Maguén-Escudo

Nº 183

Revista de la Asociación Israelita de Venezuela y del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

Al servicio del pueblo judío y de su cultura

Maguén-Escudo

Revista de la Asociación Israelita de Venezuela y el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.

Nº 183

Director y Editor Fundador
Moisés Garzón Serfaty

Editor
Asociación Israelita de Venezuela

Director
Néstor Luis Garrido CNP 5.307

Adjunta a la dirección
Míriam Harrar de Bierman

Asistente:
Alan Glasserman P.

Consejo editorial
Abraham Levy Benshimol y Alberto Benaím Azagury

Página web y redes sociales
Wilberth Caballero.

Promoción y relaciones públicas
Sylvia Albo, Elsie Benoliel; Perla Oziel, Lina Roditi y Camila Roffé de Levy.

Secretaria
Yulaska Piñate

Diseño, retoque fotografico y montaje
Arq. Marilyn Bermúdez G.

Fotografías
Archivo España, José E. Arnó Ortega, Samuel Bentolila, José Esparragoza, Fruma Markowitz, Aviad Moreno, eSefarad, Bernardo Zinguer, Yuanfang Magazine , Wikipedia, archivos de El Nacional, Museo Sefardí de Caracas y NMI.

Fotolito e Impresión
Gráficas Lauki C.A.
Depósito Legal pp 76-1523
ISSN 0798 - 1961

Dirección
Asociación Israelita de Venezuela
Av. Ppal de Maripérez Los Caobos - Caracas 1050
Teléfonos: (0212) 574.3953/ 574.8297/ 574.5397.
Fax: (0212) 577.0249
http://www.aiv.org.ve
http://www.cesc.com.ve
e-mail: cesc_ven@hotmail.com

Las opiniones expresadas por los articulistas en sus trabajos no reflejan necesariamente las de la Asociación Israelita de Venezuela, ni las del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas.
Es imprescindible para la reproducción de cualquier contenido de esta revista citar la fuente con todos sus datos.

Nuestra portada: Marruecos siempre en el recuerdo. Puerta de la sinagoga de Mogador. (foto: Fruma Markowitz).

Sumario

■ Editorial: Cuarenta años 3

Perfiles

■ Articulistas en esta edición 4

Testimonios para la historia

■ Plan AIV 2020: una ayuda en tiempos de pandemia / Natán Naé 5
■ Tolerancia: un concurso de cuentos a propósito de los 40 años del CESC / Natán Naé 6
■ Museo Sefardí de Caracas hurgó en periplo histórico de la familia Pardo / Anny Cudisevich de Benjamín 7
■ La irreparable pérdida de Saadía Cohén Z'L / Natán Naé 8
■ España entrega primeros pasaportes a venezolanos descendientes de sefardíes / Natán Naé 9
■ Este es el reencuentro de España y sus judíos / Alberto Moryusef Fereres 10

Lingüística

■ Los gochos: ¿un insulto antisemita? / Bernardo Zinguer 13

Crónica

■ De cómo la letra C me hizo conocer la cultura sefardí / Eduardo Cudisevich 16

Entrevista

■ Aviad Moreno: Los judíos marroquíes en Israel: ¿evacuados o emigrantes voluntarios? / Sephardi Ideas Monthly 18

Genealogía

■ Sefardíes en la Galitzia polaca y sus alrededores / Kevin Alan Brook 22

Exégesis

■ La composición de la Canción de Débora: modelos empíricos / Aarón Koller 28

Historia

■ Judíos y españoles en el negocio del cine en Shanghái / Alberto Benaím Azagury 38

Folclore

■ El cuento hebreo y sefardí La historia del jerosolimitano / José Manuel Pedrosa 41

Literatura

■ Poesía e historia en la cultura judía (II parte) / Howard Tzvi Adelman 66

Gastronomía

■ El manjar portugués que salvó judíos durante la Inquisición / Theodora Sutcliffe 72

Cuatro décadas

Este año 2020, específicamente el 9 de junio, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas arriba a sus cuarenta años de existencia como órgano cultural de la Asociación Israelita de Venezuela.

Surgió por una iniciativa del doctor Jacob Carciente en 1980 y, ya a finales de 1981, se lanzó el número 41 de la *Revista Maguén-Escudo*, como resurgimiento de la publicación de la AIV que en 1972 cedió sus páginas para, junto a sus hermanas, *Unión*, de la UIC, y *Menorah*, de la B'nai B'rith, crear el semanario *Nuevo Mundo Israelita*. A su regreso, *Maguén-Escudo* vino como una publicación trimestral con una combinación de noticias y artículos académicos para darles espacio, en español, a las investigaciones literarias, antropológicas, lingüísticas, historiográficas, genealógicas y filosóficas, entre otras, del mundo sefardí, sin descuidar el acervo moral, ético y espiritual del judaísmo como motor de nuestro pensamiento. El que esta revista esté hoy en sus manos es un ejemplo de tenacidad y de constancia, del compromiso de la AIV con la difusión del amplio abanico cultural al servicio del pueblo judío y del de Venezuela, como un puente de comunicación entre nosotros y la sociedad en la que estamos inmersos.

Además de *Maguén*, el CESC ha estado presente en el mundo editorial con colecciones de autores sefardíes y de otros que han ofrecido a los lectores una visión amplia del aporte de los judeoespañoles al mundo. Hoy por hoy, el CESC mantiene en varias librerías de Caracas el *Rincón Judío*, una iniciativa para poner a disposición del público general las publicaciones auspiciadas por nosotros. También, en el mundo cultural, el CESC tuvo en el pasado concursos literarios y, a propósito, este año lanzamos el concurso «Cuentos de la Tolerancia», con lo que esperamos la amplia participación de quienes se sientan motivados a hablar, desde la perspectiva literaria, de cómo debemos vivir pacíficamente en sociedad.

Para el CESC es un orgullo ver cómo una institución surgida como iniciativa en su seno, el Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel, se ha consolidado en sus veinte años y ha crecido como lo ha hecho.

Hablar del CESC es también hacerlo de la *Semana Sefardí*, una iniciativa que ha tenido trece ediciones y que son ocasiones para hablar y compartir el orgullo por la herencia judeoespañola. No menos orgullosos nos sentimos de llevar nuestra cultura a las aulas de la Universidad Central de Venezuela con cursos de historia, pensamiento y literatura dictados en varias ocasiones, así como a otras casas de estudios superiores como la Monteávila, la UCAB y la Unimet.

En 40 años, el CESC es una referencia en la comunidad judía y un bastión para la continuidad y la fortaleza de una cultura que nos acerca a nuestros orígenes y a nuestro compromiso con *Am Israel*. ¡Hasta 120!

ARTICULISTAS en esta edición

Howard Tzvi Adelman: profesor asociado de Historia de la Queen's University. Es doctor e investigador en Historia Judía, con interés especial en la judería italiana. Tiene una maestría del *Jewish Theological Seminary* (1977).

Alberto Benaím Azagury: licenciado en Artes, mención Cinematografía (UCV) con estudios avanzados en Mercadeo y Negocios (UNIMET), especializado en Gestión Cultural. Actualmente es vicepresidente del CESC.

Kevin Allan Brook: investigador e historiador estadounidense especializado en genética y genealogía, particularmente sobre los sefardíes en Europa del Este, que publica en el boletín *ZichronNote*. Es el autor del libro *The Jews of Khazaria*.

Anny Cudisevich de Benjamín: economista egresada de la Universidad Central de Venezuela con una maestría en Monedas Extranjeras, de esa misma casa de estudio. En estos momentos es la directora ejecutiva del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.

Eduardo Cudisevich: ingeniero agrónomo de la Universidad Central de Venezuela. Actualmente es asesor técnico del KKL y lleva un segmento en un programa de televisión sobre huertos urbanos en el canal IVC.

Aarón Koller: profesor de Estudios del Medio Oriente de la *Yeshiva University*, donde encabeza el Departamento Beren de Estudios Judíos. Tiene varios estudios en filología semítica y es autor de dos libros sobre filosofía judía y exégesis. Ha sido profesor invitado en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Alberto Moryusef Fereres: arquitecto caraqueño con un amplio currículo en activismo comunitario tanto en la AIV como en la Federación Sionista de Venezuela. Dicta conferencias sobre sefardismo y de negacionismo del Holocausto. @AlbertoMoryusef

Natán Naé: pseudónimo del periodista, escritor, guionista y profesor Néstor Luis Garrido, especializado en temas judíos venezolanos.

José Manuel Pedrosa: filólogo y folclorista, nacido en Madrid en 1965, profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá.

Theodora Sutcliffe: periodista y fotógrafa a destajo, especializada en gastronomía y turismo cultural. Ha publicado en periódicos como *The Guardian* y en la BBC.

Bernardo Zinguer: abogado tachirense, egresado de la Universidad de Los Andes, con estudios en docencia de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Historiador de la comunidad judía del Táchira.

A sus 90 años

Plan AIV 2020: una ayuda en tiempos de PANDEMIA

Natán Naé

Ante el impacto que han tenido los dos meses de cierre obligatorio de escuelas, negocios, centros de culto y de toda actividad social debido a la pandemia de covid-19, la Asociación Israelita de Venezuela, que se preparaba a celebrar sus 90 años de funcionamiento, decidió lanzar el Plan AIV 2020, un programa de ayuda social para sus miembros que abarca cuatro áreas: educación, alimentación, póliza de salud y un fondo de créditos en efectivo.

Hasta mediados de mayo de 2020, la pandemia ha tenido un impacto epidemiológico bastante bajo en Venezuela; no ha sido así con los efectos que la cuarentena –medida oportuna y adecuada para proteger a la población del contagio del virus SARS-CoV-2 ha tenido en la vida económica y social de todo el país, de la que no escapan los miembros de la Asociación Israelita de Venezuela.

El anuncio se dio a conocer mediante un video de *YouTube*, donde algunos de los miembros de la junta directiva de la AIV, encabezada por su presidente, Édgar Benaím, alojado en el canal de la AIV en esa plataforma digital.

Caracas en cuarentena. (Marzo 2020). Foto 24Carabobo.

El plan contempla un financiamiento de las cuotas de los alumnos que asisten al Sistema Educativo Comunitario para los meses de mayo, junio y julio. Asimismo se anunció que a aquellos miembros que ya recibían más de 30% en ayuda en la matrícula, se les exonerará la totalidad en lo adeudado al colegio y que quien tenga otro tipo de necesidad puede comunicarse con la AIV (sede del Este) o con la institución educativa.

Por otro lado, se dio a conocer la contratación de una póliza colectiva con Seguros Mercantil para los miembros y sus familias, con cobertura en divisas, que se puede pagar refinanciada a partir de enero del 2021. A los que ya están inscritos en la Red de Ayuda Comunitaria se les dispensará totalmente del pago de la prima.

La AIV anunció también que se estableció un programa de cestas de productos básicos a precios solidarios y que se creó un fondo de servicios financieros para ser utilizado en condiciones muy favorables.

Los miembros de la AIV interesados en recibir más información se pusieron a disposición los teléfonos 0212.286.7736, 0414.199.1093 y 0414.307.3737, así como también la dirección electrónica siguiente: planaiv2020@gmail.com

La AIV vuelve así a sus raíces de ayuda mutua. Sus predecesoras fueron la Sociedad Benéfica Israelita (1907) y la Sociedad Israelita de Venezuela (1919), ambas con previsión social para sus miembros, con lo que se cumple el principio enunciado en el *Pirké Avot:* «Tres cosas sostienen al mundo: la *Torá*, el culto y la caridad».

Convocatoria a autores entre 18 y 40 años

Tolerancia: UN CONCURSO DE CUENTOS a propósito de los 40 años del CESC

Natán Naé

Con motivo de la celebración de las cuatro décadas de funcionamiento, el Centro de Estudios Sefardíes de Caracas –órgano de la Asociación Israelita de Venezuela, cuya misión es la investigación y difusión de la cultura judeoespañola en el país– lanzó un concurso de cuentos para jóvenes escritores, entre 18 y 40 años, cuyo tema central es la tolerancia.

La convocatoria está abierta hasta el 30 de noviembre, inclusive, luego de que la fecha inicial, el 1° de junio se cambiara ante la contingencia de la cuarentena. En ella podrán participar solo aquellos escritores residentes en Venezuela.

Los interesados pueden enviar a la sede de la Asociación Israelita de Venezuela de Maripérez un cuento de dos a cuatro cuartillas (tamaño DIN A4, escrito a doble espacio con letra Arial 14), que verse sobre la necesidad de tolerar al otro.

Solo se admitirá un relato por autor y se deben enviar dos sobres: uno con el texto literario, identificado con un título y un pseudónimo, y otro con la palabra PLICA estampado en el anverso, con el nombre del cuento y el pseudónimo. El sobre contendrá un escrito con los siguientes datos: nombres, apellidos, dirección completa, correo electrónico y teléfono de contacto, así como también un texto de aceptación de las bases del concurso. Todo ello se debe entregar en otro sobre identificado como Concurso de Cuentos 40 años del CESC, con atención de la señora Yulaska Piñate.

Los organizadores indicaron que no se aceptarán textos por internet. Previo a la resolución del concurso se publicarán en la página web del CESC los títulos, los pesudónimos y zonas de residencia de los participantes.

El jurado está conformado por tres personalidades ligadas al mundo literario, quienes no podrán declarar desierto el concurso y cuyo fallo será inapelable. La composición del jurado se dará a conocer en la página web www.cesc.com.ve.

En la tercera semana de enero de 2021 se dará a conocer el ganador del concurso y en su momento se anunciará la entrega del premio y el lugar de la ceremonia.

EL MUSEO SEFARDÍ DE CARACAS hurgó en el periplo histórico de la familia Pardo

Anny Cudisevich de Benjamín/ Fotos: José Esparragoza

El Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel presentó la exposición «Los Pardo. Final de un periplo sefardí en Venezuela» durante el período comprendido entre el 17 de noviembre de 2019 y el 16 de febrero de 2020.

En esta exposición se mostró el comienzo de la historia de esta familia en Venezuela, cuando Isaac J. Pardo Abendana llegó al país, procedente de Altona, Dinamarca, en el año 1841. A partir de ese momento, empezó a resaltar de manera notable la presencia de estos judíos de origen sefardí en los distintos ámbitos del quehacer nacional.

Esta exposición se inscribió en el marco de las actividades conmemorativas de los 20 años de la creación del Museo Sefardí de Caracas Morris E. Curiel.

A lo largo de la exhibición de documentos, fotografías, objetos y grandes paneles se presentó información acerca de esta prominente familia, abarcando un lapso que va desde el siglo XVI hasta nuestros días. De esta forma, se pudieron apreciar aspectos vinculados con la vida y obra de algunos de sus miembros, así como de las repercusiones que sus actuaciones han tenido en el desarrollo de la ciencia y la cultura en Venezuela a lo largo de varias generaciones.

Un aspecto que llamó la atención fue que la familia Pardo tampoco estuvo exenta de los horrores del Holocausto, ya que dos de sus miembros murieron en el gueto de Lodz y tres en el campo de exterminio de Bergen-Belsen.

En esta oportunidad, la curaduría estuvo a cargo del doctor Abraham Levy Benshimol, presidente de la Institución, y de la abogada Mariela Briceño Pardo.

Durante el acto inaugural, el presidente de la institución indicó: «Esta exposición narra parte del viaje de los integrantes de la familia Pardo por Europa y América, a raíz de su salida de España en 1492 como consecuencia de la expulsión de los judíos decretada por los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Es un ejemplo de cómo los expulsados se

vieron forzados a buscar nuevos horizontes, a desplazarse a lugares más tolerantes, donde poder desarrollar sus vidas.

»La exposición coincide con la finalización de la Ley 12/2015 "Concesión de la nacionalidad española a los judíos sefardíes" originarios de España, que permitió a numerosos de sus descendientes, incluidos los Pardo, obtenerla».

Por su parte, Briceño, descendiente de Isaac J. Pardo Abendana, señaló: «Sabía desde niña, porque así me lo había hecho saber mi abuelo Antonio Pardo Soublette, sobre mis raíces judías y, como me inculcó desde siempre a respetar mi origen, quizás a ese hincapié le debo el haber podido construir la genealogía sefardí de los Pardo desde 1561. Cuando empecé a investigar nunca pude imaginar la trascendencia que la misma tendría en mi vida. Ha sido un viaje pleno de múltiples emociones, de revelaciones, mas no exento de desasosiegos.

»He de agradecerles a los descendientes de Isaac J. Pardo Abendana todo el soporte afectivo y documental que suministraron para que esta exposición que hoy se inaugura tuviese contenido y quienes en muchos casos han donado al museo piezas originales de enorme contenido histórico y certificaciones emitidas por el registro de Hamburgo de los nacimientos de algunos miembros de la familia Pardo que datan del siglo XIX, que desde hoy forman parte del acervo del Museo Sefardí de Caracas "Morris E. Curiel".

»Con ocasión de la investigación preparatoria para esta exposición, quizá la de mayor huella fue haber encontrado que el Holocausto nos tocó muy de cerca a los Pardo. No estaba preparada para asumir ese hallazgo, y menos cuando Yad Vashem lo confirmó; la tristeza y el horror es increíble cuando no es tu familia, pero lo es aún más cuando sí lo es».

La irreparable pérdida de Saadía Cohén Z'L

Natán Naé

Producto de la pandemia de covid-19, falleció en Miami a finales de mayo de 2020, el empresario y filántropo Saadía Cohén Z'L, cuya actividad comercial y económica la realizó en Venezuela en los años 70 y 80.

Como entrañable miembro de la comunidad sefardí de Caracas, en especial de los del norte de África y particularmente de Melilla, su ciudad natal, Cohén desarrolló una importante actividad de relaciones internacionales.

Por su amor por la comunidad sefardí y su preocupación por la situación venezolana, nace su papel determinante como proponente e impulsor del reconocimiento de la nacionalidad española a los descendientes de los judíos expulsados por los Reyes Católicos mediante el Edicto de Granada de 1492.

Fue presidente de la Fundación Don Juan de Borbón, España e Israel y merecedor de sendos reconocimientos por Venezuela e Israel, como la Orden Francisco de Miranda y de la Knéset.

Don Saadía Cohén Zrihen deja a su esposa Simi y a sus hijos Cota, Sol e Isaac, hoy todos residentes en el exterior.

Saadía Cohén Zrihen, Z'L.

España entrega PRIMEROS PASAPORTES A VENEZOLANOS descendientes de sefardíes

Natán Naé

Tras 528 años de que se promulgara el Edicto de Expulsión de los judíos de Castilla y Aragón, la embajada de España oficializó el otorgamiento de la nacionalidad de ese país ibérico a 56 venezolanos, descendientes de sefardíes, en un acto sin parangón en la sede de la Hermandad Gallega, en Maripérez, Caracas.

A principios de marzo, el embajador español en Venezuela, Jesús Silva, presidió el acto de restitución de la nacionalidad a aquellos venezolanos, judíos o gentiles, que demostraron tener conexión familiar con aquellos infortunados hebreos que debieron abandonar compulsivamente la Península Ibérica (1492 de España), de acuerdo con la Ley 12/2015, que otorgó este beneficio.

El embajador de España, Jesús Silva. Sentados, el cónsul Juan José Buitrago y la vicepresidente de la Hermandad Gallega, Noemí Cendón. (Foto El Nacional)

Desde que entró en vigencia en junio de 2015 hasta el 1° de octubre de 2019, los descendientes de los judíos españoles pudieron solicitar la restitución de la nacionalidad. En Venezuela, aproximadamente mil 500 personas pudieron probar su genealogía judeoibérica y beneficiarse de esta ley.

En el acto estuvieron también el cónsul general de España en Venezuela, Juan José Buitrago, acompañado de su adjunto, Julio Navas, la vicepresidente de la Hermandad Gallega, Noemí Cendón y el arquitecto Alberto Moryusef, en representación de la comunidad sefardí de Caracas.

Moryusef habló ante los nuevos españoles de lo significa la herencia sefardí y de la presencia de la comunidad judía de origen ibérico en tierras venezolanas.

Con información de
El Nacional y A. Moryusef.

Discurso en acto de entrega de pasaportes en la Hermandad Gallega

Esto es el REENCUENTRO de España y sus judíos

Alberto Moryusef Fereres

Especial para Maguén – Escudo

Es un honor para mí estar aquí frente a tan distinguida audiencia en este significativo acto relacionado con el histórico proceso de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes, en virtud de la Ley 12/2015 del 24 de junio.

Intentaré dar para todos ustedes un mensaje en nombre de los judíos venezolanos de origen sefardí, que formamos, junto con nuestros hermanos askenazíes, la comunidad judía de Venezuela. Espero que mis palabras también reflejen de algún modo el sentir de los gentiles que hoy están más cerca de nosotros tras descubrir o reconocer el pasado que tenemos en común.

Los judíos somos el pueblo con la presencia más larga en la historia del Medio Oriente y el hemisferio Occidental. En el año 70 de nuestra era, cuando ya acumulábamos una soberanía de mil quinientos años en la tierra de Israel, el Imperio Romano acabó con la que restaba de autonomía judía y expulsó a sus habitantes. Con la caída de Jerusalén, el centro político y espiritual del pueblo judío, y la destrucción del Templo Sagrado, comenzó para nuestros antepasados un exilio que concluyó con el renacimiento del moderno Estado de Israel en 1948.

Tras un peregrinar lleno de luces y de sombras durante varios siglos a lo largo y ancho de la cuenca del Mediterráneo, hubo un lugar, una morada provisional, que acogió a varias generaciones de los exiliados, determinó la identidad de sus descendientes y cambió la historia de ese territorio para siempre, un lugar que ellos conocieron como Sefarad, y que más tarde se conoció como España.

Sobre la historia judía en la Península Ibérica no me corresponde hablar esta tarde. Pero, de tanto por rescatar de ese período, quiero recordar que fueron los judíos los primeros en darle a España, bajo el nombre de Sefarad, una unidad territorial y cultural que tomaría mucho tiempo en obtenerla en lo político.

Esa morada de paso llegó a su fin con el infame edicto de expulsión firmado por los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, en Granada en 1492. El Nuevo Mundo sería uno de los destinos de los expulsados.

Descendientes de judíos sefardíes se establecieron durante la época colonial en Venezuela. Consta la presencia de algunos de ellos en las filas del ejército libertador combatiendo por la Independencia.

La primera comunidad judía organizada en Venezuela fue la que existió en Coro a mediados del siglo XIX, formada por sefardíes que llegaron desde la vecina Curazao. Dejaron como evidencia de su presencia una modesta sala de oración, un pequeño y bien conservado cementerio y los restos de un baño ritual. Con el tiempo la mayoría de sus descendientes abandonó su religión y muchas de sus costumbres; pero, algunos individuos conservaron su identidad sefardí. Sus apellidos se diseminaron por todos los rincones del país. Prueba de ello son los beneficiados por la citada Ley 12/2015 que lograron encontrar algún antepasado en esa comunidad.

Entre fines del siglo XIX y principios del XX, comenzó una progresiva emigración hacia estas costas de judíos sefardíes que provenían del antiguo Imperio Otomano y de Marruecos, naciones que habían acogido a

Alberto Moryusef representó a la comunidad sefardí de Caracas. A su lado, el embajador Silva. (Detalle de una fotografía de El Nacional).

sus antepasados siglos antes tras la expulsión de España. Con el surgimiento del conflicto entre los países árabes e Israel, tras la independencia de este último, cientos de sefardíes del Líbano, Siria y Egipto también emigraron hacia Venezuela.

Así surgieron pequeñas comunidades israelitas en varias ciudades del país, que sí lograron garantizar la continuidad judía de la mayoría de sus descendientes. La más importante llegó a ser la de Caracas, que después de varios intentos, finalmente formalizó su institucionalidad con la fundación de la Asociación Israelita de Venezuela en 1930. Esta institución que agrupa a los judíos sefardíes de la nación celebra por lo tanto sus primeros 90 años de vida, logros y aportes.

La inmigración de judíos sefardíes del norte de Marruecos, que fue la más numerosa, alcanzó su pico tras la independencia de ese país en 1956 y se mantuvo hasta la década de 1970.

Recordemos que durante la primera mitad del siglo XX el norte de Marruecos estuvo bajo protectorado español, por esa razón los que llegaron de esa zona tenían como lengua materna el castellano entremezclado con el jaquetía y sus modos y costumbres eran judías y españolas: comían adafina y paella, bailaban pasodobles y cantaban el romancero sefardí junto con las coplas de Antonio Molina y de Sara Montiel. Ese es el caso de mis padres, nativos de Larache, un puerto pesquero en la costa atlántica. Vinieron a Venezuela en 1957 para formar una familia e integrase a la comunidad judía y a la sociedad criolla. En mi infancia frecuentábamos las tascas de La Candelaria, comíamos las doce uvas en noche vieja y éramos socios de la Hermandad Gallega, donde a pesar del tiempo trascurrido me sigo sintiendo entre hermanos. ¡En esta piscina aprendí a nadar a los a 4 o 5 años de edad!

Hoy, los judíos de Venezuela, sefardíes y askenazíes unidos, contamos con una comunidad organizada que brinda a sus miembros servicios religiosos, educativos, sociales y de asistencia social. Las actividades culturales están abiertas a toda la sociedad venezolana y se destacan por su calidad y variedad. La embajada de España siempre está presente y colabora de forma activa con muchas de ellas.

A la hora de hablar del legado de los judíos venezolanos siempre surgen los nombres de decenas de destacados científicos, académicos, artistas, escritores, médicos y empresarios. Pero, ellos son solo una parte de una comunidad de gente sencilla, profesionales, empleados y comerciantes, hombres y mujeres que dieron y siguen dando su aporte al país mediante el trabajo honesto, la educación de los hijos y el respeto al prójimo.

Como se ha dicho tantas veces, la Ley 12/2015 trata de curar una herida que, como toda herida, dejó una cicatriz. A mi entender la Ley no se concibió para olvidar el daño y pasar la página, sirve exactamente para lo contrario y me explico. Cientos de compatriotas no judíos descubrieron que gracias a esta

Ley podían acceder a pasaportes españoles y para ello hicieron todo lo posible –y hasta lo imposible– para indagar si tenían antepasados hebreos. Al hacerlo se encontraron con la historia de la presencia y la expulsión de los judíos de España que hasta entonces desconocían. Se trata por lo tanto de vivir con el recuerdo para conciliarnos con el pasado. Espero entonces que estos descendientes de sefardíes que recién descubrieron su origen, nos acompañen a nosotros los judíos en los retos y dilemas de nuestros días.

Debemos reconocer que muchos de los que se acogieron a la Ley lo hicieron para acceder a las ventajas que ofrece el anhelado pasaporte español: no en balde es España una nación de avanzada y la cuarta economía de la Unión Europea. Pero, conozco en mi entorno judíos sefardíes que antes de la promulgación de la Ley ya poseían otra nacionalidad europea y, sin embargo, se acogieron a la Ley solo para convertir en físico, por medio de un pasaporte o un DNI, el vínculo afectivo con la nación que había sido parte de su cultura e identidad desde siempre.

España está recorriendo un largo camino para reencontrarse con sus judíos. Un paso fundamental fue el establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel en 1986, una relación entre dos democracias que ha demostrado ser conveniente y fructífera. Otro lo fue el otorgamiento del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a las comunidades sefardíes en 1990. Igualmente trascedente fue el proceso de otorgamiento de la nacionalidad española por cartas de naturaleza a los descendientes de los judíos oriundos del protectorado español del norte de Marruecos, antecedente de esta Ley 12/2015, que representa el avance más significativo en este recorrido.

Los judíos esperan que España se mantenga firme en la lucha contra el antisemitismo, y sus versiones disfrazadas de antiisraelismo y antisionismo. Este prejuicio también se disfraza en Carnaval: lo hizo este último para satirizar el Holocausto desfilando por las calles de un pueblo de Castilla-La Mancha…. «de cuyo nombre no quiero acordarme». Contrasta con ese episodio el firme mensaje pronunciado por el rey Felipe VI al inaugurar el Encuentro de Líderes del Mundo en el marco del Foro sobre el Holocausto que tuvo lugar en Jerusalén en enero de este año.

