardí en su gran contexto, su repertorio tradicional, los romances, se deben cantar repetidamente, cotidianamente y en muchísimos contex-

tos para cementar su continuidad dentro de la memoria de la comunidad. Esta repetición sigue los patrones rituales de alta-frecuencia que según el antropólogo Harvey Whitehouse (2021, 76) tienen baja excitación emocional y que se utilizan en organizaciones sociales donde la jerarquía es marcada y los grupos sociales son complejos. Es entonces cuando en un momento de trauma diaspórico después de la expulsión, la comunidad Sefardí trató de guardar una continuidad post-Ibérica, marcando una red rizomática de conexión a través de una conexión romancística.

El cantar repetitivo de un repertorio familiar es utilizado en diferentes culturas como una manera de colapsar el tiempo y de traer al cantante y al oyente a revivir momentos y emociones que están llenos de cargas emocionales. Estas memorias evocan la relevancia del pasado en el presente. Los textos de los cantares cumplen una función de transmisión de información crítica identitaria de la misma manera que otros repertorios orales como son los proverbios. Esta función identitaria de la memoria la explica Marie Christine Varol en sus escritos sobre el proverbier glosé de Mme. Flore Guéron Yeschua,

El corpus se considera como una herencia antigua. Se considera explícitamente como vector de la tradición y la cultura, de la memoria y de la identidad (Varol, 2010: 63)¹¹.

Es decir, que la memoria juega un rol crucial no sólo en el presente sino en la creación del futuro de cada individuo y también de grupos étnicos y hasta de naciones. A través de las narrativas repetidas que fomentan las memorias de uno u otro acontecimiento, se recalca, sobre la construcción de ciertos momentos críticos formativos, que por medio de la misma repetición narrativa se enraízan dentro de la formación identitaria y construyen la base de la memoria histórica del grupo. A través de la repetición, el recuerdo se personaliza y se internaliza hasta volverse intrínsecamente relevante para la autoformulación identitaria.

Esta actitud se confirma en las palabras de una profesora de la Alianza, Clare Benchimol, directora de la escuela de la *Alliance Israelite Universelle* desde 1889 y oriunda de Tetuán, que se quejaba de que:

en contraste con sus hermanas y madres piadosas en la casa, los jóvenes que se van de Marruecos para América imitan a los que tienen alrededor y se olvidan que pertenecen a la fé judía. Es un gran mal que debe deplorarse, pero que no podemos evitar; la civilización tendrá que penetrar al país aún más antes de que ellos entiendan que no es mostrando desdén por sus tradiciones religiosas que ellos se muestran superiores a los demás (citada en Malino, 2000: 266).

Eran las mujeres entonces las que aseguraban y mantenían la lealtad a las leyes judías. En 1884 el rabino Abraham Ribí, director del colegio de niños de la *Alliance Israelite Universelle*, había pronosticado que «como tarde o temprano los jóvenes emigran, el trabajo de regeneración tendrá que venir de parte de las niñas» (citado en Leibovici, 1984: 165).

Dentro del judaísmo tradicional la mujer es la que crea el contenedor físico de la espiritualidad por medio de su responsabilidad ritual de mantener la *kashrut*, las leyes de alimentación, la preparación del shabbat y las festividades

¹¹ Le corpus est considéré comme un héritage ancien. Il est explicitement considéré comme vecteur de la tradition et de la culture, de la mémoire et de l'identité (Varol, 2010: 63).

religiosas y *taharat hamishpacha*, leyes sexuales alrededor del ciclo menstrual. Es así como la esfera privada, que está mayormente controlada por las mujeres, se considera como el recipiente de la presencia divina. El hogar es una matriz: espacio de vida, transmisión y continuidad. Es a través de las acciones de las mujeres como representantes de esta parte de la continuidad comunitaria que aseguran su continua existencia a través de su *tahara*, o pureza espiritual. Por eso es ella la que puede mantener el honor en la comunidad. Esto explica un caso como el de Joseph Benchimol, Profesor de la AIU que al ser reprochado por las familias de Larache, Marruecos, en los años 1920s de su falta de religiosidad, se defendió y se refirió con ahínco a la religiosidad de su mujer, que se aseguraba que todos los preceptos de la religión se seguían estrictamente en su hogar (Malino, 2000: 73)¹². Es decir, que sus fallas religiosas no importaban porque su hogar era intachable ya que su mujer era estrictamente religiosa.

También la tradición romancística sefardí, estudiada por Menéndez Pidal, Armistead & Silverman,

Weich-Shahak y otros, demuestra una estabilidad temática aun cuando no melódica precisamente por esta razón, por la repetición estable ritualística que los romances procuraban para la comunidad sefardí femenina. Ya que ellas no participaban en la liturgia, espacio masculino, su ritual vocal consistía en los romances que se cantaban al cocinar, coser, trabajar y llevar a los niños a dormir. Para reforzar la omnipresencia romancística, algunos romances se cantaban en momentos paralitúrgicos como las bodas, nacimientos y entierros.

El repertorio de romances enfoca mucha de su temática en la protección de fronteras del grupo (Elbaz, 2016: 242). Este ahínco por la manutención de las fronteras de la pareja se canta repetidamente, en una multiplicidad de espacios y contextos. Romances como *Gerineldo*, *Delgadina* y *Don Bueso* sacan a relucir ejemplos de la importancia de la castidad de la mujer y el peligro sexual para la mujer en casos de incesto (Delgadina) y pérdida de honor por deseo (Gerineldo) o situación de fragilidad circunstancial (Don Bueso). Como estos ejemplos, hay todo un repertorio, enseñando los preceptos de

¹² Dentro de la carta AIU, Maroc, XXE.324.

comportamiento deseado y aceptado, con ejemplos de las consecuencias nefastas que seguían si se rompía esa red de leyes sociales.

