

# LECTURAS PARA MUJERES Y MUJERES ESCRITORAS EN LA CULTURA SEFARDÍ

PALOMA DÍAZ-MAS

*Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC*

ELISA MARTÍN ORTEGA

*Universidad Autónoma de Madrid*

Uno de los factores de cambio en el paso de las sociedades tradicionales a la sociedad moderna ha sido el acceso de las mujeres a la educación, lo cual facilita su participación en la sociedad como ciudadanas de pleno derecho. El aprendizaje de la lectoescritura se convierte así en un medio de empoderamiento de las mujeres.

En este libro intentamos analizar ese proceso tomando como caso una minoría religiosa y cultural: los judíos de la diáspora sefardí.

## LOS SEFARDÍES Y SU CULTURA

Es bien sabido que, tras la expulsión de los judíos de los territorios de la Corona de Castilla y Aragón en 1492, los expulsos y sus descendientes se asentaron en el Norte de África y en diversas ciudades de Turquía, los Balcanes y Oriente Medio pertenecientes al entonces pujante Imperio Otomano. A su vez, tras la conversión forzada de los judíos de Portugal en 1496-1497, grupos de conversos judaizantes formaron comunidades judías en diversos países europeos (Países Bajos, algunos estados de Italia, ciudades de Francia, Londres y colonias por-

tuguesas y holandesas de América) bajo la protección o la tolerancia de las autoridades locales<sup>1</sup>.

Los regímenes políticos del Imperio Otomano y del reino de Marruecos permitían que cada minoría religiosa mantuviera su propio sistema organizativo en múltiples aspectos (desde la práctica de la religión hasta la enseñanza o la legislación para asuntos internos), a condición de que reconociesen la autoridad del sultán, pagasen los elevados impuestos que les correspondían y no usurpasen los privilegios exclusivos de la minoría musulmana dominante.

Ello propició que, desde finales del siglo xv hasta principios del xx, se fundasen comunidades sefardíes que durante siglos se organizaron según las normas del judaísmo, bajo la dirección de una élite rabínica. Algunas de las principales comunidades sefardíes estuvieron en Estambul, Esmirna, Salónica, Sarajevo, Belgrado, Sofía, Bucarest, Safed, Jerusalén, El Cairo, Fez, Tetuán, Tánger, Larache y Alcazarquivir.

Las circunstancias sociopolíticas y culturales del Imperio Otomano y del reino de Marruecos facilitaron que los sefardíes conservasen el uso de su propia lengua; por el contrario, los sefardíes asentados en países europeos adoptaron relativamente pronto (al cabo de dos o tres generaciones) la lengua del país de asentamiento.

Los judíos que fueron expulsados de los distintos reinos de la Península Ibérica hablaban, según su región de origen, variedades de diversas lenguas iberorrománicas (castellano, catalán, portugués). Entre los sefardíes del Imperio Otomano y del Norte de África, en la segunda y tercera generación de los descendientes de los expulsados debió de producirse una koiné, es decir, una lengua estándar que era producto de esa mezcla de distintas variedades lingüísticas. A partir de esa koiné se formó el judeoespañol, una lengua que se desarrolló y evolucionó de forma independiente con respecto al español peninsular y americano, y que se encontraba ya consolidada en el siglo xviii<sup>2</sup>. Además, los sefardíes otomanos y norteafricanos mantuvieron sus propias escuelas judías, en las que se aprendía a leer y escribir en letras hebreas.

- 
1. Véanse panorámicas históricas sobre los sefardíes en Díaz-Mas 2006 (versión en inglés, 1992) y Benbassa/Rodrigue 2000 (versión en español, 2004). Puede encontrarse más información, bibliografía y recursos en la página web Sefardiweb: <<http://sefardiweb.com/>>.
  2. Una buena síntesis sobre la formación y evolución del judeoespañol en Bunis 2011 y Penny 2012; para su evolución en tiempos recientes, Schmid 2007.

Por ese motivo, desde la expulsión hasta las primeras décadas del siglo xx la literatura sefardí se difundió en manuscritos e impresos aljamiados, es decir, en judeoespañol escrito con el alfabeto hebreo.

El desmembramiento del Imperio Otomano y los cambios políticos, socio culturales y económicos ocurridos en Turquía, los Balcanes, Oriente Medio y los países del Magreb entre el siglo xix y el xx acabaron produciendo el abandono de los modos de vida tradicionales, la emigración de sefardíes (especialmente jóvenes) a países de Europa occidental y América (del Norte y del Sur) y, como consecuencia, la progresiva disolución de las comunidades sefardíes tradicionales.

La Segunda Guerra Mundial –con el establecimiento de regímenes pronazis en varios países balcánicos y la ocupación nazi de Italia y Grecia– produjo la deportación masiva de judíos y el exterminio de decenas de miles de sefardíes, lo cual constituyó el golpe de gracia tanto para la existencia de las comunidades sefardíes tradicionales, como para el mantenimiento de la lengua judeoespañola y de la literatura sefardí.

La emigración de los supervivientes a terceros países acabada la Segunda Guerra Mundial y la creación del Estado de Israel en 1948 contribuyeron a que los rasgos culturales específicamente sefardíes se diluyesen aún más, al integrarse los sefardíes en sus nuevos asentamientos y casarse con no judíos o con judíos de otros orígenes.

Hoy en día, hay personas de origen sefardí dispersas por todo el mundo, pero solo quedan algunas pequeñas comunidades sefardíes en los enclaves tradicionales de Salónica, Estambul, Jerusalén, Belgrado, Sarajevo, Sofía, Plovdiv y otras pocas localidades de Turquía y los Balcanes. El judeoespañol es una lengua catalogada por la Unesco como *endangered language* o lengua en serio peligro de extinción.

#### EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD JUDÍA TRADICIONAL

En las comunidades sefardíes tradicionales del Mediterráneo oriental y del Norte de África el papel de los hombres y las mujeres estaba bien establecido y diferenciado. Tanto las normas y prescripciones de la religión judía como la sociedad otomana y norteafricana del entorno imponían una clara diferenciación de funciones por género, propia de las sociedades patriarcales, de manera que las actividades de la esfera

pública correspondían exclusivamente a los hombres, mientras que el papel de las mujeres era importantísimo en el ámbito doméstico y familiar, pero con escasa o nula proyección fuera del hogar.

Esa diferenciación implicaba también distintos espacios de influencia y de relación social. En el Imperio Otomano, la mayor parte de la población judía vivía en casas de vecindad en las que las distintas viviendas se distribuían en torno a un patio comunal o *cortijo*. Mientras que los hombres frecuentaban los lugares públicos, como el *charsí* o barrio comercial y el café, la vida de las mujeres se desarrollaba principalmente en el interior del hogar y, sobre todo, en el *cortijo*, un entorno doméstico que permitía la relación entre vecinos pertenecientes a distintas familias y donde se desarrollaban muy diversas actividades de trabajo, relación social y ocio (Molho 1950: 147-149).