Forma parte del reencuentro de España con sus judíos el apoyo al derecho del Estado de Israel a vivir con seguridad dentro de sus fronteras y en paz con sus vecinos. Esto nos permite entender por qué los judíos sefardíes venezolanos llevamos en nuestros corazones tres naciones, Israel, España y Venezuela, pero un solo deseo de coexistencia en armonía y paz.

Desde que se promulgó la Ley 12/2015 muchos me han preguntado que ganó España con otorgar la nacionalidad a miles de descendientes de sefardíes. Para responder comento que el texto del *Kohélet* –que en español se conoce como *Eclesiastés* y que se atribuye al rey Salomón– da a entender que la recompensa por el cumplimento de los preceptos bíblicos, que son muchos, es el cumplimiento de los preceptos en sí mismo.

Se infiere de ello que el ser humano debe procurar siempre hacer lo correcto, aunque no sea fácil ni parezca lógico. Me gusta pensar que España hizo esto porque entendió que era su deber hacerlo, aunque no fuera fácil ni parecía lógico.

No me queda más que expresar en nombre de los sefardíes judíos y gentiles, si me lo permiten, el agradecimiento a los funcionarios y representantes españoles involucrados en este proceso y a la misma España como nación, el haber hecho lo que sin duda era correcto.

Develando las huellas hebraicas en el Táchira

LOS GOCHOS: de insulto antisemita a gentilicio

En su libro *Moreshet. El legado de los primeros judíos en el Táchira (2019)*, Zinguer ahonda, en uno de sus capítulos, que presentamos como colaboración del autor, el término –usado a veces despectivamente– con que se conoce a los naturales del estado andino venezolano y su posible connotación antijudía.

Bernardo Zinguer

Especial para Maguén – Escudo

Desvelando las huellas hebraicas en el Táchira, el mismo vocablo «gocho» con que orgullosamente se identifica –actualmente– el gentilicio del Táchira, parece tener una profunda raíz antisemita que se ha invisibilizado a lo largo del tiempo, todos conocen el apelativo de «marranos» que se les dio a los judíos españoles obligados a convertirse al cristianismo. Esta palabra procede del árabe *muharram* y su significado original era «cosa prohibida», lo anterior con relación a la proscripción del consumo de cerdo en la religión musulmana y judía, es a partir de la expulsión, tanto de hebreos como de islámicos de España, cuando empezó a utilizarse el vocablo *marrano* como un insulto hacia los judeoconversos y *moriscos* o *moros* a los musulmanes. Entre los sinónimos para referirse al cerdo en algunas regiones de la Península Ibérica se encuentra: puerco, cochino, lechón, marrano o gocho. Solo hace falta hacer clic derecho en el «ratón» de la computadora sobre la palabra *gocho* y buscar sus sinónimos para comprobarlo.

Antigua sinagoga de Táchira, Venezuela
Foto Cortesía Bernardo Zinguer

Origen de la palabra

A su vez, los lingüistas explican que ‹gocho› era una voz más antigua que derivaba de un sustrato lingüístico prelatino o prerromano ibérico, de la palabra *koxo*, cerdo. Pasó primero al *euskera* o vasco como *kotxo* [se pronuncia cocho] y está vinculada con la reduplicación «*kotxi-kotxi*» [se pronuncia cochi-cochi], para llamar a este animal según lo planteado por Bienvenido Mascaray en *Iberia y sus étimos, la lingüística de los pueblos iberos prerromanos*.

Aún esta voz onomatopéyica se emplea en los caseríos y montañas de *Euskalerría* o País

Vasco, en especial en la región de Guardia o La Guardia de la Sonsierra, Navarra [sur de la provincia de Álava, Euskadi]. De allí pasó al castellano y derivó su empleo como sinónimo de cerdo, dando origen etimológico a la palabra «cochino», muy común en el lenguaje tachirense. El término pasó a América en el siglo XVI. En el estado Táchira, se ha documentado su uso desde el siglo XIX, pero con modificaciones en su significado original.

Para el doctor Samir Sánchez, profesor de la Universidad Católica del Táchira, la palabra «gocho» es polisémica. Él afirma que, desde el campo de la etimología histórica, es un adjetivo coloquial que deriva a su vez de una voz onomatopéyica peninsular –documentada desde la Edad Media– de quienes criaban cerdos. En Castilla, llamaban a sus piaras, para alimentarlos, con la voz «gocho-gocho», según el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, (Madrid).

La conocida escritora tachirense Leonor Peña, autora de las próximas referencias, se propuso rastrear el significado de la palabra «gocho» y encontró entre otras acepciones que «en las provincias de la meseta castellana en el año cuatrocientos es sinónimo para decir "judío", y que mil años después señaló a los judíos conversos [...] porque seguían cumpliendo a escondidas con sus ceremonias y costumbres».

Profundizando en el asunto, la autora decide acudir «al testimonio docto de quien nos alecciona con su sabiduría sobre el Táchira, [así recurrió] al Sumo Pontífice de nuestra historia, Ramón J. Velásquez, para indagar con qué significado conoce él la palabra "gocho" y entonces me dio referencias exactas, de los primeros años del siglo XX cuando se decía de algunos tachirenses muy guardados y ahorrativos, en reclamo, por decir, *no sea tacaño*: *no sea judío, no sea gocho*». Seguidamente refiere, «Indudablemente que la venganza de los caraqueños que padecieron el hierro de los dictadores tachirenses, hizo que nos señalaran despectivamente, tomando la palabra que la soldadesca de Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez regó por los barrios y parroquias de Caracas, como indicativo de "judío" o "tacaño", y asimismo les sirvió, en otro juego de palabras, llamarnos con el derivado despectivo de "chácharos" en alusión a los valerosos "chácaros", palabra que quiere decir, como explicó en su glosario Luis Felipe Ramón y Rivera, "cochino de monte"». Por sobre pasiones y razones, *gocho* es sin duda, sinónimo de judío, de tacaño, de prohibido y para gusto de la venganza centrana contra el Táchira, algunas veces de marrano.

La palabra «gocho» se popularizó en Caracas como un despectivo a la llegada de Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez al poder. Foto Cortesía José E. Arnó Ortega

Hay otra acepción en menor presencia, relacionada con las orejas pegadas a la cabeza, producto del uso de sombreros contra el frío, que algunos dicen son indicativo de cerdo y que, prefiero indudablemente, a las de burro; así como a un gorro o capucha para la temperatura baja , que en otros Andes, no en los nuestros es usado con orejeras.

Hasta 1988 la palabra «gocho» fue considerada un insulto que estaba dirigido específicamente a los tachirenses por la vindicta caraqueña y que gracias a la habilidad publicitaria del entonces expresidente Carlos Andrés Pérez Rodríguez, candidato a reelegirse ese año a la presidencia de la República lo convirtió en gentilicio, con el slogan «*"El gocho pal 88"*, CAP asumió como bandera, el ser de esta región […] Entonces dejamos de ser los gochos, despectivamente tildados en vínculo a una policía matonil o a una guardia sagrada dictatorial, para ser los paisanos del líder…»

Por su parte, el historiador Temístocles Salazar, profesor de la Universidad de Los Andes, apunta lo siguiente: «Los tachirenses asimilaron con tal intensidad esa cultura judía que hasta el propio término "gocho" tiene reminiscencia judaica».

Como vemos, el vocablo «gocho» sufrió varios cambios semánticos, de su significado inicial en referencia al animal, pasó luego a denominar peyorativamente al judío forzado a convertirse al catolicismo por la Inquisición y que pasó al Nuevo Mundo hasta nuestros páramos. Con la Revolución Liberal Restauradora, los andinos ponen el Táchira en el mapa venezolano, ordenan, unen y pacifican el país con mano de hierro durante cinco décadas. Los afrancesados caraqueños de la época se aterran cuando ven entrar a los gochos. Los califican como unos personajes barbudos, de maneras toscas y que escupen sangre (creían que el escupitajo de chimó lo era). A mi juicio, es aquí cuando el vocablo se convierte en gentilicio, pero seguirá teniendo una connotación despectiva.

Sin embargo, la expresión «gocho» fue evolucionando y desde hace más de tres décadas el tachirense se reconcilió con «el apodo». De allí parte su nuevo sentido significante. En la actualidad, «gocho» es nuestra manera de reconocernos como andinos tachirenses y de las cualidades por las cuales somos admirados en el país, y con la diáspora, en el mundo. El gocho es una persona que lo da todo por su familia, trabajador, ahorrativo, organizado, apegado a sus orígenes, inteligente y con don de mando… Yo estoy orgulloso de ser un gocho, ¿y usted?

Cementerio judío de Táchira, Venezuela

De cómo LA LETRA C ME HIZO CONOCER LA CULTURA SEFARDÍ

Eduardo Cudisevich

Especial para Maguén – Escudo

Sería un día del mes de septiembre de 1974, con ocho años comenzaba el primer día de clases en el colegio Rambam. Venía del colegio Moral y Luces, y antes del *kínder* de la señora Coll, donde antes de la siesta ponían a los niños a rezar el «Ángel de mi guarda, dulce compañía…», del cual mis hermanos y yo no decíamos ni una palabra, quedándonos callados, en silencio, según nos dijo papá que debíamos hacer, ya que éramos judíos, la cual era la respuesta a otros niños cuando nos preguntaban por qué no rezábamos.

Antigua fachada del Colegio Rambam, en La Castellana.

Lo primero que me enteré al llegar ese día al colegio era de que había quedado en la sección A del tercer grado, ya que mi apellido comenzaba por la letra C, la tercera del abecedario y esa sección llegaba hasta la letra D, es decir solo cuatro letras para 25 alumnos en un salón y el resto de las letras, 24 para ser exacto, para el de la B. Mientras pensaba en eso, comenzaron a pasar la lista de asistencia, y luego de unas pocas aes, empezó la retahíla de las bes, mejor dicho de los Ben: Benjaím, Benmamán, Bentata, Benarroch, Benaím, Benaím, (si hasta de a dos), Bentolila, Benzaquén, etc, luego el par de Cohén y antes de mi apellido, otra vez la seguidilla, poco diversa de los Chocrón, Chocrón y más Chocrón, ya de penúltimo venía yo. En la otra sección, pasaba algo más o menos similar, aunque menos repetitivo, entre los apellidos comenzados por Sch y los W.

En el primer recreo, escuché varios acentos, uno llamó mi atención, ya que era parecido al que usaban en las comiquitas de TV, como las del *Gato Jinx, Pixie y Dixie*, que mucho tiempo después supe que era andaluz. También usaban palabras extrañas o expresiones en medio del español, cosas como «*Awa, mi rey*», «¡*wo wo por los moros*», «la *zajená*», entre otras expresiones. Al final del día se me confundía el «*serkea, mi bueno*», con el «*shufea al mezkin*», pensando que tenía que ver algo bueno o no hacerle caso al pobrecito.

Por supuesto, que al llegar a casa, le pregunté a mi papá qué era todo eso. Él había estudiado en España y visitado varias veces las comunidades de Marruecos en la década de los 50; me explicó con detalle que eso era jaquetía, un español mezclado con hebreo, árabe y otros idiomas; que era como el *yiddish* para nosotros. Yo, a mis adentros, pensaba que para nada con el yidis: a ellos se les entiendía bastante; yo a mis abuelos, nada de nada. Es más fácil para mi decir *tefilá*, que *tfile*, *terefá* que *treif*, *Selomó* a *Shloim*. Y luego

cuando aprendí a leer hebreo, *talit* era *tales*, *kasher* por *kosher* o *brit* por *bris*.

Al pasar el tiempo e invitarme a sus casas a estudiar, me di cuenta de que no solo era algunas palabras del idioma, nos traían torrejas o *burekitas* en mitad del estudio, y si se extendía hasta tarde, hasta un plato de adafina, pescado cocho y un sinfín de ensaladas, todo precedido de maní, pistacho, almendras, chochos o aceitunas. Los gustos a canela, clavo y cúrcuma contrastaban con lo dulceagriosalado de mi casa.

Los cuentos sobre las comunidades de Melilla, Tánger y Tetuán demostraban el cariño que sentían por sus sitios de origen, además de sus conexiones con España, a diferencia de los relatos de mis abuelos en los que prevalecía el hambre, las penurias y la miseria, sin que sintieran el menor atisbo de nostalgia o querencia y, menos aún, ningún sentido de pertenencia hacia Rusia o Alemania del cual habíamos heredado el idioma. El carácter alegre, simpático, abierto, atento de esos sefardíes contrastaba con lo parco, melancólico y socialmente correcto del temperamento askenazí. Sufrí un sobresalto indescriptible entre pitos, matracas y gritos al escuchar, bueno mejor dicho, al no oír el nombre de Amán en la primera *Meguilat Ester* sefardí que acudí. Fue una sorpresa, en comparación a los simples golpeteos sobre los bancos de madera o taconazos a los que estaba acostumbrado.

Las familias extendidas de mis amigos sí estaban presentes: primos, *tiítos*, abuelos, *tiítos* abuelos, todos habían nacido allá y los que no habían venido que generalmente estaban en Israel, mantenían el contacto o seguían llegando, mientras que los míos eran ya nacidos acá y de los que no vinieron, generalmente la respuesta era siempre la misma: que no se sabía nada y solo me decían algunos nombres, pero sin rostros ni detalles, aunque alguna vez vi a mis tías preparar una maleta con abrigos y otras cosas para enviar a Besarabia.

Así transcurrió mi niñez y parte de mi adolescencia, entre una mayoría de amigos sefardíes marroquíes, algunos besarabos y otros mizrajíes de Líbano, Siria o el Yemen, con un sinfín de idiomas, acentos, comidas, músicas y cuentos. Culturas diversas e independientes amalgamadas por el judaísmo y que se desarrollaban durante los estudios, cada quien en sus casas mantenía la cultura familiar, pero que, en el día a día, se mezclaban y se adaptaban al acento local.

Tiempos buenos de la niñez que dejaron amistades para siempre, que me dieron la oportunidad y el placer de acercarme a la cultura sefardí. ¡Qué hubiese pasado si el oficial de inmigración al llegar mi abuelo a Venezuela, escribía mi apellido con K y no con C" Pues realmente no lo sé, el *mazal* es el *mazal* y como dicen nuestros ancestros de cualquiera de las culturas por donde pasamos, nada es casual.

El salón de 5to grado de la morá Mina Magarici en el Colegio Rambam. Foto cortesía Samuel Bentolila, FB.

Entrevista al doctor Aviad Moreno

LOS JUDÍOS MARROQUÍES EN ISRAEL: ¿evacuados o emigrantes voluntarios?

Sephardi Ideas Monthly

La siguiente entrevista la realizó la revista electrónica *Sephardi Ideas Monthly* como parte de una serie de ensayos sobre el mundo rico y multidimensional del pensamiento sefardí.
Uno de sus entrevistados ha sido el doctor Aviad Moreno, que ha estado investigando sobre las migraciones de los judíos de Marruecos en los siglos XIX y XX a varios países de América Latina. Algunos de los trabajos de Moreno han sido publicados en español por *Maguén-Escudo*, donde el autor ha estado dilucidando sobre la importancia de cambiar los paradigmas con que la historiografía israelí ha estado estudiando las inmigraciones a Israel desde el Medio Oriente y Noráfrica, como lo hizo patente en un simposio realizado en el sur de Israel que se llamó «Nuevos enfoques: ¿migraciones de sefardíes y mizrajíes en contextos globales?». El doctor Aviad Moreno envió el texto para su publicación en *Maguén-Escudo*.

Sephardi Ideas Monthly (SIM): ¿Cuál fue la idea principal del simposio de diciembre sobre las migraciones de los judíos sefardíes y mizrajíes vistas desde los contextos mundiales?

Parte del anuncio del simposio sobre migraciones sefardíes y mizrajíes que realizó la Academia Israelí de Ciencias y Humanidades.

Moreno: Tras la fundación de Israel en 1948, la mayoría de los judíos de los países del Oriente Próximo y del norte de África se dirigieron a Israel, donde comenzaron a ser conocidos como mizrajíes. Sin embargo, a finales del siglo XX, aproximadamente un tercio de los judíos no askenazíes residían fuera de Israel, en países como Canadá, Francia, España, Argentina, Italia, Venezuela, Australia, Estados Unidos y muchos otros lugares.

El simposio ofreció una oportunidad única para recibir a docenas de académicos des más de diez países que compartieron sus ideas e investigaciones sobre los contextos locales –los destinos variados– de la corriente migratoria judía desde los países del

Norte de África y el Medio Oriente (a los que nos referiremos como NAMO, para simplificar). Por lo general, estos casos se discuten por separado, para así facilitar una conversación entre los diferentes casos locales expande las maneras en que entendemos la historia de los judíos de la región después de 1948.

El doctor Aviad Moreno, experto en migraciones de los judíos de Marruecos. Foto perfil de Facebook.

SIM: ¿Tiene usted alguna conexión personal con el tema?

Moreno: Sí. Crecí en Beersheva, ciudad que en los años 80 y a principios de los 90 era un enclave de norafricanos. En mi escuela, setenta por ciento de los estudiantes eran marroquíes y el resto, tunecinos, que no se juntaban con los primeros. También había algunos askenazíes, que hacían su mejor esfuerzo por marroquinizarse.

Por mi padre ser de origen magrebí, haber venido a Israel desde Venezuela y tener el español como lengua nativa, me consideraban una especie muy peculiar de marroquí: una mezcla de sefardí y askenazí.

Cuando crecí, caí en cuenta mejor de la imagen pública de los judíos marroquíes y de la historia de su corriente inmigratoria. Aquí me refiero principalmente a la idea de que la difusión del sionismo se limitaba a los así llamados estratos «tradicionales y de clase baja» de la sociedad judía, cuyos miembros hacían *aliyá* en consecuencia. Por otro lado, según esta visión, aquellos que escogieron irse a Occidente (Francia, Canadá, España o las Américas) conformaban las clases «modernizadas» de la sociedad judía local y que eran indiferentes al sionismo en general.

Este punto de vista no se acopla con la historia de mi propia familia: mi difunto abuelo Alberto Moreno era un activista sionista en Marruecos y hablaba hebreo con gran dominio. Poseo una carta en hebreo que él le envió en 1950 a las oficinas de la Organización Sionista Mundial en Jerusalén, en la que anunciaba una iniciativa para unificar los diferentes grupos con esa ideología en Tánger. La misiva aclara que él era el secretario general de la sucursal tangerina de la Federación Sionista de Francia. No obstante, unos tres años después, él emigró a Venezuela, pero no sin antes ayudar a arreglar el traslado de muchos adolescentes judíos de Marruecos a Israel.

Mi abuelo, un activista sionista apasionado, se halló a sí mismo en Venezuela y no en Jerusalén. Desde allí, más tarde envió a mi padre a Israel por su cuenta y he ahí la razón por la que crecí en una familia que era marroquí y latinoamericana a la vez.

Esta historia familiar no necesariamente es única; recuerda la de decenas de miles de familias originarias del Medio Oriente y cuyas narrativas de emigración fueron más complejas que la interpretación histórica dominante que se acostumbraba a oír en Israel sobre las corrientes inmigratorias desde los países árabes. Así pues, unos se fueron de Francia a Israel; otros, de Israel a Canadá.

SIM. ¿Cuál fue la ventaja de celebrar la conferencia en Israel, particularmente en un lugar como Sde Bóqer?

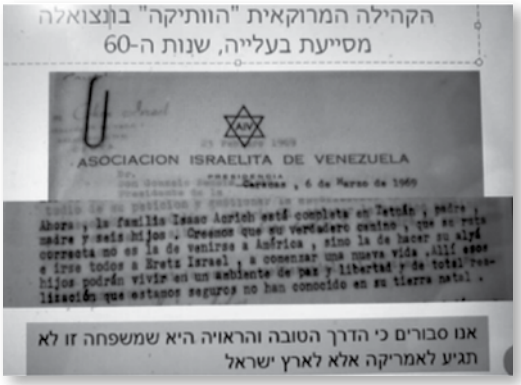
Moreno: Bien, pienso que este debate global sobre la migración judía especialmente es relevante por la forma que tratamos el tema de las corrientes humanas de judíos de los países árabes a Israel. Sde Bóqer está situado en el sur del país, que se convirtió hoy en día en una de las mayores concentraciones demográficas de judíos provenientes de países musulmanes en todo el mundo. También es un sitio muy simbólico en términos de cómo entendemos lo que motivó esas corrientes humanas. Sde Bóqer literalmente está a pocos pasos de la tumba de Ben Gurión, cuyas ambiciosas misiones de «evacuación» de judíos yemenitas, iraquíes y marroquíes en los primeros años del Estado de Israel fueron el tema ubicuo y controvertido que todo el mundo evitó a lo largo del encuentro.

SI. ¿Por qué era importante discutir sobre el legado de Ben Gurión en un simposio que abordaba aspectos globales de las migraciones sefardíes fuera de Israel?

Moreno: La idea de que los judíos necesitaban ser evacuados fue un lugar común en los primeros años de Israel y fue alentada por la percepción de Ben Gurión de que la diáspora judía estaba dividida en bloques, principalmente definidos por su ubicación en Oriente u Occidente. Ese concepto llevó a asumir que el Estado de Israel necesitaba «rescatar» a los judíos del ambiente hostil mesooriental, con lo que se cumplían los anhelos colectivos y profundamente arraigados en el sionismo de esas poblaciones. Ahora, este concepto ayuda a describir la experiencia interna de algunos de los inmigrantes y de aquellos que ya estaban en Israel, pero que está lejos de ser universal y, tomado tal cual, crea ceguera mental. Deberíamos preguntarnos, en cambio, por qué el mismo concepto no se aplicó a los emigrantes desde la zona NAMO que escogieron irse a América.

Mientras que la noción de que los judíos de la zona NAMO simplemente estaban siendo rescatados ha sido duramente criticada por la academia israelí y extranjera, así como también en una variedad de discursos en Israel, no obstante se continúa viendo esta migración como un episodio singular orquestado por el Estado y difícilmente relacionado con el desarrollo de una corriente migratoria global de judíos y gentiles en los últimos doscientos años. La manera en que aislamos este movimiento hacia Israel del contexto migratorio global más amplio se refleja incluso en el lenguaje que utilizamos al describir el tránsito de gente desde el mundo subdesarrollado hacia acá, llamándolo *he'Alá* (העלאה), un vocablo que comparte la misma raíz lingüística de la palabra *aliyá*, pero cuyo significado pue-

de traducirse como simplemente «transferencia de una población pasiva».



Como muestra de la relación migratoria de los judíos marroquíes, está esta carta de la AIV de 1969 recomendándole a una familia de Tetuán a hacer aliyá. Foto cortesía A. Moreno.

Este evento académico ayudó a demostrar que, independientemente de la política de Ben Gurión, Israel representaba un destino importante en un amplio abanico de opciones para emigrar. Nos hemos fijado en que las migraciones internacionales, voluntarias o no, de los sefardíes han estado evolucionado desde el siglo XIX y que han continuado evolucionando en todo el mundo desde 1948, cuando casi un tercio de los hebreos de los países del Medio Oriente y el norte de África se fue a lugares distintos a Israel.

Los conferencistas trajeron un amplio rango de perspectivas locales de diferentes significados de nacionalismo y etnicidad: Oriente y Occidente, Israel y diáspora… Perspectivas estas que se moldean al trabajar tanto desde adentro como desde afuera de los diferentes centros sefardíes o mizrajíes de la diáspora actual.

SIM: ¿Puede ofrecernos algunos ejemplos?

Moreno: Contamos con historiadores que, por ejemplo, estudian la etnicidad sefardí en los contextos del nacionalismo e imperialismo español, el bilingüismo canadiense, las jerarquías coloniales latinoamericanas, la migración postcolonial italiana… Estas historias no necesariamente se limitan a la división de antes y después de 1948, tan prominente en la academia israelí. En algunas de sus presentaciones, la migración comenzó ya en el siglo XIX con nexos transregionales tempranos más allá de las diferentes zonas. En otros, se trata de una historia reciente de migraciones internacional a lo ancho de América, Europa e Israel.

Desde la perspectiva de esta investigación, Israel no es de ninguna manera el único centro judío de la diáspora sefardí y no existe un país de origen bien definido, puesto que los judíos se mantienen en constante movimiento.

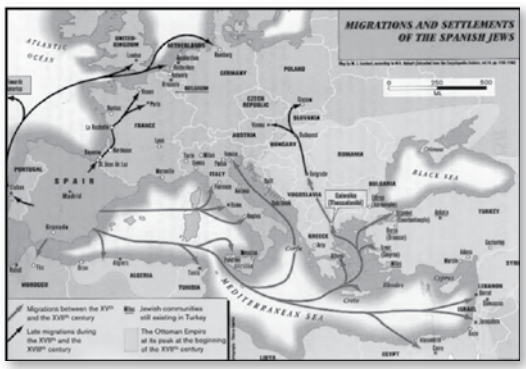
El periódico Luz, del sur de Marruecos, llegó a circular en Venezuela. Foto cortesía A. Moreno.

SEFARDÍES EN LA GALITZIA polaca y sus alrededores

Kevin Alan Brook

Todos los judíos practicantes fueron expulsados de España y Portugal en la década de 1490. Los sefardíes encontraron un puerto seguro en las tierras más tolerantes hacia otras religiones en el Imperio Otomano, Italia y los Países Bajos. Aquellos cuyas familias nominalmente se habían convertido al catolicismo a veces lograban escaparse de las tierras de la Inquisición en los siglos XVI y XVII y, entonces, pudieron volver al judaísmo. Lo que aún genera sorpresa en algunos genealogistas es el hecho de que algunos sefardíes se hayan establecido en la Europa Central y Oriental y hayan dejado descendientes asimilados a la cultura askenazí hoy en día.

Poblados con residentes de origen sefardí en la Confederación Polaco-Lituana (Foto: e-Sefarad)



Emigración de los judíos de España luego de la expulsión (Wikipedia)

Los pueblos de los que hablamos en este artículo se hallan en la parte sur de lo que alguna vez se llamó la Confederación Polaco-Lituana y más tarde se vio dividida entre los imperios Autrohúngaro y Ruso, mientras que ahora se distribuye entre Ucrania y Polonia.

Salomón Wlochowicz, llamado el «S*zafardi*», nació en Italia; pero, a principios de 1600 sirvió como agente cortesano en Cracovia, la capital polaca de Galitzia occidental. Los médicos sefardíes Salomón Calahorra (de Italia) e Isaac Hispanus se establecieron en Kazimierz, un pueblo adyacente a Cracovia, en el siglo XVI. Algunos descendientes del primero, algunos de los cuales mantuvieron semblanzas del apellido, posteriormente se asentaron en Cracovia, entre ellos Aarón y Méndel Kalahora en el siglo XVIII, mientras otros se movieron hacia el este a Kremenetz en Volynia, en la Ucrania moderna. Izaak Aron Kolhory, uno de los descendientes de Calahorra, murió en Cracovia en 1833. Muchos integrantes de la familia sefardí Bondy también residieron en Cracovia a lo largo del siglo XIX, tales como Frimet Bondy, que se mudó a Brzesko tras casarse con Salamon Isaak Brandsdorfer, y Benjamín Bondy, cuya circuncisión fue registrada en esa ciudad en 1889.

Un grupo de judíos sefardíes de Turquía, muchos de ellos mercaderes, llegaron a Galitzia a principios de 1567. Algunos de estos, incluyendo a Abraham de Mosso (y sus hijos Moisés y Mordejái), Jayim Cohén, Jacob Sydis y David Passis (quienes vivía en Pera, Turquía), pertenecían a una sociedad mercantil que vendía vino en la gran ciudad de Leópolis (Lwów o L'viv) sin impuesto de importación y sin ninguna de las restricciones que normalmente las autoridades locales hacían para este tipo de transacciones, gracias a un trato especial dispensado por el rey polaco Segismundo II a todos los representantes de José Nassí, el estadista sefardí del Imperio Otomano. Muchos de los antepasados de los miembros de esta sociedad habían vivido en Portugal, como los de otro comerciante de Leópolis, Jacob ben Rafael. Muchos judíos de Venecia, Italia, también empezaron a traer sus productos a esta última ciudad. Los sefardíes también estaban activos en la importación de especies en esa área en aquella época

También se establecieron en Galitzia alrededor de finales del siglo XVI hubo un grupo que el investigador Alexander Beider llamó «docenas de familias judeoturcas», algunas de las cuales ejercían profesiones diferentes a la del comercio y la medicina. El historiador judío galiciano Moses Schorr (1874-1941) halló evidencias de que algunos sefardíes se asentaron permanentemente en Leópolis y tanto él como el historiador judío ruso Samuel Lozinski (1874-1945) descubrieron numerosas referencias a judíos turcos específicos en esa localidad hasta mediados del siglo XVII. Uno de ellos, Samuel Chelebi de Constantinopla, vivió allí entre 1621 y 1635.