CREACIÓN

Los cantares de boda o de novia, se cantan en el momento más crítico del ciclo de la vida de una joven mujer: el momento de su primera aparición comunitaria como miembro necesario y activo de la transmisión gracias a su fertilidad. Los cantares de boda son los cantares *par excellence* del espacio semipúblico. Se cantan alrededor de mesas, de comida, del baño ritual y desde hace más de un siglo, de la cama nupcial. Las repetidas narrativas y la conversación sobre el matrimonio, la fertilidad y la fidelidad dentro del nexo social femenino son una de las maneras para asegurar esta continuidad primordialmente en la esfera privada donde las mujeres ejercen su poder mediante el nexo social de las unidades extensas de familias. Es dentro de esas unidades familiares que la continuidad judía sefardí está asegurada, con matrimonios y nacimientos.

La antropóloga Sherry Ortner discute el estatus biológico de la mujer como responsable principal de continuar la especie a través del embarazo, nacimiento y lactancia de los hijos. El análisis de Ortner explica que dentro de las culturas patriarcales la mujer está bloqueada socialmente en una posición intermedia entre naturaleza y cultura, al ser ella la principal influencia socializadora en la vida de un bebé. En el patriarcado los hombres son considerados como trascendentes, por estar separados del largo proceso de la renovación de la especie. Los hombres, al no tener grandes responsabilidades con los bebés, tienen el tiempo de enfocar sus energías creativas en el desarrollo cultural abstracto (Ortner, 1996: 29). Ella afirma que el control más dañino hacia las mujeres es el conservadurismo y tradicionalismo de pensamiento generado socialmente para controlarlas por ser las que son responsables de producir miembros del grupo que sean socialmente aceptables y que aseguren la continuidad del grupo (Ortner, 1996: 39)¹³. Ortner también subraya el hecho de que el rol de mediadoras entre la cultura y

¹³ Insofar as woman is universally the primary agent of early socialization and is seen as virtually the embodiment of the functions of the domestic group, she will tend to come under the heavier restrictions and circumscriptions surrounding that unit. Her (culturally defined)

la naturaleza puede ser una de las causas por las que tantas sociedades restringen las actividades sexuales, los roles en la sociedad general y el acceso a las instituciones sociales para las mujeres.

La supervivencia de las líneas tribales de estas familias, estas dinastías sefardíes, es una de las cuestiones principales que impulsan la continuidad de su producción cultural. Es a través de los cantares, la comida, los trajes tradicionales y los rituales que esta tradición «de los nuestros» se ve perpetuada hacia el futuro. Lo que este estudio está comprobando es que la estructura clave dentro de esta comunidad es de supervivencia de linaje a través de la preservación de la identidad gracias a la pureza sexual y espiritual de la mujer judía sefardita. Esta preocupación de linajes se ve a través del mundo sefardita con

el culto «de la alcurnia», el nombre de la familia paterna como lo describe Yaron Ben-Naeh al hablar de los sefarditas otomanos:

Los proverbios, demostraban también la importancia del linaje como evidencia de buen carácter y de un estatus que no está conectado a la riqueza: ...«Basta ke yo soy de Abravanel» [una de las familias Sefarditas más nobles]... Referencias al honor y a la alcurnia de la familia aparecen regularmente después de 1580 y continuó siendo un elemento importante en los epitafios funerarios en los siglos venideros. La alcurnia era también un elemento importante del honor de una mujer y obligaba una actitud de consideración y de respeto (Ben-Naeh, 2005: 34-35)¹⁴.

La sexualidad de la mujer impactaba en el honor de todos los hom-

intermediate position between nature and culture, here having the significance of her *mediation* (i.e. performing conversion functions) between nature and culture, would thus account not only for her lower status but for the greater restrictions placed upon her activities. In virtually every culture her permissible sexual activities are more closely circumscribed than man's, she is offered a much smaller range of role choices, and she is afforded direct access to a far more limited range of social institutions. Further, she is almost universally socialized to have a narrower and generally more conservative set of attitudes and views than man, and the limited social contexts of her adult life reinforce this situation. This socially engendered conservatism and traditionalism of women's thinking is another —perhaps the worst— mode of social restriction and would clearly be related to her traditional function of producing well socialized members of the group (Ortner: 1996, 39).

¹⁴ Proverbs, too, demonstrate the importance of a good pedigree as evidence of a positive character and of a status that is not necessarily dependent on wealth: ... «Basta ke yo soy de Abravanel» (It is enough that I am descended from Abravanel [one of the most

bres de la familia. Es por esto que a ellas se les reiteraba la imperativa moral de «guardar su honor», que era realmente el honor de su marido, su padre o su hermano¹⁵. En Marruecos vemos referencias a la importancia de la fidelidad marital de las mujeres ya que su infidelidad causaría una ruptura total al sistema de linajes patriarcales, sobre la cual la comunidad está construida. Es únicamente cuando se resguarda el balance delicado de la continuidad de la comunidad a través de las normas estrictas de comportamiento cuando se permite mantener el grupo minoritario con células fuertes patrilineales que se pueden aliar a través del matrimonio. La transmisión de identidad con una pureza étnica, como lo desean algunas tribus Amazigh del norte de África solamente se llega a mantener a través del control de la sexualidad femenina y su fertilidad. Las mujeres sirven como símbolos potentes de la identidad étnica y

gozan de mucho prestigio y poder, pero también están restringidas por la sociedad (Becker, 2006: 145).