Por lo que respecta a la vida religiosa, en el judaísmo tradicional corresponde a los hombres la realización del culto público en la sinagoga, mientras que las mujeres siguen los oficios religiosos sinagogales sin intervenir activamente en ellos. Incluso existe una separación física, ya que los hombres participan en el culto en la sala principal de la sinagoga, suben a la *tebá* o tarima a leer los textos sagrados y pueden abrir el *hejal* o armario donde se guardan los rollos de la Torá; mientras que las mujeres asisten a los oficios desde una galería aparte (*'azará*) desde la que pueden seguir el culto, pero no intervenir en él. De la misma manera, hasta el siglo xx las mujeres no participaban en la gestión comunitaria ni formaban parte de los órganos de gobierno de la comunidad judía.

Sin embargo, es muy relevante el papel de las mujeres en la práctica religiosa familiar y doméstica, algo fundamental en el judaísmo. A las mujeres casadas corresponde no solo cuidar del bienestar de la familia y transmitir a sus hijos el judaísmo, sino el velar por la *kasherut* o pureza ritual de la casa, según la *halajá* o normativa de la religión judía, especialmente estricta en lo que concierne al cumplimiento de las prescripciones dietéticas. También corresponde a las mujeres la organización de los rituales domésticos con motivo del shabat (encender las velas al inicio del shabat, preparar la cena) y de las festividades, especialmente las que se celebran con una *seudá* o comida ritual de la familia (como Pesah, la Pascua judía).

En las comunidades tradicionales sefardíes, la formación que recibían hombres y mujeres estaba determinada por su función en la sociedad y su papel en la práctica religiosa. La religión judía se basa en

una tradición escrita, que abarca tanto los textos bíblicos como la literatura rabínica, principalmente el Talmud y el Midrásh; además, los hombres tienen obligación de rezar tres veces al día y de participar en el culto sinagoga, una de cuyas partes principales es la lectura pública de pasajes de la Torá, compuesta por los cinco primeros libros de la Biblia (lo que en la tradición cristiana se llama Pentateuco). Para un varón judío es imprescindible saber leer para cumplir fielmente con sus obligaciones religiosas, que implican la lectura de las oraciones y de los textos sagrados. En consecuencia, prácticamente todos los sefardíes varones recibían algún tipo de formación escolar, aunque solo fuera para aprender a leer la Torá y las oraciones.

Desde muy pequeños, los niños acudían al *meldar* o *hebrá* (escuela primaria judía), donde un maestro (*ribi*) les enseñaba el alfabeto hebreo (que se usaba para escribir tanto en hebreo como en judeoespañol) y, al menos, algunas nociones elementales de aritmética (principalmente sumar, restar y multiplicar; no siempre a dividir). La siguiente fase de estudios era el *talmud Torá* ('enseñanza de la Ley'); y los más escogidos continuaban estudios superiores en la *yeshivá* o escuela rabínica, aunque no todos los que estudiaban en la *yeshivá* ejercían después como rabinos<sup>3</sup>.

Todo esto quiere decir que, por razones religiosas, desde la expulsión hasta el siglo xx prácticamente todos los hombres sefardíes habían sido escolarizados (en mayor o menor medida) y sabían, al menos, leer. Esa habilidad lectora y los conocimientos adquiridos en el *meldar* y en el *talmud Torá* les resultaban además útiles en la vida cotidiana del trabajo y los negocios, ya que la mayoría eran artesanos, pequeños comerciantes o mercaderes, que se servían de la escritura para llevar las cuentas de sus negocios o para las relaciones mercantiles.

#### EL ACCESO DE LAS MUJERES SEFARDÍES A LA LITERATURA ESCRITA

Sin embargo, como ya hemos señalado, las necesidades religiosas de las mujeres eran distintas y no implicaban la obligación de leer. Las

---

3. Molho 1950: 91-130. Una descripción de la vida y las actividades del *meldar*, escrita con humor y viveza, la publicó en Esmirna en los años 20 el periodista Alexandr Ben-Guiat en el folleto aljamiado *Suvenires del meldar* (véase Berenguer Amador 2004).

mujeres sefardíes no tenían que subir a la *tebá* de la sinagoga para leer en público durante el culto, ni que leer (en público o en privado) las tres oraciones diarias, ni dirigir la lectura de textos sagrados en las celebraciones familiares, cosas que sí tenían que hacer los hombres. Las oraciones que las mujeres necesitaban recitar con ocasión de determinadas prácticas de culto doméstico solían ser breves y sencillas, en lengua vernácula (no en hebreo) y podían aprenderlas de memoria por transmisión oral.

En consecuencia, hasta el siglo XIX el acceso de las mujeres sefardíes a la lectoescritura fue escaso y apenas recibían formación fuera de la casa; la mayor parte de los conocimientos los recibían oralmente de sus madres y de otras mujeres de su entorno e iban orientados a que llegasen a ser buenas esposas y madres de familia. Como describe Michael Molho:

Hacia la edad de cinco o seis años, el hijo varón era enviado a una escuela de barrio, que se designaba con el nombre de *habrá*, palabra hebrea que significa ‘reunión, agrupación’. En ciertas localidades de Oriente se le llama *meldar* [...] Allí recibía el niño los rudimentos de una instrucción estrictamente religiosa. Tenía que aprender a leer para poder, ante todo, hacer sus oraciones cotidianas; decir sus *berakot* (benedicciones de circunstancias) y familiarizarse con la Biblia, sin el conocimiento de la cual no podía llegar a ser un buen judío.

En cuanto a la niña, su educación era más fácil. No participaba en los beneficios de la instrucción reservada a los hombres, que eran los únicos invitados al banquete del espíritu. Ni siquiera se les enseñaba a leer. Su único papel en la vida era el de ser, llegado el momento, esposa y madre, por lo cual permanecía en casa, haciendo su doble aprendizaje. En el seno de la familia, en el calor del hogar paterno, es donde tenía que aprender el arte culinario y los diversos trabajos domésticos. Saber llevar la casa y criar a sus hijos sería todo lo que se le exigiría más tarde. Por consiguiente, no hacía falta mandarla a la escuela. Además, no había escuelas para las niñas en aquella época [principios 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 siquiera que aprender los elementos de la lengua hebrea [...] (Molho 1950: 92-93).

