

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2008, julio-diciembre, vol. LXIII, n.º 2,
págs. 101-120, ISSN: 0034-7981

Sin memoria no ay avenir.
Memorias escritas por mujeres sefardíes
en los últimos 20 años

No Memory, No Future:
Memoirs of Sephardic Women Published
in the Past Twenty Years

PILAR ROMEU FERRÉ
Barcelona

RESUMEN

A lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI se han publicado muchos libros de memorias, novelas autobiográficas y testimonios de historia oral de judíos sefardíes. Son gentes que conocieron la vida tradicional de las comunidades del antiguo imperio otomano, experimentaron los cambios sociales, culturales y políticos del paso de los siglos XIX al XX y la descomposición de las comunidades. Hoy recrean —la mayor parte de las veces, desde los nuevos países de emigración— ese mundo ya desaparecido. En este artículo la autora analiza una docena larga de este tipo de obras, publicadas por mujeres sefardíes entre 1987 y 2006. Enfatiza cómo estas mujeres reconstruyen su pasado y su identidad, evocando la vida, los usos y las costumbres de sus comunidades. Sus descripciones difieren sustancialmente de las de los hombres, en especial en lo que atañe a las relaciones familiares y sociales.

Palabras clave: Sefardíes, Mujeres, Imperio Otomano, Construcción de la Memoria, Transnacionalismo, Autobiografía, Minorías Étnicas, Occidentalización, Literatura Sefardí.

SUMMARY

Throughout the 20th century, as well as in these early years of the 21st, several memoirs, autobiographical novels and orally-transmitted testimonies by Sephardic Jews have been published. These people knew the traditional community lifestyle of the Ottoman Empire before living through the social, cultural and political changes around the turn of the 20th century which brought about the decomposition of their Sephardic communities. Later they recreate —often in the new countries where they settled— this world that disappeared. The author analyzes here more than a dozen of such works, published

by Sephardic women between 1987 and 2006. She calls attention to the way these women reconstruct their past and their identity in evoking the lifestyle, manners and customs of their original communities. Their testimonies differ significantly from those of the men, especially with regard to subjects such as family and social relationships.

Key words: Sephardim, Women, Ottoman Empire, Construction of Memory, Transnationalism, Autobiography, Ethnic Minorities, Westernization, Sephardic Literature.

PRELIMINAR

Esta aproximación a las memorias escritas por mujeres sefardíes forma parte de un proyecto de estudio basado en cerca de un centenar de narraciones autobiográficas, tanto en forma de autobiografía como noveladas, publicadas en forma de libro durante el siglo xx y lo que va del xxi por judíos sefardíes (hombres y mujeres) provenientes de las regiones que pertenecían al antiguo Imperio otomano¹ y hoy ya fallecidos o residentes en distintas partes del mundo. El objetivo del proyecto es examinar, basándonos en esos testimonios, los cambios que experimentó la sociedad sefardí oriental con la entrada en el mundo moderno y la asimilación a la cultura occidental que se produjo entre la segunda mitad del siglo xix y las primeras décadas del xx; y, en particular, observar con su mirada cómo se construye la identidad sefardí en la nueva diáspora.

Como es bien sabido, los *judíos sefardíes* son los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica en 1492 y los que se han asimilado socio-culturalmente a ellos conservando los rasgos culturales hispánicos hasta el día de hoy —especialmente la lengua, el judeoespañol—. Se llaman —y se llamaban a sí mismos durante el Medioevo— *sefardíes* porque provenían de *Sefarad*, nombre hebreo con que designaban su tierra de origen². Entre ellos distinguimos tres grandes grupos: los sefardíes *orientales*, asentados en el Imperio otomano; los sefardíes del Norte de África; y los sefardíes *occidentales*, cuyos círculos de influencia son europeos (Países

¹ Parte de este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-03050/FILO “Los sefardíes ante sí mismos y en sus relaciones con España”, del Ministerio de Educación y Ciencia de España, dirigido por Paloma Díaz-Mas.

² Me refiero a *Sefarad* como sinónimo de *Península ibérica* y al gentilicio *sefardíes* para denominar a los judíos originarios de *Sefarad*, aunque entre los judíos no es un mero término geográfico sino que designa el concepto más amplio de *España judía*. Si bien el sentido actual de *España* no es aplicable a la historia del judaísmo medieval en la Península y los estudiosos creen incorrecto designar como *sefardíes* a los judíos que vivían allí durante la época medieval, ese es el apelativo que ellos mismos se aplicaban, entonces y después, una vez en el exilio (Paloma Díaz-Mas, *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona 2006, 28).

Bajos, Hamburgo, Venecia, Liorna. Hemos dejado de lado por el momento las memorias de los sefardíes procedentes de esos otros ámbitos culturales y geográficos para centrarnos en los de origen oriental.

Los hombres y mujeres sefardíes orientales que nos han legado su testimonio proceden de una vasta área geográfica, tanto como lo fue el antiguo Imperio otomano: de Jerusalén a Bucarest y de Esmirna a Sarajevo. Algunos permanecen aún en su lugar de origen; otros emigraron —ellos o sus familias—, ya desde la vuelta de los siglos XIX-XX, y se asentaron, preferentemente, en países europeos, en Israel y en América, formando la Segunda Diáspora Sefardí. Son personas de diversa extracción social y procedencia, con profesiones muy variadas³, buena parte de las cuales salieron —o nacieron ya— fuera del lugar de origen de su familia. Por ello los relatos se han escrito en diversas lenguas, las de los países de adopción, y aunque la mayoría están en inglés o francés, las hay también en alemán, búlgaro, hebreo, macedonio, serbo-croata, castellano y judeoespañol.

Cronológicamente, las memorias cubren tres etapas: 1) oriental⁴ (hasta la Primera Guerra Mundial); 2) de emigración y reasentamiento en los nuevos países o de cambio en las estructuras políticas sociales y económicas en el propio país —hasta los años 20-30—, especialmente en Turquía tras la proclamación de la República el 29 de octubre de 1923; y 3) de afirmación en la Segunda Diáspora. La primera etapa corresponde con las últimas décadas que vivieron en el Imperio otomano las comunidades sefardíes orientales instaladas allí tras la expulsión de España de 1492. La segunda se inicia con las revoluciones sociales, políticas y económicas de finales del siglo XIX y principios del XX que se produjeron a nivel mundial y que provocaron el éxodo masivo de sefardíes. La tercera etapa ve el resurgir de nuevas comunidades o grupúsculos sefardíes en la nueva diáspora⁵.

Desde el punto de vista literario, para reconstruir su memoria personal, los sefardíes han escrito obras que podrían encuadrarse en distintos géneros: biografías, autobiografías, colecciones epistolares, novelas, cuentos, relatos y narraciones biográficas e historias de vida.

³ Artistas, comerciantes, economistas, escritores, estenógrafos, físicos, ingenieros, médicos, policías, políticos, profesores, sastres y un largo etcétera de profesiones.