Este puente musical entre los mundos masculinos y femeninos se encuentra en espacios intracomunitarios, es decir, espacios dentro del núcleo comunitario pero fuera del núcleo familiar donde hay mezcla de géneros fuera del grupo inmediato familiar. Es en estos espacios durante las fiestas comunales donde las voces femeninas cantan cantares que mandan mensajes que tienen como fin ligar el mundo de la fertilidad con el mundo de la sabiduría.

Estos mundos paralelos musicales de género durante el ritual de la boda existían sin énfasis jerárquico como parece demostrar el texto de Salónica de Saadi haLevy de finales del siglo XIX¹⁶ que describe el oscilamiento musical ritual durante la boda:

noble Sephardi families])... References to honor and family lineage appear regularly only from the mid-1580s and continue to be an important element in wording funerary epitaphs in the succeeding centuries. Pedigree was also an important component of a woman's honor, and it obliged an attitude of consideration and respect toward her. (Ben-Naeh, 2005: 34-35).

¹⁵ The sexual behavior and modesty of the women related to him either by blood or by marriage had direct implications for his honor, and any violation in this sphere was damaging not only to their good name but also to his reputation and male honor. In the early eighteenth century, a person is quoted reprimanding his friend harshly: «I just saw your wife standing at the window of your house, watching and seen by all passersby as a whore sitting on the road. Why do you overlook and not put her to shame?» (Ben-Naeh, 2005, 26).

¹⁶ El texto completo con su traducción se encuentra en Rodríguez y Abrevaya Stein, 2012.

En viniendo en kaza, kantavan los *shiv'a berahoth* delante la novya i el novyo... I al novyo, yevavan en otra kamareta afirmar la *ketubba*; i a la novya, kitavan a baylar con 2 tanyederas vyejas. Myentras se azia de noche, el novyo asentavan en una meza kon sus amigos i sus paryentes, myentras a la novya la yevavan, tanyendo i kantando kantigas de amores, a la kamareta dela kama. (66b-67a)

Despues del momento primordial del *bidud*, donde el novio y la novia están solos por primera vez sin chaperones, vuelven a salir a la fiesta y en este momento a la novia le cantan las tanyederas mientras que al novio le cantan *pizmonim*. Los cantos son el preparativo para el momento de la consumación nupcial, con el deseo de que este tenga la bendición de la fertilidad, que se veía como bendición divina.

La tomavan a la novya sin komer, i la yevaban a echar kon kantes de amores ke sinyifikava consejos para la novya la kuala dizia, "estos empe-sijos, madre mia, disheme un consejo komo are con el amor primero? El me ama i yo lo kyero". "Ija mia, teneldo en palavras kela nochada kyere seer pasada." I al novyo, lo yevavan kantando *pizmones*, i lo alevantavan komo alevantan a el *ha-*

than, i lo entravan adyentro i lo desmudavan, i lo echavan, i se salian todos afuera. El novyo entrankava la puerta por adyentro, y el resto ya se entyende. (67a)

Al ser cantares que las judías cantaban en espacios de géneros mixtos algunos hombres las aprendían y las cantaban con ellas, y también sin ellas. En muchos de estos *cantares* las alusiones más frecuentes son a la belleza y fertilidad de la novia o al deseo de virilidad del novio. Se cantan los *cantares* ya sea para invocar estas fuerzas, o para impregnar a la nueva pareja con el deseo de seguir un imperativo comunitario de procreación. Soolo uno de estos *cantares* se sabe que tenía una coreografía con el *cantar* y que hace fuerte alusión al acto sexual a través de una referencia a la fertilidad de la agricultura (*Biba Ordueña*).

CONCLUSIÓN

La conexión vocal y de nexos sociales entre el repertorio tradicional de romances y el creativo de cantares de boda y fertilidad demuestra de manera aparente cómo la voz femenina llenaba ambas funciones dentro de la construcción identitaria de la comunidad sefardí. Tan importante como la tradicional

música de la sinagoga, el repertorio femenino y las voces mismas de las mujeres demuestran la manera en que esta comunidad, la sefardí, ya fuera de oriente o de occidente, trae la importancia de la fertilidad femenina al centro de su construcción de grupo.

Las mujeres tienen una función sintetizadora y unificadora de las temáticas de envergadura de continuidad y de creencia en la comunidad sefardí. Son ellas las que facilitan el pasaje de la información de lo escrito y lo oral y de la no-separación de lo profano y lo religioso. El Templo judío destruido de Jerusalén encuentra su representación hoy en día en la casa, donde son las mujeres las responsables de asegurar que todo está permeado de santidad o *kedushá*. La pureza física que aseguran las mujeres a través de su fidelidad sexual y su responsabilidad con la *kashrut* de la familia permite la transmisión de los linajes físicos y espirituales del pueblo completo. Es así como los momentos claves de entonar los *cantares antiguos* durante la celebración de las bodas o alrededor de las mesas de celebraciones de festividades religiosas o del ciclo de la vida son portales críticos de transmisión de bendición, *beraha* que tienen como fin asegurar la

continuidad y fertilidad del grupo entero. Cuando ellas participan activamente en los momentos religiosos hay una abolición de la frontera entre lo sagrado y lo profano, unificando la vida comunitaria simple y los procesos corporales con los conceptos elevados de unificaciones de la kabbalá que los sefardíes han practicado desde la expulsión.