Por transmisión oral las mujeres sefardíes no solo recibían formación para la vida y conocimientos prácticos, sino también toda una tradición cultural y literaria. En el ámbito familiar y en la convivencia veci-

nal se transmitían romances, canciones, coplas en judeoespañol que se cantaban en determinadas festividades, cuentos, dichos y refranes. Todo ello formaba parte de un patrimonio cultural de transmisión oral compartido por hombres y mujeres y transmitido de generación en generación, que a veces hundía sus raíces en la Edad Media peninsular (aunque a lo largo de los siglos se fueron incorporando al repertorio temas e influencias de las culturas turco-balcánicas o árabe del entorno).

Otra vía por la que las mujeres sefardíes accedían a la literatura era la lectura en voz alta en el ámbito doméstico. Una práctica habitual en las familias sefardíes era dedicar los momentos de ocio –y muy especialmente las tardes de invierno y el descanso sabático que va desde el anochecer del viernes al anochecer del sábado, y en el que está prohibido realizar cualquier actividad que pueda considerarse trabajo– a la lectura en voz alta de textos religiosos en lengua vernácula, llevada a cabo por el padre para el resto de la familia, para que les sirviesen tanto de formación como de entretenimiento. Un papel especialmente relevante tuvo en ese uso el *Me'am Lo'ez*, el gran comentario rabínico en judeoespañol de la Biblia, que se publicó en varias etapas entre 1730 y finales del siglo XIX (Romero 1992: 86-103). En prácticamente todas las casas sefardíes había algún volumen del *Me'am Lo'ez* y era costumbre leer pasajes en voz alta para la familia:

Obra de edificación religiosa y moral, compuesta en dieciocho tomos, radactados consecutivamente por trece autores y que comprende, en forma de comentarios a la Biblia, leyendas, máximas, reglas de conducta, etc., fue el libro más popular entre las masas judías de Turquía. Durante más de seis largas generaciones, o sea desde 1730 hasta una época reciente, el *Me'am Lo'ez* constituye el alimento intelectual de las clases populares. Enciclopedia para el pueblo, vasto compendio de lecturas edificantes e instructivas, y, al mismo tiempo, una antología de los más variados conocimientos, fue la gran escuela de educación religiosa y moral de los sefardíes del gran Imperio Otomano. Su influencia fue decisiva sobre el espíritu del hombre poco culto, las mujeres y la juventud [...] Hasta fines del siglo pasado [XIX], los diversos tomos del *Me'am Lo'ez* se encontraban en todos los hogares de los sefardíes de Oriente, desde los más modestos hasta los más opulentos. Su ascendiente fue disminuyendo progresivamente al difundirse la instrucción, las mil distracciones que la civilización moderna pone al alcance de todas las clases sociales, la propagación de la prensa cotidiana, las revistas y periódicos, etc. (Molho 1960: 265-266).

Tanto en el *Me'am Lo'ez* como en otras obras de la literatura rabínica en judeoespañol (libros de moral, de *halajá* o normativa religiosa) se incluyen observaciones, comentarios, informaciones y hasta capítulos enteros pensados para las mujeres o, incluso, centrados en cuestiones que atañen específicamente al cuerpo femenino, como, por ejemplo, las leyes de pureza ritual relativas a la sexualidad, la menstruación, la gestación y el puerperio (Šmid 2012b).

Son, por tanto, textos escritos para ser leídos por los hombres, esperando que estos transmitan oralmente sus enseñanzas a las mujeres de su familia. Así, por ejemplo, en el tratado moral *Damésec Eli'ézer* (Jerusalén, 1898), del rabino Eliezer Papo<sup>4</sup> se indica expresamente que «[...] dito libro es muy demenestero y bifrat ['especialmente'] para las se' mujeres que tienen temor del Criyador toparán en él grande sabor y envezarán ['aprenderán'] la temor del Quiriyador», aunque el autor se dirige, en principio, a un lector masculino. También en el tratado moral *Pelé Yo'étz*, del mismo Eliezer Papo, aparecen consejos morales sobre y para las mujeres (Rivlin 2012) y numerosos pasajes del *Me'am lo'ez* contienen doctrina sobre cómo debe ordenarse la vida de la mujer y la familia judías, sobre la infancia y la crianza de los niños o las prescripciones rituales relativas a la alimentación; cuestiones que, aunque sin duda también atañían a los hombres, eran de especial interés para las mujeres (Romeu Ferré 2000, 2006-2007).

Sin embargo, esto no significa que las mujeres sefardíes fuesen todas analfabetas y solo pudiesen acceder a los textos escritos por mediación de sus padres o esposos. Antes de que se produjese la gran renovación educativa de la segunda mitad del siglo XIX (de la que hablaremos más adelante), algunas mujeres –sobre todo, pertenecientes a las clases más acomodadas o más ilustradas, normalmente hijas de rabinos– aprendieron a leer y escribir y recibieron formación letrada, bien de las mujeres de su entorno, bien de maestros que acudían a dar clase a domicilio a los niños y niñas de la casa.

Y en época más reciente, cuando las mujeres empezaron a recibir instrucción reglada, a veces quien leía en voz alta textos religiosos en shabat para vecinos y familiares era una mujer, como señala Alisa Meyuhas refiriéndose a una antepasada suya nacida en 1867:

---

4. Véase la contribución de Šmid en este mismo libro. Más información sobre este autor y sus obras en Šmid 2010 y 2012a.



En el shabat, cuando se detenía todo el trabajo en casa, la rabanit [‘mujer del rabino’] Simhah Meyuhas solía invitar a sus vecinos a su casa y leer para ellos de la obra religiosa *Me’am Lo’ez* (Meyuhas Ginio 2014: 233; la traducción es nuestra).

Desde la expulsión hasta mediados del siglo XIX, la literatura sefardí en lengua vernácula fue eminentemente religiosa, tanto por su contenido como por su función. La mayoría de los manuscritos y, sobre todo, de los textos impresos son literatura con una finalidad religiosa: oracionales para los días de diario (*sidurim*) o para los días festivos (*mahzorim*) o libros de bendiciones (*berahot*); compendios de prescripciones (*dinim*); traducciones o comentarios de la Biblia; libros de moral (*musar*); poemas litúrgicos o paralitúrgicos para las festividades religiosas, etc. Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para encontrar literatura profana en judeoespañol.

En esa literatura religiosa hay también algunos libros específicamente destinados a las mujeres. Así, se han conservado algunos *sidurim* manuscritos e impresos del siglo XVI para uso de mujeres o que contienen acotaciones con instrucciones específicas para las usuarias (Schwarzwald 2011, 2012a y 2012b, Lazar 1995, Quintana 2014).