⁴ Aunque propiamente los países balcánicos no son orientales, formaron parte del Imperio otomano hasta el siglo XIX. Algunos con intermitencias, como Bosnia, que entre 1718-1739 y 1908-1918 formó parte del Imperio Austro-húngaro.

⁵ Entre los estudios históricos que pueden ayudar a comprender el alcance de esos acontecimientos y el impacto en la sociedad sefardí oriental, consúltese Benbassa y Rodrigue (2004) y Méchoulan (1993).

MEMORIAS ESCRITAS POR MUJERES

El deber de la memoria es típicamente judío. *Sin memoria no ay avenir* dice el refrán sefardí, uno de los cientos que utilizaban las mujeres orientales en su comunicación diaria (Kolonomos 2006b: 8). Sin embargo, de entre más del largo centenar de memorias que actualmente tenemos localizadas (y cuyo número se ve incrementado de mes en mes, pues van publicándose de continuo), no llega a la veintena las que tienen por autora a una mujer —sin contar los testimonios de estas en los libros de historias de vida—; lo cual las hace especialmente interesantes, porque esos pocos libros en los que las mujeres sefardíes construyen su propia memoria histórica nos dan, a veces, visiones bastante divergentes de las de los hombres, tanto en el enfoque general de su visión como en los detalles que ellas consideran relevantes⁶, y que reflejan un mundo femenino separado del masculino.

En este estudio tenemos en cuenta sólo las memorias de las mujeres sefardíes de origen otomano, aunque sería interesante en un futuro analizar sus similitudes o diferencias con las de las mujeres sefardíes procedentes de los otros ámbitos geográficos para saber si existen costumbres comunes heredadas por todas las sefardíes. Las obras que hemos tenido en cuenta están ordenadas alfabéticamente en la lista de referencias bibliográficas al final de este estudio. Entre ellas hay ocho relatos autobiográficos —Arditi, Cohen, Courtine-Denamy, Kastoryano, Kohen Drohobyczer, Kohen-Sarano, Kolonomos, Serotte—, una novela —Gord—, dos libros de relatos de vida —Gutkowski y León—, y un libro de pseudo-memorias difícilmente clasificable —Bensignor—. En la elaboración de los relatos de vida dirigidos por Gutkowski participaron cerca de una cincuenta de mujeres, casi todas residentes en Argentina pero originarias de Rodas, Italia, Macedonia, Bulgaria, Grecia, Turquía, Siria, Líbano, Samarcanda, Filipinas, Egipto y Marruecos; y dos en los de León —de las seis mujeres que entrevistó León, sólo dos eran sefardíes; ambas vivían en Argentina, pero eran originarias de Esmirna—.

Los libros publicados nos ofrecen también visiones distintas según la edad de las autoras, lo cual implica que reflejan distintas vivencias y experiencias. Las autoras mayores son Jamila Kolonomos (Monastir, 1922) y Leontina Arditi (Sofía, 1929). *Vieja en kaza, alegría en kaza!*, como dice el refrán sefardí. Les siguen en la década de 1930 Lidia Kastoryano (Estambul), Matilda Kohen-Sarano (Milán) y Adèle-Rivka Cohen (Bruselas); en los 40, Ana Gord

⁶ Algunos de ellos están agotados, como el de Nora Ayala; otros no hemos podido localizarlos, como el de Lucie Ricoula Molho; unos pocos no los hemos leído aún (este estudio es la primicia de un trabajo en curso), por ejemplo, los de Rebecca Amato Levy y Leontina Arditi; y otros, en fin, pueden habérsenos pasado por alto.

(Belgrado), Matilde Bensignor (Buenos Aires), Brenda Serotte (Nueva York), Roz Kohen Drohobyczer (Estambul) y Sylvie Courtine-Denamy (París).

Es relevante también la procedencia geográfica de las autoras e informantes y el carácter transnacional de su experiencia y de sus testimonios. Jamila Kolonomos vive actualmente en Skopje y Ana Gord en Belgrado, Leontina Ardití sigue residiendo en Sofía y Lidia Kastoryano en Estambul; pero la mayor parte ha emigrado a lo largo de su vida a uno o varios países, como la mayoría de informantes de Gutkowski, donde encontramos testimonios que reflejan el elemento transnacional de forma asombrosa. Iojévet Huniú de Maya, por ejemplo, nació en Rodas en 1907 de padres también rodiotas; una primera emigración le llevó a Barcelona en 1932, y de allí, en 1937, huyendo de la guerra civil, a Argentina. También nació en Rodas en 1908 Rosa Notrica de Soriano, que emigró a Egipto al casarse con Soriano; allí vivieron 20 años antes de recalar en Argentina. Judith Cohen nació en Jerusalén en 1920 en una familia de miembros todos ellos de distinto origen: su padre era asquenazí, de origen inglés; el abuelo paterno era oriundo de Austria y la abuela, nacida en Inglaterra, era de origen turco; la madre, en cambio, era sefardí búlgara; emigró con su familia a Argentina, pero de mayor vivió parte del año en Israel y parte en Australia. Por fin, Clara Tani de Salem nació en 1926 en Legazpi (isla de Luzón, Filipinas) —su padre era de Estambul y su madre de Edirne—, a los 20 años fue a vivir a Manila y emigró a Argentina en 1951.

También las autoras de libros reflejan ese trasiego: Matilda Kohen-Sarano nació en Milán de familia mayoritariamente originaria de la isla de Rodas y de Turquía —Pérgamo, Aydín, Esmirna—, pero reside en Jerusalén; Roz Kohen Drohobyczer nació en Estambul, pero vive en St. Louis (Missouri); y Adèle-Rivka Cohen, que nació en Bruselas de padres fanariotas, vive actualmente en Israel. Brenda Serotte, en cambio, nació en Nueva York de familia originaria de Çanakkale (Turquía) y sigue viviendo en los Estados Unidos; Matilde Bensignor, cuya familia provenía de Buduralí-Karataş (Esmirna), nació y vive en la Argentina; y Sylvie Courtine-Denamy, cuya familia provenía de Estambul, nació y vive en París. Otras dos recopilaron relatos de vida de hombres y mujeres sefardíes provenientes de una amplia área geográfica: Hélène Gutkowski (asquenazí) y Denise León (sefardí), ambas en Argentina.

SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN LA ÉPOCA ORIENTAL

Las memorias más lejanas reflejan la vida de las comunidades sefardíes antes de la entrada en el mundo moderno⁷: varias generaciones viven bajo

⁷ Véanse otras aproximaciones a su estatus en Romeu (2000) y Ayala (2006).

el mismo techo, el padre domina la escena familiar, los hijos no se casan por amor, las esposas llaman al esposo *Señor marido*, las hijas le llaman *Señor padre*, y las relaciones suegra-nuera son infernales:

Era poco tiempo después de mi casamiento, un viernes de tarde... Había terminado la limpieza para *shabat*⁸ y con mi *bogo*⁹ en la mano estaba por salir para el baño cuando un grito de mi suegra me paralizó en el lugar: “¡No has limpiado la lampika!” (Gutkowski 1999: 54).