BIBLIOGRAFÍA

ANAHORY-LIBROWICZ, Oro. (1980) *Florelegio de romances sefardíes de la diáspora (una colección malagueña)*. Madrid: Catedra Seminario Menéndez Pidal.

ANAHORY-LIBROWICZ, Oro. (1988) *Cancionero séphardi du Quebec, I*. Montréal: Cégep du Vieux Montréal.

ANAHORY-LIBROWICZ, Oro. (1993) «Expressive Modes in the Judeo-Spanish Wedding Song» en *New Horizons in Sephardic Studies*, ed. Y. Stillman, y G. Zucker, 285-296. Albany: SUNY Press.

BECKER, Cynthia. (2006) *Amazigh Arts in Morocco: Women Shaping Berber Identity*, Austin: University of Texas Press.

BERMAN, Saul. (1980) «Kol Isha» *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, ed. L. Landman, 45-66. New Jersey: Ktav Publishing House.

BORNES-VAROL, Marie-Christine. (2001) «Les judéo-espagnols de Turquie et le discours indirect» *Hommage à Marthe Westphal*, ed. R. Caplán, M.L. Copete, E. Reck, Nancy: Institut d'Espagnol et de Portugais Nancy, 151-179.

CHERNEY, Ben. (1985) «Kol Isha» *The Journal of Halacha and Contemporary Society* 10, Fall, 57-75.

COHEN, Judith R. (1987) «"Ya salió de la mar": Judeo-Spanish Wedding Songs among Moroccan Jews in Canada». En *Women and Music in Cross-Cultural Perspective*, ed. E. Koskoff, 55-67. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

COHEN, Judith R. (1993) «Women and Judeo-Spanish Music» *Bridges* 3 (2): 113-119.

COHEN, Judith R. (2011) «'No so komo las de agora' ('I'm not like those modern girls'): Judeo-Spanish songs meet the twenty-first century» *European Judaism* 44 (1): 150-164.

COHEN, Judith R., Anahory-Librowicz. (1986) «Modalidades ex-

presivas de los cantos de boda judeo-españoles». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 41: 189-209.

ELBAZ, Vanessa Paloma. (2015) «Judeo-Spanish Melodies in the Liturgy of Tangier: Feminine Imprints in a Masculine Space». *Musical Exodus: Al-Andalus and its Jewish Diasporas*, ed. R. Davis, 25-43. Lanham: Rowman & Littlefield.

ELBAZ, Vanessa Paloma. (2016) «E tu boca a los cielos: Jewish women's songs in Northern Morocco as Oracles of Communal Holiness». *Hesperis-Tamuda* LI (3): 239-261.

ELBAZ, Vanessa Paloma. (2017) «Los Cantares de las Antiguas: Recuerdos sobre la transmisión femenina en el norte de Marruecos». In *Actas del 18 Congreso de Estudios Sefardíes*, ed. E. Romero, A. García, 75-89. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ELBAZ, Vanessa Paloma (2018). Kol B'Isha Erva: The Silencing of Jewish Women's Oral Traditions in Morocco. D. Gray & N. Sonneveld (Eds.), *Women and Social Change in North Africa: What Counts as Revolutionary?* Cambridge: Cambridge University Press. 263-288. <https://doi.org/10.1017/9781108303415.013>.

- HOBBSAWM, Eric & Terry O. RANGER (1992) *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KLOTZ, Frieda, & OIKONOMOPOULO, Aikaterini. (2011) *The philosopher's banquet: Plutarch's Table Talk in the intellectual culture of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- LEIBOVICI, Sarah. (1984) *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*, Paris: Editions Maisonneuve & Larose.
- MALINO, Frances. (2000) «Prophets in Their Own Land? Mothers and Daughters of the Alliance Israélite Universelle», *Nashim*, 3, 70-84.
- ORTNER, S. (1996) *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- REBUSCHAT, P., ROHRMEIER, M., HAWKINS, J., CROSS, I. (2012) *Language and Music as Cognitive Systems*. United Kingdom: Oxford University Press.
- RODRIGUE, Aron & ABBEVAYA STEIN, Sarah. (2012) *A Jewish Voice from Ottoman Salonica; The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*. Stanford: Stanford University Press.
- VAROL, Marie-Christine. (2010) *Le proverbiar glosé de Madame Flore Gueron Yeschua*, Paris: Geuthner.
- WEICH-SHAHAK, Susana. (1989) *Cantares Judeo Españoles de Marruecos para el Ciclo de la Vida*. Jerusalem: The Jewish Music Research Center.
- WEICH-SHAHAK, Susana. (1997) *Romancero sefardí de Marruecos*. Madrid: Alpuerto.
- WEICH-SHAHAK, Susana. (2007) *La Boda Sefardí: Música, Texto y Contexto*. Madrid: Alpuerto.
- WEICH-SHAHAK, Susana. (2009) «No hay boda sin pandero. El rol de la mujer en el repertorio musical sefardí: intérprete y personaje». *El Presente Studies on Sephardic Culture Gender and Identity Vol. 3*, ed. T. Alexander & Y. Bentolila, 273-291. Beer Sheva: Moshe David Gaon Center for Ladino Culture.
- WHITEHOUSE, Harvey. (2021) *The Ritual Animal: Imitation and Cohesion in the Evolution of Social Complexity*, Oxford: Oxford University Press.



Laura Papo Bohoreta (1891-1942) y el nacimiento de la literatura femenina sefardí

Željko Jovanović
CERMOM, Inalco (Paris)

1. LAS MUJERES SEFARDÍES Y LA LITERATURA

La relevancia de las mujeres en el desarrollo de la literatura sefardí empieza a ponerse de manifiesto desde el mismo inicio de los estudios pioneros sobre la lengua y la literatura sefardíes a finales del siglo XIX¹.