## MUJERES MECENAS

Menos conocido es el mecenazgo para la publicación de libros que ejercieron algunas mujeres sefardíes acomodadas, ya desde los primeros tiempos después de la expulsión. En general, los sefardíes consideraban que participar en la publicación de un libro –fuera en hebreo o en lengua vernácula– constituía una obra piadosa (una *mitsvá*) ya que así se contribuía a difundir los textos sagrados y a que los correligionarios fueran buenos judíos. Por eso es frecuente que las portadas de libros impresos en hebreo o en judeoespañol aljamiado se haga constar el nombre de quienes intervinieron en la producción del volumen y se expresen bendiciones para quienes financiaron total o parcialmente su publicación.

El caso más conocido de mujer sefardí que apoyó y promovió la publicación de libros se produce en el siglo XVI: es el de Gracia Nasí (también llamada Gracia Mendes o Beatriz de Luna), una conversa judaizante nacida en Lisboa que, al enviudar, se hizo cargo de los negocios mercan-

tiles de su marido en Amberes y Lyon, convirtiéndose así en comerciante y banquera. Con su familia, se asentó temporalmente en Venecia y en Ferrara, para acabar emigrando al imperio otomano a través de Ragusa (actual Duvrovnik) y Salónica, y asentarse definitivamente en Estambul. En Ferrara, bajo la protección del duque Ercole d'Este, Gracia Mendes y su familia volvieron abiertamente al judaísmo y animaron un círculo de intelectuales judíos, entre los cuales se encontraba el impresor Abraham Usque. En ese círculo ferrarense, bajo el mecenazgo de Gracia Nasí y en la imprenta de Usque, se publicaron varias obras importantes destinadas a ayudar a reincorporarse al judaísmo a los conversos, como la famosa traducción bíblica conocida como *Biblia de Ferrara*, impresa en caracteres latinos en 1554, o varios oracionales en lengua vernácula<sup>5</sup>.

El caso de Gracia Nasí es excepcional, al tratarse de una de las pocas mujeres banqueras y empresarias sefardíes que se conocen. Sin embargo, a lo largo de los siglos debió de haber otras mujeres sefardíes que, más modestamente, patrocinaron o apoyaron la edición de libros, aunque sus nombres o la mera noticia de su intervención hayan quedado casi siempre en el anonimato. Así, por ejemplo, en el ya mencionado *Damésec Eli'ézer* el autor, el rabino Eliezer Papo, agradece a una tal Ribcá, viuda de Abraham Shalom, que comprase algunos ejemplares del libro para regalarlos a los pobres, realizando de esa manera una doble obra piadosa: difundir una lectura moral y edificante entre los judíos que no tenían medios económicos para comprar el libro, y cofinanciar la impresión comprando parte de la tirada. Un caso como este indica que también en el siglo XIX hubo mujeres sefardíes que de una forma u otra patrocinaron la publicación de libros, aunque su intervención haya quedado invisibilizada y solo salga a la luz ocasionalmente.

#### LOS GRANDES CAMBIOS EDUCATIVOS Y CULTURALES EN LA SOCIEDAD SEFARDÍ (SIGLOS XIX Y XX)

En el siglo XIX se produjeron grandes cambios culturales, sociales y de mentalidades que condujeron a la progresiva occidentalización y mo-

---

5. Sobre la vida y peripecias de Gracia Mendes y su familia pueden verse los estudios de Roth 1947 y Brooks 2002. Sobre la Biblia de Ferrara es fundamental la colección de artículos editada por Hassán y Berenguer Amador 1994.

dernización de las sociedades de Turquía, los Balcanes y el Norte de África.

La primera fase de ese proceso fue promovida en el Imperio Otomano por el propio sultanato. Desde 1839 hasta 1876 se desarrolló el período de reformas y renovación llamado *tanzimat*, iniciado por el sultán Abdul Meyid I, para modernizar el sistema político, económico y administrativo del imperio, tomando como modelo la organización de los países occidentales. Esa iniciativa venía a coincidir, a su vez, con el creciente interés de los países de Europa Occidental por aumentar su influencia y poder en Turquía, los Balcanes y Oriente Medio y con el colonialismo europeo en el Norte de África.

Los sefardíes fueron una de las minorías que se incorporaron –aunque bastante tardíamente– a ese proceso de occidentalización y modernización. Cuando lo hicieron, fue sobre todo gracias a un cambio educativo.

Hasta el siglo XIX, los judíos del Imperio Otomano y del Norte de África habían conservado su propio sistema educativo a través de las escuelas religiosas tradicionales que ya hemos mencionado, que podían ser privadas o mantenidas por la propia comunidad. En todas las comunidades, incluso las más pequeñas, había por lo menos algún *meldar*; otras tenían también *talmud Torá* y en las más importantes había *yeshivá* o escuela rabínica. La enseñanza, como ya hemos señalado, era religiosa y exclusivamente para los varones.

La formación de los sefardíes empezó a cambiar cuando comenzaron a instalarse en sus países de asentamiento escuelas extranjeras, laicas o religiosas, promovidas por instituciones de países occidentales: las escuelas italianas Dante Alighieri, colegios de órdenes religiosas católicas (en las que no solo estudiaban niños católicos, sino también de otras minorías, entre ellas los judíos) o misiones protestantes.

También se fundaron algunas escuelas judías modernas a partir de la década de 1840. Pero lo que supuso un cambio radical en la formación de los sefardíes fue la fundación en París, en 1860, por parte de un grupo de judíos franceses, de la Alliance Israélite Universelle. Esta institución se creó con la intención de promover la emancipación de los judíos en los países en que estos estaban oprimidos, proporcionándoles formación y preparándoles para el ejercicio profesional. La primera escuela de la Alliance se abrió en Tetuán en 1862 y

en pocas décadas la institución llegó a mantener más de 120 escuelas en las que la mayoría de los alumnos eran judíos<sup>6</sup>.

Para las mujeres sefardíes, estas escuelas occidentales, y especialmente las de la Alliance, supusieron una revolución cultural. En ellas no solo estudiaban niños, sino también niñas, lo cual dio a las mujeres sefardíes la posibilidad de escolarizarse (Benbassa 1991a y 1993). En las escuelas de la Alliance la mayor parte de la enseñanza se impartía en francés y en su currículum académico se incluía formación religiosa judía, pero también –y sobre todo– las materias habituales en cualquier escuela occidental (historia, literatura, lengua, matemáticas, geografía) con métodos modernos para la época. Las familias sefardíes empezaron a valorar esa educación occidentalizada como una oportunidad para la mejora y el ascenso social de sus hijos... y también de sus hijas, lo cual suponía un cambio radical de mentalidad con respecto al papel de las mujeres en la sociedad sefardí.

El proceso empezó en las familias más acomodadas, incluso en aquellas con tradición rabínica, que constituían auténticas sagas de rabinos desde hacía siglos, y cuyos miembros más jóvenes empezaron a recibir educación occidental además de la formación rabínica tradicional (un caso en Meyuhas Ginio 2014:116-205); en poco tiempo se incorporaron al proceso los descendientes de la clase media sefardí emergente. De manera que, en los años 20 y 30 del siglo xx, la educación tradicional exclusivamente religiosa había quedado solo para los más pobres, pero incluso las escuelas tradicionales judías (*talmud Torá*) adoptaron nuevos métodos educativos.