Y es que ya dice el refrán sefardí: *Kuando yo era nuera no tuve esfuegra buena. I cuando me ize esfuegra no tuve nuera buena*. Pero las relaciones no son mejores entre cuñadas. *Kuñadika, kulevrika*. Las memorias recrean una vida repleta de todas las miserias de la desventurada existencia de unos hombres que creen mandar mucho, pero están dominados por la implacable Ley de Dios. Casi siempre, uno o varios personajes encarnan el deseo de secularización y asimilación a la sociedad occidental, pero los rabinos y su corte de *rabinísimos* imponen el temor de Dios y aplican sus severas leyes. La palabra del *jajam*¹⁰ es incuestionable.

Casi todas las autoras coinciden en reflejar cómo el patriarcado —a través del dominio de padres, maridos, hermanos, e incluso otros miembros varones de la comunidad (rabinos, tíos, amigos)— mantenía a las mujeres en los roles tradicionales que generaban subordinación y explotación. Debían realizarse como esposas y madres y pasaban a depender del padre al marido sin transición y a muy tierna edad. Clara, la abuela de Moïse Abinun (1988: 11) (Sarajevo), quedó huérfana a los 11 años ¡y ya había bordado ella misma su ajuar! A principios de siglo era habitual en Rodas que la mujer le presentara al marido una palangana con agua caliente para que se lavara las manos al llegar a casa (Gutkowski 1999:38); pero en París, varias décadas después, la abuela de Courtine-Denamy (2001: 25) seguía trayéndole a él las babuchas y el café. *Marido, dolor de oído*. El pretexto de este control, tintado con un ápice de tiranía, era la «protección», naturalmente, en beneficio propio.

En las obras se refleja cómo las estrategias matrimoniales estaban vinculadas a la conservación del patrimonio; el amor era un valor ignorado. Todas las hijas se casaban, empezando por la mayor y por riguroso orden. *Novia ke te vea!* Los matrimonios endogámicos estaban a la orden del día; los padres de Kastoryano, por ejemplo, eran primos hermanos, y su abuela fue desposada con Saadi Eshkenazi hacia 1880 tras esta consideración de su hermano mayor:

⁸ Hb. ‘sábado’, día festivo para los judíos.

⁹ Tc.: atado de ropa que se llevaba la mujer al baño público con jabones, peines, etc.

¹⁰ Hb. ‘sabio’, título que suele aplicarse al *rabino* entre los sefardíes.

Il est vrai qu'il n'a pas une grande fortune [el candidato a novio], mais il peut la faire à l'avenir. Si notre charmante jeune sœur Mazal lui apporte une petite dot rondelette: il pourrait s'installer à son compte, faire un petit commerce pour débiter, et bien mener sa barque. Il est juif, un des nôtres [...]. J'ai décidé de les fiancer le plus tôt possible, mais n'ayant pas voulu agir en égoïste et despote, j'ai voulu aussi avoir votre accord (Kastoryano 1993: 9).

Pepo Bahar, un sionista fornido —física y moralmente—, invita a bailar a Débora Barzilay en la década de 1910 en Monastir y le recrimina que ande con ese *señorito* americano: «There's a shortage of nice Jewish men, or what? [...] We must protect our women» (Ergas 2004: 158).

Con todo, había muchas que quedaban solteras por no poder pagar una dote, pues si bien existía una burguesía adinerada (importadores, ingenieros, médicos, abogados y periodistas), el grueso de la población judía estaba integrado por capas medias y bajas¹¹. Las diferencias de clase se hacían patentes en las comunidades importantes, como Esmirna o Estambul, más que en las pequeñas, como Kos o Chíos, donde las mujeres gozaban de un estatus más igualitario (Gutkowski 1999: 233).

Varias autoras coinciden en reflejar cómo las mujeres eran también garantes del orden social en el ámbito doméstico: el cuidado de la casa y de los hijos eran sus labores principales. Sólo esporádicamente dejaban el hogar. *Ken tiene mujer ermoza ke la tenga bien guadrada!* En su angosto reino se veían abocadas a trabajos penosos:

La kuzina era la ocupación la mas emportante de las mujeres sefardas. [...] Se alvantavan primeras la manyana i la ultima se echavan. [...] Aparte los angajimentos en kaza, faziyan i otros lavoros para ayudar la famiya.[...] Otras en kaza faziyan sestos de palos, skovas, filavan lino, lana, fillos de *sirma*¹² i otro. En akeyas famiyas onde los maridos ganavan kon vender pivitas toradas, kalavasas, kastanyas, guevos inhaminados, las mujeres los ayudavan a preparar todos los produktos (Kolonomos 2006b: 23-24).

Sólo las hijas de buenas familias no trabajaban; las demás, «las mas mancebas o bivdas, lavoravan en kazas ajenas komo muchachas o lavanderas» (Kolonomos 2006b: 24), como *embelekadoras*¹³ o como cocineras. El oficio de modista era también recurrente. Para remendar se valían las amas de casa, porque los vestidos se llevaban hasta que se deshacían: se remen-

¹¹ Aunque organizaciones internacionales, como la WIZO, ayudaban a dotarlas, darles un ajuar y casarlas, o, en su caso, buscarles trabajo para que se mantuvieran (Kolonomos 2006a: 70).

¹² Gr. 'oro'.

¹³ Jsp. *embelekar* 'entretener'. Las huerfanitas o pobres, con sólo 5 años, se empleaban en casas ricas para acunar a los bebés. El sueldo de este oficio era comida y afecto.

daban hasta que se cortaban en tiras para reutilizar en los más variados usos. Y aún les quedaba tiempo para preparar el ajuar de las hijas y, sobre todo, parir sin tregua, de preferencia hijos varones que continuaran el apellido paterno y recitaran el *kadish*¹⁴ a la muerte del patriarca. *Paridura de ijo!*, deseaban las abuelas. Parir era un “oficio” altamente valorado en la sociedad sefardí; las mañeras sufrían el rechazo social. *Mujer sin kreaturas es un árbol sin frutas*. Pero, ¡ah, si nacía una niña!: «los padres se lamentaban y se echaban recíprocamente la culpa por el desvelo que los esperaba; la criatura, pobrecita, cargaba sus hombrecillos la culpa de su preocupación: ¡la dote!» (Gutkowski 1999: 56).