El canciller polaco Jan Zamojski, que protegió a los mercaderes sefardíes hasta su muerte en 1605, fundó la ciudad de Zamosc en su país en 1580 y los invitó a establecerse aquí a partir de 1588, cuando algunos se fueron allí desde Leópolis. Muchos tenían raíces en España y Portugal, y habían morado en el Imperio Otomano –particularmente en Turquía–, en los Países Bajos –incluyendo entonces tanto Holanda como Flandes–; Braunschweig, en Alemania, y Venecia; pero, todos fueron calificados de *italikus* (italianos) por los funcionarios polacos. Estos construyeron su primera sinagoga de madera entre 1590 y 1603 en la calle Zydowska (hoy Zamenhofa). El edificio luego fue reemplazado por uno de ladrillos que se construyó entre 1610 y 1618 en la misma vía y que aún está en pie, la cual fue utilizada como biblioteca pública entre 1959 y 2005. Los sefardíes se vieron exentos de pagar los impuestos a los que estaban obligados los askenazíes. Sus apellidos eran Zacuto, Castiell, Marcus y De Campos, entre otros. Algunos de ellos eran mercaderes de diamantes y telas, mientras otros eran artesanos y médicos. Las familias aumentaron por crecimiento natural y otros inmigrantes del mismo origen continuaron a llegar a Zamosc en la década de 1630, mientras otros se fueron. Asimismo, muchos askenazíes comenzaron a integrarse. Los matrimonios entre ambas comunidades judías de Zamosc comenzaron en la década del 40 del siglo XVII, como la unión entre Jana de Campos y Yaakov Bar; la de la hija de Samsón Manes y el askenazí Moshé ben Avraham; y la de una judeoespañola con Lazer ben Najman. Algunos judíos con nombres claramente sefardíes aparecieron en los registros de la ciudad durante varias décadas más, como último ejemplo el de Moshé Zacuto, que estaba tratando de comprar una casa en 1691.

Sinagoga de la calle Zamenhofa, en Zamosc (Foto: Wikipedia)

La ciudad de Lublín queda a 89 kilómetros al noroeste de Zamosc. Moses Montalto, un médico sefardí cuyo apellido muestra su origen italiano y con parientes cercanos en Portugal, fue clave en la construcción de la sinagoga sefardí de Lublín en la primera mitad del siglo XVII.

Dos judíos que emigraron de España construyeron en el siglo XVI la sinagoga de Przemyśl, una ciudad situada al sudeste de Polonia, cercana a Ucrania, a 98 kilómetros al oeste de Leópolis.

En Lesko, un pueblo al sudeste de Polonia, los judíos de origen ibérico construyeron una sinagoga fortificada entre 1626 y 1654. En 1942 los nazis destruyeron algunas de las edificaciones de la localidad, incluyendo otros lugares de oración judíos, pero esta se mantuvo en pie, aunque sufrió daños en el interior. Posteriormente fue renovada y desde 1995 alberga el Museo de los Judíos Galicianos.

Algunas otros grupos familiares se asentaron en Lancut, otro pueblo del sudeste polonés, en el siglo XVI.

En 1630, Krzystof Goluchowski les concedió un permiso a los judíos españoles para que se establecieran y trabajaran en el pueblo de su propiedad, Chmielnik, a 85 kilómetros al noreste de Cracovia, aunque estos no fueron los primeros israelitas de la zona. La sinagoga sefardí de allí se levantó en 1638.

Las migraciones de judíos de origen ibérico a Husiatyn, una villa la parte más oriental de Galitzia, en la actual Ucrania, al sudeste de Tarnopol y al sudoeste de Khmelmytskyi, se dieron particularmente más tarde que en las ciudades occidentales de Leópolis y Zamosc. Los motivos mercantiles fueron de nuevo los que los llevaron a esos parajes. Israelitas provenientes de Turquía y Salónica (Grecia) frecuentaban las ferias y mercados de Husiatyn. Algunos de ellos decidieron establecerse definitivamente en la zona y existen referencias a mercantes tesalonicenses de religión hebrea en algunos documentos tras la adquisición de Galitzia por parte del Imperio Austrohúngaro en 1772. Algunos de sus apellidos sazonan los registros vitales tanto de Husiatyn como de las poblaciones cercanas. Un ejemplo es Algazi, común entre los judíos turcos. La hija de Hersz Ber Algazi, Sura, nació en 1869 en Jorostikvi (entonces llamada Chorostków), una aldea ucraniana a 29 kilómetros al noreste de Husityn. El apellido se convirtió en Algaze en las familias de los pueblos del sudoeste ucraniano como Hrymailiv, Kopychyntsi, Pidvolochysk, Sadvhivka, Skalat y Stavki, mientras que en Semeniv apareció como Algase.

Los apellidos Spanierman, Spanier y Sfard tienen un significado obvio. Jossel Spanierman y su esposa Zelde, residentes de Jorostkiv, le dieron la bienvenida a su hija Bassie Feige Spanierman en esa villa en 1865. Bassie se casó con Abraham Joel Fudim y, mientras vivían en esa población, tuvieron seis hijos (Samuel

Boruj, Moses, Wolf, Sara, Beila, Kreine y Benzión) entre 1885-1892, y solo algunos de ellos optaron por el apellido paterno. Sura Spanierman de Jorostkiv se casó con Hersch Kopel y de su hija Libe Spanierman se casó con Israel Friedman, del cual salió su hijo Schulim Schachne Friedman (nacido en 1895 en Kopychyntsi, entonces llamada Kopyczynce). Un hijo, Abram Juko Mitelman, le nació a Malka Mala Szpnerman y su esposo Mordko Mitelman en 1909 en Chelm, una ciudad polaca a 64 kilómetros al sudeste de Lublín. Una chica llamada Cypojra Szpanerman nació en 1904 en la villa de Wlodawa en la parte más oriental de Polonia en lo que ahora está la triple frontera con Ucrania y Bielorrusia. En Lyuboml, una aldea de la *oblast* de Volyn en la Ucrania occidental, al este de Lublín, había varias familias judías de nombre Sfard y algunas de ellas perecieron en el Holocausto (Berko, Moyshe y Yakov Sfard, junto a sus esposas e hijos).

Otro apellido identificado como sefardí es Elión. Algunos registros de nacimiento y muerte entre los años 1840 y 1890 revelan que los judíos así llamados vivieron en la ciudad de Rzeszów (en el sudeste polaco, al oeste de Leópolis) así como también en la villa de Nosówka, a once kilómetros hacia el poniente. Se sabe de judíos sefardíes apellidados Aelión que vivían en Salónica en el siglo XIX.

Míriam Diniz nació en Zamosc alrededor del año 1625. Era la nieta de Jacobo ben Gedaliah Dionis, nacido en 1549 en Fatih, un distrito de Estambul (Constantinopla). A su vez, ella era la bisnieta de Ana Manrique de Lara Furtado, quien vino al mundo aproximadamente en el año 1500 en Salamanca, España, y tataranieta de Jacob Tam ben David Ibn Yahái, de Lisboa, Portugal (1475). Aunque el padre de Míriam era oriundo de Slonim, Bielorrusia, alejado de los centros culturales judeoespañoles, se llamaba Aloandro, de claro origen ibérico. Ese nombre se lo legó a su hijo (nacio en 1620 en Zamosc), manteniendo la tradición sefardí (que no askenazí) de llamar a sus descendientes con apelativos de parientes vivientes. Míriam se casó con Perfet Charlap, un judío sefardí cuyo padre era nativo de Salónica.

El historiador y diplomático Szymon Askenazy, de herencia mixta sefardí-askenazí, nació en 1865 en la aldea de Zawichost, al suroeste de Lublin.

Los antepasados de Aarón Biterman vivieron en Hrubieszów, Polonia, a 46 kilómetros al noreste de Zamosc, cerca de la frontera con Ucra-

Antigua Sinagoga de Lesko. Actual Museo de los Judíos Galicianos. (Foto: Wikipedia)

nia. Su abuelo, Judah Lib Bitterman, nativo de esa localidad, le informó a su hijo que sus ancestros habían sido expulsados de España en 1492 y que habían emigrado a la zona de Lublín por el año 1550. Asimismo, los miembros de la familia Cymet, también de Hrubieszów, decían descender de tres hermanos que dejaron la Península Ibérica y se habían establecido en esa ciudad de Europa oriental en el siglo XVI.

El investigador Alexander Sharón dice que algunos sefardíes se radicaron en las ciudades de Drohobycz y Stryi en lo que ahora es el sudoeste de Ucrania. El padre de Nahum Waldinger Yaar le contó que algunos de sus antepasados se fueron de España a Polonia entre los siglos XVI y XVII. El abuelo de Nahum, Avraham Waldinger, residió en Stryi y era poseedor de un libro en el que tenía registrado todos los nombres de su linaje patrilineal que llegaba hasta los que vivieron en España. Avraham fumaba una narguila (una pipa de agua) que Nahum atribuía a costumbres exóticas a la cultura askenazí.

El padre del genealogista Arthur Kurzweil nació y creció en Drobomil, un pueblo que actualmente está bajo soberanía ucraniana, a 5 kilómetros de la frontera con Polonia, al sur de Przemyśl y al sudeste de Leópolis. Este hombre transmitió una tradición oral que decía que tenía antepasados españoles que escaparon de la Inquisición. La familia de Jacob Dov Berman de Kornytsya, al oeste de Ucrania, tiene una leyenda similar. Si el investigador Perri Reeder tiene razón, Kornytsya albergaba a varias familias sefardíes.

Las pruebas genéticas con apellidos judeoespañoles o con leyendas familiares ligadas a la Península Ibérica posibilitan tener respuestas definitivas sobre sus linajes. También ayudarían a revelar conexiones familiares con los sefardíes que vivieron en los siglos XIX y XX en ciudades y pueblos que cobijaron esas comunidades.

La serie de la televisora PBS denominada *Finding your roots* (Encontrar tus raíces) utilizó la metodología de *23andMe* (una compañía que hace estudios de ADN) para descubrir que la actriz mexicanoamericana Jessica Alba está emparentada autosómicamente con el abogado judeoamericano Alan Dershowitz, cuyos antepasados son todos galicianos de municipalidades del suroeste de Polonia: Przemyśl, Cieszanów y Pilzno. Su antepasado común debió de haber sido un sefardí. Asimismo, la prueba autosómica *Family Tree DNA* relacionó a un español que está emparentado en mi familia con otro hombre, cuyos ancestros eran todos askenazíes con apellidos alemanes, algunos de los cuales vivían en Przemyśl.

Los ancianos de la familia de Gary Wolinsky tienen una tradición oral parcialmente conservada de su herencia judeoturca. Las pruebas genéticas de una línea a partir de su abuelo paterno lituano, así como también la herencia patrilineal de su abuela mostraron evidencias de un carácter sefardí. En este último caso, la abuela de Gary, Freydel Sukenik, nació en 1890 en Ostroh, en la región de Volynia al noroeste de Ucrania y su ADN mitocondrial tiene nexos muy cercanos con un católico del pueblo de Correntes, estado de Pernambuco, en el noreste de Brasil, que no tiene antepasados judíos recientes, pero que parece haberlos tenido en el siglo XVII.

Al menos los miembros de las familias Maimón, Miaman y Meiman de Europa oriental son aparentemente descendientes de los Maimón sefardíes, que vivieron en Salónica y Turquía. Presumiblemente esto es así

para aquellos que vivían en Zamosc y quizá algunos de Leópolis. Mi madre desciende de Marcus Maiman de Jorostkiv y otros judíos de Galitzia oriental y de Polonia del este. Según *Family Tree DNA* y *GEDmatch* ella está relacionada con muchos descendientes de conversos sefardíes del noreste de México y Texas cuando se hace la triangulación de los bloques de ADN idénticos por descendientes.

Bibliografía:

Registros vitales de los imperios Austríaco y Ruso, transcritos por el Jewish Records Indexing-Poland, jri-poland.org

Avraham, Alexander. *Sephardim*. Entrada en The YIVO *Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, edición electrónica, 14 de octubre de 2010, yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sephardim.

Beider, Alexander. *A Dictionary of Jewish Surnames from the Kingdom of Poland*. Avotaynu, 1996.

Beider, Alexander. *A Dictionary of Ashkenazic Given Names: Their Origins, Structure, Pronunciations, and Migrations*. Avotaynu, 2001.

Biterman, Aaron. *Biterman Family Tree*, chelm.freeyellow.com/biterman_genealogy.html Charlap, Andrew. Miriam Diniz Charlap, geni.com/people/Miriam-Charlap/6000000017823657298

Cygielman, Arthur. *Lancut*. Entrada en la *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition. Macmillan Reference Estados Unidos, 2007.

Davidi, Joel S. W. T*he Case of Zamocz: a Sephardic Enclave in the Heart of Poland (Primera parte), The Jewish History Channel,* ha-historion.blogspot.com/2012/12/series-sephard-in-ashkenaz-and-ashkenaz_30.html

Efron, Noah J. *Judaism and Science: A Historical Introduction*. Greenwood, 2006.

Gelber, Nathan Michael. *Toldot yehude Lvov*, Capítulo 1, pp. 21-44, entrada en la *Entsiklopedyah shel galuyot*, vol. 4: Lwow. Hotsaat Hevrat 'Entsiklopedyah shel galuyot', 1956.

Ghiuzeli, Haim F. *The Jewish Community of Zamosc, Beit Hatfutsot*, bh.org.il/jewish-community-zamosc/

Grossman, Max Elijah. *Kornitsa*, grossmanproject.net/kornitsa.htm Harlow, Jaim David. Iacobo Dionis (ibn Yahya), geni.com/people/Iacobo-Dionis-ibn-Yahya/6000000014453039628

Kurzweil, Arthur. *From Generation to Generation: How to Trace Your Jewish Genealogy and Personal History*. Morrow, 1980.

Rabinowitz, Eli. *Lublin, Poland, JewishGen*, kehilalinks.jewishgen.org/lublin/Remember_Jewish_Lublin.html

Sherman, Susan C. *Sephardic Migrations into Poland. Avotaynu*, Summer 1990, pp. 14-18.

Sobel, Nathan, ed. *Luboml: The Memorial Book of a Vanished Shtetl*. Ktav, 1997.

Studiolum. *Lesko, Sephardic synagogue*, riowang.blogspot.com/2010/08/ lesko-sephardic-synagogue.html

Suchostaw Region Research Group, *Summary of History of the Suchostaw Region, JewishGen*, kehilalinks.jewishgen.org/suchostaw/suchhistory-summary.html

Wierzbieniec, Wacław. Zamo. Entrada en *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, edición electronica, 12 de noviembre de 2010, yivoencyclopedia.org/article.aspx/Zamosc

Wolinsky, Gary. *Children of the Inquisition*: *Gary Wolinsky*, childrenoftheinquisition.com/gary-wolinsky/

Wróbel, Piotr J. *Szymon Askenazy (1865-1935)* en *Nation and History: Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War*, pp. 221-245. University of Toronto Press, 2006.

Yaar, Nahum Waldinger. *Open Letter.* 28 de julio de 1998, csun.edu/~aw11291/profile_two.htm

Chmielnik, *Virtual Shtetl*, sztetl.org.pl/en/article/chmielnik/3,local-history/

On the Jewish Trail in the Lublin Region, Virtual Shtetl, sztetl.org.pl/en/cms/203/

Fuente: khazaria.com / SHEM TOV, newsletter of the Jewish Genealogical Society of Toronto, volumen 31, número 3 (Septiembre de 2015) pág. 13-15

Haftará

La composición de la CANCIÓN DE DÉBORA: modelos empíricos

La *Canción de Débora* en el capítulo 5 de Jueces (*Shofetim*) es similar en estructura poética tanto a las qasidas árabes como a la épica egipcia antigua. ¿Cómo podemos categorizarla? ¿Se parece a las primeras y fue compuesta oralmente por un bardo, o más bien a la segunda y fue escrita por un escriba real?

Aaron Koller

La Biblia hebrea contiene solo dos poemas que narran batallas: la *Canción del mar* (שירת הים) en *Éxodo – Shemot* 15 y la *Canción de Débora* (שירת דבורה) en J*ueces – Shofetim* 5. Otras composiciones poéticas celebran las victorias militares (*2 Samuel – Shm'uel Bet* 22, por ejemplo); pero, ningún otro cuenta la historia de las batallas.[1] Estas dos canciones, sin embargo, difieren de una manera fundamental: la primera se concentra principalmente en Di-os, mientras que la de Débora se enfoca en las acciones humanas.

Muchos académicos modernos consideran que ambas canciones se encuentran entre las partes más antiguas de la Biblia.[2] El primer cálculo de la antigüedad de la *Canción de Débora* se basa en gran parte en materia lingüística;[3] pero, algunos detalles mencionados en este poema también apuntan en esa dirección:

- Las milicias de las villas (פְּרָזוֹן), del versículo 7, contrastan con los ejércitos estables del siglo X.
- La práctica de בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל (v. 2), [**nota del editor**: literalmente dice «soltarse la cabellera en Israel», lo que la mayoría de los traductores al español interpretan como «ofrecerse voluntariamente» para la batalla] y que puede referirse a una práctica de dejarse crecer la melena antes de la lucha, solo se halla aquí y en el viejo poema de *Deuteronomio – Devarim* 32:42[4] (מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵב).
- La estructura del sistema tribal parece cuajar mejor en la primera edad de hierro que cualquiera otra posterior: ante la ausencia de una monarquía, Débora confía en los clanes unidos para de defensa mutua y, luego, se lamenta de ello.
- El panorama económico pintado en el poema sugiere la falta de una autoridad centralizada o un sistema de producción establecido.[5]

Como lectores modernos, queremos entender cada pieza escrita en sus contextos diversos. Nosotros apenas los aludimos como históricos, pero no es suficiente. Deberíamos preguntarnos también cuál es el contexto literario de la *Canción de Débora*, así como también cuál es su función en el *Libro de Jueces* y cómo contribuye a la estructura de este o al desarrollo de sus temas literarios. Finalmente, podemos explorar el contexto de los géneros preguntándonos qué tipo de texto es este.

Determinamos que el género poético indagando qué otros textos bíblicos son similares a este y, por consiguiente, relevantes para su comprensión, así como también explorando otras composiciones

extrabíblicas. Tales comparaciones también pueden ayudarnos a dilucidar algunas otras preguntas concomitantes como las siguientes: ¿cómo se escribió la canción? ¿Por qué se compuso? ¿Quién la interpretó y, dado el caso, cómo? Podemos empezar haciéndonos estas interrogantes viendo los paralelos en otras culturas que puedan proveernos de modelos empíricos para los estudios bíblicos.

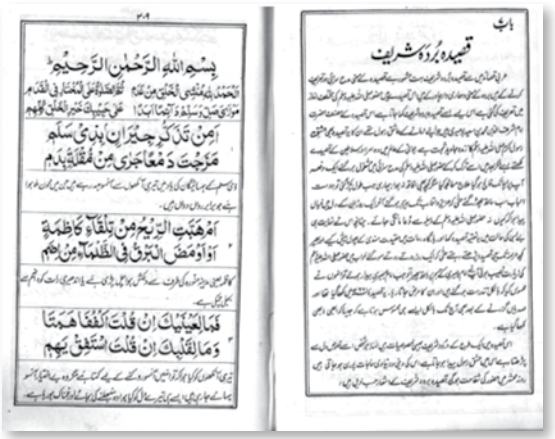
Modelos empíricos

En las últimas décadas, los académicos bíblicos modernos han utilizado modelos empíricos en varias partes de las Escrituras[6] para ayudarse a explicar cómo y por qué estos textos fueron escritos, y cómo fueron «publicados» y cómo circularon. Dos modelos muy diferentes, uno utilizando la poesía oral árabe y otro basado en los poemas de batallas reales en el Antiguo Egipto, coinciden en la *Canción de Débora* y sugieren formas diferentes de entender quién la compuso y cómo fue el proceso.

Poesía beduina y árabe preislámica

La poética oral árabe se dio a conocer entre nosotros por diversas colecciones. Los poemas más parecidos a la *Canción de Débora* son los que se conocen como casidas, un género antiguo y venerable. La casida (muchas veces traducida como «oda») es una composición de docenas de versos que riman a lo largo del poema y típicamente tratan en detalle un tema. Los beduinos los llaman poemas «serios».[8]

Aunque solo tenemos casidas que datan de hace 1.500 años, la poesía árabe preislámica ha sido comparada fructíferamente a los poemas contemporáneos que se hallan normalmente entre los árabes iletrados.[9] Este género ha permanecido estable, lo que lo hace casi igual al estilo de composición que se usaban incluso antes de esos quince siglos. Las casidas con tema militar se cotejan significativamente con la *Canción de Débora*.


قصیدہ بُردہ شریف

Antigua casida de Burda Shareef
(Cortesía Internet Archive)

La celebración de las victorias militares es uno de los principales papeles de los poemas árabes de los siglos recientes que se conocen[10] y lo mismo se aplica a la poesía árabe en tiempos islámicos. Quizás los ejemplos mejor conocidos son el poema del siglo IX de Abú Tammam[11] y el del siglo X de Al-Mutanabi,[12] ambos ensalzando el triunfo ante los bizantinos. Los dos no solo loan a los vencedores, sino que se burlan de los emperadores de Bizancio.[13]

El gran poeta Abú Tammam.
(foto cortesía Wikipedia)

El motivo de la mofa al enemigo utilizando escenas imaginarias de desgracias tras la derrota también se encuentra en mucha de la poesía más reciente. Por ejemplo, un poema anónimo de los los tiyahas (una de las principales tribus beduinas del Sinaí y del Négev), un canto de descanso después de ganar la lid,[14] concluye de la siguiente manera:

¡Cuántas y tantas escuadras han topado un destino doloroso
Que ahora deben reponerse de la del mercader de caballos!
¡Cuántas y tantas damas justas pasarán noches insomnes
Quejándose de la viudez que ha dejado huérfanos a sus pequeños!

La similitud con la mofa a la madre de *Siserá* (Sísara) a la que el poeta se imagina angustiada mirando por la ventana (*Jueces – Shofetim* 5:28) es tentadora.

בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה
וַתְּיַבֵּב אֵם סִיסְרָא בְּעַד הָאֲשְׁנָב
מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא
מַדּוּעַ אֶחֲרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו.

«Miraba por la ventana y se lamentaba
la madre de Sísara, por las celosías:
"¿Por qué se tarda en venir su carro?
¿Por qué se retrasa el trotar de sus carretas?"».

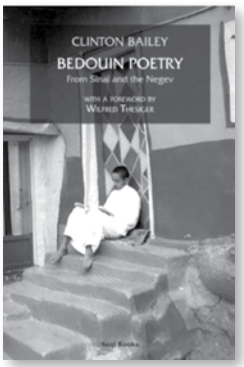
Esta táctica de describir imaginariamente a las mujeres lamentando que un guerrero no regresara se halla también en mucha de la poesía árabe temprana. Una composición atribuida al famoso poeta guerrero Antará ibn Shadá (s. VI, Arabia) finaliza así:

Lo derribé a él, a ese campeón,
En medio de armaduras oxidadas y cabezas cortadas.
Los buitres aguardaban por él
Cual siervas atendiendo a una novia.
Esa noche sus mujeres,
Atrapadas entre la conmoción y la congoja,
Prepararon su cadáver para la tierra.[15]

La composición de las casidas

El experto en estudios beduinos Clinton Bailey grabó y publicó muchos poemas de las tribus del Néguev. Él describió la composición y la transmisión de una casida de la siguiente manera: siguiendo algún hecho importante en la vida de una persona, el poeta escribe la casida en solitario o con un amigo, y así tiene una oportunidad de escoger sus frases con cuidado.[16] Por ejemplo, un vate reportó:

«Me senté con mi estufita del falucho y tomé té. Una vez terminada la bebida, medité tranquilamente durante quizás dos o tres horas, recordando lo que había acontecido. Junté las palabras de aquí y de allá, las adjunté y compuse el poema. Algunos me vieron sentado allí recitando despacio, susurrando suavemente las palabras. Me dijeron: "¿Qué has compuesto, Jum'a? Pareciera que de verdad has hecho un poema ahogándote en el mar". Les dije: "Sí, he logrado un poema". Entonces me pidieron: "Dánoslo a conocer" y yo lo declamé…»



Portada del libro de Clinton Baley **Poesía beduina, del Sinaí al Néguev**.

Cuando el autor recita un poema, otros los pueden memorizar, lo que permite que circule más ampliamente. La composición de la casida ofrece un modelo empírico útil para el estudio de la *Canción de Débora*. Aquí tenemos un texto cercano a la época de algún acontecimiento elaborado por un bardo o poeta local, que circula oralmente, y que es confiado a la memoria.

Información del antecedente histórico

Las casidas generalmente abren con una introducción narrativa, en la cual el declamador explica el trasfondo de un poema antes de recitarlo. La pieza propiamente dicha no siempre repite los detalles de esta presentación, que, a diferencia del poema, a menudo no es memorizada y, a veces, tampoco se recuerda en su totalidad.

Aun más, en ocasiones nuevas introducciones históricas, sin relación a la elaboración real del poema, se le añaden. Por ejemplo, Bailey reporta que una vez oyó uno que fue presentado como historia referida a los años 60. Desconocido por el trovador, pero no por Bailey, el cuento no podía haber sido originario de esa década, puesto que había sido publicado en 1928 por orientalista checo Alois Musil en *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (Los usos y costumbres de los beduinos ruala).

La inclusión de una contextualización histórica que puede o no acertadamente reflejar los detalles reales del episodio que dieron origen al poema es una gran reminiscencia de la presentación de la *Canción de Débora* en *Jueces – Shofetim* 5, que sigue un recuento en prosa presente en en el capítulo 4 de ese mismo libro que muchos académicos sugieren que cuenta un hecho ligeramente diferente al que aparece en la poesía.[17]

¿Podría tratarse la *Canción de Débora* de una casida de tipo militar, compuesta por un bardo israelita en conmemoración de algún suceso o varios, y que circularon oralmente? Sí, pero un conjunto entero y separado de textos, también comparable a la *Canción de Débora*, sugiere un modelo muy diferente para la comprensión del poema bíblico y la historia de su elaboración.

Poemas ramesidas

Dos poemas egipcios del siglo XIII antes de la era común, que hablan de las conmemoraciones de Ramsés II de su batalla en Qadesh y un himno de guerra de su hijo Merpeptá, recuerdan la *Canción de Débora*.

La batalla de Qadesh

En su quinto año de reinado, en 1274 antes de la era común, Ramsés II luchó una batalla masiva y trascendental contra los hititas cerca de Qadesh, en las Orontes: una marcha de más de 400 millas (643 kilómetros) desde la capital del monarca, llamada Pi-Ramsés. La lucha resultó en empate, pero Ramsés la consideró un triunfo personal, puesto que en algún punto la derrota parecía inminente y el faraón mismo pudo cambiar el rumbo del enfrentamiento y mantener la posición de Egipto (al menos, eso proclamaba).

Papiro que ilsutra la Batalla de Qadesh (1274 a.e.c) (Foto: historiayguerra.net).

Para conmemorar estos sucesos, Ramsés II comisionó dos versiones de la historia y ambas aparecieron en templos por todo el reino. Una de ellas es un poema épico que narra los hechos de Qadesh. Como apuntó la difunta egiptóloga Miriam Lichtheim,[18] esta pieza épica fue un nuevo tipo de poema en la historia de la literatura de aquella época en ese país.