En un primer momento se subraya su papel como principales depositarias de la literatura de transmisión oral (el romancero, el cancionero, el cuento popular, el refranero), puesto que los primeros estudios sobre el judeoespañol y su literatura se hicieron sobre la base de encuestas de campo y se centraron principalmente en este tipo de literatura. Ello no quiere decir que la literatura oral fuese

patrimonio *femenino*, pero a principios del siglo XX, cuando se realizaron las primeras encuestas de campo (Liebl 2007, 2009 y 2010; Crews, 1935 y 1979), el judeoespañol ya había entrado en un proceso de decadencia (debido a razones educativas, culturales y políticas que detallaré en adelante) y se conservaba sobre todo en el ámbito doméstico y familiar. Las mujeres, pues, fueron las mejores

¹ This article is the result of the project Ladino Proverbs: Edition, Recovery and Dissemination of the Endangered Cultural Heritage in the post-Holocaust Yugoslavia (acronym: LadinoProverbs) that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant No 792150.

informantes para las encuestas de campo porque habían recibido menos formación letrada que los varones sefardíes de su misma generación y seguían más apegadas a la lengua tradicional y a los saberes de tradición oral. La inmensa mayoría de los informantes de las encuestas de campo realizadas entre 1900 y 1960 fueron, en realidad, las informantes.

No fue hasta los años 70 del siglo xx cuando los estudios sobre la literatura sefardí empezaron a centrarse en la literatura de transmisión escrita. En el momento en que empezaron a transcribirse los textos aljamiados (es decir, los textos en judeoespañol impresos en caracteres hebreos), a publicarse ediciones filológicas críticas y anotadas y a estudiarse sus contenidos, se puso de relieve la importancia de las mujeres en la literatura sefardí, tanto en la literatura patrimonial (la literatura rabínica, la poesía paralitúrgica), como en la literatura moderna desarrollada a partir del siglo xix (novela, teatro, ensayo, poesía secular de autor, prensa periódica). Es entonces cuando se empezó a estudiar en particular a las escritoras sefardíes en judeoespañol, desde

las pioneras de finales del siglo xix hasta la actualidad.

El nacimiento de la literatura femenina escrita y la aparición de temas feministas en judeoespañol van codo con codo con los cambios sociopolíticos y educativos que empiezan a notarse paulatinamente entre las comunidades sefardíes de Marruecos y el antiguo Imperio otomano a partir de la segunda mitad del siglo xix. El desmembramiento del Imperio otomano entre 1830 y 1923² abre camino al nacimiento de los diferentes estados-nación balcánicos, en los que penetra una influencia colonial de las potencias occidentales. Como consecuencia se producen importantes cambios sociales, especialmente la occidentalización de las minorías religiosas del antiguo Imperio otomano, que acaban generando un cambio de mentalidad y el surgimiento de una burguesía sefardí de los negocios y una clase obrera sefardí.

Asimismo, durante el mismo período de tiempo las mujeres sefardíes experimentan una importante evolución impulsada por el acceso a la educación occidental en distintos centros educativos:

² Año en que se creó la República de Turquía.

las escuelas de la Alliance Israélite Universelle, las escuelas italianas «Dante Alighieri», las escuelas nacionales de los nuevos estados-nación balcánicos y las misiones protestantes inglesas y escocesas. Las mujeres sefardíes, que tradicionalmente dependían económicamente de sus padres o, tras el matrimonio, de su marido, ahora reciben formación y obtienen una independencia económica. Algunas incluso llegan a establecerse como pequeñas empresarias. Adoptan los nuevos usos y costumbres sociales, incluyendo la vestimenta a la occidental (*vestir a la franka*) y logran una mayor visibilidad en la esfera pública, sobre todo gracias a las primeras mujeres escritoras a judeoespañol (a partir de 1880).

Cabe destacar que entre la comunidad sefardí no existió nunca un movimiento feminista organizado. Los primeros en plantearse de forma teórica el papel de las mujeres fueron hombres intelectuales, tanto laicos como religiosos, que abordan a principios del siglo xx el tema del nuevo papel de las mujeres en la sociedad y cómo ello contrasta con su rol en el marco de la sociedad tradicional judía sefardí. Dos ejemplos de intelectuales laicos son los periodistas David Fresco, quien tiene un discurso de

1929 sobre la instrucción de la mujer, y Y.A. Basat, quien reflexiona acerca del papel social de la mujer sefardí a finales del siglo xix, en un momento en que la irrupción de nuevos modelos culturales había creado una gran polémica en el seno de las comunidades (Ayala, 2006 y 2008). En el plano religioso, el rabino askenazí de Bulgaria Tsemah Rabiner publica, en 1913, un libro en defensa del rol femenino tradicional, inspirándose en cincuenta y una mujeres de la Biblia cuya vida ética y virtuosa constituye un modelo a seguir para la mujer judía contemporánea (Ayala, 2014).

Por otra parte, en cuanto a ejemplos femeninos, los primeros trabajos de escritoras que reivindican el papel de la mujer son iniciativas individuales y aisladas; no forman parte de ningún movimiento organizado, y, además, parten de posiciones ideológicas muy diversas. De un lado, la pionera Reina Hakohén (formada en la escuela de la misión protestante de Constantinopla) da, a finales del siglo xix, una visión muy conservadora, mostrándose contraria a las costumbres modernas y al nuevo papel de las mujeres, que, a su juicio, es perjudicial para las jóvenes y las coloca en una posición

de debilidad (Martín Ortega, 2013). Del otro, Laura Papo, quien en el período de entreguerras se plantea la cuestión del papel femenino, la modernización y la emancipación en la sociedad bosnia de su época, compatibilizando todo ello con la admiración por la sabiduría popular de las mujeres tradicionales de la generación de su madre, a las que retrata en sus artículos periodísticos y en sus obras de teatro.