Además de las madres de familia, otras mujeres tenían un papel preponderante en la sociedad sefardí: las casamenteras y las curanderas, que con frecuencia son mencionadas de modo loable en los relatos, pues cumplían una función social reconocida aunque, para colmo, ejercían sus artes sin remuneración. Las primeras eran garantes de la tradición y en la consecución de sus alianzas no escatimaban esfuerzos. Las curanderas merecen capítulo aparte, pues gozaban de gran reputación. Por lo regular, las *sanadoras* —*muestras madres, las madres de mi madre, las tías, las ermanas*— eran mujeres, habitaban en el entorno familiar y eran viejas. Tenían fama de saberlo todo y la experiencia las acreditaba como portadoras de bien; por eso se las denominaba también *buenas mujeres* y a sus curas, *melezina de mujeres*. A veces ejercían también de comadronas¹⁵. Las memorias nos hablan de la más conocida de Monastir, *la di kuru* (Kolonomos 2006a: 84): «kurajoza, zvelta, aktiva [...]. Faziya medikamentos *melemis, milizina* muchas *bazinuras*. Faziya todos modos de *chayes*, sekava i vendia muchas yervas»¹⁶; de *Kokona* Rikucha¹⁷ de Chíos, que leía los posos de café y tiraba las cartas, y era la comadrona y curandera de la isla: «Kokona Rikucha, venga, mi ijika esta mal». Rikucha conocía también el arte de las plantas, hacía ungüentos y pociones, y compresas para la cabeza y el estómago; sus manos habían heredado de su padre el talento de calmar dolores —la *ciencia* solía venirles de familia a todas—, y hasta el médico la mandaba llamar a veces (Gutkowski 1999: 171). Pero todavía en los años 30-40, *Nona* Behora, la *abuela* real de Brenda Serotte (Nueva York) era una reputada adivina y curandera en el Bronx.

¹⁴ Hb: oración de duelo que recitan los varones judíos, de preferencia, el primogénito del fallecido.

¹⁵ También dan noticia de un comadrón: Fresco (Kastoryano 1993: 22).

¹⁶ Tc. *melbem* ‘curativo; jsp. *milizinar* ‘curar’; jsp. *bazinuras* ‘enfermedades’; port. *chayes* ‘infusiones, tés’.

¹⁷ *Kokona*, en griego, familiarmente *señora, doña, querida*, apelación cariñosa de una persona a la que se admira.

Entre la magia y la superstición, las creencias mágicas forman parte de lo que se denomina *folk-religion* «religión popular», frente a la religión *oficial*, cuyo centro es la sinagoga. Ambas estaban polarizadas, ya que la mujer judía no tiene obligaciones religiosas aparte del encendido de las velas sabáticas y tampoco cuenta para constituir *minyán*¹⁸. Entre los judíos, los hombres son los interlocutores de Dios. Esto permitió el desarrollo de una serie de creencias relegadas al ámbito femenino y doméstico. Un mundo de fantasía y supersticiones con las que los sefardíes convivieron siempre sin miedo, en una cosmovisión judeo-oriental de profundo respeto a la naturaleza¹⁹. Bensignor (2004: 40) se pregunta: «La mujer *sefaradí, bula, janum*²⁰, ¿estaba eximida de los ritos hebreos, por virtud o por pecado? ¿No debía rezar porque estaba bendecida o porque no era digna de orar en el templo?». Menos poéticamente, responde Denise Capuia (Rodas 1906) que ellas «eran observantes —a su medida— en el cuidado del *kashrut*²¹, en el respeto del *shabat*²² y en la fidelidad a las tradiciones, sea en las fiestas, en el vestir o en la educación de los hijos» (Gutkowski 1999: 43). En suma, la realización religiosa de la mujer pasaba necesariamente por la familia y el ámbito doméstico.

Para completar el panorama, constatan las memorias que sólo una minoría accedió a la escuela. A la larga, la formación afirmó la posición de la mujer en la familia y en la sociedad. Aún así, tenemos noticia de algunas que eran instruidas por los propios padres, maridos e hijos, algún *jajam* contratado al efecto o que asistían a algún *meldar* de mujeres (Ayala 2006: 47); pero la mayoría eran mujeres incultas y analfabetas:

avariko se amostro delante de mi el mundo de las noches maraviyozas. La streya ke kaye del siyelo i el dedo del kriyo apuntado, se vertyo delante de mi la fuersa de la palavra al tino, ansina komo lo kuydavan las madres sefardes analfabetas, alumbradas kon la memoria (Kolonomos 2006b: 7).

También Isaac Behar, en un momento de enfado infantil, constata que su madre era una turca inculta que no sabía leer ni escribir correctamente en los años 30: “Ich habe halt nur eine dumme türkische Mama, die nicht richtig lesen und schreiben kann” (2006: 68). Sin embargo, pese a su atraso

¹⁸ Hb.: grupo mínimo de diez hombres que la tradición religiosa judía requiere para la realización de un acto religioso de carácter público.

¹⁹ El estudio más extenso acerca de estas prácticas en el mundo sefaradí es el de Lévy y Lévy Zumwalt (2002). Puede verse la reseña en la *RDTP* LVIII (2003:249-253).

²⁰ *Bula, janum*, apelativos cariñosos de la mujer sefaradí oriental, mayor o jovencita.

²¹ Hb. ‘(sistema de) purificación (ritual de alimentos)’.

²² Hb. ‘sábado’, día festivo para los judíos, como se ha dicho ya en la nota 6.

educativo, algunas se involucraron en movimientos sociales ya después de las guerras balcánicas (1912-13).

El ocio no se concebía en aquellos tiempos. La mayoría menciona que gozaban de pocos entretenimientos: hacer confituras, coser, ir al baño turco, y poco más, que, en realidad, no constituía sino una continuación de la actividad cotidiana con el ingrediente sazoador de la compañía de otras mujeres. En Salónica, a principios de siglo, se entretenían hablando de ventana a ventana, o instalaban sus taburetes en las calles mientras zurcían, tricotaban, daban el último toque a los *fideos*, y se contaban sus historias (Morin 1989: 37). Más tarde, los juegos de cartas —especialmente *pastra*, *tavle* y *kunkan*— se impusieron en la sociedad sefardí. Se organizaban reuniones en las casas y en tanto jugaban, cantaban, merendaban y, sobre todo, charlaban:

El kante era siman ke los *musafires* tienen ambre i ke ya les vino *enfasio* d'estar djugando, i ke se keren atabafarsen de todo lo bueno ke la *balabaya* iba trayer a la meza. Kuando ya mos inchivamos los papos kon las dulsurias, las *borekas* i las limonadas, Diamante mos empesava a kontar las istorias de los djudios *nuvo-rishes* ke se fueron a viajar en la Evropa i ke les paresiya ke era posible de *debruyarsen* en avlando *djudio*²³ (Kohen Drohobyczer 2005: 66).

En su vida conyugal muchas eran infelices. Tenían su reino tras la puerta (*La mujer ermoza tiene su reinado detrás de la puerta*) mientras el marido corría tras otras puertas. Los factores que explicarían las relaciones extramatrimoniales habituales en la sociedad judía oriental —que los testigos son renuentes a hacer accesibles— podrían deberse, según Gutkowski (1999:317): 1) al contacto con la sociedad musulmana circundante; 2) a las pocas oportunidades de intimar en el recinto familiar; y 3) a que las mujeres se casaban muy niñas —los hombres les llevaban décadas—, lo que no favorecía la cohesión en la pareja.