Algunos detalles de esta composición son particularmente reveladores en conexión con la *Canción de Débora*:

1. Comienza con un texto de alabanza a la majestad del faraón al inicio:
   «*Su alteza era un señor lleno de juventud,*
   Activo y sin ningún parangón,
   Sus brazos poderosos, su corazón robusto,
   Su fuerza como la de Montu en su hora,
   De figura perfecta como la de Atum,
   Ensalzado cuando su belleza se ve».

La *Canción de Débora* comienza con un poema similar en honor a Di-os en el comienzo:

שופטים ה:ד יְ־הוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר
בְּצַעְדְּךָ מִשְׂדֵה אֱדוֹם
אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ
גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם.
ה:ה הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְ־הוָה זֶה סִינַי
מִפְּנֵי יְ־הוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

Jueces 5:4 . *A', CUANDO SALISTE DE SEÍR, cuando marchaste del campo de Edom,*
la tierra tembló, también cayeron gotas del cielo,
y las nubes destilaron agua.
Los montes se estremecieron ante la presencia del SEÑOR,
aquel Sinaí, ante la presencia del A', DI-OS DE ISRAEL.

Tanto el poema de Ramsés como la *Canción de Débora* abren la narración de la batalla enfatizando la falta de apoyo militar hacia el héroe/heroína. Para el primero, «ningún oficial estaba conmigo, ningún auriga / ningún soldado del ejército ni ningún escudero» y para Débora (versículo 8) מָגֵן אִם יֵרָאֶה וָרֹמַח בְּאַרְבָּעִים אֶלֶף בְּיִשְׂרָאֵל «*¿Acaso se veía algún escudo y alguna lanza entre los cuarenta mil de Israel?*»

2. Ramsés le da créditos a Amón por la victoria a pesar de la falta de poder del rey, lo que le permitió salir airoso. La *Canción de Débora* se los da a las fuerzas sobrenaturales, מִמְּסִלּוֹתָם הַכּוֹכָבִים «las estrellas desde sus órbitas» (v. 20) que pelearon por Israel.

Una copia de este poema (p. Sallier 3) termina con un colofón que señala que el texto fue escrito en el noveno año, es decir, cuatro después de la propia batalla. Claramente, los autores fueron los mejores escribas poetas que la corte real pudo conseguir y el poema fue dado a conocer para ser inscrito prominentemente en las paredes de los templos tan al sur como Sudán. De hecho, el texto tenía tanta prominencia que no es imposible que algunos israelitas lo hubiesen llegado a conocer.[19]

Si el poema para Ramsés II sobre la batalla de Qadesh fue el primer poema épico en la literatura del antiguo Egipto, el segundo pronto apareció. La estela victoriosa de Merenptah es muy conocida por biblicistas e historiadores, porque fue la primera vez que se menciona a Israel en un texto. De nuevo, la estela representa un recuento poético de una batalla que se

narra en otro lado en prosa, aunque aquí esta última es mucho más larga y las dos no se halla una al lado de la otra. [20]

La estela es primeramente un texto laudatorio, que concluye con un poema de encomio. Su tema principal es una batalla contra una fuerza conjunta de pueblos del mar libio y esta lucha se narra en numerosas inscripciones del rey, en Karnak y otros lugares.

Estela de Merenptah, también conocida como Estela de Israel ya que se menciona al pueblo hebreo por primera vez en una escritura egipcia. (Foto: Museo de El Cairo). Fuente: https://n9.cl/76wk

Dos comparaciones específicas de la *Canción de Débora* saltan a la vista.

1. Primero, la estela de Merenptah se enfoca en un viaje que fue posible, otra vez, gracias a su victoria, debido a que los caminos ya no eran traicioneros:

Gran júbilo ha surgido en Egipto,
Aclamaciones surgen de los pueblos de reino;
Ellos hablan de las victorias libias
De Merneptah, contentos con Maat (orden social).[21] *(…)*
Uno anda a horcajadas libres por el camino,
Pues ya no hay miedo en el corazón del pueblo;
Algunas fortalezas fueron dejadas a ellos,
Los pozos están abiertos para uso de los mensajeros.
Murallas bastionadas están pacificadas,
Solo la luz del sol despierta a los guardianes.

El mismo motivo se observa en la victoria narrada en la *Canción de Débora* (*Jueces* 5: 6-7)

בִּימֵי שַׁמְגַּר בֶּן עֲנָת בִּימֵי יָעֵל
חָדְלוּ אֳרָחוֹת
וְהֹלְכֵי נְתִיבוֹת יֵלְכוּ אֳרָחוֹת עֲקַלְקַלּוֹת.
חָדְלוּ פָרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל חָדֵלוּ
עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה
שַׁקַּמְתִּי אֵם בְּיִשְׂרָאֵל.

En los días de Samgar, hijo de Anat,
en los días de Jael, quedaron desiertos los caminos, y los viajeros andaban por sendas tortuosas.
Cesaron los campesinos, cesaron en Israel,
hasta que yo, Débora, me levanté,
hasta que me levanté, como *madre en Israel.*

2. Ambos textos se regodean en las secuelas de la derrota de héroe enemigo que vuelve a su tierra natal. Merenptah se concentra en el «jefe vil, el rival libio», Merey, y especialmente en la reacción de sus paisanos de regreso a Libia:

El jefe vil, el rival libio,
Huyó solo en la profundidad de la noche,
Sin penacho en su cabeza, pies descalzos,
Apartaron a sus esposas de su presencia,
Sus bastimentos fueron arrebatados,
Carece de agua para sustentarse.
La mirada de sus hermanos era ferozmente mortal;
Sus oficiales se pelearon unos contra otros;
Sus tiendas fueron quemadas, reducidas a cenizas;
Todos sus bienes fueron comida para las tropas...
Cuando llegó a su país estaba de duelo,
Aquellos que quedaron en su tierra sentían aversión de recibirlo.
«Un jefe, desafortunado, de plumas malvadas»,
Decían de él todos los de su villa.

La *Canción de Débora* también se concentra en el hogar del héroe vencido. Mientras la madre de Sísara mira por la ventana, preguntándose por qué su hijo no ha regresado, sus consejeras tratan de darle ánimo (*Jueces* 5:29-30):

חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶנָּה
אַף הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ.
הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל
רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר
שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא
שְׁלַל צְבָעִים רִקְמָה
צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוְּארֵי שָׁלָל.

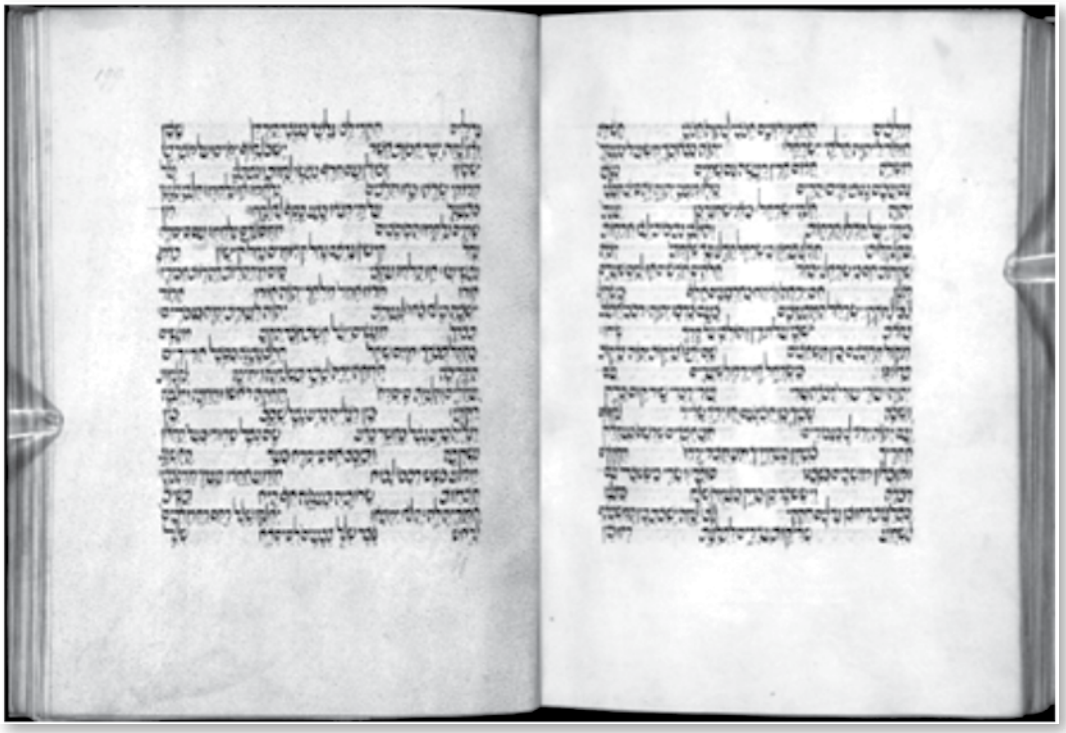
Sus sabias princesas le respondían,
aun a sí misma ella repite sus palabras:
«¿Acaso no han hallado el botín y se lo están repartiendo?
¿Una doncella, dos doncellas para cada guerrero;
para Sísara un botín de tela de colores,
un botín de tela de colores bordada,
tela de colores de doble bordadura en el cuello del victorioso?».

En ambos casos, que son bien punzantes y evocativos, la escena está completamente imaginada.[23]

Aunque es posible que un escriba israelita pudiera estar al tanto de los poemas de Ramsés y Merenptah, el punto principal aquí es que durante el s. XIII antes de la era común, los reyes egipcios utilizaban un género poético que era fundamentalmente narrativo, empleando tácticas poéticas para componer panegíricos para el rey después de las batallas y que no mucho tiempo después, el pueblo de Israel compone un poema en el mismo estilo. Esto pareciera sugerir que la *Canción de Débora*, como los poemas de Ramsés y Merenptah, era una composición oficial hecha por poetas reconocidos que se difundían por canales oficiales.[24]

Implicaciones de estos modelos empíricos

Sufrimos, entonces, un bochorno por exceso en este caso. Muy a menudo, los biblicistas que buscan modelos empíricos para sus teorías de desarrollo textual se sienten muy presionados por hallar cualquier cosa. En cambio, encontramos dos modelos empíricos con claros paralelos de la *Canción de Débora* y ambos están bien documentados y bastante bien discernidos.



Canción de Débora. Finales del siglo XV. Biblioteca Británica

Si nos basamos en la poesía oral árabe como modelo, podemos figurarnos bien un poema compuesto poco después de los hechos, incluso a pocos días o semanas. Esta composición pudo haber circulado oralmente entre declamadores en el Israel antiguo, quizás con ciertos cambios, añadiduras u omisiones que se arrastraron a lo largo del tiempo.

Los estudiosos de la poesía oral sostienen que hay un plazo de prescripción de cuánto tiempo puede permanecer un poema en circulación: «Los estudios en otras culturas parecen indicar que doscientos años es el tiempo máximo absoluto para que una pieza de poesía oral permanezca en la memoria de los hombres, aun cuando esto es extremadamente infrecuente».[25] Si fuera el caso, el poema debió haberse escrito antes de que los hechos que describen alcanzaran los dos siglos. Este modelo también provee una base empírica para la hipótesis de cuándo el poema generó el relato en prosa.

Las comparaciones con los textos egipcios, por otra parte, sugerirían un modo muy diferente de composición y transmisión, más centralizado, autoritario y literario. En cada modelo podemos hallar diferentes implicaciones para la forma en que leemos la *Canción de Débora*, ya que un hecho contado por un poeta épico que fue testigo presencial es muy distinto a un poema laudatorio real escrito en palacio.

Ambos modelos tienen mucho de encomiable y ambos son útiles para pensar sobre la *Canción de Débora* en su contexto antiguo. Es difícil escoger uno por otro hasta que más trabajos se completen para articular exactamente y cada uno pueda generar luces sobre este texto bíblico enigmático.

www.thetorah.com

Notas:

1. Alan J. Hauser, *Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5, publicado en Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. Elaine R. Follis, JSOT Sup 40 (Sheffield: Sheffield Academic, 1987), 265–284 [p. 265]. Ver también el texto de Steven We itzman, *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel*, Indiana Studies in Biblical Literature (Bloomington: University of Indiana Press, 1997), 31–32.

2. Para revisar una mirada de disenso (que a mí no me parece persuasiva), ver el texto de Serge Frolov, "Dating Deborah," *TheTorah* (2017).

3. Nótese específicamente cómo el participio nunca se usa como predicado y el imperfecto yiqtó se utiliza como presente progresivo (הֲלֹא יִמְצְאוּ **y presente histórico** (שָׁם יְתַנּוּ צִדְקוֹת ה' צִדְקֹת פִּרְזוֹנוֹ יִתְחַלְּקוּ שָׁלָל בְּיִשְׂרָאֵל אָז יָרְדוּ לַשְּׁעָרִים עַם ה'). Para saber más en general, ver Tania Notarius, *The Verb in Archaic Biblical Poetry: A Discursive, Typological, and Historical Investigation of the Tense System* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 68; Leiden: Brill, 2013).

4. Mark Smith, *Poetic Heroes: The Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014).

5. Lawrence E. Stager, «Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah», publicado en *Congress Volume Jerusalem* 1986, ed. John A. Emerton, VT Sup 40 (Leiden: Brill, 1988), 221–234; J. David Schloen, «Caravans, Kenites, and Casus belli: Enmity and Alliance in the Song of Deborah», Catholic Biblical Quarterly 55 (1993), 18–38.

6. Revisar la colección clásica editada por Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1985). El significancia de esto está realzada en la renciente colección *Empirical Models Challenging Biblical Criticism* (ed. Raymond F. Person Jr. y Robert Rezetko; Atlanta: SBL Press, 2016). Ver también Seth L. Sanders, «What if There Aren't Any Empirical Models for Pentateuchal Criticism?» en *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production* (ed. Brian B. Schmidt; Atlanta: SBL Press, 2014), 281-304.

7. Mientras un modelo empírico nunca puede probar nada sobre un texto particular de la Biblia, puede sugerir qué fue o no posible y, por lo tanto, ayudarnos a pensar cuidadosamente sobre las sendas en que la literatura bíblica alcanzó su forma actual.

8. No existe una definición rígida, pero en la casida un tema se desarrolla en el curso de una larga exposición. Sobre este género, en extenso, ver C. H. De Fouchécour, Qasid, en la *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición, y Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 126.

9. Abdullah Sowayan, *Nabaṭi Poetry: The Oral Poetry of Arabia* (Berkeley: University of California Press, 1985), 191-192, en el cual discute el texto de James Monroe, «Oral Composition in Pre-Islamic Poetry: The Problem of Authenticity», JAL 3 (1972), 1-53, y Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus: Ohio State University Press, 1978), en los cuales ambos aplican las categorías de Parry-Lord para la literatura oral de la poesía árabe preislámica. Algunos académicos han comparado la poesía oral árabe con las de otras culturas, como la noruega, la escocesa, la africana y más: M. V. McDonald, «Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies», *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), 14-31.

10. Ver Somwayan, 67-87 y Bailey, *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev: Mirror of a Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 413-416: poesía sobre batallas, incluyendo la comparación entre Éxodo 15 y Jueces 5.

11. Allen, 146, llama a esto «uno de los más grandes panegíricos ceremoniales del árabe». Ver también M. M. Badawi, «The Function of Rhetoric in Medieval Arabic Poetry: Abū Tammām's Ode on Amorium», *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), 43-56.

12. Andras Hamori, «Al-Mutanabb », publicado en *Abbasid Belles Lettres* (ed. Julia Ashtiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham y R. B. Serjeant; Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 300-314 (incluye una discusión y una traducción parcial del poema de Sayif al-Dawlah tras la batalla de Al-Hadath). Para un análisis del texto, ver Derek Latham, «Towards a Better Understanding of al-Mutanabbī's Poem on the Battle of al-Hadath», Journal of Arabic Literature 10 (1979), 1-22.

13. Allen, 151-152.

14. Bailey, *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev*, 275-276.

15. Este es el final del poema 29 en *War Songs by Antarah ibn Shadd d*, basada en la traducción al inglés hecha por James E. Montgomery con Richard Sieburth (Library of Arabic Literature; prólogo de Peter Cole; Nueva York: New York University Press, 2018), 89. Para la atribución de la autoría de este poema, solo se conoce en relatos medievales de la historia de Antarah, ver la introducción de Montgomery, lii-liv.

16. Clinton Bailey, «The Narrative Context of the Bedouin Qas dah-poem», in מחקרי המרכז לחקר הפולקלור. 3 (2791), 501-76. También revisar Bailey, *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev: Mirror of a Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991) y la discusión Clinton Bailey, Bedouin Culture in the Bible (New Haven: Yale University Press, 2018), 167-203. Ver también su contribución en TheTorah.com: https://www.thetorah.com/article/abraham-and-lots-bedouin-style-hospitality.

17. Este es la aproximación básica de la relación entre Jueces 4 y 5 de académicos como Baruch Halpern, «The Resourceful Israelite Historian: The Song of Deborah and Israelite Historiography», *Harvard Theological Review 76* (1983), 379-401.

18. Lichtheim estudió con el gran egiptólgo y lingüista H. J. Polotsky en la Universidad Hebrea de Jerusalén, luego trabajó como bibliotecóloga del Cercano Oriente en la Universidad de California en Los Ángeles durante décadas. Eventualmente se retiró a Israel y falleció en 2004. Ver su autobiografía, *Telling it Briefly: A Memoir of My Life* (Friburgo: University Press, 1999). Los tres volúmenes de las traducciones hechas por Lichtheim *(Ancient Egyptian Literature* [Berkeley: University of California Press, 1973-1980]) es una colección estándar de la literatura antigua de Egipto en inglés.

19. Ver, por ejemplo, a Weitzman, *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel*, Indiana Studies in Biblical Literature (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 30, quien argumenta que la estrategia retórica de Éxodo 14-15 es emular las formas literarias empleadas en la propaganda militar egipcia para socavar la autoridad del rey. Ver también a Joshua Berman, «The Kadesh Inscriptions of Ramesses II and the Exodus Sea Account (Exodus 13:17–15:19)», en *Did I Not Bring Israel Out of Egypt? Biblical, Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives* (ed. James K. Hoffmeier, Alan R. Millard y Gary A. Rendsburg; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2016), 93-112; James K. Hoffmeier, «The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives», *Biblica 67* (1986), 378–387; Chaim Cohen, «Pharaoh's שלישים 'Third-Man Charioteers' (Exod. 14.7; 15.4) and the Unnoticed Literary Allusion to the Battle of of Qadesh in the Song of the Sea», en *Visions of Life in Biblical Times: Essays in Honor of Meir Lubetski* (ed. Claire Gottlieb, Chaim Cohen y Mayer Gruber; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2015), 17–46.

20. Para el relato en prosa, que no fue discutido aquí, ver el texto de Kenneth Kitchen, Ramesside Inscriptions IV, y el de Colleen Manassa, *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13th Century BC* (New Haven: Yale Egyptological Seminar, 2003).

21. NOTA DEL EDITOR: para revisar la discusión sobre el concepto egipcio de maat, ver a Jan Assmann, «Pharaoh's Divine Role in Maintaining Order», *TheTorah.com* (2016).

22. Aunque el verbo hebreo pareciera ser primera persona del singular (yo surgí), muchos académicos creen que es una forma arcaica de la segunda persona del singular femenino (tú surgiste), lo cual a mí me parece correcto.

23. Sin embargo, como hemos visto, motivos parecidos pueden hallarse en los poemas árabes preislámicos, así como también en los de los beduinos de hoy en día.

24. Lo que precisamente pareciera del Israel premonárquico no está claro, pero tampoco significa ello que no sea imposible.

25. McDonald, «Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies», 30.

Judíos y españoles EN EL NEGOCIO DEL CINE en Shanghái

Alberto Benaím Azagury

Especial para Maguén – Escudo

La ciudad de Shanghái vio nacer una comunidad sefardita en la segunda mitad del siglo XII. Eran judíos bagdadíes, comerciantes en su mayoría, que aprovecharon la bonanza y prosperidad de la ciudad china con la apertura de nuevos puertos construidos por el Imperio Británico en plena Guerra del Opio. Esta comunidad sefardí tenía unas mil almas aproximadamente.

En 1903 una oleada de judíos askenazíes llegó a la ciudad, escapando de los pogromos zaristas y encontró refugio con las mejores condiciones para prosperar y hacer negocios. Para la década de los 30, la *kehilá* pasaría de 5 mil a unos 25 mil integrantes.

También en esa diversidad de orígenes se encontraban radicados judíos sefardíes, ladinohablantes, originarios de Estambul, Turquía, dedicados a diferentes ramas comerciales. Entre ellos estaba Albert Cohén, nacido en 1870, quien llegó a ser el mayor empresario de los taxis chinos o *rickshaw* (vehículos de transporte de un solo eje con grandes ruedas de madera, tirados por una persona), su cuñado, José

La inauguración de un cine era, en los años 30, un evento fastuoso, como este del cine Rialto en Madrid, a cargo de Ramos. Fotos Yuangfang Magazine.

Fachada del cine Embassy, de Abelardo Lafuente," Archivo China España, 1800-1950,

Haím Eskenazi, también nacido en Estambul y propietario de una empresa de encurtidos y Salomón Eskenazi Alhale, quienes junto a su hermano Yako trabajaron para Cohén en los negocios de los cines que también tenía. En 1927 compraron al andaluz Antonio Ramos Espejo el *Hongkew Cinema*, el primer cine comercial de China. Retrocedamos un poco en el tiempo.

Antonio Ramos Espejo, nacido en Granada en 1875, sufrió las devastadoras consecuencias del terremoto en Andalucía en 1884, quedando él y su familia en la ruina. Ramos se vio forzado a emigrar a las Filipinas y luego vivió *in situ* la Guerra Hispanoestadounidense de 1898, que puso punto final al dominio español en el archipiélago.

En esas circunstancias, el destino quiso que conociera aquel artefacto de feria «sin futuro» llamado cinematógrafo, inventado por los hermanos Lumiére. Invierte así sus ahorros en la compra de un proyector y una treintena de películas. Incluso filmó algunas cintas breves; pero, su situación económica no mejoraba con el pasar de los años y, atraído por las noticias que llegaban de la pujante Shanghái, en 1903 se fue a esa ciudad, manteniendo en su mente la idea de hacer del cine un negocio. Al parecer por su partida de Filipinas fue considerado desertor del ejército español.

De acuerdo con los historiadores, no queda muy claro si fue a Shanghái porque allí ya conocía a otro judío llamado Bernardo Goldemberg o se topó con él. A pesar de su apellido, Goldemberg era español y tenía muchas conexiones en la ciudad; una de ellas era con el ya mencionado Albert Cohén. La bulliciosa e internacional urbe tenía ya una consolidada infraestructura de ocio y entretenimiento: teatros, cabarés, carreras de caballos, espectáculos de marionetas y sombras, óperas chinas, pero aún no contaba con una sólida distribución y exhibición cinematográfica.

Goldemberg, asesinado al final en extrañas circunstancias, al parecer había intentado incursionar sin éxito en el negocio de la exhibición cinematográfica, regalando posteriormente los equipos a Ramos, pero siguiendo como accionista de una compañía que fundaron: *Ramos Amusement Company*, dedicada también al negocio de la producción y distribución de películas. Nació así probablemente el primer cine de China, en una popular tetería de la ciudad donde acondicionaron una sala de proyección. A pesar que las primeras proyecciones cinematográficas en el país datan de 1896, Ramos, fue el primero en hacer

de estas un negocio lucrativo en Shanghái. La expansión de la empresa permitió el establecimiento de una segunda sala, en plena judería de Shanghái, el *Colon Cinematograph* y en 1908 el *Hongkew Cinema*, lugar favorito de locales y visitantes que tenía capacidad para más de 250 personas. En las fachadas de estos cines se montaban llamativos carteles y en las proyecciones de las primigenias cintas del naciente invento se alternaban también bailarinas exóticas al ritmo de cítaras hindúes, como una forma para atraer más público. El éxito del *Hongkew* dio pie a la construcción del *Victoria Cinema*, inaugurado en 1909 suntuosa edificación con 750 butacas y pensado para un público más selecto, y así sucesivamente la compañía inauguraría en 1914 el *Olympic Theater* y tres cines más en 1917: el *Empire*, el *Carter* y el *China*, con lo que controlaba, para 1920, la mitad del mercado de distribución y exhibición cinematográfica en la ciudad.

Irónicamente la llegada de Hollywood y otros acontecimientos poco claros hacen que Ramos precipite su salida de China, en pleno éxito de sus negocios. Por un lado el asesinato de Goldemberg, en las mismas oficinas de la *Ramos Amusement*, al parecer perpetrado por los bajos fondos de Shanghái, en un ajuste de cuentas no esclarecido. Luego la acusación de exhibir ilegalmente y bajo contrabando *The Kid*, de Charles Chaplin, después el fallecimiento en 1925 del presidente Sun Yatsen que llevó a cambios, inestabilidad política y disturbios en la ciudad contra los intereses occidentales. Estos factores hacen que el empresario español regrese a España donde funda en la Gran Vía de Madrid el Cine Rialto y lo regenta hasta su muerte en 1944.

Ramos terminó desvinculándose totalmente de la industria fílmica en China al traspasar sus cines, por un lado a empresarios chinos y, por otro, a judíos como el ya mencionado Salomón Eskenazi y Mateo Beraha y Beja. Beraha era también un judío español nacido en 1883 en Salónica, Grecia. Mateo llegó a Shanghái con sus sobrinos Albert y Darío Beraha desde Marsella, Francia, para dedicarse en la ciudad al negocio de la joyería, distribución de relojes suizos de lujo y salas cinematográficas.

En 1928 Beraha funda la *Filmos Company Ltd*, gerenciada por el mismo Salomón Eskenazi, y abrirían dos cines más en 1930 y 1933, tas adquirir una participación en el cine Chekiang, perteneciente a la compañía de Shanghái, *Cineco Ltd*, pero constituida en Hong Kong en 1926. Finalmente se convirtió en copropietario del famoso *Lafayette Cinema* en 1932; pero, la invasión japonesa a gran escala de China en 1937 y el ataque a Shanghái, cambiaría el devenir de los acontecimientos y la suerte de estos templos del cine.

Fuentes consultadas:

The jews in China
China Intercontinental Press. 1 Edition, 2005
Historia del Cine Mundial
George Sadoul
Siglo XXI Editores 10ª. Edición 1987

Antonio Ramos Espejo y el primer cine de China
Toro Escudero J.I
Cuadernos de Documentación Multimedia Vol 24 2013

El cuento hebreo y sefardí
HISTORIA DEL JEROSOLIMITANO

José Manuel Pedrosa

RESUMEN: El *Ma 'asé Yerusalmí* o *Ma 'asé shel Yerusalmí* (*Historia del jerosolimitano*) es un cuento hebreo que fue impreso por primera vez en Constantinopla en 1517 o 1518. Han sido documentadas unas treinta versiones más, algunas de ellas en judeoespañol, en la tradición escrita y oral de siglos posteriores. La versión en *yudezmo* más cabal es la impresa en Constantinopla en 1823, incluida en una edición del *Séfer Ben-Sirá*. El artículo revisa la abundante bibliografía que la *Historia del jerosolimitano* ha suscitado, y examina varias de sus fuentes, paralelos y motivos folclóricos, en particular los que tienen que ver con la literatura demonológica.