Además, desde la década de 1870 hasta la Primera Guerra Mundial, a medida que los distintos países balcánicos fueron obteniendo su independencia del Imperio Otomano, se fueron creando escuelas nacionales en las que los nuevos Estados-nación ofrecían una educación unificada a sus ciudadanos, tanto hombres como mujeres (Rodrigue 1996).

Gracias a la educación cambió también el papel de las mujeres en la sociedad sefardí, tanto en el ámbito público como en el privado. Muchas de las nuevas escuelas (y, en concreto, las de la Alliance) ofrecían,

---

6. Sobre la historia de la Alliance Israélite Universelle es fundamental el libro coordinado por Kaspi 2010; sobre la influencia en Turquía y los Balcanes, Rodrigue 1990 y 1993; para su implantación en Marruecos pueden verse Laskier 1982 y (Rena) Molho 2008.

además de la formación general, diversos tipos de formación profesional; en el caso de las niñas, esa formación se orientaba sobre todo hacia profesiones consideradas *femeninas* (modista, mecanógrafa, peluquera, etc), pero de cualquier forma ello posibilitó que las mujeres jóvenes sefardíes accediesen al trabajo remunerado y adquiriesen una mayor independencia económica y una mayor visibilidad social fuera del ámbito doméstico.

Como consecuencia, se produjeron cambios en los usos y costumbres. Entre ellos, la adopción de la moda indumentaria occidental en vez de la vestimenta tradicional, nuevas formas de relación entre hombres y mujeres, o la erradicación de costumbres arraigadas desde hacía siglos, como los matrimonios concertados por las familias o la necesidad de que las mujeres aportasen una dote para poder casarse. Todo ello, naturalmente, supuso también cambios en las relaciones familiares, sociales y comunitarias. Desde las últimas décadas del siglo XIX (y, sobre todo, en las primeras décadas del XX), las mujeres sefardíes empezaron a participar en la gestión de sus comunidades sefardíes a través de obras benéficas y caritativas que, aunque suponían un ámbito limitado de decisión, al menos les permitía ser activas como miembros de las congregaciones religiosas judías<sup>7</sup>.

También los movimientos políticos que empezaron a arraigar en la minoría sefardí dieron ciertas posibilidades de actuación a las mujeres. En el Imperio Otomano, las minorías no musulmanas estaban al margen de la acción política. La Revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 y el surgimiento de los nuevos Estados-nación en los Balcanes trajeron nuevas libertades políticas para todos los antiguos súbditos del sultán, convertidos ahora en ciudadanos (Benbassa 1991b). En el caso concreto de los sefardíes, arraigaron el sionismo (que tuvo especial auge entre los sefardíes de Bulgaria: Benbassa 1986, 1990 y 2014; Ben-Ya'acov 1997) y el socialismo (se considera que el fundador del partido socialista griego fue Abraham Benaroya, un sefardí de origen búlgaro que vivió en Salónica; véase el resumen de Dumont 1992). Aunque en general los grupos políticos incipientes estaban dominados y controlados por hombres, algunas mujeres sefardíes

---

7. Un resumen de todo este proceso en Díaz-Mas/Ayala/Barquín 2009; para la situación de las mujeres (musulmanas, judías y cristianas) en el Imperio Otomano, véase el libro editado por Buturović/Schick 2007.

(tanto de clase obrera como burguesas) participaron también en sus actividades.

Relacionado con lo anterior, un aspecto interesante de la visibilidad de las sefardíes en el ámbito público es su participación como actrices en el teatro *amateur* judío desde las primeras décadas del siglo xx. Tanto las asociaciones judías como los grupos políticos sionistas y socialistas promovieron representaciones teatrales como actividad social, para recaudar fondos para diversas causas o como medio de difusión ideológica; a esas funciones no solo asistían hombres y mujeres, sino que intervenían en ellas mujeres de la comunidad sefardí, interpretando los papeles femeninos; en el período de entreguerras encontramos también la primera mujer sefardí dramaturga, Laura Papo (véase más adelante)<sup>8</sup>.

#### LA IMAGEN DE LAS MUJERES EN LA LITERATURA SEFARDÍ

Todos estos cambios sociales se reflejan en la literatura sefardí de finales del siglo xix y principios del xx, en la que los nuevos usos y costumbres y el problema de cómo conciliar la tradición judía con los nuevos tiempos se hace preponderante.

Así, el papel de las mujeres en la sociedad adquirió protagonismo como tema literario. Precisamente por influencia de la literatura occidental, empezaron a cultivarse en judeoespañol géneros literarios hasta entonces desusados, como la novela, el teatro, la poesía profana, el ensayo y, sobre todo, el periodismo<sup>9</sup>. La novela y el teatro se nutrieron con frecuencia de traducciones de obras occidentales (principalmente del francés, pero también del alemán o del hebreo), aunque también se produjeron obras originales.

Los nuevos usos y costumbres con respecto a la indumentaria, las nuevas pautas de relación entre hombres y mujeres, los intentos de emancipación femenina, la vida social a la manera occidental, los cam-

---

8. Para el teatro sefardí en general, Romero 1979 y 1983; en ambos libros puede encontrarse abundante información sobre la participación de mujeres en el teatro sefardí, tanto como espectadoras como en calidad de actrices aficionadas.

9. Para los nuevos géneros literarios (los llamados *géneros adoptados*, porque se adoptan por imitación de la literatura occidental), Romero 1992: 177-314; Díaz-Mas 2006: 193-213; Borovaya 2012.

bios en las relaciones conyugales y familiares, el desencuentro ideológico entre las viejas generaciones y los jóvenes, o la forma de hablar *a la franka* ('a la manera occidental', afrancesada) de los y las jóvenes occidentalizados se convirtieron en temas favoritos de la poesía satírica y del teatro costumbrista en judeoespañol (Valentín del Barrio 2008, 2010 y 2012; Romero 2008, 2009a y 2009b; Sánchez 2010) y se trataron en numerosas colaboraciones periodísticas (Ayala 2006, Quintana 2004, Sánchez 2012, Romero 2014).

La novela en lengua sefardí —que también se difundió frecuentemente a través de la prensa periódica— trató temas como el problema de las dotes y de los matrimonios concertados, los conflictos generacionales, e incluso la prostitución femenina y la trata de blancas (Barquín 1999, 2005).