Pero todas las situaciones descritas las sufrían igualmente en Oriente las mujeres turcas y las de otras minorías étnicas. Así, uno de los objetivos de Atatürk fue liberar a la mujer de años de explotación y opresión (Ergas 2004: 249). También un rabino, Sabetay Djaén, se erigió en defensor de la cultura para las mujeres (Kolonomos 2006a: 98). Sin embargo, existe una diferencia sustancial a favor de las sefardíes: a pesar de que casi ninguna participaba de las decisiones relativas a los negocios familiares, gozaban del respeto y de la consideración de los hombres, y sus juicios en lo concerniente a la vida en general, a la moral o al cumplimiento de las leyes, siempre

²³ Tc. *musafir* 'invitado, huésped'; jsp. *enfasio* 'aburrimiento'; hb. *balabaya* 'ama de casa'; tc. *bürek*: especie de empanadillas; *nuvo-rishes* 'nuevos ricos'; *debruyarsen* 'desenvolverse'; jsp. *djudio* 'judeoespañol'.

eran tenidos en cuenta. En un entorno sin excesivas dudas existenciales, ellas sostuvieron la tradición con una firme voluntad de continuidad judía, gracias a que mantuvieron un conservadurismo a ultranza y rehusaron cambiar en nada lo que les habían enseñado sus madres, a que se obstinaron en cantar viejos cantos en judeoespañol, observaron ciegamente la tradición y no profesaron otra fe más que la de sus ancestros (Wagenstein 2002: 22). Fueron así las transmisoras de la lengua y las tradiciones de esa cultura durante generaciones, el puntal primordial de la cohesión familiar entre los sefardíes hasta prácticamente las décadas de 1920-30.

PRIMERAS REBELDÍAS

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando el mundo sefardí comenzó a abrirse a Occidente, surgieron las primeras rebeldías femeninas, entre las que contamos la asimilación, los matrimonios mixtos o por amor y los hijos espurios.

Esther Albahari (Sarajevo, hacia 1918) llama al orden y al respeto de las tradiciones a su hija Nina Salom para que olvide al muchacho serbio de quien se ha enamorado: “Car, s’il ne s’était pas conformé aux coutumes et aux traditions, leur peuple aurait disparu depuis longtemps de la surface de la terre”. Casarse con un serbio significaría “effacer les coutumes et les croyances séfarades”. Pero, decididos a vivir según sus propias reglas, el novio, Škoro, pide ante toda la tribu sefardí de Sarajevo la mano de Nina. Nadie había mostrado tamaña osadía. La abuela Salom, indignada, recrimina a Esther por permitir semejante matrimonio “qui entacherait d’une ineffaçable souillure le nom de la famille, comme celui de tous les Séfarades de Bosnie”, y la maldice: “Dieu fasse que toutes tes filles épousent des chrétiens!” (Gord 2000: 52-55). Se casaron, pero no sólo Nina y Škoro, convertida ella a la ortodoxia, sino sus otras tres hermanas ¡también con *goyim*²⁴! La mayor fue la única que aceptó seguir las reglas de juego de los matrimonios sefardíes. Se cumplió así la maldición de la abuela.

Los protagonistas de *Tu ne tueras pas* de Navon (1ª ed. 1937) acaban casándose por amor en Edirne a finales del siglo XIX, un hecho insólito. El padre de la muchacha la había educado a la moderna, pese a ser religioso, y ella había jurado que no se casaría por obligación. La desazón de la madre era evidente: veía como su hija *envejecía* —tenía 20 años— y quedaba soltera²⁵.

²⁴ Hb. ‘no judíos’.

²⁵ También Léa, la protagonista de *Joseph Perez* de Navon, rehúsa casarse sin mediar amor.

Otra mujer, Hana Barzilay, se rebela contra su madre en el Monastir de la década de 1910. Tiene casi 22 años y va a aceptar la invitación del capitán francés Blaise de la Roche contra la voluntad de su madre. Hana la recrimina que su hermano Aarón tiene un hijo ilegítimo al que ni siquiera conoce porque ella, su madre, se opuso a que continuara su relación amorosa con la criada y, por tanto, no tiene autoridad moral para decirle a ella lo que debe hacer:

Mama, I'm twenty-one years old — almost 22, in fact. You must stop interfering with my private life. I'm not a child anymore. [...] You wanted to find a husband for her, a husband who would be the baby's father. But it didn't work out that way. Irina ran away. Because of you Aaron has a child somewhere growing up without knowing who his father is. Isn't that great, Mother? (Ergas 2004: 97-99).

Matrimonios mixtos pueden considerarse también los realizados entre sefardíes y asquenazíes. Estaban mal vistos (“no son komo mozotros”), pero existían de todos modos. Por ejemplo, Judith Cohen era de padre asquenazí y madre sefardí búlgara (Gutkowski 1999: 351); Alvina Lehman estaba casada con el fanariota M. Barouch (Kastoryano 1993: 108); e Isaac Salom se casó con la judía polaca Zdenka Weiss, una *bachparoch* —término peyorativo para definir a los asquenazíes, como *lejli* o *polaco*— (Gord 2000: 332).

Comienzan también los embarazos fuera del matrimonio. Courtine-Denamy relata los de sus tías maternas Klara (nacida en 1914) y Luna Gabay (nacida en 1919) en la década de los 30. El padre echó de casa a Klara y no se preocupó ni de alimentarla; sus hermanas le pasaban las sobras de la casa; a Luna la casaron a toda prisa para ocultar la vergüenza (Courtine-Denamy 2001: 120-124). Pero, el patriarca hizo dejación de una sagrada costumbre sefardí vigente hasta la Segunda Guerra Mundial, la *meza franka*: los recién casados no debían preocuparse por su alimentación durante el primer año de matrimonio, pues comían de balde en casa de los padres o suegros.

Sin embargo, constatan los testimonios que la mayoría de las veces, en estas rebeldías se hacía la vista gorda. Lo único que no se perdonaba eran las conversiones —sea al islam o al cristianismo ortodoxo—, aunque en la práctica las mujeres no tuvieron poder decisorio en este sentido hasta los años 30. Con todo, a Papá León Salom le fue prohibida la entrada a la sinagoga tras la boda de Nina y Škoro (Gord 2000: 56).

No es extraño que, ante la revolución que se gestaba y que se les venía encima, los intelectuales sefardíes clamaran contra la modernización de la mujer como sinónimo de decadencia social (Ayala 2006: 48-49).

NUEVOS TIEMPOS

Las comunidades orientales vivieron en pocos años situaciones impacantes: la guerra de Crimea (1853-1856), que marca el inicio del implacable declive de los otomanos; la apertura del canal de Suez (1869), que abría nuevas rutas al comercio; la guerra ruso-turca (1877-78), que desembocó en la independencia de algunos países balcánicos (Rumanía, Bulgaria y Serbia); la Revolución de los Jóvenes Turcos (1908) y la consiguiente implantación del servicio militar obligatorio (*askyerlik*); dos guerras balcánicas (1912 y 1913); la Primera Guerra Mundial, con el consiguiente descalabro del Imperio otomano (1914-1918); el incendio de Salónica (agosto de 1917); y la guerra greco-turca (1919-1922) que cristalizó en la creación de la República de Turquía (29 de octubre de 1923). Los estratos medios y bajos de la población judía sufrieron una gradual depauperización que arrojó a la emigración a los más jóvenes. Los centros económicos se desplazaron y las posibilidades de cumplir como fieles judíos menguaron²⁶.

