

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
DOCTOR EN LETRAS

**SIMBOLOGÍA POÉTICA Y VISIÓN DEL MUNDO EN
LOS CANTOS JUDEO-ESPAÑOLES**

MTRA. SILVIA HAMUI SUTTON

TUTORA: DRA. GRACIELA CANDANO FIERRO

NOVIEMBRE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

| | |
|--|-----|
| <i>Introducción</i> | 5 |
| <i>Capítulo I Aparato teórico</i> | |
| <i>1.1. El lenguaje simbólico</i> | 12 |
| <i>1.2. Trayectoria de la lírica popular sefaradí</i> | 18 |
| <i>1.3. El ritual</i> | 38 |
| <i>Capítulo II Intertextualidades en la lírica judeo-española e influencias ideológicas asimiladas por los hispano-hebreos</i> | |
| <i>2.1. Religión oficial del judaísmo y sus interpretaciones populares</i> | 54 |
| <i>2.2. Prácticas cotidianas para contrarrestar a los espíritus del mal</i> | 80 |
| <i>Capítulo III Costumbres y rituales del ciclo de vida manifestados en los cantos judeo-españoles</i> | |
| <i>3.1 La parida</i> | 106 |
| <i>3.2 La circuncisión (Brith milá)</i> | 139 |
| <i>3.3 Bar mitzvá</i> | 180 |
| <i>3.4 La boda</i> | 189 |
| <i>3.5 El baño ritual</i> | 220 |
| <i>3.6 Cantos de muerte (endechas)</i> | 249 |
| | |
| <i>Conclusión</i> | 292 |
| <i>Apéndice I. El devenir histórico en la diáspora sefaradí</i> | 302 |
| <i>Apéndice II. La Cábala</i> | 326 |
| <i>Bibliografía</i> | 340 |

Introducción

La cosmovisión del grupo hispano-hebreo está reflejada en la lírica judeo-española. A partir de los cantos utilizados para las festividades religiosas judías del ciclo de vida, se perciben ciertas prácticas, símbolos y valoraciones ideológicas que acompañan al grupo a lo largo de su historia.

Las creencias de los hispano-hebreos están basadas en la confluencia de tres fuentes principales: los lineamientos dados por los libros sagrados, la presencia hispánica de la que forman parte junto con los cristianos y los musulmanes, y una tercera influencia adoptada después de la expulsión de la Península, en 1492, con la cultura de los países anfitriones.

El desarrollo de este trabajo tiene como punto de partida los cantos judeo-españoles, de los que se estudian los símbolos relevantes que evidencian la cosmovisión del grupo sefaradí, tanto el legado adquirido en el entorno peninsular como en la diáspora. El sistema de relaciones conceptuales que voy a utilizar tiene dos ejes fundamentales que recorren el desarrollo del trabajo, me refiero al símbolo, contenido en el lenguaje, y al ritual. Ambos aspectos darán sentido a los cantos judeo-españoles que mostrarán el trasfondo cultural de las prácticas sociales del grupo. Los cantos judeo-españoles reflejan una evolución semántica (y sintáctica) que está íntimamente relacionada con las transformaciones culturales de los hispano-hebreos. Adentrarnos en las connotaciones simbólicas que expresan los cantos brindará una mayor comprensión tanto de las expresiones poéticas que se emplean, como de las dinámicas sociales y perspectivas ideológicas del grupo de estudio.

A partir de la cosmovisión de los judíos en algunos de sus contextos diaspóricos, es decir, desde el establecimiento en nuevos territorios después de la expulsión de la Península hasta nuestros días, nos preguntamos: ¿cómo el lenguaje refleja la ideología de un grupo?, ¿podemos conocer la cosmovisión de un grupo a partir de la lírica popular?, ¿de qué manera los cantos tradicionales pueden significar a partir de sus símbolos?, además, ya dentro de la perspectiva hispano-hebraica conformada por varias influencias socio-culturales, ¿se pueden distinguir las diferentes posturas ideológicas dentro del grupo judío?, ¿cómo funcionan los roles de cada individuo dentro de la estructura social jerárquica de los hispano-hebreos y de qué manera están reflejados en la realidad cotidiana expresada en su lírica?, ¿de qué forma la estructura se construye a partir de las prácticas sociales, y

viceversa, es decir, cómo se dan sentido una a la otra?, ¿existe una conciliación entre la religión oficial del judaísmo y las creencias o prácticas cotidianas del grupo en cuestión?, ¿cómo, a partir de los cantos rituales, se determina la pertenencia y la identidad del individuo en su entorno?

A grandes rasgos, en la lírica hispánica popular existen dos perspectivas de estudio; por un lado, la visión diacrónica, y por el otro, la línea sincrónica. La primera muestra, tanto en el *romancero* como en el *cancionero*, un proceso de transformación a través del tiempo, debido a la transmisión oral de una generación a otra. Se puede explicar el proceso lírico como una sucesión de influencias, de ideas y formas en las que se perciben alteraciones de la lengua durante su evolución, pero sin perder del todo su identidad original. Así, observamos que se producen cambios tanto a nivel sintáctico, con las variaciones lingüísticas de vocablos y sonidos, como a nivel semántico, en el que los significados de las palabras y de los símbolos se mantienen o se modifican según se apliquen en el contexto al que pertenecen.