Como veremos más adelante, se publicaron también ensayos específicamente dirigidos a las mujeres (y, a veces, escritos por mujeres), sobre su papel en la nueva sociedad y en las comunidades sefardíes, o libros que proponían a las jóvenes modelos de mujer judía o que planteaban los conflictos morales derivados de los nuevos conceptos de relaciones amorosas.

#### LECTORAS SEFARDÍES

Especialmente importante en el proceso de modernización y occidentalización de la vida sefardí fue el papel de la prensa periódica (Stein 2004, Sánchez/Bornes Varol 2013).

Entre mediados del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial se publicaron más de 200 periódicos en judeoespañol, la mayoría de ellos aljamiados. La cuna del periodismo sefardí fue la ciudad de Esmirna, donde apareció la primera publicación periódica, *Sha'aré Mizrah* ('Puertas de Oriente') en 1845; aunque la mayor parte de los periódicos se publicaron en Salónica, Estambul y la propia Esmirna, hubo periódicos y revistas en otras ciudades con comunidades sefardíes, como Viena, Jerusalén, El Cairo, Sofía, Plovdiv, Sarajevo (Hassán 1966, Martínez Gálvez 2012); e incluso en localidades donde la comunidad sefardí era muy pequeña y minoritaria con respecto a los judíos de otros orígenes, como en Turnu-Severin (Rumanía) o París. También los sefardíes emigrados a Estados Unidos publicaron en América periódicos

cos aljamiados, sobre todo en Nueva York (donde aparecieron cerca de una quincena de publicaciones periódicas), pero también en Los Ángeles y New Brunswick (New Jersey)<sup>10</sup>.

La prensa periódica tuvo un papel relevante en la relación entre las mujeres sefardíes y la literatura. Por una parte, sirvió como vehículo de difusión de obras literarias (poesía, novela e incluso teatro), artículos y ensayos que trataban el tema del nuevo papel de la mujer. Pero también incluyó contenidos dirigidos a las mujeres como lectoras.

Buena parte de la prensa sefardí está dirigida a la familia. Desde sus orígenes, los periódicos constituyeron una alternativa de lectura profana, que competía con las lecturas de temática religiosa que las familias sefardíes solían leer durante el descanso sabático, como hemos comentado antes. Los periódicos no solían ser diarios, sino tener una periodicidad variable (con frecuencia, incluso cambiaba durante la propia vida de un mismo periódico); lo más frecuente eran los periódicos semanales o que aparecían dos o tres veces por semana. Y resulta significativo comprobar que prácticamente todos publicaban un número el viernes, sin duda con la intención de que la familia lo leyese durante el shabat.

La prensa se convirtió así en una lectura no solo dirigida a los hombres, sino a toda la familia. En ocasiones se menciona expresamente en las publicaciones a «nuestros lektores i partikularmente las lektoras» o los «meldadores i meldadoras [‘lectores y lectoras’]». Y, aun sin mencionarlo de forma expresa, algunas secciones o colaboraciones parecen apuntar especialmente a destinatarias femeninas. Por ejemplo, abundan las secciones con consejos de salud e higiénicos (con lo cual la prensa se convierte en difusora de las nuevas ideas médicas: García Moreno 2011), sobre la crianza de los hijos o el cuidado de los enfermos; recetas de cocina o remedios caseros para dolencias, o pequeños trucos para solventar problemas domésticos (limpieza de manchas, conservación de los alimentos). Contenidos que apuntan sobre todo a las mujeres como público destinatario, ya que tradicionalmente –y hasta hoy– son ellas las que suelen ejercer el papel de cuidadoras en la familia (véase la contribución de Sánchez Pérez en este volumen).

---

10. Para la prensa judeoespañola en Estados Unidos puede verse Angel 1982; Ben Ur 1998 y 2001; Díaz-Mas y Sánchez Pérez 2012 y 2014. Sobre la emigración sefardí a Estados Unidos, Ben Ur 2009.



A veces en los periódicos es difícil distinguir lo que son contenidos informativos y divulgativos de lo que es publicidad, ya que esta se presenta con frecuencia en forma de consejos y con la apariencia material de un artículo o una colaboración. En todo caso, parte de la publicidad está evidentemente dirigida a un público lector femenino, ya que se anuncian vestidos, cosméticos, fajas para el embarazo y remedios médicos específicos para las mujeres. Pero también puede haber un destinatario potencial femenino en otros anuncios sobre productos alimenticios, mobiliario o máquinas de coser. E incluso en productos exclusivamente para hombres (como las hojas de afeitar) se utiliza la imagen de las mujeres como reclamo publicitario (Ayala/Von Smädel 2013 y la contribución de Bürki y García Moreno en este libro).

Por los testimonios que nos han llegado, las mujeres eran además asiduas consumidoras de novelas. La narrativa en judeoespañol se difundió a través de los medios típicos de la literatura popular: como folletón coleccionable en los periódicos, o en libritos aljamiados de pocas páginas, que se vendían sin encuadernar y a muy bajo precio. Buena parte de esas publicaciones eran traducciones o adaptaciones de obras en otras lenguas (sobre todo del francés, pero también del alemán o del hebreo); en la temática, abundan también los géneros de narrativa popular, como la novela amorosa y lacrimógena o la policíaca<sup>11</sup>. Como es propio de la literatura popular, la calidad es secundaria, ya que lo que se busca es atraer el interés de un amplio universo de lectores, la mayoría de ellos poco ilustrados. Incluso cuando se hacen adaptaciones de obras clásicas (como *Paul et Virginie*, de Bernardin de Saint-Pierre; o *Le roi s'amuse*, de Victor Hugo) el texto se presenta drásticamente reducido, limitado a la trama y el argumento, eliminando los pasajes más líricos o las reflexiones y digresiones filosóficas que podrían desanimar a un lector escasamente letrado, que lo que busca en la novela es sobre todo la peripecia y la aventura, y no el estilo literario elevado o las reflexiones filosóficas y morales (Barquín 1997).

No obstante, esa novela popular en judeoespañol cumplió una función importante en el proceso de modernización de las ideas en la sociedad sefardí, ya que ofrecía una ventana a la cultura occidental expresándose en la lengua vulgar, que era la única que conocían las clases

---

11. Para las novelas policíacas en judeoespañol, véase Scolnik 2014.

populares. A través de la novela se difundieron –al igual que a través del periodismo y del teatro– nuevas ideas, costumbres y mentalidades.