La Historia del jerosolimitano, cuento maravilloso, novelesco y moral [1]

El llamado *Ma 'asé Yerusalmí* o *Ma 'asé shel Yerusalmí* (*Historia del jerosolimitano*) es un cuento hebreo –maravilloso, novelesco y moral al mismo tiempo– de raíz medieval o acaso anterior a la Edad Media. Notable por su originalidad, por lo complejo de su estructura narrativa y por lo dúctil y expresivo de su estilo, tal relato es una amalgama bien avenida de motivos procedentes, en última instancia, de la tradición oral, aunque refundidos en ocasiones diversas por autores letrados. Así pues, su transmisión siguió, por un lado, los cauces de la voz oral y folclórica, y, por otro, los de la letra escrita desde que en 1517 o 1518 se imprimió en Constantinopla una refundición –atribuida sin fundamento a Abraham ben Maimón (1186-1237), hijo de Maimónides– que daría origen a una larga serie de versiones impresas y manuscritas posteriores, de las que se han contabilizado una treintena.[2]

Aunque se han documentado más versiones escritas que orales, es seguro que ambas tradiciones han estado en permanente interacción y cruce. Y también que, antes de que fuera acuñada aquella refundición constantinopolitana de comienzos del XVI, su transmisión sería la propia del cuento esencialmente oral y folclórico; porque, como iremos constatando, la *Historia del jerosolimitano* es un relato que está absolutamente penetrado de motivos folclóricos de vieja y pluricultural dispersión.

He dicho que la *Historia del jerosolimitano* es un cuento maravilloso, novelesco y moral al mismo tiempo, y ello por lo siguiente:

Del repertorio del cuento maravilloso toma personajes, circunstancias y motivos sobrenaturales que detallaremos más adelante, los cuales no son objeto de ninguna explicación dentro de la trama, como es propio del cuento maravilloso, el cual no necesita justificar ni racionalizar los elementos mágicos y sobrenaturales. Del repertorio del cuento novelesco (el concepto de novelesco se asocia aquí a la forma y a la poética convencional de la *novella* de aventuras de matriz italiana, heredera de la bizantina, algo más extensa y compleja que el cuento folclórico común) toma la típica secuencia de peripecias articuladas en torno a un viaje accidentado, con naufragios, separaciones de la familia, secuestros y reencuentros finales. Y del cuento moral toma el peso que dentro de su trama tienen las cuestiones de los pecados, la purificación, el juicio y el castigo del protagonista –suscitadas todas por el incumplimiento de juramentos–, y la

presentación de las desdichas y la ejecución final del jerosolimitano como hitos penitenciales y ejemplarizantes de su ficticia biografía.

También he dicho que probablemente el cuento sea de origen medieval o incluso anterior porque hay indicios sólidos, que iremos analizando, los cuales indican que sus raíces pueden venir de mucho antes de que viese la luz la primera versión que conocemos, la refundición impresa en Constantinopla en 1517 o 1518.

Un relato en hebreo escrito por un rabino alemán de comienzos del siglo XIII, que parece reflejar el folclore de su época, muestra analogías parciales, pero incuestionables, con la materia narrativa central de la *Historia del jerosolimitano* y, sin que deba ser considerado fuente directa, sino más bien paralelo temprano, apunta hacia el trasfondo folclórico común del que las diversas ramas del relato deben de haber emanado.

Además, podrían ser indicios de raíces anteriores incluso a la Edad Media los siguientes hechos: 1) que estamos ante un cuento que gira en torno al tema de las relaciones, conflictos y desajustes amorosos entre varones humanos y mujeres sobrenaturales, motivo que hunde sus raíces en tradiciones mitológicas muy antiguas sobre las que más abajo volveremos; y 2) que esté además taraceado de motivos folclóricos que provienen de la más vieja prehistoria oral de la literatura.

En el estudio que sigue voy a ocuparme, entre otros, de los siguientes aspectos y motivos folclóricos: orígenes y fuentes; otras leyendas europeas; el olor a ser humano; castigos de la codicia; el diablo tuerto y el matrimonioentre diablesa y mortal.

2. Argumento

Veamos en primer lugar una síntesis argumental de la *Historia del jerosolimitano*. La he llevado a cabo a partir de la versión judeoespañola de Constantinopla 1823, editada por Romero (1995), y ello por dos razones: porque sigue de manera bastante fiel el prototipo de la refundición hebrea acuñada por escrito a partir del siglo XVI y porque el presente artículo se va a basar en el análisis de esa muy rica y cabal versión judeoespañola. He aquí un resumen de lo que cuenta:

Un mercader judío, que ha hecho fortuna comerciando de puerto en puerto, cuando ve que su muerte se aproxima, hace jurar a su propio hijo, casado y con descendencia, que nunca se aventurará por mar. Muerto el padre, el hijo hereda sus bienes. Pasado un tiempo llega a la ciudad un barco cuyos ocupantes, ricos mercaderes, entregan al hijo una gran cantidad de riquezas que pertenecían a su padre. Los mercaderes lo instan a que se marche con ellos allende el mar para tomar posesión de los demás bienes que en otros lugares había acumulado su progenitor. En un principio, el joven se niega a quebrantar su juramento; pero, ante la insistencia de los mercaderes, finalmente se deja convencer y embarca con ellos.

En castigo por haber incumplido su juramento, Di-os hace que la nave naufrague y el joven, único superviviente, es arrojado a una playa desconocida, desnudo, descalzo y hambriento. Buscando algo de comer, encuentra un enorme árbol, bajo cuyas ramas se refugia para pasar la noche. Acosado por un león, se ve obligado a trepar por las ramas del árbol y en la copa se topa con un gran pájaro, el cual emprende el vuelo, atraviesa el mar y lo conduce hasta otra tierra también desconocida.

Tras un aterrizaje accidentado, se encuentra dentro de una ciudad de seres que tienen costumbres judías. Cuando se identifica como tal ante el rabino, este le informa que se halla en la tierra de los diablos judíos y,

apiadándose del joven, lo conduce a su casa para que coma y pase allí la noche.

Al día siguiente y escondido bajo sus alas, el rabí lo lleva a la sinagoga de los diablos, los cuales perciben el olor a ser humano y se dan cuenta de la intrusión. Tras debatir su caso, los demonios dictaminan que el joven debe ser condenado a muerte, puesto que ha roto el juramento hecho a su padre. Pero, el rabino lo defiende, alegando que había pasado ya una noche bajo su techo y que las pruebas del naufragio, del león y del pájaro ya habían constituido suficiente penitencia. Entonces deciden conducirlo ante Asmodeo, rey de la diablería judía, para que él lo juzgue. Asmodeo percibe que el joven está muy versado en las enseñanzas de la Ley judía y decide convertirlo en el preceptor de su hijo. Decreta que se respete su vida y que se le considere víctima desdichada de los engaños de aquellos mercaderes, que ya habían recibido en el naufragio su justo castigo a muerte.

Ilustración medieval de Asmodeo (Ashmedái).
Fuente: https://n9.cl/wzoy

El joven vive tres años en casa de Asmodeo como preceptor de su hijo. Y tal es su confianza en el él que, cuando una ciudad vasalla se rebela y el rey de los diablos ha de ausentarse para someterla, le entrega todas las llaves de su casa, de la que lo hace responsable, prohibiéndole tan solo entrar en una determinada habitación.

Un día el joven pasa delante de aquella recámara y ve que la puerta está abierta y que en su interior se encuentra una hermosa hija del rey Asmodeo, ceñida su cabeza con una corona de oro y un séquito de alegres danzantes a su alrededor. Ella lo invita a entrar; pero, apenas pone el pie adentro, le advierte que ha incumplido el mandato de su padre y que la muerte será su castigo, a no ser, si quiere salvarse, que al regreso de Asmodeo le diga que se ha enamorado de ella y que quiere tomarla por esposa. El joven sigue sus instrucciones y se celebra la fiesta de boda. Aquella noche la esposa-demonio hace firmar a su marido un documento en el que consagra el compromiso conyugal. Tienen un hijo, al que llaman Salomón.

Cabe señalar que en el cuento solo aparecen nominados Asmodeo y Salomón, el hijo de la pareja; pero, no se da el nombre del protagonista del cuento ni el de su esposa-diablesa.

Pasados dos años, un día el joven lanza un suspiro delante de su consorte. Ella le pregunta por la razón de aquella exhalación y él confiesa que se le había escapado al pensar en la mujer y en los hijos que había dejado en su país.

Aquella confesión deja desazonada a su cónyuge, pero el joven le asegura que no volverá a caer en aquella añoranza. Pero, a los pocos días, vuelve a lanzar otro suspiro y la bien intencionada esposa-diablesa le propone que vaya a visitar a su primera familia y que permanezca un año en su compañía. Pero,

le hace firmar otro documento en el que se estipulan las condiciones y los plazos de su ausencia.

A continuación, la esposa-diablesa invita a un festín a sus subditos diablos y les pregunta cuánto tiempo precisaría cada uno de ellos para conducir a su esposo hasta su país de origen. Uno responde que veinte años, otro que diez, otro más dice que un año, y un cuarto diablo, que es tuerto, asegura que tan solo necesitaría un día. La esposa encarga al diablo tuerto que transporte con mucho cuidado a su marido y a este le recomienda que no despierte las iras del demonio, porque un ataque de cólera era, justamente, la razón por la que se había quedado tuerto.

El diablo tuerto conduce al hombre hasta su antiguo país, y antes de entrar en su ciudad toma aspecto humano, transfigurándose en una especie de criado del joven. En la ciudad reconocen al muchacho y lo conducen hasta su casa, donde se celebra una fiesta de bienvenida y él relata sus aventuras.

Durante la fiesta, el hombre pregunta al diablo por qué se había quedado tuerto y él le responde que había sido en una pelea con un amigo. El hombre pide que también sirvan de comer y de beber a su criado, pero él se niega a consumir alimento o bebida de hombres, y le pregunta si tiene algún mensaje que hacer llegar a su esposa-diablesa. El joven responde que le comunique que no piensa volver a poner un pie en el país de los diablos.

Cuando el mensajero regresa y comunica tal injuria a la esposa-diablesa, ella no le cree, pensando que su marido solo quería burlarse del criado tuerto y manda a otro diablo más presentable a buscarlo. Pero, el joven insiste en su postura y, cuando la esposa-diablesa recibe esa segunda negativa, va a quejarse ante su padre, el rey Asmodeo. Este, que debía de ser un diablo con muy buenos sentimientos, aventura que acaso su yerno se había enfadado porque no había sido demasiado honorable presentarse en su casa, al cabo de tantos años de ausencia, en compañía de un sirviente tuerto. Asmodeo recomienda a su hija que envíe a algunos altos dignatarios a buscarlo. Pero, la respuesta del joven sigue siendo la misma y así también cuando ella vuelve a enviar a dignatarios de categoría superior, los cuales tampoco pueden convencerlo de que regrese.

Entonces el propio rey Asmodeo decide marchar en busca de su yerno, dispuesto, si no consiente en regresar con él, a matarlo y a aniquilar a todas las personas de su ciudad. Para evitar aquella catástrofe, su piadosa hija le pide permiso para acompañarlo y llevar consigo a su hijo Salomón y a otro grupo de dignatarios. Los diablos acompañantes se sienten tan indignados que proponen matar sin contemplaciones al hombre y a todos los suyos. Sin embargo, ella los obliga a quedarse fuera de la ciudad, con la excusa de que era de noche y de que los durmientes estarían protegidos por sus oraciones y rituales vespertinos. Entonces encarga a su hijo Salomón que se adentre él solo en la ciudad y se presente ante su padre. El hijo despierta a su progenitor, quien siente gran alegría al verlo, pero una vez más se niega a regresar al lado de su esposa-diablesa, por más que Salomón le recuerda cuántos favores había recibido de ella y de Asmodeo.

Regresa el hijo y le comunica a su madre el contumaz rechazo del padre. Ella decide esperar el nuevo día para presentarse ante su marido. Cuando lo tiene delante y ante testigos, le pide cuentas del incumplimiento de su compromiso con ella y con su hijo, después de haber recibido tantos favores, que enumera prolijamente, y de haber firmado varias garantías. Él responde que aquellos acuerdos le habían sido arrancados mediante la fuer-

za y el temor, que su aspiración era vivir con su esposa y con su familia humana, y que la esposa-diablesa haría mejor en vivir con los suyos y en encontrar un marido de su condición. Un grupo de hombres buenos intenta mediar entre ambos; pero, él insiste en que no regresará jamás al lado de su esposa-diablesa. Ella finge resignarse y le pide un beso de despedida; pero, mientras él la besa, ella lo mata.

A continuación, la diablesa solicita a las autoridades de aquella ciudad de seres humanos que cansen a alguna hija del más principal de ellos con el joven Salomón y que lo conviertan en su jefe, ya que, después de matar a su padre, opina que no debería volver a vivir cerca de su hijo. Así se hace y, antes de regresar al país de su padre Asmodeo, la diablesa viuda entrega una muy sustanciosa dote a su hijo, quien queda como jefe del pueblo de su padre.

3. Orígenes y fuentes de la Historia del jerosolimitano: perspectivas críticas

La *Historia del jerosolimitano* es uno de los cuentos hebreos de raíz medieval o antigua que ha suscitado más interés por parte de los especialistas, si bien sobre sus orígenes, evolución y poética persistan muchas más sombras que luces. Elena Romero, en un artículo (1995: 173-194) y en un libro (2009: 190-195) (este último escrito en colaboración con Aitor García Moreno), ha editado dos de las cinco versiones que se publicaron en judeoespañol a lo largo del siglo XIX: la cabal ya mencionada que vio la luz en Constantinopla 1823, incluida en el *Séfer Ben-Sirá* (hs. 32b-44b), y la que figura en un ejemplar deteriorado por el final que aparece en el *Séfer Sipuré Noraot* (pp. 185 ss.), que se publicó probablemente en Salónica en torno a 1885. Los trabajos de Romero detallan las versiones judeoespañolas conocidas, las fuentes hebreas y la bibliografía crítica sobre estas últimas.[3] Además, Romero (1995) compara la versión judeoespañola de Constantinopla 1823 con el texto hebreo de esa misma ciudad en 1517 o 1518, según la reedición de Zlotnik (1946: 44-67). Todo ello me exime de insistir ahora sobre tales aspectos.

Fragmento del ejemplar del Sefer Ben-Sirá del siglo XI expuesto en el museo del Cairo
Fuente: https://n9.cl/kiji

La propia Romero (1995: 173-174) ha trazado este sintético estado de la cuestión acerca de la Historia del jerosolimitano:

> Muchos son los problemas planteados por el texto que aún están sin resolver: el *Yerusalmí*, jerosolimitano, del título, ya que tal palabra no aparece en el texto ni tampoco se menciona la ciudad de Jerusalén; su lugar de composición, para el que se han propuesto variadas

opciones: España, norte de África, Egipto y Babilonia; la fecha de su redacción: se lo ha considerado como uno de los más antiguos relatos en lengua hebrea, aunque la mayoría parece estar de acuerdo en fecharlo hacia el siglo XIII; la sorprendente afirmación de que lo tradujo al hebreo Abraham ben Maimón, el hijo de Maimónides, que aparece desde la primera edición de Constantinopla 1517 o 1518; las dudas sobre si se trata de una traducción y, en tal caso, de qué lengua, o de un original hebreo, lo que parece más probable dado el número de citas bíblicas y talmúdicas que taracean el texto; etcétera.

A lo largo de los siglos el relato ha gozado de bastante difusión y de él se conservan cerca de una decena de manuscritos hebreos y uno en árabe, amén de una veintena de ediciones desde la primera ya mencionada, en la recopilación de cuentos que encabezan los *Dibré HaYamim shel Moshé rabenu*. Los investigadores reseñan además traducciones del relato al latín, al yídico, al inglés, al francés y al alemán.

Lo que sin embargo nadie ha mencionado hasta ahora son las versiones que el relato ha tenido en judeoespañol. Conozco por el momento cuatro versiones impresas diferentes en esa lengua: tres completas, publicadas respectivamente en: a) *Séfer Ben-Sirá* (Constantinopla 1823, hs. 32B-44b), b) *Séfer Kol Mevaser* (Salónica 1852, hs. 17b-31b; hay otra edición que manejo en ejemplar manco, probablemente de Salónica, hs. 16b-29ª); y c) *Sipuré Noraot*, compilado por Yitzjak HaKohén Perahiá (también en ejemplar manco, seguramente de Salónica antes de 1919, ps. 185 y ss), las cuales siguen más o menos de cerca el texto hebreo transmitido por la imprenta; y de otra parcial y libre, en el comentario de Shelomó HaKohén a *Eclesiastés* titulado *Jéshek Shelomó* (Jerusalén 1893, hs. 50b52), en donde el relato ilustra el comentario al versículo 5,1. 4

Un estudio de Joseph Dan en inglés (1967) –trasunto de los que había publicado sobre la misma materia en hebreo– aduce informaciones relevantes acerca de las posibles fuentes y paralelos de la *Historia del jerosolimitano*, algunas de las cuales me voy a referir ampliamente. Quiero antes advertir que comparto las apreciaciones de Dan (1967:99-100) que veremos a continuación, las cuales contradicen la opinión de M. Gaster (1931) sobre la datación en el siglo XIII del prototipo del relato y de su origen escrito (con oralización y folclorización posterior). Las opiniones de Gaster no tienen sustento en el plano documental: sería Dan, quien mucho más tarde que Gaster aportó pruebas de que un paralelo del relato se halla documentado en los inicios del XIII. Parece que los datos que tenemos apuntan –y además ese suele ser el orden habitual– a que el relato fue primero oral y luego puesto por escrito. Por otra parte, la opinión de Gaster de que la *Historia del jerosolimitano* es el primer «cuento maravilloso» que se conoce –¿en el mundo?– resulta más bien excesiva. Esto es lo que dice Dan (1967:99-100) (traduzco del inglés):

La *Historia del Jerosolimitano* ha sido traducida del hebreo al árabe, latín, yídico, alemán y otras lenguas, y hace treinta y cinco años la vertió al inglés

el Dr. M. Gaster, quien analizó su significado en su introducción y en su traducción.[5] Gaster describe la historia como una obra literaria judía escrita en el siglo XIII que solo después se convirtió en un relato folclórico. Consideraba que la historia era un cuento maravilloso y concluía: «Creo que es el más antiguo de los cuentos maravillosos», e incluso: «tenemos, en esta historia que acabo de traducir aquí, el más antiguo de los cuentos maravillosos». En lo que se refiere a su origen, Gaster afirmaba que «es tan intrínsecamente judío, que solo un judío podría haberlo escrito». Analizó algunos de los motivos de la historia y llegó a la conclusión de que no era posible encontrarlos antes del siglo XIII, cuando el relato hebreo fue puesto por escrito.

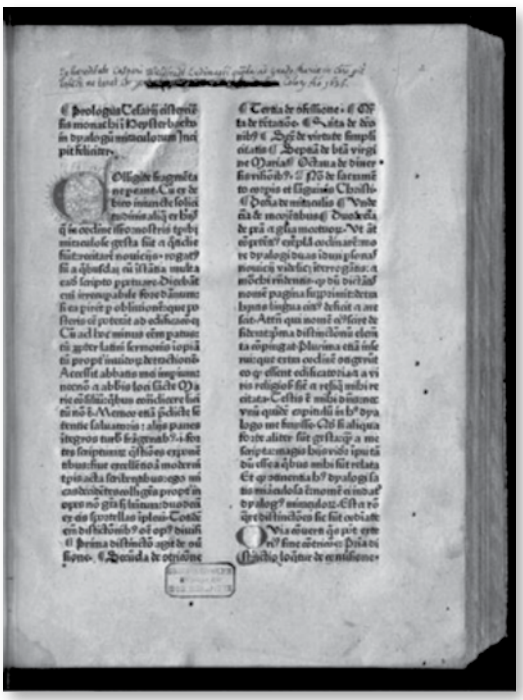
Moses Gaster (1856-1939) calificó a este relato como el primer cuento maravilloso conocido. (Foto Wikipedia).

Las conclusiones de Gaster no fueron discutidas ni siquiera cuando apareció en 1947 la edición crítica de tres versiones de la historia (dos en hebreo y una en árabe), ya que ningún nuevo material podía modificar la tesis principal de Gaster: la de que se trata de una obra judía del siglo XIII y la de que las versiones hebreas que se conocen son la primera narración que existe de este tipo. Además, todas las versiones documentadas proceden del judaísmo oriental, de Egipto y del Oriente próximo; ninguna versión europea ha sido localizada. Este hecho llevó a los especialistas a creer que las principales influencias que habían moldeado la historia vinieron del Este y buscaron elementos árabes y musulmanes. Ha habido intentos de comparar sus motivos con varios de los cuentos de *Las mil y una noches*.[6] Nosotros intentaremos demostrar que, para buscar los orígenes de esta historia, conviene mirar hacia el Oeste, no hacia el Este».

4. Una versión en hebreo escrita en Alemania en el siglo XIII y algunas antiguas leyendas europeas

Una de las presumibles fuentes occidentales sobre las que llamó la atención Joseph Dan es la que él mismo descubrió en un manuscrito hebreo que se conserva en la *Bodleian Library* de Oxford,[7] atribuido al rabino alemán Yehudá HeJasid, muerto en Regensburg en 1217. Dan (1967: 101-102) opina lo siguiente: que aquella obra se escribió antes de 1210; que contiene varias historias de tipo sobrenatural con clara predilección por las intrigas en las que figuran demonios y que alguna de ellas se aparecen a relatos cristianos de la época, como los de casi coetáneo

Dialogus miraculorum (ca. 1223 o 1224) del alemán Cesáreo de Heisterbach, quizá porque en aquella época dominaba la obsesión, común a muchos pueblos y religiones, de la intrusión de lo sobrenatural y lo demoníaco en la esfera de los asuntos humanos.



Ejemplar de Dialogus miraculorum expuesto en Alemania
Fuente: https://n9.cl/f7sw

He aquí el relato en hebreo anotado en Alemania hacia 1200, que Dan consideraba el paralelo más incuestionable documentado en Occidente de la *Historia del jerosolimitano* oriental. Traduzco del inglés (los paréntesis están en el texto de Dan y los corchetes son míos):

> «Había un hombre que solía escribir talismanes. Una vez andaba por ahí y se metió en el bosque para recibir la inspiración de la naturaleza. Entonces fue atrapado por un demonio que se lo llevó a un lugar lejano.
>
> »El demonio le dijo al judío: "Has tenido el hábito de llamarme desde lejos y de hacerme acudir adonde estabas (mediante la magia). Ahora va a pagar el trastorno que me has causado haciéndolo".
>
> »El judío le pidió que no le hiciera daño y el demonio le contestó: "Si te casas con mi hija, no te mataré". El judío le respondió: "La tomaré (en matrimonio)".
>
> »Así que el demonio lo condujo hasta el lugar en el que se encontraba su hija y se la entregó. Ella alumbró tres hijos cuyo padre era el judío, pero murieron inmediatamente después del parto.
>
> »La hija del demonio no cesaba de llorar. Su padre le dijo: "Los niños han muerto por causa de la familia del judío. Yo he estado en la ciudad, en su casa, y he visto a su mujer y a sus hijos llorando llenos de pena, porque no sabían dónde estaba (el judío)". Así que ella le dijo a su padre: "Haré cualquier cosa que tú dispongas para que puedan vivir los hijos que de ahora en adelante nazcan de mí".
>
> »Dijo entonces el demonio al judío: "Si te devuelvo a tu casa, ¿hará lo que yo te diga?". El judío preguntó: "Dime que (es lo que me pedirás que haga)". El demonio le dijo: "Tendrás que prometer que no volverás a escribir amuletos y que jamás usarás ni la magia ni los encantamientos. Y, cuando yo te devuelva a tu casa, habrás de tener allí una habitación especial para mi hija: cada vez que oigas algún sonido que salga de esa habitación, habrás de acudir allí en el acto y hacer lo que ella quiera que hagas". El judío se mostró conforme y prometió cumplir aquellas instrucciones.

»El demonio lo condujo en el acto hasta su casa y él preparó una hermosa habitación (para su esposa-demonio), y su esposa [la humana] puso una colcha preciosa sobre la cama. Cada vez que su esposo entraba en aquella habitación, ella se llevaba a los niños a otra parte de la casa, para que su esposo y la mujer-demonio pudieran tener privacidad, ya que sentía un gran miedo por todo aquello.

»Al cabo de muchos días, la esposa-demonio fue adonde estaba el judío, vestida de negro, y le dijo: "No me toques, puesto que ha llegado la hora de mi muerte. Así que te pido que tomes a mi hermana (por esposa)".

»El judío respondió: "Lo que yo le prometí hacer a tu padre ya lo he hecho, de modo que no voy a tomar a tu hermana; tu padre no incluyó esa condición dentro de nuestro acuerdo".

»Entonces la esposa-demonio dijo: "Puesto que has cumplido todo lo que estaba estipulado en el pacto que hiciste con mi padre, y puesto que tu esposa me ha tratado de manera honorable y ha respetado nuestra privacidad cuando yo estaba contigo (voy a darte una recompensa): mañana, a tal y tal hora, tendrás que ir a cierto lugar en el que encontrarás un islote rodeado por el agua. Habrás de llevar vestidos negros y caminar descalzo; allí verás a los tres niños que nacieron a partir del momento en que mi padre te entregó a mí, lo que significa que ellos siguen vivos. Verás cómo ellos llevan mi cuerpo para que sea enterrado". Y añadió: "Sé que a ti te hace feliz el que yo me muera; pero, pese a ello, tendrás que fingir que lloras y que sientes dolor por mí, porque solo de esa manera podrás salvar la vida de tus hijos (humanos) frente a mis otros hijos; si no, ellos les causarán daño, porque probablemente han bebido agua en tu casa". [8]

»El judío hizo todo aquello; se dirigió a aquel lugar y, cuando vio que los demonios transportaban a su madre, hizo como si se lamentase y llorase por ella. Y entonces escuchó que sus hijos-demonios decían: "Se lamenta por nuestra madre; haremos el bien a sus hijos, y les daremos riquezas, y no dejaremos que otros demonios les hagan daño, ni a él ni a sus hijos". Y eso fue lo que pasó».

En mi opinión, acertaba Joseph Dan cuando afirmaba que las versiones hebreas orientales documentadas a partir del siglo XVI de la *Historia del jerosolimitano* estaban emparentadas, al menos parcialmente –a partir del episodio en que el hombre acepta desposarse con la hija del diablo para salvar su vida– con el relato hebreo documentado en la Alemania del siglo XIII. El cual, con su textura de motivos evidentemente folclóricos, prueba que antes de que en 1517 o 1518 ingresase nuestro jerosolimitano en Constantinopla por la puerta grande de la literatura escrita, debió de pasar por una más modesta y oscura fase de prehistoria y de preliteratura oral y folclórica, que no sabemos de dónde pudo manar ni por qué estaciones pasaría, si descontamos que en torno a 1200 hizo una parada fugaz, que quedó por fortuna documentada en un manuscrito en hebreo, el cual posiblemente reflejaría alguna narración que estaría circulando oralmente por la Alemania de entonces.

Tal versión, hebrea y alemana al mismo tiempo, avala, de paso, que los motivos que

podemos considerar nucleares de la *Historia del jerosolimitano* –la captura de un humano por un demonio, el matrimonio forzado con la hija de este, el pacto para pasar un tiempo con la esposa diablesa y otro con la humana, y la predilección del hombre por su familia humana– son capaces e incluso proclives a combinarse, dependiendo del entorno, con otros motivos coyunturales que se hallan siempre flotando y migrando en la fluida y pluricultural galaxia del folclore: en las versiones hebreas orientales, con los episodios del incumplimiento del juramento que habían hecho el hijo al padre anciano, con los accidentes del naufragio y del vuelo mágico; y en la versión hebrea alemana con el episodio final del entierro de la esposa diablesa a hombros de sus tres hijos fantasmales.

En su agudo estudio proponía Dan que había que identificar otros parentescos, parciales o lejanos, con otros relatos por él detectados en diversas fuentes europeos de los siglos XIII al XVIII:

En primer lugar, la *Compilación de milagros* (ca. 1223 o 1224) del monje cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach, que incluía una narración (libro V, cap. II) acerca de unos monjes que se refugiaban dentro de un círculo mágico para librarse del acoso de unos cuantos diablos y diablesas; uno de los religiosos, cegado por la belleza de las diablesas, cae en la tentación de sacar una mano del círculo, y una de ellas aprovecha para ponerle un anillo en un dedo y llevárselo consigo. Los monjes alegan que se había tratado de un secuestro forzado y sin validez, y logran recuperar a su compañero. Tal relato recuerda, aunque de manera en cierto modo inversa, el episodio de la *Historia del jerosolimitano* oriental en el que la hija de Asmodeo tienta al joven desde una habitación prohibida y lo captura en cuanto él franquea la puerta.