A continuación, intentaré trazar algunas de las ideas de Laura Papo con respecto a la situación de la mujer en la sociedad sefardí bosnia, así como su punto de vista sobre el sionismo. Su activa participación en la esfera pública al abordar temas de índole política la hizo destacar en el panorama cultural y político de la Bosnia de su tiempo.

2. LAURA PAPO Y SU VISIÓN DEL MUNDO SEFARDÍ

Laura Papo nació y pasó buena parte de su vida en Sarajevo, la capital de Bosnia y Herzegovina, donde residía una de las comunidades sefardíes más importantes del antiguo Imperio otomano. Los judíos españoles se asentaron en Sarajevo en la segunda mitad del

siglo xvi, formando una pequeña comunidad dedicada en su mayor parte al comercio y a la artesanía. El entorno balcánico de la época recordaba en muchos sentidos al de al-Ándalus: la demografía incluía a los otomanos —de confesión musulmana, que tenían el poder y el control— y a los eslavos de religión cristiana, que componían buena parte de la población. La convivencia entre etnias era pacífica. Gracias a ello y a la autonomía de la que gozaban, los sefardíes pudieron mantener su estilo de vida tradicional, reclusos en su propio barrio, *la chifutana* (del turco «judería»).

No obstante, una serie de eventos decimonónicos pondrán fin a la situación de los sefardíes. En 1878 Bosnia fue primero ocupada por el Imperio austrohúngaro y más tarde, en 1908, anexionada hasta 1918, año en que pasó a formar parte del Reino de los serbios, croatas y eslovenos, posteriormente denominado Yugoslavia. A nivel cultural, estos eventos históricos tuvieron un impacto importante en la comunidad sefardí, iniciando el período de transición que supuso una mayor integración en la sociedad dominante; el desplazamiento del judeoespañol por el serbocroata, la lengua mayoritaria,

y la sustitución de los modelos orientales por los de la Europa Occidental.

Este era el panorama en Bosnia en la época en que vivió Laura Papo (1891-1942), nacida Laura Levy, en el seno de una modesta familia de cinco hijas y dos varones. Por ser la mayor entre los hijos, Laura utilizó el seudónimo Bohoreta (del hebreo «primogénita»)³. Hacia finales del siglo XIX⁴, la familia Levy se trasladó a Estambul, donde la joven empezó a formarse en una de las escuelas de la Alliance, becada por la comunidad sefardí de esa ciudad:

Thanks to this generous help, Laura Papo became fluent in French and German at the Alliance while at the same time gaining valuable knowledge in various subjects such as history, mathematics, geography and literature. The latter was to one of her strongest passions (Jovanović, 2020: 45)⁵.

Al regresar a su tierra natal, Bosnia, en 1908, Laura Papo (por entonces todavía Levy) destacó en su entorno como una de las pocas mujeres sefardíes con formación. Por ello, años más tarde, en su ensayo *La mužer sefardi de Bosna* (1932) declaró lo siguiente: «las pokas mužeres ke meresieron a saver meldar [‘leer’] “ladino” huevon envidiadas komo oj no se envidia a “milioneras”» (L. Papo, 2005: 162). Sus ensayos periodísticos, cuentos y obras dramáticas le sirvieron como vehículo para transmitir sus ideas y puntos de vista sobre distintos temas sociales que afectaban a su comunidad. Uno de los temas predominantes concierne el papel de las mujeres en la sociedad sefardí y, por extensión, en la de Bosnia. Papo no solo fue la primera dramaturga en lengua sefardí, sino también la primera que en todas sus obras situó a personajes femeninos en primer plano, contando sus problemas, ansias y anhelos, mientras que los

³ Los apelativos usados son: *bohor* para los hombres y *bohora/bohoreta* para las mujeres. En Bosnia, y solo allí, se utilizaban también *buki/bukica* para decir lo mismo.

⁴ Se mencionan diferentes fechas para el traslado de la familia: 1897/1898/1900 (E. Papo, 2011: 89; Kovačević, 2014: 103, 104).

⁵ Según Eliezer Papo (2011: 90), fue en Estambul donde la escritora cambió el nombre Luna, que le habían puesto sus padres al nacer, por Laura para adaptarlo mejor al ambiente afrancesado de la Alliance. Por otro lado, la escritora firmó su primer drama *Elvira* escrito en francés como Laure Yvlé, lo que le hizo pensar a Jagoda Večerina Tomaić que su nombre adoptado en Estambul podía haber sido Laure, y no Laura (2016: 38).

personajes masculinos desempeñaban un papel secundario.