Esa función fue especialmente importante en el caso de las mujeres; algunas entradillas de novelas publicadas en periódicos hacen mención expresa de las lectoras como público potencial, quienes leían esas novelas tanto individualmente como en pequeños grupos, en voz alta. En consecuencia, también abundan las narraciones en las cuales la protagonista es una mujer, que puede responder a muy diversos patrones: desde mujeres valientes que logran salvar a sus padres, esposos o hijos de diversos peligros, hasta bandoleras o jóvenes enamoradas más o menos dichosas o desdichadas. Algunas novelas plantean también, de forma crítica, temas que afectan especialmente a las mujeres, como la cuestión de la dote o los matrimonios concertados entre familias; la práctica totalidad de estas novelas fueron escritas por hombres, con lo cual el punto de vista que se refleja en ellas es el masculino, aunque sea progresista para la época. Por ejemplo, en la novela *No kero dota* ('No quiero dote'), publicada por el periódico de Salónica *El Kirbach* en 1912, el protagonista, un joven que se ha hecho rico tras emigrar a Australia, decide buscar mujer adecuada, prescindiendo de la consideración de si tiene o no dote que aportar al matrimonio; los argumentos en favor de una muchacha pobre y sin dote son los siguientes:

Si yo me cazo kon una muchacha elevada ['educada'] en un cierto lukso ['lujo'], embezada ['acostumbrada'] en las fyestas mundanas, mismo ke ella me va trayer una grande dota, nunka yo non aribaré a kontentar los kaprichos de mi mujer i todas sus lokuras [...] Yo buskaré dunke una muchacha simple, bien elevada i entendiendo en fin que ella debe a mí sus posisyón, ke debe ser mi haber ['compañero'], mi mujer i mi empiegada (apud Barquín 2005: 92).

#### LIBROS ESCRITOS PARA MUJERES

Paralelamente al desarrollo de esa narrativa popular, los hombres cultos sefardíes empiezan a publicar ensayos y libros de moral específicamente dirigidos a las mujeres. Los mensajes provienen de ámbitos diferentes, desde las élites rabínicas hasta los periodistas ilustrados, pero la finalidad de estas publicaciones es la misma: proponer a las mujeres

sefardíes modelos de comportamiento que les permitan compaginar la vida moderna con su condición de judías, manteniendo su función de preservadoras de la tradición judía en la familia y evitando la frivolidad, el lujo y la excesiva imitación de los modos de conducta de las mujeres gentiles, que conducen a la asimilación y a la pérdida de valores del judaísmo.

En ese movimiento se encuadra el libro del rabino Zemach Rabiner, con perfiles de las mujeres de la Biblia como ejemplo de mujer judía, publicado en Estambul en 1913 (Ayala 2014 y la contribución de Rivlin en este mismo volumen; véase además Rodríguez Ramírez/Rivlin 2008) y también los artículos y conferencias de periodistas y hombres de letras modernos y occidentalizados, como el líder sionista Abraham Shemuel Recanati, que en 1911 pronunció (y posteriormente publicó) una conferencia en una sociedad de damas de Salónica titulada *Por la pureza de la familia judía* (León 2003); o el periodista progresista David Fresco, que en 1929 pronunció en una sinagoga de Estambul una conferencia en la que invitaba a las mujeres a instruirse, a conocer la historia del pueblo judío y a participar en la vida comunitaria a través de las asociaciones benéficas (Ayala 2008). En alguna ocasión esos ensayos están escritos por una mujer, que asume el discurso tradicional con respecto al papel de las mujeres en la cultura judía; es el caso de Reina Hacoéhén, de quien hablaremos después (véase Martín Ortega 2013b).

#### BIBLIOTECAS PARTICULARES DE MUJERES

No hay casi información (ni, en consecuencia, estudios) sobre si las mujeres sefardíes de finales del siglo XIX y principios del XX tenían bibliotecas particulares propias. Una de las pocas informaciones al respecto la proporciona Alisa Meyuhas (Meyuhas Ginio 2014: 207-247), al describir la colección de libros que perteneció a Flor Pisanti (de soltera, Ginio), una miembro de su familia nacida en Jerusalén en 1885 y muerta en 1958; guardaba una pequeña colección de libros, que sus descendientes encontraron a su muerte, consistente en cuatro volúmenes de novelas populares (algunas de ellas publicadas como folletón en periódicos) y un volumen facticio en el cual se habían encuadernado varias novelas de tema absolutamente profano junto a oracionales o li-

bros de preceptos y de moral en judeoespañol. Esa pequeña colección da idea de cuáles eran las lecturas preferidas de las mujeres sefardíes en los inicios del siglo xx.

#### ENTRE LA TRANSMISIÓN ORAL Y LA CULTURA ESCRITA

Según el testimonio de sus familiares, Flor Ginio Pisanti era una excelente narradora de historias, en parte basadas en las novelas que había leído. Es decir, transmitía oralmente a su entorno familiar las narraciones que ella había llegado a conocer por transmisión escrita.

La interacción entre escritura y oralidad es una constante en la cultura de las mujeres de las sociedades tradicionales y, en particular, de las sefardíes. Dado que, durante siglos, no recibieron apenas formación y la cultura letrada era patrimonio exclusivo de los hombres, la transmisión oral de saberes tuvo entre las mujeres un papel preponderante. Eso no significa, sin embargo, que la cultura de transmisión oral fuera exclusiva de ellas. En una sociedad tradicional, como fue hasta el siglo xix la del Mediterráneo Oriental y del Norte de África, muchos conocimientos se transmitían de generación en generación a través de la oralidad. Se contaban cuentos (*consejas*), se cantaban canciones (*canticas*) y baladas (*romansas*), habitualmente se intercalaban en el discurso refranes que expresaban la sabiduría popular (aunque algunos tenían su origen en fuentes cultas) y se transmitían oralmente todo tipo de informaciones, desde remedios de medicina popular, recetas de cocina o conocimientos prácticos, hasta preceptos religiosos o morales. Los oficios se aprendían también de forma tradicional, así que la oralidad tenía un papel importante en la formación profesional de las nuevas generaciones por parte de los mayores.

Con frecuencia incluso la literatura escrita se transmitía oralmente y hasta llegaba a alcanzar vida propia en la tradición oral. Como hemos señalado, en el ámbito doméstico se leían en voz alta para toda la familia textos de literatura rabínica en judeoespañol. Sentencias procedentes de fuentes bíblicas o rabínicas se convertían en refranes de uso común en lengua judeoespañola. Las traducciones al ladino de cantos sinagogales (*piyutim*) o las coplas en judeoespañol que se cantaban en determinadas festividades, aunque se imprimían en libros y folletos,

también se aprendían de memoria y se transmitían oralmente, llegando así a tradicionalizarse.

La cultura oral era, por tanto, en las comunidades sefardíes tradicionales, patrimonio de todos, hombres y mujeres. Lo que sucede es que, cuando se implantaron entre los sefardíes los nuevos sistemas educativos a la manera occidental, fueron los hombres los que primero y mayoritariamente accedieron a esa formación letrada laica; las mujeres se incorporaron más lenta y tardíamente y, por tanto, conservaron durante más tiempo la cultura tradicional, de la misma manera que el judeoespañol se preservó en el ámbito doméstico, cuando ya otras lenguas (sobre todo el francés, el alemán, el turco o las lenguas nacionales balcánicas) se habían convertido en los vehículos de expresión habituales en las relaciones sociales y laborales y en la enseñanza<sup>12</sup>.