También resulta parcial –aunque no inexistente, porque vuelve a pivotar sobre el motivo del hombre que pacta plazos de convivencia con su esposa humana y con su esposa sobrenatural– el parentesco que Dan sugiere con un relato en yidis documentado en la Alemania del siglo XVI sobre una diablesa que pone un anillo en el dedo de un niño que estaba jugando distraídamente. Cuando el niño se hace adulto y se casa, la despechada diablesa mata a su esposa, hace lo mismo con su segunda mujer, y si la tercera sobrevive es porque pacta que su marido pase una hora al día con la diablesa. Al final, cuando esta última constata la gentileza y discreción de la esposa humana, deja al matrimonio en paz. Se trata de un relato que durante siglos ha sido común en el folclore de la Europa central y oriental –en especial en ámbito judío–, que se asemeja al motivo central del *Libro de Tobías* y que ha conocido derivaciones muy curiosas, como la célebre película *Corpse Bride* (*La novia cadáver*, 2005) de Tim Burton.[9]

Aún llama la atención Dan (1967:110) sobre otro relato escrito en hebreo en la Polonia de los inicios del siglo XVIII por el rabino cabalista Zvi Hirsch Kaidanover en su tratado de moral *Kav haYashar*, que tuvo también versiones en yidis y en judeoespañol.[10] Sus protagonistas son unos demonios que se dedican a matar a los moradores que intentan ocupar una casa en la ciudad de Posen. Cuando son llevados ante un tribunal por no conformarse con ocupar propiedades que estén fuera de la ciudad o en ruinas, alegan que son hijos de un judío que había tenido dos esposas, una humana y otra diablesa. Y como los hijos de la esposa humana habían fallecido, los hijos diablos se creen con derecho a ocupar aquella casa. Al final son expulsados mediante los exorcismos de un sabio judío. El único motivo que este relato tiene en común

con los anteriores es el de los conflictos que provoca el que un hombre tenga una esposa humana y otra sobrenatural, y descendencia de una y de otra.

Aunque resulten tan variables los grados de parentesco de los relatos europeos aducidos por Joseph Dan en relación con la oriental *Historia del jerosolimitano*, su comparación resulta aleccionadora, porque permite, en primer lugar, descubrir que la cuestión de los matrimonios forzados y problemáticos entre varones humanos y diablesas ocuparon, con sus múltiples variantes y enfoques, un lugar relevante en el imaginario común y en el folclore de siglos pasados; y en segundo lugar, porque saca a la *Historia del jerosolimitano* hebrea y oriental de estrechas casillas geográficas y culturales orientales –algunos críticos judíos han defendido que se trata de un relato estrictamente judío oriental– y abre la puerta a considerar que nuestro relato sea una simple rama –de singulares fortaleza y vistosidad, eso sí– de una floresta más densa y profusa, en la que podrían cruzarse ramas europeas judías y gentiles, y quién sabe cuáles otras, que acaso estén esperando la ocasión de que otros estudiosos se den cuenta de su aire de familia para incorporarlas a su todavía muy borroso y tentativo árbol genealógico.

Es obligado señalar aquí que Aliza Shenhar (1978: 69) consideraba que la *Historia del jerosolimitano* es una derivación, o al menos tiene una relación genética parcial, con el cuento número ATU 470B del catálogo de cuentos internacionales de Aarne-Thompson-Uther: *The Land Where No One Dies* (*El lugar en el que nadie muere*), del que conoce unas cuantas versiones judías de Marruecos, Siria, Yemen, el Kurdistán iraquí e Irán. Relato que se halla además documentado en otras tradiciones folclóricas internacionales, desde Finlandia e Irlanda hasta Tailandia y Japón; no en España, aunque sí en Portugal, curiosamente.

El resumen que de tal tipo cuentístico hace el catalogo ATU revela que uno de sus motivos centrales es el del hombre que se esposa en el más allá con una mujer sobrenatural; pero un día el joven siente nostalgia de su país de origen y obtiene permiso para visitarlo. Como incumple las condiciones sobre las que le previene su esposa sobrenatural, su viaje de regreso acabará siendo funesto para él, confirmando la inviabilidad de su unión El vínculo parcial, pero irrefutable, entre este cuento de dispersión pluricultural y los cuentos hebreos –el escrito en Alemania en el siglo XIII y la *Historia del jerosolimitano* documentada a partir del XVI– que estamos analizando revela que el meollo argumental de todos ellos, al margen de las adherencias periféricas y coyunturales que a cada uno se les pueden pegar, es el de la problemática unión amorosa entre hombres que añoran el mundo de los suyos y mujeres sobrenaturales que son incapaces de retener a sus amantes humanos. Este es el resumen del tipo cuentístico que ofrece Uther (2004. núm. 470B) (traduzco del inglés y pongo en cursiva las frases que me interesa resaltar):

> Un joven busca el país en el que nadie muere. En su camino hacia el otro mundo se encuentra con animales y con hombres que realizan acciones para las que se necesita mucho tiempo (por ejemplo, deshacer una montaña grano a grano de tierra), pero ellos no son inmortales. *Finalmente llega al país en el que nadie muere y se queda a vivir allí con una joven. Cuando él extraña su hogar, la mujer le previene de que no debe irse. Pero el insiste en marcharse, y ella le advierte de que entonces no debe*

tocar la tierra. Él pasa por los lugares en donde habían estado las personas y los animales con los que se había encontrado en el viaje de ida; pero, ellos habían terminado su trabajo y habían muerto. De regreso a casa, se encuentra con un carro cargado de zapatos usados y se baja de su caballo para ayudar al carretero. Pero, se trata de la muerte que lo está buscando y muere. [11]

La lectura de los relatos aducidos por Dan y de los cuentos del tipo ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*) sobre los que llamó la atención Shenhar –quien, por otra parte, no acertó al afirmar que el relato hebreo del siglo XIII no tenía vinculación genética con la *Historia del jerosolimitano*–, nos ayuda a detectar los motivos centrales de toda esta presumible familia narrativa. He aquí el detalle y la secuencia de sus piezas:

1.- La captura, tras ciertas y variadas peripecias prologales, de un varón humano, por lo general de baja o inconstante índole moral (rompe compromisos con padre o esposa, es codicioso, cae en tentaciones diversas, trata desconsideradamente a los demás), por un demonio.

2.- El matrimonio, por engaño o bajo amenaza de muerte, del joven con la hija del demonio.

3.- La añoranza que siente el varón de su familia humana.

4.- El acuerdo, propuesto benévolamente por la esposa diablesa o por su padre, de que el varón pueda dividir su tiempo entre las dos esposas con arreglo a ciertos plazos y espacios.

5.- La predilección del varón por su familia humana, para gran consternación de la esposa diablesa, que hace todos los esfuerzos y renuncias posibles para mantener el vínculo con el marido humano, el cual al final se rompe fatalmente.

De la constatación del carácter nuclear de estos tópicos dentro del relato hebreo del siglo XIII, de la oriental *Historia del jerosolimitano* y de los cuentos del tipo ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*), podemos deducir además que el extenso y novelesco argumento de la *Historia del jerosolimitano* es ensamblaje de esas cinco grandes secciones argumentales, y que los relatos paralelos que acabamos de aducir, empezando por el hebreo puesto por escrito en la Alemania del siglo XIII, coinciden a grandes rasgos –como después veremos que coincide también el cuento ATU 400 (*El hombre en busca de su esposa perdida*)– con los episodios 3-5 que acabo de delimitar.

Las peripecias concretas de la *Historia del jerosolimitano* que se ajustarían a esa secuencia argumental general serían los siguientes:

- El padre que se sabe cerca de la muerte obtiene un juramento de su hijo.
- El hijo rompe por codicia el juramento que hizo a su padre y su deslealtad es castigada con varias pruebas: un naufragio, la persecución del león, un inquietante vuelo mágico, la caída en una ciudad de demonios.
- El hombre, prisionero de los demonios, cae en la trampa (la invitación a entrar en la habitación prohibida) que le tiende la hija del diablo, con la que se ve obligado a esposarse para no ser condenado a muerte.
- El hombre manifiesta su añoranza por su país y por su familia humana, y la esposa diablesa propone comprensivamente que, bajo determinadas condiciones y plazos, que su esposo pueda reunirse temporalmente con su primera familia.
- Se suscita un pleito cuando el hombre se niega a volver con su esposa sobrenatural y ella acude a reclamar el cumplimiento de los pactos y a castigar el perjurio.

En el relato en hebreo del siglo XIII el matrimonio con la esposa diablesa se rompe porque ella acaba renunciando a sus derechos en favor de la esposa humana; en la *Historia del jerosolimitano*, porque ella mata al esposo desleal, en los cuentos del complejo ATU 470B, porque el hombre muere en el viaje de regreso a su patria, por no respetar las normas que se le habían dado. Cualquiera de tales traumáticos desenlaces entronca con los que son comunes dentro del proteico y variadísimo complejo de relato folclóricos –del que más adelante daremos otros detalles–, que se conoce como *El matrimonio entre hada y mortal*, dentro del cual es obligado situar e interpretar todos nuestros relatos.

5 . La Manita Negra y el olor a ser humano

Hay excepciones a la regla que parece condenar como inviables las relaciones amorosas entre varones humanos y mujeres sobrenaturales. Ello puede verse en un cuento al que su excepcional narradora, Manuela Sanz, nacida en 1927, daba el título de *La Manita Negra*. Tuve el privilegio de grabarlo el 29 de julio de 1990 en el pueblo de Orellana la Vieja (Badajoz). Dada su gran extensión, solo nos será posible reproducir aquí alguno de los episodios que más analogías muestran en relación la *Historia del jerosolimitano*.

El protagonista del cuento extremeño es un pescador al que un pez mágico otorga grandes riquezas a cambio de que «esta noche, la persona que te salga al camino, al hacer el año me le tienes que traer aquí». El pescador, codicioso, se muestra de acuerdo, porque cree que quien le saldrá al camino a su regreso a casa aquella noche será su perro. Pero, por desgracia, quien le sale a recibir es su hijo mayor, el cual, cuando se cumpla el plazo establecido, deberá separarse de su familia y embarcarse hacia el que será su nuevo hogar.

A partir de ahí, algunas peripecias son sustancialmente análogas a las de la *Historia del jerosolimitano*. El joven llega en barco a una tierra desconocida en que le tocará compartir cama y lecho con un ser misterioso que recibe el nombre de Manita Negra. Se queda allí seis o siete años, al cabo de los cuales siente nostalgia de su familia, con la que desea reunirse por unos días. El ser sobrenatural con el que convive, la misteriosa Manita Negra, no quiere darle permiso para volver con los suyos, pero al final acepta. Reproduzco el cuento a partir del episodio en que el joven se despide de su familia humana y embarca hacia el misterioso país costero en el que vivirá durante años (respeto las formas dialectales de la informante):

> Había una barquita de colores, vestida de cintas de colores, ¡hum!, con una música muy bonita, una música melosita, muy bonita. Y llegó, se abrió la barca y entró el muchacho. Caminó p'abajo y se despidió del padre. Y salió el mar abajo, el mar abajo, y fue a desembocar donde una vereda había. Y dice:
>
> –Pues esta vereda es la que tengo que coger.
>
> Y cogió la vereda y salió caminando para adelante, para adelante, y llegó a un caserío que estaba todo cerrao, todo, pero mu desierto, mu desierto. Y llegó al caserío, y conforme llegó, se abrió la puerta. Se abrió la puerta, pero la puerta sola. Se abrió la puerta y entró. Entró y se encontró una mesa puesta. Una mesa con tos los manjares que podías tener; vamos, una mesa toda muy bien arreada. Pues llegó y se sentó. Dice:

–¡Bueno, pues comprendo que esto será para que yo coma!
Y vino una Mano Negra. Viene una Mano Negra y cogió una jarra de vino y se la puso allí en la mesa. Dice:
–¡Gracias, Manita Negra! –dice–: ¡muchas gracias!
Pues la tuvo comiendo y después que comió dice:
–¡Bien comido y bien bebido, si tuviera una guitarra también la tocaba!
Pos vino la Mano Negra y le trajo la guitarra. Le trajo la guitarra y la estuvo tocando, y vamos, la estuvo... Pero él, por la noche, cuando dio las doce, vino la Mano Negra y le llevó al camino donde tenía que acostarse. Y se acostó. Y eran las doce en punto cuando él se estaba acostando. Y al poco de rato entró una cosa en la cama y se acostó con él. Y no sabía lo que era, porque como estaba todo tan oscuro, no sabía lo que era. Bueno, pues dice:
–Esto es lo más me intriga a mí –dice– de dormir una cosa conmigo y yo no sé lo que es. –dice– Yo no sé lo que es.
Bueno, ya llevaba allí lo menos seis o siete años. Los padres ya lo dieron por muerto, la madre tuvo luto y el padre era de los más ricos del pueblo ya. Y, y vamos, todo marchaba muy bien. Y dice él un día:
–Manita Negra –dice–, y tengo una familia –dice–, de mares allá –dice–. Yo quisiera ir a verla, siquiera aunque no fuer na más que por unos días. Yo desearía verlos.
–¡No puedes ir! –dice–, porque si vas –dice– y alguien te agraza –dice–, nos olvidas para siempre.
–¡No, no, no, no! ¡Te lo juro que no, te lo juro que no!
–Bueno –dice–, pue te voy a dar cinco días –dice–.

El joven pasa unos pocos días con su familia y, cuando llega la hora del regreso, su abuela le entrega unas cerillas y le insta a que, cuando esté en la cama con la Manita Negra, encienda una vela para ver el aspecto del ser sobrenatural que con él vive. El joven lo así y «al encender, ve que era una moza guapísima, una moza muy guapa». Pero, en aquel mismo instante un gigante, que ha percibido el olor humano, hace desaparecer a la mujer. Tras no pocas peripecias, el cuento termina en feliz unión matrimonial entre el hombre, que logra matar al gigante, y la mujer sobrenatural.

En resumen, la parte inicial del cuento extremeño que acabo de resumir nos presenta a un joven que, para satisfacer una promesa que había hecho su codicioso padre, atraviesa un espacio marítimo hasta llegar a un país extraño en el que vive durante unos cuantos años a cuerpo de rey junto a una servicial criatura sobrenatural, que primero se manifiesta como una Manita Negra y más adelante, lo hará como mujer misteriosa y de gran belleza. Cuando él expresa, al cabo de «lo menos seis o siete años», nostalgia por su patria y deseos de volver s ver a su familia humana, ella le da –con gran aprensión, barruntando que aquella expedición no iba a traer sino problemas– libertad para regresar a su país por un plazo de cinco días y le hace una serie de advertencias sobre lo que deberá evitar y las reglas que habrá de cumplir. El hombre no respeta los términos del acuerdo y, como resultado de su transgresión, pierde momentáneamente a la mujer, aunque la recuperará mágicamente en la segunda parte del cuento.

Las analogías con algunos de los motivos nucleares del tipo narrativo de la *Historia del jerosolimitano*, y también del cuento ATU

470B (*El lugar en el que nadie muere*) resultan evidentes, sobre todo en lo que se refiere al estatus problemático, confusamente liminal, del varón escindido entre su unión con un ser sobrenatural y la nostalgia que siente por visitar su país natal y por volverá ver a su familia humana.

Las discrepancias son también muy notables y en algunos casos parecen estar sujetas a una insólita lógica de inversión, hasta de simetría, que resulta tan sorprendente como sugestiva. Así, en el cuento extremeño, el hijo es expulsado a una tierra que se encuentra allende el mar como castigo por un juramento temerario que había pronunciado no él, sino su padre, en un acceso de codicia. Frente a ello, en el relato hebreo es el hijo quien llega a otra tierra que se halla al otro lado del mar porque él mismo, dominado por la codicia, incumple el juramento que le había hecho a su padre.

En el relato hebreo, el joven es conducido al más allá sobre el mar por un ave prodigiosa a la ida y por un diablo tuerto a la vuelta; en el relato extremeño, el joven es conducido al más allá por un barco alegremente engalanado a la ida y enlutado a la vuelta. En el hebreo, el joven no está enamorado de su esposa sobrenatural y hace todo lo posible para distanciarse de ella, hasta que la diablesa le da muerte. En el extremeño, el joven está enamorado de su esposa sobrenatural, quien le corresponde, y lucha épicamente por recuperarla, hasta que alcanza la feliz unión con ella.

Las limitaciones de espacio nos impiden examinar ahora con el detalle que sería preciso toda esta compleja casuística de analogías, oposiciones y discrepancias. Tendremos que conformarnos, pues, con señalar las dos cosas siguientes: 1) que el cuento extremeño de *La Manita Negra* es una versión del relato que tiene los números de catálogo ATU 400 (*The Man on a Quest for His Lost Wife*, *El hombre en busca de su esposa perdida*) + ATU 302 (*The Ogre 's Heart in the Egg*, *El corazón del ogro dentro de un huevo*) en el catálogo de cuentos internacionales de Aarne-Thompson-Uther; y 2) que la *Historia del jerosolimitano* –y su paralelo, el cuento hebreo escrito en la Alemania del siglo XIII– se hallan genéticamente emparentados con el tipo cuentístico ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*) y el tipo cuentístico ATU 400 (*El hombre en busca de su esposa perdida*). Y ello aunque el cuento ATU 400 resuelva el conflicto de manera positiva, con la unión final del varón humano y de la mujer sobrenatural, mientras que los demás relatos se inclinen por la funesta vía contraria, la de la fatídica condena de esa unión.

Tal diferencia del final se justifica, en mi opinión, porque el cuento ATU 400 es de índole estrictamente maravillosa y se ajusta a pies juntillas a la regla del obligado final feliz, con boda como inevitable colofón; mientras que el cuento hebreo y el tipo ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*) plantean desde el principio un conflicto moral –el de la deslealtad del joven a los pactos a los que se compromete– que solo admite la solución del castigo ejemplar.

Recordemos al respecto que el cuento hebreo escrito en la Alemania del siglo XIII podía permitirse un remate algo más contemporarizador, pues su protagonista no había incurrido en un pecado inicial tan grave como el del jerosolimitano oriental y así el protagonista veía al final confirmada su unión con su mujer humana, aunque fuera a costa del apartamiento y muerte de la esposa sobrenatural. Por su parte, el desenlace fatídico del cuento ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*) sugiere que no se trata de un cuento estrictamente maravilloso, si aceptamos que

estos deben culminar en feliz unión matrimonial, como afirman muchos especialistas, pese a que esté catalogado entre ellos.

El cotejo con nuestro cuento extremeño nos ofrece un dato más para corroborar que la *Historia del jerosolimitano* no es un endemismo narrativo excepcional, exclusivamente judío, sino un relato que se halla taraceado por los tópicos e incluso por las fórmulas más convencionales, casi clónicas, del lenguaje cuentístico internacional. Recordemos el episodio del relato sefardí en que el piadoso y hospitalario rabino de la ciudad de los diablos intenta ocultar al joven humano bajo sus alas, lo cual no impide que su presencia sea detectada por los diablos que sienten su olor a ser humano (reproduzco el texto de Romero, 1995: 179-180):

> *Y el mancebo se paró temlando y no quedó en él esprito, de muchedumbre de su temor. Y oyó que enpezaron para decir pasukim de-Zimrá como si fueran bené Yisrael. Y había una shed cerca de el rab; disho a su jaber:*
> *-Güézmo de hijo de hombre yo golgo –hasta que se oyó la boz entre ellos y dijeron*
> *-Hec el están en lado de el rab.*
> *Y todos uzzaba kabod al rab y no se allegaron después que él está en solombra de sus alas. Y cuando vido el rab que lo supieron los shedín que el varón el este era ahí, elgüego cuando atemaron pasukim de-Zimrá disho el Jazán:*
> *-No digásh tefilá hatta que hablaré mi palabra* [cf.Gen 24,33]. [12]

Pues bien, en la fase final de la trama del cuento extremeño hay inserto un episodio no muy distinto, en el que la mujer sobrenatural oculta al humano del agresor, capaz de percibir el olor a ser humano:

> Y al dar el grito viene un gigante y el gigante llega a ella y le dice:
> –¡A carne humana me huele! ¡Si no me la das, te mato!
> –¡Oy, tranquilízate, hombre! ¿Pero quién va a venir por aquí? ¡Si por aquí ni los pájaros vuelan! ¿Quién va a venir por aquí?

El tópico del agresor sobrenatural que percibe el olor de la carne o de la sangre de algún humano suele estar ligado, en cuentos documentados en todo el mundo, al del anciano (o más bien anciana) también sobrenatural, pero benévolo y protector –aunque sea pariente por lo general del agresor–, que alberga transitoriamente y hace todo lo posible por garantizar la vida del humano que le ha pedido hospitalidad. El motivo coincide con el de la actitud del rabino-demonio de la *Historia del jerosolimitano* hacia el recién llegado y extenuado huésped humano, y con la intervención de los demonios de fino olfato que detectan su presencia y piden su muerte.

Comparemos las semejanzas de aquel episodio del relato hebreo con la versión de un cuento registrado en el Algarve portugués, titulado de *La torre de Babilonia* y que es versión notabilísima del tipo ATU 302 (*El corazón del ogro dentro de un huevo*): [13]

> El príncipe aceptó el consejo y echó a andar en busca de aquella ciudad. Anduvo, anduvo y llegó a un monte. Llamó a la puerta y apareció una viejecita.
> –¿Qué es lo que quiere, pobrecito? –preguntó ella.
> –Pues deseo que me enseñe dónde está la ciudad Babilonia.
> –Yo no lo sé; sin embargo, mi hijo debe saberlo. Escóndase, que es muy malo y lo matará si lo ve por aquí. Yo

le preguntaré dónde queda esa ciudad y le daré su respuesta.
–¿Quién es su hijo? –preguntó el príncipe.
–Es el viento Sur.
En aquel momento se oyó un gran ruido y el príncipe se escondió.
Apenas entró en casa, el viento se puso a gritar:
–Me huele a carne carnal y a sangre real, que vuestra merced tiene aquí y no me quiere dar.

La anciana de este cuento portugués logra excusar el olor a ser humano del príncipe, engañar al mal intencionado viento Sur y preservar la vida de su huésped, motivos que resultar paralelos al episodio del rabino-demonio de la *Historia del jerosolimitano* que salva la vida de su protegido al guardarlo de los diablos que detectan su olor.

6. Del jerosolimitano a Robinsón: imprecaciones contra la navegación mercantilista, condenas de la codicia

Abrir el arca de la detección y el comentario de los motivos folclóricos que se abigarran en la *Historia del jerosolimitano* es más fácil que apurarla y cerrarla. Porque puede afirmarse, sin exageración alguna, que toda la composición es, desde la primera frase hasta la última, un continuo y coherente ensamblaje de motivos folclóricos que giran alrededor de los tópicos centrales del casamiento forzado con la hija del diablo, la licencia de alejamiento temporal y el incumplimiento de sus condiciones por parte del hombre, con la dificultad o inviabilidad de tal forma de matrimonio: los mismos tópicos que, como he dicho antes, constituyen –lo que avala su posición central dentro de la trama– los núcleos del cuento hebreo escrito en la Alemania del siglo XIII y de los tipos cuentísticos ATU 470B (*El lugar en el que nadie muere*) y ATU 400 (*El hombre en busca de su esposa perdida*).

Para seguir constatando que no es exagerado decir que desde la primera frase la *Historia del jerosolimitano* es una taracea de motivos folclóricos, centrémonos en el juramento que pronuncia el hijo ante su padre comprometiéndose a no navegar jamás por el mar, su posterior incumplimiento y el naufragio. Las desdichas que sufre el hijo que viaja en contra del deseo de sus padres o que incumple un mandato paterno es un tópico narrativo de viejísima y pluricultural tradición, vinculado a relatos antiguos y no tanto de muy diversos lugares, que van desde la parábola del *El hijo pródigo* (Lucas 15:11-32) hasta la historia de Pinocho, el muñeco que desobedece a su padre y se relaciona con otros fabulosos hijos desobedientes y trasgresores que no se libran de los obligados naufragios y secuestros.

La misma tradición oral sefardí nos ofrece un ejemplo muy revelador del motivo de la navegación funesta por causa dela interdicción paterna o materna: se trata del romance de *La vuelta del hijo maldecido*, desconocido, por cierto, en el resto de la geografía tradicional hispánica. He aquí una versión anotada en Jerusalén en 1911 por Manuel Manrique de Lara:

Una madre maldijo al hijo,
una maldición cruel.
Después que ya lo maldijo,
ella se arrepintiera:
–Las naves de todo el mundo
vayan y tornen en paz,
y las naves del mi hijo
vayan y no tornen más.
Después que ya lo maldijo,
ella se asentó a llorar.
Allí passó un caballero,
que está a la orilla del mar.

–Dígaxme, el marinero,
de la orilla de la mar,
si veríax al mi hijo,
al mi hijo el caronal.
–Yo lo vide al vuestro hijo,
vuestro hijo el caronal;
la ola que va y viene
por cubierta la terná;
debaxo del lado sciedro
tres buracos tenerá;
del uno le entra el sol,
del otro el bel lunar;
del más chiquitico de ellos
entra y sale un gavilán–.
La madre, que sintió esto,
presto se asentó a llorar:
–Llevadme, el marinero,
onde mi hijo el caronal–.
Hasta aquí ella se fuera;
ella fue neftar.

Son numerosísimos los ejemplos que el tópico del viaje funesto por desobediencia o ruptura de los juramentos de los hijos a los padres ha sembrado en tradiciones literarias orales y escritas –con una mayor proyección en estas últimas– de muchas épocas y lugares. Pero, hay un ingrediente de la *Historia del jerosolimitano*: el del castigo de la codicia que se impone a la lealtad al padre, que requiere, por su posición destacada en el mismo arranque del relato y por el peso ideológico que ejerce dentro de la trama, un comentario sin duda más específico.

Recuérdese que el padre, rico comerciante que lega sus bienes a su hijo, hace jurar a este que no se embarcará jamás en pos de nuevas riquezas. Sin embargo, no pasa mucho tiempo antes de que la codicia del hijo lo lleve a incumplir su solemne juramento y a navegar en busca de otros puertos, lo que le provocará naufragios, exilios, desdichas e incluso la muerte. Pues bien, no resulta en absoluto casual que la refundición de la *Historia del jerosolimitano* que vio la luz en Constantinopla en 1517 o 1518 se inicie con una admonición que, en una época de precarios y atrevidos comercios marítimos y de graves peligros y naufragios, advertía contra los excesos de la codicia mercantilista.

Es muy revelador al respecto el cotejo de tal motivo con algunas de las octavas reales de *Os Lusíadas* (1572), el gran poema épico del portugués Luis de Camoens, en las que se advierte de los mismos peligros con palabras puestas en boca de un anciano al que no cuesta mucho reconocer como pariente lejano del padre de nuestro jerosolimitano: [15]

> «Mas un viejo de aspecto venerando, / Que en las playas quedaba entre la gente, / Sus ojos en nosotros, meneando / Tres veces la cabeza, tristemente, / La voz pesada un poco levantando, / Que desde el mar la oímos claramente, / Con saber solo de experiencias hechos, / Estas palabras se sacó del pecho: / –¡Oh gloria de mandar, vana codicia / De este capricho que llamamos fama! […]. / ¡Qué muertes, qué peligros, qué tormentas, / qué crueldades en él experimentas! […]. / ¿A qué nuevos desastres determinas / De llevar estos reinos y esta gente? […]».