Durante 450 años se había mantenido de forma ininterrumpida la presencia sefardí en el Imperio otomano. ¿Fue una segunda patria para ellos? Los sefardíes emigraron a Occidente reproduciendo los patrones de conducta que se dieron en el momento de la expulsión de España en 1492. Cuando emigraron a Oriente se enraizaron espiritualmente en la Península Ibérica, en la *Sefarad* ancestral, con una facilidad digna de encomio. Sin embargo, con idéntica facilidad se enraizaron en sus nuevos lugares de asentamiento en Oriente, de modo que cuando se enfrentaron a una nueva emigración, se hallaban tan arraigados en Oriente como lo habían estado en *Sefarad* (Morin 1989: 314). Este nuevo arraigo se deja sentir en los testimonios de Kohen Drohobyczer (2005: 87-88), cuyo *buen viejo tiempo* quedó anclado allí:

Munchos anyos despues, leshos de Estambol, en la sivdad St. Louis en los Estados Unidos [...] lo topo al apartamento Andjelo. Sus puertas son aviertas, las paredes i las eskaleras limpias, i la djente esta *oroza*. El *kapudji* Memet me areseven kon alegríya. Mizmo mis djugetes son adovados, las fotografíyas de mis keridos estan enkuadrados en las paredes, i todo esta bryando... i a mi me parese ke el tiempo se kedo en el apartamento Andjelo, i ke ainda esto biviendo ayi²⁷.

Pero incluso los que no emigraron debieron amoldar su mentalidad para adecuarla a nuevas formas de vida. La sociedad sefardí que permaneció en Turquía, aunque no vivió la modernización socio-económica de los demás países europeos, inició un proceso de apertura, especialmente en el ámbito

²⁶ Muy buenos y documentados ejemplos de estas situaciones pueden encontrarse en algunos capítulos de la obra de Sara Abrevaya Stein (2004).

²⁷ *Oroza*: jsp. 'alegre'; *kapudji*: tc. 'portero'.

cultural y educativo, a lo que contribuyeron las reformas implantadas por Atatürk. La escuela era obligatoria. Con ello, esta generación de mujeres poseía una diferencia educativa y cultural abismal en relación con sus abuelas, de lo cual se sienten agradecidas. En la década de 1930, signos precursores de grandes cambios, propios de épocas de crisis comenzaron a notarse. Las antiguas tradiciones se abandonaban y, paralelamente, existía una fuerte tendencia asimilacionista, en aparente contradicción con un ser genuinamente judío. Además, el abandono de la lengua propia por las lenguas oficiales de las nuevas naciones emergentes se extendió en todas las capas de población. Los rabinos clamaron contra esa modernización educativa. Los nuevos conceptos de enseñanza no traían sino consecuencias perniciosas para las jóvenes, que se iban desligando de las tradiciones y deberes ancestrales.

Las mujeres de los países balcánicos, especialmente de Bosnia y Serbia, sí vivieron la modernización socioeconómica en sus países. El proceso de asimilación cultural se dejó sentir mucho antes que en Turquía o Siria. La nueva generación tenía estudios secundarios, incluso carreras universitarias. Eran mujeres emprendedoras, menos atadas a las tradiciones que sus madres, como constata Anita Zakaj, nacida en Skopje en 1934:

Mi madre y mi tía trabajaban y no concurrían regularmente al baño de los viernes. Formaban parte de una clase de jóvenes modernas y emprendedoras, menos atadas que sus propias madres a las tradiciones, pero no por eso menos judías en su sentir; esa nueva generación de mujeres ya había hecho estudios secundarios e, inclusive, algunas de ellas, carreras universitarias (dos primas de mi madre, por ejemplo, se recibieron de médicas) (Gutkowski 1999: 114).

Las familias practicaban un judaísmo de transición, adaptado a las corrientes intelectuales modernas: no eran asiduos a la sinagoga —según Gord, las mujeres de Bosnia iban raramente a la sinagoga (Gord 2000: 28)—, no comían *kasber*²⁸, y se relacionaban con no-judíos. Con rapidez inusitada, en los aledaños de la Segunda Guerra Mundial, su identidad judía se diluyó casi por completo en las formaciones del Partido Comunista.

Por último, las que con sus familias se asentaron en Occidente, tanto en Europa como en América, conservaron durante años el pensamiento y, sobre todo, la mentalidad, y el modo de vida “orientales” en los barrios que se fueron formando en Nueva York, París o Milán, y permanecieron casi intactos hasta prácticamente la Segunda Guerra Mundial. Así, la madre de Adèle-Rivka Cohen (1996: 158), varios años después de vivir en Bélgica:

Vivait ce goût des subtilités insufflées et récoltées à l'héritage judéo-espagnol, articulées par des curiosités vives, sensuelles, communicatives, innocentes ou

²⁸ Hb. ‘puro’, según las normas religiosas judías.

présomptueuses [...]. Elle gardait dans les yeux, dans la voix, la chaleur de cet Orient où elle naquit au solstice de l'été de 1905, dans cet Empire ottoman si accueillant à l'errance des Sépharades.

En este sentido, el testimonio de Brenda Serotte constituye una íntima y profunda historia cultural del Bronx neoyorquino de los años 40-50, con sus gentes de nivel social medio-bajo, que poco difiere del que describen las crónicas orientales: un mundo de danzadoras del vientre y echadoras de suertes, un microcosmos abigarrado de tíos y tías, *nonas*, primos y parientes sin fin, cantidades ingentes de comida mediterránea y una hospitalidad a prueba de terremotos. *Nona* Behora —adivina y curandera— había nacido en Celebria, suburbio de Estambul. Su nuera Rozika —la madre de Serotte—, nacida ya en América, era una mezcla de mujer del siglo xx e hija del antiguo mundo sefardí, educada para detestar las supersticiones *turcas* sin sentido. Ella y sus hermanas Allegre y Sultana salían cada día a pasear; siempre estaban juntas, comían, jugaban a las cartas, y reproducían en todo y a voluntad los patrones de vida que imperaron en Oriente. La familia las llamaba «el Consejo» porque nada ocurría sin su conocimiento. Cuando la *Nona* le leyó la fortuna a Rozika antes de casarse, vaticinó que su primer hijo caería enfermo. Ella pensó que sentía pura envidia porque iba a casarse con su hijo favorito; pero Brenda enfermó y Rozika recordó la maldición. El dolor al comprobar que se cumplió el oráculo la devolvía a su pasado:

Mother never forgave her: “The words came out of the mouth of a witch, who didn't want me to marry her son at all because he was her favorite boy and the only boy out of four who gave her money from his own family's pocket!”. My mother was an odd mixture of twentieth-century modern woman and old-world Sephardic daughter. On the one hand, she calimed she was too educated to worry about superstitious Turkish nonsense. On the other, though, I knew the prediction about my getting sick haunted her (Serotte 2006: 6-7).