Por ello, en las generaciones sefardíes de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, tanto el judeoespañol como la cultura tradicional oral se conservaron sobre todo entre las mujeres. Es significativo que, cuando en los inicios del siglo XX los filólogos romanistas, los musicólogos y los folkloristas emprendieron encuestas de campo para recoger in situ manifestaciones de la cultura popular sefardí, la mayoría de los informantes fueran mujeres (Cohen 1995, Díaz-Mas 2001); especialmente mujeres de las clases populares, que eran las que habían tenido menos acceso a la cultura letrada, pero también entre las mujeres de la burguesía sefardí occidentalizada se preservaron durante más tiempo elementos de la cultura oral: refranes, canciones, romances, cuentos, etc. (Díaz-Mas 2009).

Ya en el siglo XX, algunas de esas mujeres quisieron también dejar constancia por escrito de esa tradición oral que ellas conocían más que los varones de su generación y que estaba ya en trance de desaparición. Se convirtieron, en acertada expresión de Edwin Seroussi, en «archiveras de la memoria» (Seroussi 2003), compilando colecciones de refranes, cuentos y cantos populares (los que se han llamado «cuadernos de mujeres»: Díaz-Mas 2007 y 2008, Havassy 2007 y 2010).

---

12. Sobre la preservación del judeoespañol en el ámbito doméstico por las mujeres, cuando la lengua estaba en decadencia, pueden verse Vučina-Simović 2009 y Filipović/Vučina-Simović 2010. Para la conservación y transmisión oral de conocimientos de medicina popular entre las mujeres sefardíes en el siglo XX, Zumwalt 1993 y Alexander/Papo 2006.

Esas recopilaciones normalmente se hicieron manuscritas en modestos cuadernos escolares. Tal es el caso de los manuscritos de «cantares» de Halia Isaac Cohén (Tánger; véase Pomeroy 2005), Luna Bennaïm (Tetuán; Anahory 1988 y Díaz-Mas 1994), Clara Benoudis (Alcazarquivir; Basilio 2007) o Azibuena Barujel (Tetuán; Díaz-Mas 2015). Algunas de estas compilaciones se elaboraron en los países de emigración de la tercera diáspora sefardí, en ocasiones con la intención expresa de dejar esa colección como legado familiar; y, en consecuencia, esos cuadernos se han conservado en el seno de los hogares de sefardíes emigrados a lugares tan diversos como Inglaterra, Francia, Portugal, España, Estados Unidos, Canadá, Argentina o Israel.

También los refranes merecieron la atención de estas compiladoras que eran, a la vez, conocedoras directas de la tradición; es el caso de Fortune Kalev, de Plovdiv (Bulgaria) (véase Collin/Studemund-Halévy 2005); o de la también búlgara Flore Guerón, nacida en Pazardik, quien recopiló un refranero glosado en el que cada refrán va acompañado de explicaciones sobre su significado y su uso, que constituye un documento de gran valor lingüístico y etnográfico (Varol-Bornes 2010). Varias escritoras sefardíes han sido o son también compiladoras de romances, canciones y refranes, bien como labor paralela a su creación, bien integrando elementos de esa cultura tradicional en sus obras literarias (véase, por ejemplo, la contribución de Jovanović en este mismo volumen).

Significativamente, algunas mujeres sefardíes parecen haber empezado a apreciar el valor e importancia de su propia tradición cuando han tenido noticia de que esa literatura que ellas conocían por tradición oral familiar era valorada y apreciada en círculos académicos no judíos. Por ejemplo, la ya mencionada escritora bosnia Laura Papo (una de las pocas autoras en judeoespañol del período de entreguerras) introduce en sus obras teatrales y en sus cuentos abundantes referencias y citas de refranes, romances, cuentos y canciones populares, casi siempre en escenas protagonizadas por mujeres en el ámbito doméstico. Al parecer, el interés de Laura Papo por preservar esa literatura popular surgió siendo ella muy joven, cuando el musicólogo y folklorista español Manuel Manrique de Lara la entrevistó en 1911 en Sarajevo en el curso de sus encuestas de campo para recoger in situ romances y canciones sefardíes. Esa entrevista fue determinante para que Laura Papo decidiese utilizar en su creación literaria los materiales folklóricos que ella conocía a través de su propia madre.

De la misma manera, la sefardí de Tetuán Luna Bennaim inicia uno de sus *cuadernos de cantares* con una serie de romances tomados de un libro sobre los sefardíes publicado en España, el del periodista Manuel Ortega Pichardo (Ortega 1919); y la también tetuaní Azibuenta Barujel, al compilar en un cuaderno los romances que conocía por su propia tradición, se dejó influir por la colección de romances y canciones recogidos en Marruecos por el musicólogo español Arcadio de Larrea (Larrea Palacín 1952).

## ESCRITORAS SEFARDÍES

### 1. Las primeras escritoras sefardíes

Las primeras escritoras sefardíes de las que tenemos noticia dieron a conocer sus textos a finales del siglo XIX. Antes de esa fecha, como ya hemos explicado, la escasa alfabetización de las mujeres, así como su confinamiento en la esfera de lo doméstico, no permitió que surgieran escritoras de nombre conocido en judeoespañol –aunque también se ha señalado, con gran razón, el importante papel que cumplieron las mujeres en la creación y transmisión de la literatura oral–. A la par que aparece un público lector femenino encontramos a las primeras autoras que tienen la oportunidad de publicar sus textos, pertenecientes a distintos géneros literarios: fundamentalmente el ensayo, el periodismo, la poesía y el teatro.

Las dos primeras escritoras de las que tenemos noticia son Reina Hakohén, de Salónica y Rosa Gabay, de Estambul.

El caso de Reina Hakohén es paradigmático por tratarse de una autora que vive a caballo entre el papel tradicional de la mujer y las transformaciones sociales y culturales que se están produciendo. De ideología conservadora y amplia cultura religiosa, publicó un comentario al libro bíblico de Daniel (*Comentario a Daniel*, Salónica, Ets Hayim, 1901), escrito en el estilo del comentario sefardí tradicional empleado en los últimos libros de la serie *Me'am Lo'ez*, el gran comentario bíblico en judeoespañol. Unos años antes había publicado dos breves textos ensayísticos, de carácter polémico, de gran interés en la temática que aquí nos ocupa: *Las muchachas modernas: Una buena lisyón a siertas muchachas de muestra época por kitarlas del kamino yerado*