Igualmente, en las *Soledades* (1613) de Luis de Góngora figura un pasaje, según la crítica inspirada en el anterior de Camoens, con otra significativa maldición de un viejo contra las navegaciones codiciosas e insensatas. Para entender mejor el pasaje hay que recordar el inicio del poema gongorino, protagonizado por un peregrino que, agarrado a una tabla, llega a un acantilado en tierra

firme –como llegaría también a tierra nuestro jerosolimitano tras su naufragio–. Allí lo recogen y alimentan unos pastores –como acogió el rabí al jerosolimitano– y, tras reponerse, emprende un peregrinaje que lo lleva a encontrase con un grupo de serranas y de sus prometidos, quienes danzan rústicamente y celebran un alegre banquete. Tras observarlos desde un lugar disimulado, el peregrino decide salir de su escondite y darse a conocer. He aquí el resumen de lo que sucede a continuación, en palabras de Jammes (1994:25), editor moderno de la obra:

Es el momento en que el peregrino deja su escondrijo y se acerca a saludarlos. Entonces un anciano, que advierte en su vestido cortesano las huellas del naufragio, empieza una larga maldición contra la invención sacrílega de la navegación en la Antigüedad, y contra la «codicia» moderna que, gracias a sus potentes flotas, ha conquistado el Nuevo Mundo y explorado los rincones más apartados de la Tierra: va evocando necesariamente las travesías de Colón, las navegaciones por la costa americana del Océano Pacífico, la expedición de Vasco de Gama, la de Magallanes, los descubrimientos de la isla y archipiélagos de Oceanía. Este largo discurso, en el que la execración de las conquistas alterna con la exaltación de los descubrimientos, termina con una alusión al pasado del anciano, mercader que vino a terminar su vida entre los serranos, después de perder su hacienda y su hijo en un naufragio.

Dentro de esta tradición de imprecaciones contra las navegaciones codiciosas se halla también el soneto de Quevedo que comienza «¡Malhaya aquel humano que primero...», y que increpa al «mercader que tienta mil fortunas». [16]

Y por supuesto también encajan en el mismo cuadro los peregrinajes y desventuras del protagonista de la novela de Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* (1719), que tiene sugestivos paralelismos con el argumento de la *Historia del jerosolimitano*. Su examen nos va a permitir apreciar que nuestro jerosolimitano se muestra como un exótico anticipo del celebérrimo náufrago inglés. Y no porque hubiese leído y tenido en cuenta Defoe el relato hebreo, que seguramente no conoció, sino porque ambos, el jerosolimitano y Robinsón, son ejemplos de un perfil de personaje típico, tópico y pluricultural: el del hijo que, por codicia, desobedece las advertencias del padre y se embarca en viajes de los que solo podrán esperarse accidentes desdichados.

Es lógico que el punto de vista de Robinsón sea mucho más rico y sofisticado que el de nuestro jerosolimitano: la novela de Defoe se escribió en el siglo XVIII y tiene una vocación decididamente innovadora, moderna y experimental; mientras que la *Historia del jerosolimitano* se quedó anclada en el XVI y refundía una materia narrativa que venía de atrás. En cualquier caso, el que el refundidor o los refundidores hebreos de la *Historia del jerosolimitano* de comienzos del XVI lograsen conciliar esa fidelidad al argumento tradicional con el subrayado de unos episodios iniciales que resaltaban una de las preocupaciones que más inquietaban a sus coetáneos y a su siglo –el de las grandes, arriesgadas y codiciosas navegaciones–, habla muy en favor de la maestría poética y hasta del presumible espíritu de innovación y modernidad que guiaba a los anónimos refundidores judíos del relato.

Pero, demos ya la palabra a Robinsón: [17]

> «Mi padre, un hombre sabio y prudente, me dio muy buenos y sensatos consejos para disuadirme de lo que preveía

> que era mi propósito. Me llamó una mañana a su habitación, donde estaba confinado por la gota, y me reconvino con afecto sobre este asunto. Me preguntó qué razones tenía yo que no fueran simplemente mis inclinaciones de vagabundo para abandonar la casa de mi padre y mi país de origen, donde tenía muy buenas posibilidades y expectativas de lograr mi fortuna si me aplicaba con diligencia, a la vez que una vida fácil y placentera […].
> »Después de esto, me urgió encarecidamente, y del modo más afectuoso, a que no jugara ser un jovenzuelo ni me precipitara en las desgracias de las que la naturaleza y el estado de vida en el que había nacido me habían librado […]. Llegó a advertirme que, si daba ese paso estúpido, no recibiría la bendición Divina y que en el futuro tendría ocasión de reflexionar sobre cómo había despreciado su consejo, cuando tal vez ya no hubiera nadie que pudiera ayudarme».

Todas las desgracias y naufragios que de inmediato empiezan a sobrevenirle y todas las que aún habría de soportar a lo largo de subida, serán considerados por Robinsón como el castigo por haber desobedecido a su padre y por no haber recibido su bendición. Otro tal hubiera podido decir, sin duda, el desdichado jerosolimitano del cuento hebreo.

> «Creo que jamás las desventuras de ningún joven aventurero comenzaron más pronto, o se prolongaron durante más tiempo que las mías. Nada más salir el barco del Humber, empezó a soplar el viento y se levantó la marea de una forma espantosa; y como no había estado nunca antes en el mar, me sentí enormemente mareado y con el alma aterrorizada. Comencé entonces a reflexionar seriamente sobre lo que había hecho y con qué justicia había caído sobre mí el juicio del cielo por la maldad de haber abandonado la casa de mi padre y mis obligaciones. Todos los buenos consejos de mis padres, las lágrimas de mi padre y los ruegos de mi madre se me venían con prontitud a la mente, y mi conciencia, que aún no había alcanzado el grado de dureza que ha adquirido desde entonces, me lanzaba reproches por el desprecio que había mostrado a los consejos y por la ruptura de mis obligaciones con Di-os y con mi padre». [18]

7. Del diablo tuerto al diablo rey

Volvamos al resumen que al principio de este artículo he hecho del argumento de la *Historia del jerosolimitano* según la versión en judeoespañol de Constantinopla 1823, concretamente al episodio en que el esposo humano le pide a su esposa sobrenatural que le permita ir a pasar una temporada al hogar de su familia humana en su país de origen:

Entre otros demonios, la esposa-diablesa elige para cumplir la tarea de transportar a su esposo a uno tuerto, recomendando al marido que no despierte las iras de este, porque su iracundia había sido la razón de haber perdido un ojo en una pelea con su compañero. El diablo tuerto cumple su primera tarea, pero fracasa en la segunda: la de hacer regresar al joven con su esposa diablesa; y es el padre de esta, Asmodeo, quien argumenta a su hija que acaso su yerno se hubiera enfadado porque no había sido honroso presentarse en su casa, al cabo de tantos años de ausencia, en compañía de un sirviente tuerto.

Resulta paradójico este personaje del diablo tuerto, solitario y servicial, más hábil que ningún otro en el desempeño de cometidos difíciles, pero ridículo y despreciado por todos a causa de su aspecto. Tal personaje es pariente de una extensa caterva de diablos tuertos, mancos y, sobre todo, cojos, que transitan por numerosos cuentos, leyendas, novelas y películas,[19] imposibles de relatar aquí. Por mencionar solamente una obra española, pensemos en el servicial, y también cómico, protagonista de *El diablo cojuelo* (1641) de Luis Vélez de Guevara, obligado a llevar de un lado a otro a su señor don Cleofás.

Cabe también aducir una antigua leyenda rumana que nos revela un paralelo tan original como irrefutable –aunque asuma aquí la apariencia de cigüeña– del diablo tuerto capaz de conducir a nuestro viajero a su lejano país de origen. Hay un episodio dentro de la leyenda rumana que se asemeja al de la *Historia del jerosolimitano*.

En esta leyenda, el héroe Floria solicita al rey de las cigüeñas que pida a alguno de sus alados servidores que viaje al lejano país de las rocas que chocan para hacerse con un poco del agua de la vida y de la muerte. Solo una cigüeña coja, tuerta y desplumada acepta y es capaz de cumplir la tarea, a pesar de lo cual no deja de seguir sufriendo las burlas e incomprensiones de los suyos.[20] Mutilada, servicial y, pese a ello, vejada se trata de una pariente lejana del desdichado diablo tuerto del cuento hebreo, que sufre desprecios parecidos a pesar de mostarse tan colaborador:

> Al final se adelantó desde el fondo una cigüeña coja sobre una sola pata, ciega de un ojo y con el cuerpo mutilado al que le faltaban la mitad de las plumas y dijo:
> –Si me permite, majestad, yo he estado allá donde se encuentran las montañas que chocan la una contra la otra, y la prueba de ello es mi ojo ciego y la pata que me falta.
> Cuando el rey vio el estado en el que se encontraba, no le hizo el menor caso. Se volvió de nuevo hacia las otras cigüeñas y preguntó:
> –¿Hay alguna entre vosotras, por mi vida, que quiera correr el riesgo de ir hasta esas montañas y traer el agua?
> No respondieron ni una sola de las jóvenes y fuertes, ni tampoco de las más viejas, pero que estaban todavía fuertes. Todas guardaron silencio, pero la cigüeña ciega le dijo al rey:
> –Por su vida, majestad y señor, yo volveré a poner la mía en peligro y partiré […].
> Las otras cigüeñas, al oír tales palabras, se echaron a reír […].

Recordemos ya, para ir terminando, los sucesos del desenlace de la *Historia del jerosolimitano*: tras matar a su esposo, la diablesa solicita a las autoridades de aquella ciudad de ser humanos que casen a la hija del más principal de ellos con su hijo Salomón y que lo conviertan en su jefe, y así lo hacen.

Es imposible desarrollar aquí las fuentes y paralelos internacionales del motivo del joven extraño o extranjero o híbrido o mestizo, que es designado rey o dirigente carismático o señor poderoso de un país o de una corte que le resultan nuevos. Los ejemplos se suceden desde mitos inmemoriales: Moisés, el niño judío que es elevado a la condición de príncipe egipcio; Edipo, el corintio, entronizado en Tebas; Teseo, hijo de madre humana y padre sobrenatural, convertido en rey de Atenas; el hijo del humano Raimondín y del hada Melusina, que se convierte en señor de Lusignan; hasta Supermán, el niño nacido en el planta

Krypton que se convierte en el señor protector y justiciero de Nueva York.

El nieto de Asmodeo, humano por parte de padre y diablo por parte de madre, cuando llega a la ciudad de los mortales en la que nunca había estado y se convierte en su rey, sigue la inercia de un discurso mitológico que desde tiempos inmemoriales ha estado encriptado en la entraña del imaginario humano.

8. El matrimonio entre hada (o diablesa) y mortal; el mito de Lilit

Para terminar, quiero poner de relieve que la *Historia del jerosolimitano* puede considerarse, también, un ejemplo muy interesante y original del pluricultural complejo narrativo que ha sido etiquetado como *El matrimonio entre hada y mortal*. Se trata de un vasto repertorio que desde la antigüedad abarca todo tipo de relatos en los que se entremezclan divinidades y númenes de especies variopintas –sirenas, ondinas y melusinas incluidas–, y que cuenta con mitos tan clásicos como el de la nereida Tetis, obligada a casarse a la fuerza con el mortal Peleo, o la célebre Sirenita de Hans Christian Andersen, la mujer acuática enamorada de un mortal al que se ve obligada a renunciar.

Anejo a este repertorio existe otro amplio corpus: el de los relatos acerca de mujeres humanas que se unen a esposos sobrenaturales, según ilustra el mito clásico de Psique y Cupido, vinculado a los cuentos *The Search for the Lost Husband* (*La búsqueda del marido perdido*, ATU 425), *Beauty and the Beast* (*La bella y la bestia*, ATU 425C), *The King and the Lamia* (El rey y la lamia, ATU 411), y tantos otros.

Nuestra *Historia del jerosolimitano* –con su pariente lejano, el cuento hebreo escrito en la Alemania del siglo XIII– tiene su encaje dentro de esa trama tan vasta y polifónica de narraciones. Pero, como ya hemos visto, su meollo argumental –el del joven humano obligado a esposarse con una diablesa y que recibe permiso para volver temporalmente adonde su familia humana, lo que acaba poniendo a prueba su unión con la mujer sobrenatural– está particularmente vinculado a los tipos cuentísticos ATU 470B (*The Land Where No One Dies, El lugar en el que nadie muere*), con su final traumático, que confirma la inviabilidad de esa unión; y ATU 400 (*The Man on a Quest fo His Lost Wife, El hombre en busca de su esposa perdida*), con su final feliz, que afirma, aunque sea en el terreno del cuento maravilloso, su viabilidad.

Se acercan de ese modo sus protagonistas –la esposa diablesa y el esposo humano, que pide alternar períodos con su esposa humana y con su esposa diablesa– al *Talmud* y la *Inanna* babilónicos –así como a otros personajes sumerios, acadios y hebreos, aunque llamados con nombres diferentes en cada tradición–, los cuales también establecen plazos de encuentro y de separación con sus cónyuges; o a la Perséfone que, deseosa de no pasar toda su vida al lado de su infernal esposo Hades, obtiene permiso para pasar la mitad del año junto a su madre Démeter.

No deja de haber también en la *Historia del jerosolimitano* reminiscencias del antiguo ciclo narrativo de Lilit, la lujuriosa y criminal diablesa del folclore judío a la que se considera obsesionada por la posesión sexual de los hombres e incluso por la codicia de su semen desperdiciado. La terrible Lilit de muchas leyendas judías es una diablesa, por lo general muy celosa, que, según Marcos Casquero (2009:192), «no permite verse abandonada o que el hombre que le hizo promesa de matrimonio contraiga nupcias con otra mujer. En este caso, no duda en asesinar a la novia».[21]

Puesto que los textos que hemos manejado omiten su nombre, no queda claro si la diable-

sa de la *Historia del jerosolimitano* es trasunto de Lilit –la tradición más consolidada dice que esta era la esposa del diablo Asmodeo– o si pudiera tratarse de alguna hija de ellos. El caso es que los indicios que tenemos de la relación de la *Historia del jerosolimitano* con el ciclo narrativo de Lilit y Asmodeo ofrecen una basa más para pensar que estamos ante un relato de tradición inmemorial, que hunde su raíz en algún estrato profundo –medieval o anterior– de la literatura oral del judaísmo.

9. Conclusiones

A la hora de dar por terminado este estudio forzosamente breve, decepciona no poder glosar con el detalle que merecen otros muchos motivos de la *Historia del jerosolimitano* que se nos han quedado en el tintero: el naufragio del pescador, tan corriente en la novela de aventuras bizantinas y en el cuento novelesco; el gran árbol en el que el protagonista encuentra refugio, tan típico de algunos cuentos de exageraciones y mentiras; el vuelo sobre el lomo de un ave mágica, común en los relatos maravillosos; la habitación sobre la que pesa la prohibición de entrar en una casa en las que las demás habitaciones están francas, lo que recuerda cuentos como el de *Barba Azul* (ATU 312); la negativa del diablo tuerto a comer y beber alimentos humanos, tópico presente en un gran repertorio de mitos y leyendas que separan la alimentación de los hombres y la de los seres del mas allá; etc. Puede que en el futuro tenga ocasión de continuar desentrañando los muy variados motivos narrativos de la *Historia del jerosolimitano*.

Como hemos vistos, la *Historia del jerosolimitano* es una abigarrada amalgama de motivos folclóricos antiguos y pluriculturales, y también de alusiones a alguna inquietud esencial de sus coetáneos –las navegaciones codiciosas–. Por todo ello nuestro cuento se nos revela como un precioso gozne de comunicación de las literaturas orales judías y no judías, así como de la memoria del pasado con la preocupación por el presente.

Pero, por encima de todo, la *Historia del jerosolimitano* es un experimento literario e ideológico extraño y poco convencional, una cruda y pesimista puesta en cuestión de la propia condición humana, y un desafío frontal a nuestras interesadas identidad e imaginario, acostumbrados a la cómoda ecuación humanidad=bien y mundo infernal=mal. El hombre protagonista del relato es incumplidor de todos sus compromisos y juramentos, desleal a su propio padre, codicioso, inconstante, engañador, egoísta; mientras que el mundo de los diablos al que llega funciona como una utopía luminosa, que alberga a un rabino hospitalario y desprendido, a un rey Asmodeo justo, paciente y comprensivo, y a una diablesa sinceramente enamorada y comprometida, benévola y abnegada, cuya acción de matar a su esposo mediante un beso es un acto de justicia y no de ira ni de venganza.

Una especie de insólita anti-Lilit o no-Lilit, digna de un cuento no menos insólito, cuyos anónimos creadores, transmisores y refundidores fueron capaces de invertir con maestría –porque manejaban a la perfección sus códigos y sistema– la lógica más convencional del relato y la excelente opinión que el ser humano tiene de sí mismo.

Notas:

1.- Agradezco su ayuda y orientación a Elena Romero, José Manuel González Bernal, Chet van Duzer, José Luis Garrosa y Josemi Lorenzo.

2.- Sobre las fuentes librescas ha dado noticia Elena Romero en trabajos que detallaremos más adelante. Por su parte, Shenhar (1978:69) habla de dos relatos depositados en los *Israel Folktales Archives de Israel* (IFA 149: GRGISTRADO EN Yemen, e IFA 7.695: registrado en Persia), que, según

sus palabras, se hallan particularmente próximos a la Historia del jerosolimitano.

3.- Vid. Romero (1995: nota 1), donde se citan los trabajos en hebreo de los siguientes autores: Zlotnik et al. (1946), quien, en palabras de Romero, incluye «dos bibliografías de estudios sobre el texto (pp. 85-91) y de sus versiones manuscritas, impresas y traducidas (pp. 92-100)»; Bin Gorion (1970) y Dan (1974). Vid. también la bibliografía ampliada que se aduce en Romero- García Moreon (2009: 22-24).

4.- La versión de Shelomó HaKohén (1893), junto con el libro que lo contiene, está ahora en proceso de edición y estudio por parte de José Manuel González Bernal.

5.- Gaster (1931: 161-178).

6.- En el prólogo de Patái a la edición de Zlotnik (1947: 111) y en Heller (1936: 476).

7.- Signatura «Oppenheim 540». Añade Dan (1967: 101, nota 13): «No. 1567 in Neubauer's *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Ms. No. 1566 (Mich. 111) is another copy of the same * work».

8.- Dan (1967: 174, nota 18) explica (traduzco del inglés): «Beber de un agua que haya estado expuesta durante la noche y de la que los demonios podrían haber bebido era considerado como algo muy peligroso en tiempos antiguos. Aquí parece como si beber de un agua de la que han bebido los demonios pudiera darles algún poder sobre otras personas que hayan bebido de la misma».

9.- Véase al respecto Preston Leonard (2011).

10.- Sobre esta últimas vid. Romero (1992: 144).

11.- Sobre los vínculos presumibles entre este tipo cuentístico y la *Historia del jerosolimitano*, véase Shenhar (1978: 69).

12.- Precisan aclaración las siguientes palabras, recogidas en el glosario de Romero (1995: 192-193), que presento por orden de aparición en el texto. *Pasuquim de-Zimrá*: versículos de *Tehilim* - Salmos con que se inicia la oración sinagogal (hb. *pesuquim*); Bené Yisrael "hijos de Israel, judíos" (hb.); *shed / shedín* (pl. *shedim* en hb.) "diablo(s)" (hb.); rab "rabí, rabino, maestro" (hb.); *jaber* "compañero" (hb.); *güezmo* "olor"; *golgo* "huelo"; hec "he aquí que"; *kabod* "honra" (hb.); *solombra* "sombra"; *elgüego* "luego"; jazán "chantre, cantor de sinagoga" (hb.); *tefilá* "oración" (hb.).

13.- Vid. Garrosa (2013: 33-34). El original del cuento se ha publicado en Ataíde de Oliveira (2002: 147-153).

14.- Reproduzco la versión editado de Armistead (1978, vol. III: 50-51, num. 44B). Precisan aclaración las siguientes palabras: caronal "querido"; *sciedro* "izquierdo"; *buracos* "agujeros"; y fue neftar "murió" (hb. niftar).

15.- Camoens (1980: 273-279, Canto IV, estrs. 94-95).

16.- Francisco de Quevedo (1981: 107-108, núm. 134).

17.- Defoe (2000: 86-88).

18.- Defoe (2000: 91-92).

19.- Véase al respecto Pedrosa (2001 y 2004) y Delpech (2004).

20.- Gaster (1915: 263-266); traduzco del inglés.

21.- Sobre Lilit en los relatos judíos véanse especialmente sus pp. 191-214, en donde se ponen en relación con Lilit varios de los cuentos y leyendas europeas glosadas por Dan (1967). Romero (2001: 100-104) edita –enfrentada a su traducción del hebreo– una versión judeoespañola que titula *Lilit y los niños recién nacidos*; vid. Allí (p. 18, especialmente nota 137, y pp. 101 y 103) una amplia bibliografía de estudios y fuentes hebreas del mito de Lilit.

Bibliografía Citada Abreviadamente

Samuel G. ARMISTEAD et al., El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez

Pidal: Catálogo-índice de romances y canciones (Madrid: Credos - Cátedra

Seminario Menéndez Pidal, 1978).

Francisco Xavier ATAÍDE DE OLIVEIRA, Cantos Tradicionais do Algarve 2 vols

(Lisboa: Vega, 2. a ed. 2002).

Emanuel BIN GORION, The Paths of Legend: An Introduction to Folktales [en

hebreo] (2. a ed.: Jerusalén 1970).

José Manuel BLECUA: vid. QUEVEDO.

Luis de CAMOENS, Os Lusíadas, Aquilino DUQUE (trad.) (ed. bilingüe, Madrid-

Editora Nacional, 1980).

Joseph DAN, «Five Versions of the Story of the Jerusalemite», en Proceedings of

the American Academy for Jewish Research 35 (1967) pp. 99-111.

, The Hebrew Story in the Middle Ages [en hebreo] (Jerusalén 1974).

Frlois DELPECH, «En torno al Diablo cojuelo: demonolog» y folklore,, en

Maria TAUS IE T - James S. AMELA.C (eds.), El Diablo en la Edad Moderna

(Madrid: Marcial Pons Historia, 2004) pp. 99-131.

Aquilino DUQUE: vid. CAMOENS.

Fernando GALVÁN: vid. DEFOE. vt , imie , ve ,,

José Luis CARROSA, La sirena de Alamares y otros cuentos populares portugueses

(Madrid: Calambur, 2013).

Moses GASTER, «Why has the Stork no Tail?», en Rumana Bl rd and Beast Sto-

ries (Londres: Sidgwick - Jackson, 1915) pp. 263-266

_ «The Story of the Jerusalemitan», Folk-Lore XL1II (1931) pp. ^16 -178.

LUÍ de GÓNGORA, Soledades, Robert JAMMES (ed.) (Madnd: Castalia, 1994).

Bemard HELLER «Neueres Schrifttum zur jüdischen Sagen- und Stoffgeschichte^

MosefcaSr zum 80. Geburtstag», MonatsscMft für die Geschicnte und

Wissenschaft des Judenthums LXXX (1936) pp. 468-469.

Robert JAMMES: vid. GÓNGORA

Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO, Lilith: evolución historia de un arquetipo femenino (León: Universidad, 2009)

José Manuel PEDROSA, «El Diablo Cojuelo en América y África: de las mitologías nativas a Rubén Darío, Nicolás Guillen y Miguel Littin», Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche 4 (2001) pp. 69-84.

— , «Versiones literarias del mito de El diablo cojo (Shakespeare, Goethe, Tolstoi, Kipling, Rego, Valle-Inclán, Cela, Galeano)», en Magdalena LEÓN GÓMEZ

ed.), La literatura en la literatura: Actas del XIV Simposio de la Soledad

Española de Literatura General y Comparada (Alcalá de Henares: Centro de

Estudios Cervantinos, 2004) pp. 551-561 .

Kendra PRESTON LEONARD, «Topsy-Turvy Victoriana: Locating Life and Death in Corpse Bride», Aether: The Journal of Media Geography 10 (2011 pp. 1-24.

Francisco de QUEVEDO, en José Manuel BLECUA (ed.), Poesía original completa

(Barcelona: Planeta, 1981).

Elena ROMERO, La creación literaria en lengua sefardí (Madnd: Mapire, 1992)^

— , «Una versión judeoespañol del relato hebreo Ma'asé Yerusalm», Sefarad

55 (1995) pp. 173-194.

_, con la coloración de Aitor GARCÍA MORENO, Dos piones de cuentos sefardíes de carácter mágico: Sipuré noraot y Sipure pelaot (Madnd. CSIC,

Haim ScHWARZBAUM, Studies in Jewish and World Folklore • (Berlín 1968)_

Aliza SHENHAR, «Concerning the Nature of the Motif Death by a Kiss», Fábula

19 (1978) pp. 62-73.

Hans-Jörg UTHER, The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aerne and Stith Thompson (Helsinki: Suomalainen Tiedakatemai-Academia Scientiarum Fennica, 2004).

Jehudah L. ZLOTNIK, The Story of the Jerusalemite, the Hebrew versions of the Constatinople Edition and of a Yemenite Manuscript [en hebreo], N. ALLONY (traducción al árabe)- R. PATAI (prefacio en inglés y algunas notas) (Jerusalén 1946).

POESÍA E HISTORIA en la cultura judía (segunda parte)

Howard Tzvi Adelman

En esta segunda parte,el doctor Adelman sobre el desarrollo histórico de la poesía en el Medioevo y Renacimiento, adentrándonos en esta ocasión en Alemania, Francia, Italia y Éretz Israel, donde los textos líricos recurren a las referencias bíblicas y el deseo de la restauración del Templo.

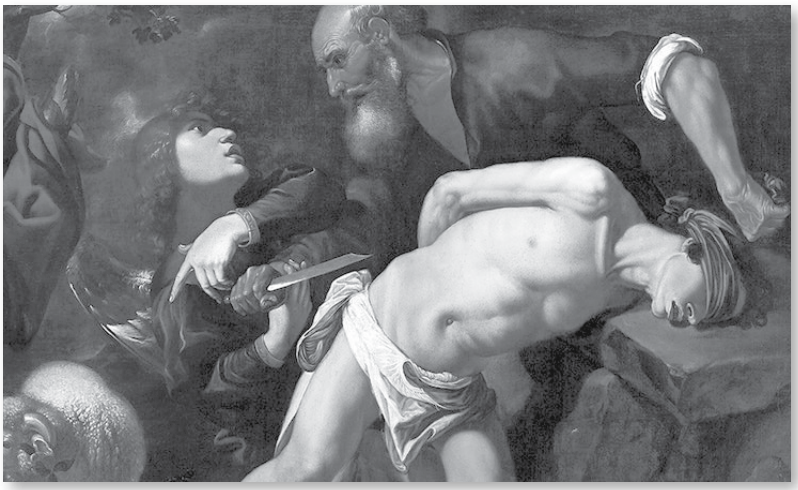
La poesía hebrea en Alemania y Francia

a. La primera cruzada

La Primera Cruzada, convocada en 1095 por el Papa como una manera para que los cristianos europeos liberasen la Tierra Santa de los musulmanes que la habían conquistado, produjo una serie inmediata y no intencionada de ataques populares, violentos y sin precedentes contra las comunidades judías, particularmente en Renania. En mayo de 1096, los judíos de Worms, Spira y Maguncia fueron sacrificados o los convirtieron por la fuerza al cristianismo y, en algunos casos, optaron por quitarles la vida a sus seres queridos y luego suicidarse, a menudo en forma de sacrificios humanos rituales. Las narraciones y la poesía de la época de las Cruzadas reflejan gráficamente la influencia de la *Akedá* en las reacciones de los judíos al trauma.

En un canto anónimo, *Los mártires de Maguncia,*[24] el lenguaje de la historia bíblica de la *Akedá* se mezcla con descripciones del martirio (*kidush haShem*, santificación del Nombre Divino) y sacrificio ritual: «Los hombres jóvenes salieron, cada uno desde su habitación, para santificar el gran Nombre, porque hoy Él prueba a los elegidos. «Los rabinos extendieron sus cuellos para ser sacrificados y una madre ató (sin embargo, no usando la palabra con la misma raíz de *Akedá*) a su hijo y el padre dijo una bendición antes de matarlo. Las mujeres estrangularon a sus hijos y las novias besaron a sus nuevos maridos y salieron corriendo para ser asesinadas». La analogía con el *Akedá* se hace explícita cuando el poeta pregunta por qué, con tantos atados y destruidos, esta vez los ángeles no están interrumpiendo el acto.