Una anécdota más, relacionada con las tradiciones, la aporta Matilda Kohen-Sarano (2006: 116). Hacia 1958, un amigo de su padre interpela a éste: “Saves, Alfredo, tú tienes tres ijas muy ermozas i muy buenas, ma vas a tener problemas para kazarlas!”. “Porké?, le demandó el papá maravillado”. “Porké no tienes *parás*²⁹ para darles”. *Tres ijas i una madre, mala vida por su padre*. Dotar a las hijas casaderas convenientemente seguía siendo pues de razón en Milán en la segunda mitad del siglo xx.

Otro hecho, en relación con la alimentación, recuerda Courtine-Denamy en París (2001: 39). Cuando sus padres salían de viaje, la sirvienta llevaba a Sylvie cada día a casa de sus abuelos maternos para la *merenda*. Nunca

²⁹ Gr. ‘monedas, dinero’.

faltaban los bombones importados de Estambul, de Hac1 Bekir —la centenaria y famosísima confitería constantinopolitana—, con fuerte olor a bergamota, que guardaban ¡en una bombonera de Christofle! Sólo de pasada diré que la alimentación es un factor aglutinante en la memoria de todos los sefardíes de hoy sin excepción porque, en realidad, es el único elemento cultural reproducible a voluntad. Esto explicaría porqué se han escrito y publicado tantísimos libros, folletos y artículos de cocina sefardí, especialmente en los últimos años³⁰.

Ese mundo se perdió para siempre en la siguiente generación, ya integrada en los patrones culturales occidentales, pero con un grado de nostalgia muy significativo en todos los trámites de edad. Nostalgia cuya mejor expresión surge de la pluma de un hombre, Albert Cohen (2007: 84-85), hacia esa madre judía emigrada, forastera espiritual en un mundo que no es el suyo:

Amor de mi madre, ningún otro semejante. [...] Mi madre era mi muérdago. Coser junto a mí era lo que más le importaba en el mundo. Aspirando un poco de saliva, cosía y nos mirábamos y yo me sentía en mi lugar, reconfortado, un hijo. Acto seguido, se levantaba, se metía en su querida cocina, pasarela de su mando, a realizar sus sagradas faenillas, a dar sus inútiles golpecitos a las albóndigas, a poner horrendas cenefas recortadas en las repisas. [...] De tan humildes cosas se compone un amor sublime. [...] Sólo con ella no estaba solo. Ahora estoy solo con todos.

APRECIACIÓN DE SU CONDICIÓN

Los relatos femeninos, en general, no destilan amargura, son luminosos e inciden en los aspectos positivos de su condición. Sólo Rebecca Gategno, la protagonista de la obra de Brigitte Peskine, detesta “haber nacido en Estambul, mujer, oriental y judía” (Peskine 2000: 195). Podría pensarse que es un testimonio real de una mujer sefardí, pero hemos consultado a la autora de la obra, que nos ha confirmado lo que ya suponíamos: Rebecca es una mujer ficticia que vive situaciones imaginadas, aunque estén adscritas a la realidad histórica y cultural sefardí³¹.

³⁰ Que han visto, incluso, segundas ediciones, como el de Shaúl, Quintana y Ovadia (2004). Debemos mencionar también a Bensadón (2006), quien además organiza cursillos de cocina sefardí.

³¹ Según Peskine nos dijo: «J'ai puisé les informations dans une large documentation, notamment à l'Alliance Israélite Universelle. Mon père est né à Paris en 1921 mais ses parents étaient nés à Istanbul et Salonique. Je n'ai pas eu de mémoire orale car mon père se voulait 100% français et avait un peu «honte» de ses origines «orientales». [...] Rebecca aurait pu être ma grand-mère paternelle. Mais ma vraie grand-mère ne s'est pas rebellée et a épousé, à 30 ans, l'homme qu'on lui a présenté. [...] Elle est morte à 106 ans, inconsolée d'avoir abandonné son fils chéri et unique à ma mère...».

Los hombres se rebelaron abandonando las *yeshivot*³² por las escuelas laicas y la universidad, o emigrando, para lograr una holgada posición social y económica; las mujeres se resignaron a su situación por más tiempo, pero no dejaron de avanzar, en silencio y sin estridencias y, sobre todo, sin guardar rencor a sus predecesoras. Esa actitud positiva las lleva a describir un mundo maravilloso que hizo dudar a Gutkowski de la veracidad de los relatos de sus informantes, tan diferentes del mundo asquenazí: “cuyo color siempre se había mantenido para mí en la gama que va del gris al negro” (1999: 35) y “que, a los que sólo sabíamos de intolerancia y persecuciones, esta revelación nos pareció en ciertos momentos pecar de fantasiosa” (1999: 71).

Independientemente de su origen, hay elementos comunes sobresalientes en todos los relatos, cualquiera de los cuales transporta a un mundo mágico, que no fue mítico, pero que es ya obsoleto: 1) la ubicua luz del mediterráneo que trasluce en cada una de sus expresiones: color y calor que emanan de cada palabra; 2) la solidez de la amplia familia: un reguero de personajes caben en la *casa grande* o el *kortijo*³³; 3) la solidaridad vecinal: abigarramiento, bullicio, alegría de vivir; 4) el trasiego constante en las cocinas: sabores y aromas de exquisitas fragancias; 5) la serena resignación con su suerte: fatalismo asumido; 6) el arraigo y la fidelidad a las tradiciones, que les brindaban sensación de continuidad; y 7) el profundo respeto por los mayores.

Con estos elementos en la mano son capaces de desvelar un mundo rico en sensaciones y desgranar muchos más datos acerca de la vida familiar y comunitaria que los varones. Recrean una y otra vez con nostalgia ese mundo anclado en una infancia despreocupada. Nostalgia de lo que fue y ya no es, pero con la alegría de poder contarlo. *En vida kontarlo!* Para la mayoría de las narradoras o informantes, su juventud quedó truncada por la guerra o la emigración, y su vida adulta estuvo plagada de desilusiones. Hubieron de pasar décadas antes de enhebrar los hilos de su memoria, doliente aún por los miles de mujeres y niños que fueron masacrados sin piedad de la noche a la mañana por los nazis. Las juderías de Monastir, Salónica, Rodas o Kos, renacieron en lugares tan dispares como Temuco, París, Nueva York o Buenos Aires. Cambios socioculturales semejantes a lo largo de la propia vida no pueden darse sin conmoción. Sus herederas asumieron la herencia,

³² Hb. sing. *yeshivá* ‘escuela religiosa judía’.

³³ *Casa grande* es la denominación propia de las que se usaban en las comunidades de Siria, mientras que *kortijo* se aplica a las de los restantes territorios del Imperio otomano. En ambos modelos de construcción, una serie de casas se hallan reunidas en torno a un patio cerrado intermedio donde se efectúan labores comunes.

pero unas y otras saben que no volverán a vivir ese mundo más que en la imagen fugaz del recuerdo. Un recuerdo amable, amado que despierta pasiones.