Es importante subrayar que el feminismo de Laura Papo no se debe interpretar en el sentido tradicional de la palabra, como lucha por la igualdad entre hombres y mujeres. Partiendo de su propia experiencia vital, la escritora pretende concienciar a las sefardíes de la importancia de adquirir formación e incorporarse al mercado laboral, como una necesidad de la vida moderna y los cambios sociales. El 25 de agosto de 1912 Laura Levy contrajo matrimonio con el *saraylí* (del turco «oriundo de Sarajevo») Daniel Papo, con el que tuvo dos hijos, Judá León y Bar Kohba. Durante la Primera Guerra Mundial, su marido fue alistado en el ejército austrohúngaro, experiencia que le dejó profundas huellas en su salud mental. A pocos años de volver de la guerra, Daniel sufrió un brote psicótico por el cual fue ingresado en un sanatorio donde pasó el resto de su vida. Consecuentemente, Laura Papo se vio obligada a vivir como una *agunah* (del hebreo «ancaldo/da»), término con que se designa a la mujer atada a un hombre que se niega o es

incapaz de concederle el divorcio (*get*). Para sacar a su familia adelante, Laura tuvo que ganarse la vida impartiendo clases de francés y piano, lo cual fue posible gracias a la formación que había recibido.

En sus obras, algunos de sus personajes femeninos se enfrentan a situaciones parecidas. Su drama *Esterka* está protagonizado por la mujer valiente que da título a la obra⁶. Esterka tiene un hijo muy enfermo, Moreniko: cada noche tiene fiebre, tose mucho y no para de llorar. La familia está necesitada de recursos para sus medicinas y para poder llevarlo a un sanatorio en la isla de Kor čula (hoy en Croacia) con la esperanza de poder mejorar su estado. Esterka decide montar un negocio de reparación de alfombras e intenta motivar a su marido a volver a trabajar como mecánico de coches, pero este está obsesionado con las apariencias sociales, con el qué dirán. Consciente de la gravedad de la situación y de su deber de madre, Esterka le responderá con determinación:

No estamos en la Arabija. Eskalvas no aj mas, bivimos en Evropa en una tiera de libertidat! Jo kero lavorar! I

⁶ Esterka es diminutivo de Ester, que fue nombre de la madre de Papo. La obra es obviamente un homenaje a su madre.

tu sano ke estes, aze luke te parese komo te komanda tu korason! Si tu tienes koraže de ver komo te se esta afinando tu kriatura, tu pedaso de alma, en la buena ora, ama, yo; yo so madre, yo kale ke aga mi dover! (L. Papo, 2012: 50).

Por consiguiente, el feminismo de Papo se traduce en la necesidad práctica de las mujeres de educarse y conseguir empleo fuera de casa por el bien de la familia. La prioridad de la mujer sigue siendo el hogar. Pero precisamente por ello es imprescindible un cambio de mentalidad, buscando la mejor manera de adaptarse a los vaivenes sociopolíticos que caracterizaban los Balcanes de aquel entonces. En *La mužer sefardi de Bosna*, la autora explica bien la necesidad que tuvo la mujer judía de adaptarse a los cambios sociopolíticos:

Estudiemos una mužer ke ja paso los sesenta! Mientres su čikez ea bivio en un ambiente turko – en el mas puro Oriente. Vino ala učačez le vino el Austriako, elemento europeo ke le abolto entera la vida i su modo de entenderla! I komo no? De haremka, kalio si kižo o no ke se adapte a los uzos ke trušo el konkistador nuevo, el renado nuevo. Por esteso lo izo i la mužer serba. Vino a los anjos de ser nona, delivro

el Serbo la Bosna, i ea la čika Jahu-dinka de šahvarkos duspues feređe, i mas tarde el čapeo, se adapto a todos los režimes kon la elasticidad de su rasa! En medio siglo (50 anjos) vido trokarse tres reinados, tres rasas, oriental, germana i slava! I ea supo siempre jir kon el tiempo! No se kere maestria para esto? (L. Papo, 2005: 65).

Los obstáculos a la emancipación de las mujeres también solían provenir de las propias mujeres sefardíes. De ahí que Papo introduzca personajes femeninos que defienden la postura tradicional y se oponen a los cambios. Buen ejemplo de ello en *Esterka* es la *nona* («abuela») Rufkula, prototipo de la mujer de antaño: es sabia, aprendió sola a escribir, sabe muchos refranes que usa en sus parlamentos para transmitir la sabiduría popular, pero ve con malos ojos que las mujeres se escolaricen. Durante una discusión con Esterka y Linda, la *nona* Rufkula antepone la experiencia vital cotidiana y les contesta irónicamente, burlándose de su educación formal: «Kunto kere ke soš školados [«formados»], se ve ke soš verdes» (L. Papo, 2012: 80).

En el ámbito político, Papo también tomó parte en las discusiones

sobre otro tema importante para la comunidad sefardí: el sionismo. La idea de la *aliyá* (del hebreo «emigración») a *Eretz Yisra'el* (Israel) y la creación de un Estado judío en esa región suponía para los sefardíes bosnios no solo el abandono de sus hogares de origen, sino también de su lengua, ya que se imponía el hebreo como la lengua común de todos los judíos. Si bien al principio fue partidaria de este proyecto, Papo pronto cambió de idea y procuró animar a sus correligionarios a quedarse en Bosnia, su verdadera patria. Večerina Tomaić (2016: 48-57) cita un drama suyo poco conocido, *Escariño* («Añoranza»), compuesto entre 1936 y 1937, en que la autora expresa su punto de vista con respecto a esa cuestión.

«Ostajte ovde» («Quedaos aquí»), un poema del poeta serbobosnio Aleksa Šantić (1868-1924), sirve a Papo como punto de partida en su obra para expresar sus propias ideas. Šantić dedicó dicho su composición a los musulmanes bosnios que, tras la anexión de Bosnia por parte del Imperio austrohúngaro, empezaron a abandonar el país temiendo por su vida. El poeta les asegura que su patria no está en el lugar de donde emanó su religión (Šantić se refiere a que

el Islam llegó a los Balcanes con los otomanos), sino en Bosnia, la tierra en que nacieron y crecieron.