David bar Meshulam de Spira (siglo XII) escribió una copla elegíaca aún más gráfica sobre las masacres, la muerte elegida y el sacrificio ritual, mezclada con un llamado a la venganza, con referencias aún más explícitas a la *Akedá*. El tema central de su poema *Los sacrificios*[25] es el carácter ritual de los actos sangrientos de la autoinmolación, que se basan regularmente en la misma raíz que la palabra *Akedá*, realizada por los judíos. El poeta señala que el sacrificio de Isaac en el Moriá tenía un poder para proteger a los israelitas, pero que ahora el número de martirios se multiplica. Escribiendo en Alemania, Meshulam utilizó la métrica hebrea de España, un signo de la expansión de las influencias culturales sefardíes. También compuso este poema usando un doble acróstico: cada dos líneas comienzan con la misma letra hebrea, moviéndose a lo largo del alefato en orden. Las líneas finales incluyen un acróstico que explica su nombre, David (…) Meshulam, y una clásica expresión medieval de autodesprecio que solo los grandes sabios pue-



El tema del sacrificio de Isaac fue recurrente en la poesía medievial judía europea. (Foto Museo del Greco).

den usar: *Hakatán hai* (el pequeño vive). A lo largo de los años, el poema se modificó, porque varios editores no se dieron cuenta de que el acróstico contenía su nombre. Por lo tanto, este fue un producto cultural basado en una variedad de criterios estéticos. Incluso al escribir sobre la autoinmolación, el poeta tuvo mucho cuidado con la forma que tomó su trabajo e impuso desafíos en sus escritos que aumentaron su exhibición de virtuosismo artístico y un poco de vanidad.

El poema principal sobre los sacrificios rituales posteriores en Renania fue escrito por Efraím de Bonn (1132-1200),[26] cronista de la Segunda Cruzada de 1145-1149. Estilísticamente, esta pieza lírica se escribió como un acróstico tipo *Atbash*: cada línea (cada dos líneas en esta versión impresa) comienza con una letra del alfabeto hebreo en orden y en ambos sentidos yendo tanto desde *álef* como de *tav* hacia atrás, de ahí la expresión *Atbash* (*aleph, tav, bet, shin*). Además, cada hemistiquio o media línea rima con el siguiente. Este poema vuelve a contar la historia de la *Akedá* con gran detalle, enfatizando el entusiasmo de Abraham por cumplir el mandamiento Divino de sacrificar a su hijo. Añadiendo un toque de color local a la historia, Efraím de Bonn identifica el monte Scopus como el lugar desde el cual Abraham, al final de su jornada de tres días de viaje, había visto dónde estaba el lugar para realizar el sacrificio de Isaac: el Moriá, hoy Monte del Templo (Domo de la Roca), que se puede ver muy bien desde el Scopus. La clave de este poema está en que declara explícitamente que Isaac estaba consciente de lo que le iba a pasar, bendijo al Señor y le pidió que llevaran sus cenizas a su madre. Abraham, entonces, después de inmovilizarlo, sacrificó ritualmente a Isaac. El Eterno no solo resucitó a Isaac, sino que su celoso padre intentó volver a matarlo, haciendo que el Señor tuviera que llamarlo por segunda vez. Una vez que su hijo fue aceptado como un sacrificio por Di-os y transportado al Jardín del Edén, Abraham ofreció el carnero. Luego, el padre y el hijo se reunieron nuevamente y oraron juntos para que su obra expiara los pecados de las generaciones futuras de judíos.

El Aleinu

Un estudio del *Aleinu*, una oración con temas tanto universalistas como particularistas, brinda la oportunidad de ver cómo la historia judía ha influido en la oración judía y viceversa.[27]

El *Aleinu* se suele atribuir a Rav, un rabino babilónico del siglo III. Hay referencias a esta plegaria en el *Talmud* de Jerusalén. Esta

comenzó como un *piyut*, con líneas cortas de cuatro palabras cada una, ritmo y estructuras paralelas, leídas antes del *Maljuyot*, las lecturas de la realeza, en la *'Amidá* del *Musaf* de *Rosh Hashaná*, el servicio al final de la mañana dedicado al tema del sacrificio. Fue agregado a la *'Amidá* del *Musaf* de *Yom Hakipurim*. En *Rosh Hashaná* y *Yom Hakipurim,* los askenazíes se inclinan y se postran durante esta oración. En el siglo XII también se utilizaba para concluir el servicio diario de la mañana, y luego los otros dos servicios diarios.

En 1171 en Blois, Francia, según *'Emek Habajá*, la crónica hebrea del siglo XVI escrita por Yosef Cohén, un comerciante judío estaba dándole de beber su caballo en un río. Un cristiano que pasó creyó ver el cuerpo de un niño caer de sus pertenencias en el agua que fluye rápidamente. Nunca se encontró ningún cuerpo, ni tampoco se supo de nadie desaparecido. Se llevó a cabo un juicio, incluido una prueba práctica en la que ninguno de los testigos se ahogó. Como resultado, treinta y cuatro judíos, después de escapar del castigo varias veces e incluso arrastrar a un cristiano a la hoguera con ellos, fueron quemados vivos cantando el *Aleinu*.

Los cristianos han sentido que la oración de *Aleinu* se formuló en contra de ellos, sensación esta que el incidente en Blois no ayudó a superar ni mucho menos la leyenda de que algunos judíos escupen en la sinagoga al decir la oración. De particular interés para los cristianos ha sido la línea en esta plegaria que dice: *Shehem mishtahavim lahével varik umitpalelim el lo yoshía*, es decir, «Se inclinan ante *la vanidad y el vacío*, y rezan a un dios que no salvará». No fue suficiente que la palabra *rik* pudiera significar «vacío». Adicionalmente, los cristianos afirmaban además que este término también significaba «escupir» que, de acuerdo con sus cálculos, la palabra *va-rik* sumaban en *guematria* (un sistema mediante el cual se asignan valores numéricos a cada letra hebrea) a 316, que es igual a la sumatoria de la palabra *Yeshu*, Jesús en hebreo; que la frase completa *hével varik* sumaban lo mismo que *Yeshu uMohamed*, que significa «Jesús y Mahoma»; y que cuando los judíos recitaban esta línea, escupían en el suelo. No ayudó que en yidis la expresión «*Er kumt tsum oysshpayen*» (ha llegado la hora de escupir) signifique llegar muy tarde a los servicios, ya que *Aleinu* se recita al final del servicio religioso.

Durante la Edad Media, los cristianos protestaron contra la oración y trataron de obligar a los judíos a abstenerse de decir la línea ofensiva. En el período moderno, los gobiernos, como Prusia en el siglo XV, investigaron la oración y prohibieron a los judíos decir la línea ofensiva y escupir. Los judíos ofrecieron una variedad de explicaciones a tales cargos. A menudo eliminaron la línea controvertida y, por lo tanto, no se encuentra en muchos libros de oración askenazíes. Algunos judíos cambiaron la línea para leer: *Elahayu mishtahavim laelilim umitpalelim el ale lo yoshía*, o sea, «Solían inclinarse ante los ídolos y orar a un dios que no salva». De esta manera, cambiaron el significado del presente contra los cristianos, hacia el pasado, contra los paganos. Los judíos también argumentaron que muchas de las frases de esta oración fueron escritas por Josué o los miembros de la Gran Asamblea, mostrando que estaba escrita antes del cristianismo y, por lo tanto, no podía estar en contra de estos. En una línea similar, Moses Mendelssohn, el principal pensador judío en la Europa del siglo XVIII, trató de argumentar que debido a que el *Aleinu* no contenía referencias a la restauración del Templo en Jerusalén, debió de haber sido escrito antes de su destrucción y, por lo tanto, no tenía ninguna conexión con el cristianismo. Menassé ben Israel, un rabino ho-

landés, que escribió su *Vindiciae Judaerorum* en 1656, dedicó todo un capítulo a la defensa de los *Aleinu*, incluido el elogio del Sultán de Turquía. En las comunidades judías, a menudo de países musulmanes donde los cristianos usualmente no estaban en el poder, todavía se dice la oración completa. En la congregación a la que pertenecía mientras vivía en Jerusalén, noté que se había elaborado un compromiso interesante con respecto a esta línea, tal vez sin saberlo, ya que nadie podía recordar ninguna discusión al respecto. La frase ofensiva aparece en el libro de oración israelí estándar *Rinat Israel*, que refleja una realidad histórica y algunas prácticas religiosas contemporáneas, pero no se recita, reflejando las costumbres locales basadas en la sensibilidad o la costumbre. Sin embargo, en su comentario sobre el libro de oraciones, Joseph Hertz, un ex rabino jefe de Gran Bretaña, cuyos comentarios bíblicos y de oración son valiosos como repositorios de apologías, dijo que esta oración es «sublime», «noble», «antigua» y «universalista», que expresa «la eterna esperanza de Israel para el día en que toda idolatría habrá desaparecido» y «el carácter esencial» del judaísmo.[28]

5. La poesía hebrea en Italia

La lírica hebrea alcanzó nuevas alturas creativas en el trabajo de Immanuel de Roma (1261-1328), así como lo que algunos israelitas vieron como nuevas profundidades en términos de gusto y conveniencia, que culminó cuando su obra explícitamente fuera prohibida por el *Shulján Aruj*, un código de Ley judía. Influido por Dante y según la estética y las formas de la *Divina Comedia*, a la cual imitaba, Immanuel fue durante un tiempo su equivalente en la comunidad judía romana hasta lo exiliaron. Su *Majberot*, una colección de poesía y prosa rimada sobre muchos temas, que generalmente combina expresiones bíblicas y rabínicas con burlas intensas, no se ha traducido completamente al inglés. En un ejemplo, usa la terminología religiosa para describir a un paciente que toma un laxante: «Aíslese después de beber esta mezcla y deje de lado todo su trabajo hasta que su cuerpo esté limpio y no moleste sus pensamientos con nada. Cierra las puertas de tu casa desde todos los lados porque el viento causará *tekiá*, *teruá* y tres *shevarim*», es decir, el sonido que hace el *shofar* en los días solemnes.[29]

El trabajo de Immanuel está lleno de pasajes misóginos, así como de algunos ataques a los hombres. En *El avaro*[30] se burla: «Aunque tiene un miembro viril, por temor a gastarlo, cuando tiene relaciones usa el de otro hombre». Nuevamente, esto muestra a los poetas judíos que escriben en hebreo haciendo, en gran medida, uso de lo vulgar y lo grotesco. Los escritos sobre la misoginia, la sexualidad y la escatología aparecen con regularidad, pero no representan necesariamente un reflejo positivo de su verdadero comportamiento.

Una de las paradojas de la poesía hebrea italiana es el destino de la *Canción para el día menor de la expiación* de León de Módena[31], que se refiere al día de ayuno al final de cada mes hebreo iniciado por los cabalistas. Módena (Yehudá Arié mi-Módena, 1571-1648) fue un duro detractor de la Cábala, aunque este poema se convirtió en el himno de ese día, dejando no solo sus palabras, sino su nombre escrito en el acróstico que comienza en todos los versos... Más paradójico aun es el hecho de que muchos años después de su muerte, en 1648, varios rabinos intentaron prohibir el poema debido a su supuesta referencia a Shabetái Tzeví, el falso mesías cuyo movimiento alcanzó su apogeo en el año 1666, muchos años después de la muerte de Módena. El texto termina con una esperanza para la venida del Mesías y el restablecimiento de las ofrenda en el Templo

de Jerusalén. Módena entonces usa la expresión *nézer roshenu*, «la corona de nuestra cabeza». Sin embargo, los detractores de Shabetái Tzeví vieron que la *guematria* de la expresión daba 814, la misma que la del nombre del pretendido ungido, a pesar de que Módena había muerto mucho antes de que el movimiento de Tzeví hubiera alcanzado el cenit. Sin embargo, las expresiones *hod roshenu*, «la gloria de nuestra cabeza» o simplemente «Mesías» reemplazan la original que producía tal perturbación.

Muchas de las características divertidas, frívolas, ingeniosas y abusivas de Immanuel también se encuentran en la poesía de los hermanos Francés: Jacob (1615-1667) e Immanuel (1618-1710). A menudo, reescribiendo el trabajo de cada uno, cubrían muchos de los temas convencionales como el vino, las mujeres (sobreexplotadas o subexpuestas) y la misoginia.

En *Hay solo tres salidas*, de Immanuel Francés,[32] el poeta es el amo de las mujeres en los tres momentos de transición y subordinación en sus vidas: cuando ella nace en medio de la inmundicia, cuando se casa y cuando muere, al que llama morbosamente el más exaltado de todos.

En el siglo XVIII, Efraím Luzzatto expresa un sentido de sí mismo, que no se encontraba anteriormente en la poesía hebrea, cuando escribe sobre su tierra, su calle, su casa e incluso su propio nombre.[33] Aún en la tradición de la literatura hebrea italiana, Luzzatto, pasando de lo políticamente incorrecto al acoso sexual, describe a un médico que se enamora apasionadamente de su paciente y la pretende.

6. La poesía hebrea en el este

Varios poemas de bardos hebreos de países del este del Mediterráneo han tenido un impacto duradero en la cultura judía. Con raíces tanto en España como en Italia, así como en la cultura judía local, estos poemas a menudo reflejan tradiciones místicas. Uno de esas composiciones, hecha por Simón Labí (1492-1585), un escritor español del norte de África, se convirtió en una canción popular llamada *Bar Yohái*, llamada así por *rebí* Shim'ón bar Yohái, el rabino del primer siglo al que los judíos tradicionales le atribuyen la escritura del *Zóhar*, el clásico texto místico judío, pero los estudiosos modernos creen que el este fue compuesto en la España cristiana en el siglo trece. La canción se canta en el festival de *Lag baÓmer*, que conmemora la ascensión mística del rabino. Se puede leer que el poema conecta cada estrofa con una diferente de las diez *sefirot*, las etapas mediadoras entre Dios y los humanos, o como cada una se refiere a un momento diferente en la experiencia mística de *ribí* Shim'ón o el pueblo judío: la madera de acacia recuerda el Templo; los manzanos

Rabí Shimón bar Yojái sirvió de inspiriación para un famoso piyut, que se canta en Lag baÓmer.

se refieren al Jardín del Edén, una alusión prestada del cristianismo, ya que la literatura rabínica nunca identifica al árbol del Jardín como un manzano; la espada evoca el arma flamígera que protege la entrada al Jardín; las piedras de mármol son de la historia talmúdica de los cuatro hombres que entraron en el *Pardés*, el huerto místico; y así sucesivamente.

Yedid Néfesh, que ahora se oye tanto los servicios de sinagoga como las estaciones de radio, fue compuesta en Safed por el cabalista Eliézer Azikri. Uno de los versos más famosos de este poema es *Elí, mahmad libí, hushá na, ve-al titalem*: «Dios mío, deleita mi corazón, ten compasión y no desaparezcas». De aquí surgió una popular canción hebrea que aumenta las palabras del original al cantar, *Ele hamdá libí,* lo cual no tiene ningún sentido, puesto que el sujeto masculino (*libí*) va acompañado de un verbo conjugado en femenino (*hamdá*). [34]

Israel Najara (c. 1555-1625), autor del himno de *Shabat* llamado *Ya Ribón*, quien fuera rabino en varias ciudades en *Éretz Israel* y que fue conocido por haber tomado sus melodías en tabernas árabes, compuso un canto fúnebre para el ayuno del día 9 de *Av* en referencia al tema del sacrificio de niños basado en una historia del *Midrash*.[35] En su poema, una madre construye un altar para sacrificar a su hijo, lo mata, le quita la carne como una ofrenda de sacrificio y lo desmiembra en doce partes (ver la historia de la concubina en Givám en *Jueces* 19, que también está dividida en doce partes). Cuando los otros judíos la encontraron, la confrontaron con un verso de *Akedá*, «¡Aquí están el fuego y la madera!». Significativamente, es en la tierra de Israel donde surge la orden de realizar sacrificios.

El hecho es que uno de los temas centrales en todos los períodos de la poesía hebrea es el deseo de ofrecer sacrificios. Ya sea al escribir sobre el vino, el amor o la oración, los poetas expresaron el continuo deseo de los judíos de ofrecer holocaustos en Jerusalén, un deseo que no desapareció por la destrucción del Templo y uno que sigue siendo muy importante en nuestros días. Mientras tanto, durante la larga y frecuentemente productiva diáspora cultural de la tierra de Israel y del Templo, los judíos de todas partes del mundo continuaron con las tradiciones literarias, culturales y religiosas de Palestina, mientras que, al mismo tiempo, continuamente influenciados por los vecinos produjeron nuevas obras que reflejaban el ambiente en el que vivían, cristianas o islámicas.

Bibliografía:

[24] Carmi, 372-373.

[25] Carmi, 374-375.

[26] Carmi, 379-384. En este texto de Carmi las columnas de este poema en hebreo no coinciden exactamente con las de la traducción inglesa. Sobre este poema y género, ver Shalom Spiegel, *The Last Trial* (New York, 1967).

[27] Philip Birnbaum, *Hasiddur Hashalem* (Nueva York, 1949), 135-138. Este libro de plegarias ofrece una de las traducciones más fidedignas, página por página, y fáciles de leer de la liturgia tradicional judía y las notas hacen un excelente trabajo para ubicar los rezos en el contexto de la literatura judía tradicional.

28 Joseph Hertz, *Siddur* (New York, 1963), 208-209.

29 Immanuel Haromi, *Majberot*, ed. Dov Yarden (Jerusalén, 1957), no. 23, 416.

30 Carmi, 425.

31 Carmi, 491.

32 Carmi, 502. Carmi llama a este poema "A su esposa callejera".

33 Carmi, 504.

34 Carmi, 471.

35 Carmi, 472.

EL MANJAR PORTUGUÉS que salvó judíos durante la Inquisición

Theodora Sutcliffe

La «*Manteigaria*» Silva es una de la charcuterías de Lisboa que ha cambiado muy poco desde 1928. Hay embutidos colgados por todo el techo, mientras las botellas de vino de Oporto y de Madeira se disputan el lugar en las estanterías. Quesos dorados esperan el cuchillo y, por allí, hay una salchicha que, a partir de una encuesta nacional realizada en 2011, fue declarada una de las «siete maravillas de la gastronomía portuguesa»: la *alheira* o «ajera», por buscarle un término en español.

En aquellos países consumidores de fiambres, los comensales no ven con buenos ojos si una salchicha tiene una proporción muy grande su relleno que no sea carne. Sin embargo, la *alheira* es justamente eso: carne de aves, pan, aceite, grasa y *colorau* (pimentón en polvo), amén de, claro, muchísimo ajo. Solo que el aprecio por esta es también una cuestión histórica: esa salchicha pudo haber ayudado a salvar a millares de vidas en la Edad Media.

La cocina portuguesa está repleta de narraciones que reflejan un pasado de invasiones y colonizaciones que forman un tapiz mezclado de continentes y religiones. «Muchos platillos en Portugal datan del período de la invasión mora, que también es conocida como una edad de oro para los hebreos de Europa occidental», explica Paulo Scheffer, un especialista en historia judía de Lisboa.

A partir del siglo VIII, los musulmanes del norte de África se repartieron gran parte de la Península Ibérica, incluyendo una ciudad llena de colinas [llamada *Olissipo*] a la que rebautizaron como *Al-Ushbuna*. Una colectividad judía existía allí desde hacía mucho tiempo, pero logró convivir en armonía con los conquistadores.

Desde el mazapán y confites con agua de rosa a sopas, cocidos y salchichas, las dos culturas dejaron sus huellas gastronómicas en lo que posteriormente devendría en Lisboa.

«Tenemos salchicha mora, platos moros con pescado y hasta caldos moros, como uno hecho a base de frutos del mar llamado cataplana», observa Scheffer.

«Pero, esos platillos obedecían a las leyes religiosas islámicas y judías, sin los ingredientes que se usan hoy, como son los casos de los crustáceos y puerco».

En el siglo XII, cuando los cruzados cristianos pasaron por primera vez por Lisboa, asesinando y violentando a los musulmanes, judíos y hasta a sus propios hermanos de fe, la ciudad ya tenía su cultura culinaria: elementos cristianos, como la carne de cochino, se mezclaron en la paleta de sabores.

Más tarde, con las navegaciones, ingredientes como tomates y pimientas dejaron su marca. Algunos historiadores como Schaffer dicen que es difícil separar lo que hoy se pudiera identificar como comida portuguesa de raíces árabes o judías.

Aun después de la expulsión de los islámicos a causa de las Cruzadas, Portugal siguió siendo un lugar relativamente tolerante. Pero, después que los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, precisamente la misma pareja real que financió la expedición de Cristóbal Colón, expulsaron a los árabes de su último emirato en la península, Granada, todo cambió. Católicos devotos y amigos del Vaticano, Fernando e Isabel creían que los judíos practicantes podrían aupar a los conversos al cristianismo a volver a adoptar su religión original y crearon entonces una legión de interrogadores que salió a perseguir a los hebreos en lo que quedó conocida como la época de la Inquisición española.

Como resultados, decenas de millares de israelitas fueron expulsados o huyeron de lo que hoy es España y salieron rumbo a Portugal, en especial, a Lisboa. No obstante, la ciudad no permaneció segura durante mucho tiempo: la sobrepoblación generó la irrupción de la plaga y los cristianos portugueses forzaron a los judíos a vivir en la parte exterior de las murallas de la ciudad.

En 1496, Portugal se adhirió a las conversiones forzosas de judíos al cristianismo. Diez años más tarde, la Masacre de la Pascua devino, en apenas tres días, en persecución, tortura y muerte de centenas de personas «acusadas» de practicar la Ley de Moisés. Esto empeoraría: en 1536, la Inquisición llegó a su vez a Portugal y no se demoró mucho para que los descendientes de judíos fueran torturados y quemados en la hoguera con el sello oficial.

Muchos de ellos optaron por convertirse al catolicismo, pero la mayoría de las veces como «disfraz». Para esconder la fe de verdad, usaban trucos como escribir rezos en hebreo en libro de oración cristianos o añadir palabras judías a los rituales de la Iglesia. Una comunidad en Belmonte, por ejemplo, logró esconder su religión durante más de 400 años.

Y fue en las serranías de Trás-os-Montes donde una comunidad oculta creó la mejor *alheira* de Portugal: la ajera de Mirandela.

Era costumbre en Trás-os-Montes que los habitantes gentiles conservaran salchichas de puerco para consumirlas en los meses de invierto, las cuales se colgaban en varios puntos de la casa. Pero, no en la casa de los judíos, por la prohibición de ingerir carne porcina.

«Pero, en Mirandela, se desarrolló una salchicha de pan que podía engañar a los informantes y los dedos acusadores dispuestos a señalar judíos que buscaban refugio de la Inquisición», dice Scheffer.

Para los judíos de origen askenazí, según Scheffer, la *alheira* de Mirandela se parece mucho al *kishke*, un embutido *kasher* relleno de grasa, harina de trigo, cebolla y aliños, generalmente servida con el *cholent*, el cocido de habas que se sirve en *Shabat*, sobre todo como almuerzo del sábado.

Los judíos de Trás-os-Montes tradicionalmente preparaban su *alheira* con pan y pollo. Hoy en día, el manjar abandonó las montañas y hay quienes le incluyen hasta carnes de animales prohibidos. Se encuentra en cafés y supermercados, a pesar de ser despreciada por los establecimientos *gourmet*. En los locales de vocación culinaria de carácter más popular, se consume con huevos fritos, papas a la francesa y arroz.

También Portugal está redescubriendo su historia judía. Aunque los hebreos solo hayan comenzado a volver al país en el siglo XIX y que no hubiese más de mil israelitas en Lisboa en los años en que Hitler estuvo en el poder en Alemania, la ciudad –el país era neutral– fue refugio para quienes huyeron de la persecución del nazismo.

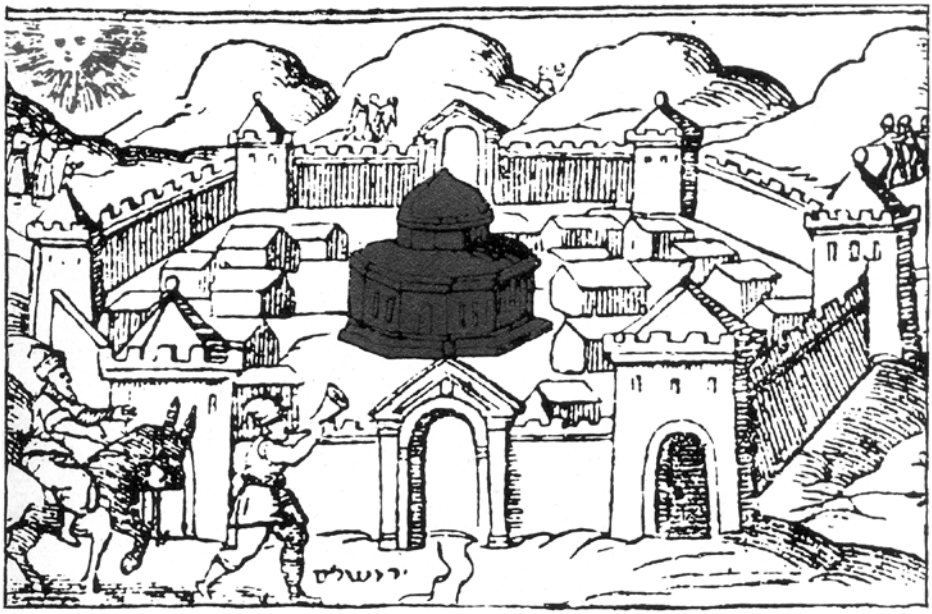
Desafiando al dictador António Salazar, el diplomático Aristide de Sousa Mendes, por ejemplo, entregó documentos de visado a millares de judíos para que cruzaran el Atlántico y escaparan de los horrores del Holocausto.

Pero la *alheira* hoy dejó de ser un símbolo de supervivencia para volverse un elemento común en culinaria portuguesa. Solo que, al mismo tiempo en que la palabra «sábado» viene del *Shabat* judío (el día de descanso), la salchicha es la pista de un pasado cosmopolita. Y complejo.

BBC Travel

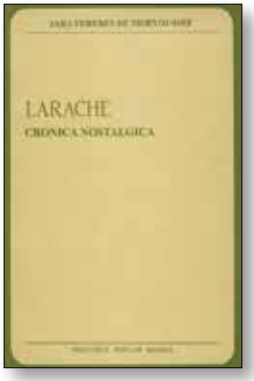
CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS
ANIVERSARIO

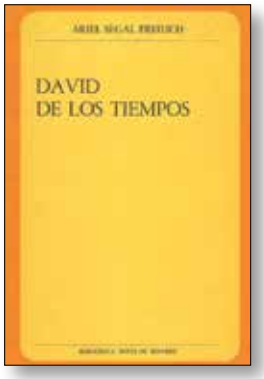
Siga las actividades del
Centro de Estudios Sefardíes de Caracas por
Facebook y por nuestra página
www.cesc.com.ve
La cultura sefardí a la mano.
¡Al vermos!

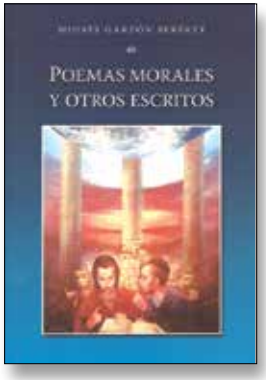


Amigos de la Cultura Sefardí

¡Apóyanos! Nuestra cultura es patrimonio de todo el Pueblo judío







Busque nuestros libros en el Rincón Judío presente en las librerías **Kalathos, Nuevo Mundo, El Buscón, La Sopa de Letras, Lugar Común (Plaza Venezuela) y TecniCiencias**

Libros del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas

La cultura sefardí en su biblioteca
El saber y la historia de nuestro pueblo
al alcance de su bolsillo.

Revise nuestros precios en la página

www.cesc.com.ve

CENTRO DE ESTUDIOS SEFARDÍES DE CARACAS

CUATRO DÉCADAS