Las memorias, novelas autobiográficas y testimonios de mujeres nos ofrecen así datos sobre la vida y las costumbres de una sociedad sefardí tradicional, apegada a las costumbres ancestrales, ya extinguida. Pero también nos permiten una reflexión acerca de cómo los propios sefardíes —y, en concreto, las mujeres— construyen, en la distancia del tiempo y del espacio, el discurso de su propio pasado reciente y de su memoria personal colectiva.

EN RESUMEN

De lo dicho hasta ahora podemos notar cómo también en el ámbito sefardí de origen otomano se produjeron en el siglo XX tres revoluciones trascendentales para la mujer: la social —realización en igualdad con el varón—, la sexual —no es más objeto sexual procreador— y la cultural —la educación permite la independencia económica—.

Las más relevantes reivindicaciones de las corrientes feministas desde mediados del siglo XIX —abandonar el patriarcado, las estrategias matrimoniales vinculadas al patrimonio, el reinado de la mujer en el ámbito doméstico como garante del orden social, la participación en el mundo laboral con escasa o nula remuneración— se realizaron también entre las mujeres sefardíes, aunque fueron pospuestas algunas décadas a las de sus homónimas europeas y se introdujeron mucho más tímidamente debido a las especiales condiciones familiares y sociales que imperaban en las comunidades judías orientales. La revolución se hizo sola, sigilosamente, casi de puntillas. Tal parece que se hubiera obrado también por la gracia de Dios... o del patriarca. *No se vaya un señor, mos venga un peor.*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

I. MEMORIAS DE MUJERES SEFARDÍES

- AMATO LEVY, REBECCA. 1987. *I remember Rhodes / Mi akodro de Rhodes*. Nueva York: Sepher-Hermon Press for Sephardic House at Congregation Shearith Israel.
- ARDITI, LEONTINA. 2002. *An meinem Ende steht mein Anfang: ein jüdisches Leben in Bulgarien*. Viena: Milena Verlag.
- BENSIGNOR, MATILDE. 2004. *De miel y milagros. Evocaciones sefardíes*. Buenos Aires: Milá.
- COHEN, ADELE RIVKA. 1996. *Mon enfance sépharade: mémoires judéo-espagnoles*, París-Montreal (Québec): L'Harmattan.

- COURTINE-DENAMY, SYLVIE. 2001. *La maison de Jacob. La langue pour seule patrie. Récit*. París: Phébus.
- GORD, ANA. 2000. *Parfum de pluie sur les Balkans. Roman séfaraide*. Lausanne: L'age d'homme. [1ª ed. Gordana Kui, *Miris kiše na Balkanu*. Beograd: Vuk Karadžić, 1986].
- GUTKOWSKI, HÉLÈNE. 1999. *Érase una vez... Sefarad. Los sefardíes del Mediterráneo. Su Historia. Su Cultura. 1880-1950. Testimonios*. Buenos Aires: Lumen.
- KASTORYANO, LIDIA. 1993. *Quand l'innocence avait un sens. Chronique d'une famille juive d'Istanbul d'entre les deux-guerres*. Estambul: Les Éditions Isis.
- KOEN-SARANO, MATILDA. 2006. *Por el placer de kontar. Kuentos de mi vida*. Jerusalem: Nur Afakot.
- KOHN DROHOBYCZER, ROZ. 2005. Varios relatos en *En tierras ajenas yo me voy a morir*. Barcelona: Tirocinio.
- KOLONOMOS, JAMILA-ANDJELA. 2006a. Skopje, Macedonia.
- y JASMINKA NAMICEVA. 2006b. *Sinteyas de los sefardes de la Macedonia* [en judeoespañol, macedonio e inglés]. Skopje: La komunita djudiya de la Macedonia.
- LEÓN, DENISE. 2002. *Izcor. La Vela Encendida. Cinco relatos de mujeres que hicieron el Shabat*. San Miguel de Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.
- MOLHO, LUCIE RICOULA. 2000. *L'Heritage. Mémoire reconstituée d'une famille séfaraide de Salonique*. París: Phénix.
- PESKINE, BRIGITTE. 2003. *Les eaux douces d'Europe*. La Tour-d'aigües: Éd. de l'Aube [1ª ed. 1996].
- . 2000. *Buena familia*. París: Nil.
- SEROTTE, BRENDA. 2006. *The fortune teller's kiss (American Lives)*. University of Nebraska Press.

II. OTRAS OBRAS CITADAS

- ABINUN, MOÏSE. 1988. *Les lumières de Sarajevo. Histoire d'une famille juive d'Europe centrale. Récit*. París: J. C. Lattès.
- ABREVAYA STEIN, SARA. 2004. *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- AYALA, AMOR. 2006. "La mujer moderna" por Y. A. Bassat. *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos* 55: 45-67.
- AYALA, NORA. 1996. *Mis dos abuelas. 100 años de historias*. Buenos Aires: Vinciguerra.
- BEHAR, ISAAK. 2006. *Versprich mir, dass Du am Leben bleibst. Ein jüdisches Schicksal*. Berlin: Ullstein.
- BENBASSA, ESTHER Y ARON RODRIGUE. 2004. *Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica*. Madrid: Abada.
- BENSADÓN, ANITA. 2006. *Dulce lo vivas*. Madrid: Martínez Roca.
- COHEN, ALBERT. 2007. *El libro de mi madre*. Barcelona: Anagrama [1ª ed. *Le livre de ma mère*. París: Gallimard, 1954].
- DÍAZ-MAS, PALOMA. 2006⁴. *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Ropiedras.
- ERGAS, ZEKI. 2004. *From the Balkans to Asia Minor: A Jewish family Saga in the War years of 1912-1922*. Estambul: The Isis Press.
- LÉVY, ISAAC JACK Y ROSEMARY LÉVY ZUMWALT. 2002. *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, healing the Sick*. Urbana: Universidad de Illinois.
- MÉCHOULAN, HENRY. 1993. *Los judíos de España*. Madrid: Trotta.

- MORIN, EDGAR. 1989. *Vidal et les siens*. París: Éditions du Seuil [Collection Points].
- NAVON, ABRAHAM H. 1999. *Joseph Pérez. Roman*. París: Les Belles Lettres [1ª ed. 1925].
- . 2000. *Tu ne tueras pas*. París: Les Belles Lettres [1ª ed. 1937].
- ROMEU, PILAR. 2000. «La percepción del universo femenino a través del *Me'am lo'ez*». *Ínsula* 647: 9-12.
- . 2003. “Reseña: *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, healing the Sick*”. *RDTP* LVIII: 249-253.
- . 2006. “Reseña: *Por el placer de contar. Kuentos de mi vida* ». *RDTP* LXI: 283-286.
- SHAUL, MOSHE; ALDINA QUINTANA RODRÍGUEZ Y ZELDA OVADIA. 2004. *El gizado sefaradí*. Zaragoza: Ibercaja [1ª ed. 1995].
- WAGENSTEIN, ANGEL. 2002. *Abraham le poivrot (Loin de Tolède)*. París: L'Esprit des Péninsules.

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2007

Fecha de aceptación: 14 de abril de 2008