Papo traduce el poema al judeoespañol y usa su idea para decir a los sefardíes que su patria no está donde surgió su religión, en Eretz Yisra'el. Su voz se oirá a través de uno de los personajes femeninos que rechaza la idea de la *aliyá*: «Quedadvos aki! Se le va quevrando alguno el alma, y va aver; Judios no vos vajaš, quedadvos aki onde teneš kavesas, onda dešateš la salut y el jevo! Quedadvos! Jora» (Večerina Tomaić, 2016: 53). Es fácil entrever en las obras de nuestra autora su activismo en la vida política y cultural de su comunidad.

Laura Papo acabó su vida tristemente, como tantos otros sefardíes, durante el Holocausto. Sus dos hijos fueron asesinados de camino a un campo de concentración y ella, sin llegar a conocer el cruel destino de sus hijos, murió en 1942 en un convento de monjas católicas, donde se escondía de los Ustashas (los nazis croatas). No se conoce la fosa donde fue enterrada.

Papo ejerció un gran influjo sobre las generaciones posteriores de

mujeres sefardíes. Gina Camhy (1909-1990) y Rikica Ovadija (1913-?), las dos *saraylís*, siguieron los pasos de su conciudadana, si bien con resultados mucho más modestos y en circunstancias radicalmente distintas. Ambas escribieron una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando la comunidad de Sarajevo se había visto drásticamente disminuida a causa del Holocausto, y ambas mencionan su deuda con Papo, quien se ha convertido en el emblema del sefardismo femenino bosnio⁷.

Hoy día, la vida y la obra de Papo son tema de estudio y fuente de inspiración literaria. La escritora serbia Gordana Ku ić, sobrina suya, dedicó una novela a la figura de su tía, *Balada o Bohoreti* («El romance de Bohoreta») (2010), en que recreó muchos hechos de la vida de la autora sefardí. No cabe duda de que futuras investigaciones seguirán arrojando luz sobre esta extraordinaria mujer, que en sus obras dio voz a mujeres tanto de su generación como de la generación de su madre y su abuela. *Ke su alma repoze en ganeden!*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AYALA, Amor (2006). «"La mujer moderna" por Y. A. Basat (La Alvorada, Ruse, 1899): La mujer sefardí y sus deberes en la nueva sociedad». En *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos, Sección de hebreo*, 55, pp. 45-67.

AYALA, Amor (2008). «"La instrucción es el más ermozo afeite por la mujer"». Una conferencia de David Fresco sobre la nueva mujer sefardí (Estambul, 1929)». *Sefárdica*, 17, pp. 144-155.

CREWS, Cyntia M. (1935). *Recherches sur le judéo-espagnol dans les pays balkaniques*. Paris: E. Droz.

CREWS, Cyntia M. (1979). «Textos judeo-españoles de Salónica y Sarajevo con comentarios lingüísticos y glosario». En *Estudios Sefardíes*, 2, pp. 91 - 258.

JOVANOVIĆ, Željko (2020). *Twentieth-Century Sephardic Authors from the Former Yugoslavia: A Judeo-Spanish Tradition Studies in Hispanic and Lusophone Cultures*, 41. Cambridge: Legenda.

⁷ Camhy menciona en uno de sus cuentos que de joven frecuentaba en Sarajevo las representaciones teatrales de Papo (Jovanović 2022: 96); Rikica Ovadija escribió un radiodrama «Bohoreta i njeni» («Bohoreta y su familia»).

- KOVAČEVIĆ, Nela (2014). *El mundo sefardí en la obra de Laura Papo y el lugar de la mujer en él* (tesis doctoral), Universidad de Granada. <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/35123/1/24328698.pdf>
- KUIĆ, Gordana (2010). *Balada o Bohoreti*. Belgrade: Alnari.
- LIEBL, Christian (2010). «*Avíe úne vez...: Julius Subak, Max A. Luria and Phonographic Field Research among Sephardic Communities in the Balkans*». En *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*. Eds. Paloma Díaz-Mas y María Sánchez-Pérez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 237-246.
- LIEBL, Christian. (2009). «An Introduction to the Recordings by Julius Subak (1908) and Max A. Luria (1927)». En su *Judeo-Spanish from the Balkans: The Recordings by Julius Subak (1908) and Max A. Luria (1927)*. Vienna: WÖAW, pp. 13-16.
- LIEBL, Christian. (2007). «Early Recordings of Judeo-Spanish in the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences». *Neue Romania*, 37.11, pp. 7-26.
- MARTÍN ORTEGA, Elisa (2013). «Las primeras escritoras sefardíes, entre tradición y modernidad: el caso de Reina Hakohén de Salónica». En *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, 62: 145-175.
- PAPÓ, Eliezer (2011). «Entre la modernidad y la tradición, el feminismo y la patriarquía: vida y obra de Laura Papo "Bohoreta", primera dramaturga en lengua judeo-española». En *Neue Romania*, 40, pp. 89-107.
- PAPÓ, Laura (2005). *La mužer sefardi de Bosna. Sefardska žena u Bosni*. Traducción M. Nezirović. Sarajevo: Connectum.
- PAPÓ, Laura (2012). *Esterka: drama en tres actos en judeoespañol de la comunidad sefardí de Bosnia*. Ed. Ana Cecilia Prenz Kopušar. Sarajevo: Biblioteca Orbis Tertius & Historijski Arhiv Sarajevo.
- VEČERINA TOMAIĆ, Jagoda (2016). *Bohoreta, najstarija kći*. Zagreb: Židovska vjerska zajednica Bet Israel.