En la perspectiva sincrónica, los cantos se perciben desde la cosmovisión particular de una cultura determinada, en un contexto específico en el que el devenir cotidiano refleja una fase de la lengua: cada palabra abre una posibilidad de comprender el mundo que orienta los actos de quien la posee. La transmisión oral provoca que, en cada mención, el canto se recree, se resignifique en el uso y refuncionalice, modificando, en cierta medida, su referente conceptual. Delimitando tentativamente un tiempo y un espacio determinado, las canciones de una misma tradición

[...] se parecen unas a otras, tratan temas iguales o análogos, repiten los mismos motivos, usan clichés idénticos, acuden a imágenes y metáforas emparentadas y estructuran la materia poética según fórmulas semejantes, vertiéndola, una y otra vez, en los mismos moldes métricos. (Frenk, *et al.* 1975, xxi)

Es por esto que se puede rescatar, desde un enfoque particular, cierta línea ideológica de valores, parámetros éticos del deber ser y connotaciones simbólicas de cada verso, que tienen sentido en una etapa determinada. Sin embargo, al ser históricos, hay elementos en los cantos que prevalecen; otros, pierden sentido o se resignifican de acuerdo a la época.

Desde la conformación como grupo social diferenciado, los judíos han tomado como modelo la estructura social patriarcal reflejada en sus libros sagrados. El grupo hispano-hebreo, así como otras comunidades judías dispersas en otros contextos, se estructuró en

varios estratos sociales de individuos que comprendían y justificaban su mundo de diferente manera. Cada sujeto inserto en los diferentes sectores sociales basaba sus actos en la creencia fundamental de los lineamientos bíblicos. El posicionamiento de cada individuo en la pirámide social implicaba una visión del mundo delimitada que lo avalaba y reafirmaba en su ubicación. Los hombres tenían mayor acceso al estudio de los libros sagrados, por lo que su comprensión de los conceptos religiosos era más amplia, mientras que las mujeres sólo recibían ciertos modelos de acción que apoyaban dicho conocimiento. En sus prácticas habituales, eran ellas las que tenían mayor contacto con personas cuyas costumbres y creencias eran diferentes. En ocasiones, la influencia de estas costumbres se asimilaba, de manera diferida, en su perspectiva de vida, acudiendo a prácticas no judías como alternativa para solucionar sus problemas existenciales. De esta forma, coexistía una dialéctica entre las creencias domésticas de las mujeres y las oficiales o, llamadas de otra manera, del “judaísmo rabínico”. Muchas veces las creencias religiosas oficiales imponían un ‘deber ser’ que no coincidía con las interpretaciones que se llevaban a cabo en la práctica: había un desfase entre la religión rabínica y la experiencia cotidiana.¹

La hipótesis de este trabajo es que la conformación de la idiosincrasia cultural de los hispano-hebreos se refleja en su lírica popular, en el caso específico de este estudio, en los cantos utilizados para sus rituales del ciclo de vida. Por un lado, se sostiene que, a partir de las intertextualidades líricas de los textos bíblicos, existe una adecuación de valores y comportamientos de los personajes consagrados que se proyectan tanto en los cantos, como en las dinámicas sociales de los hispano-hebreos, reafirmando su cosmovisión y marcando una guía de comportamiento ético. Junto con lo anterior, se menciona la creación de cantos exclusivos de los hispano-hebreos que, además de respetar la forma peninsular (estructura del canto) y de sustentarse en la religión oficial del judaísmo, se transforman en la representación, que se ajusta a su circunstancia y que, en ocasiones, está cargada de influencias ajenas al grupo (como la creencia en el *hamsa* o la práctica de los *perkantes*). Además, se hace referencia a los símbolos, tanto propios como ajenos, que existen en los cantos, para ver de qué manera se modifican las estructuras y los lineamientos oficiales a

¹ Es cierto que los libros sagrados del judaísmo plantean, además de la dimensión espiritual y mítica, una forma de vida, es decir, pautas concretas de comportamiento. Sin embargo, al aplicarlas a una circunstancia histórica específica, surgen necesidades inmediatas en lo cotidiano que no alcanzan a cubrir los parámetros establecidos por la religión.

partir de la aceptación de algunas prácticas domésticas alternativas de otras culturas circundantes, y cómo se logra una conciliación entre ellas.

El trabajo implica, en uno de sus rubros, un análisis comparativo entre los preceptos legitimados de los textos sagrados y las prácticas rituales del grupo hispano-hebreo, en las que se introducen interpretaciones no estipuladas oficialmente, que son parte fundamental de su percepción existencial del mundo. Desde la perspectiva en la que se contempla y practican dichos elementos normativos radica la particularidad de algunos aspectos ideológicos. A través de la lírica popular, se expondrán, más allá del contexto peninsular, las prácticas rituales de los grupos hispano-hebreos que se dispersaron en otras geografías, marcando ciertas distinciones que tenían que ver con el lugar donde se establecieron.

Hay, sin embargo, ciertos límites de la investigación. Me refiero a la imposibilidad de delimitar de manera exacta la temporalidad de los cantos que serán expuestos, ya que, como explicaré más ampliamente, la tradición oral es una manifestación variable, propensa a transformaciones provocadas por su transmisión. Varias estrofas, sobre todo del *cancionero*, pueden brincar de canto en canto sin importar su coherencia temática, es decir, que una misma estrofa puede estar presente en varios poemas líricos cuyo ritmo sea similar. Las estrofas representan la unidad poética mínima que funciona de manera independiente dentro del canto.

Hay canciones que tienen un repertorio más o menos preestablecido de estrofas, y éstas pueden estar emparentadas de alguna manera: por su temática general, por una tónica común (humorística por ejemplo), por un leit-motiv [...], por un añadido [...] un estribillo o alguna otra marca. Pero también en estas canciones lo habitual es que cada estrofa guarde su independencia y su movilidad dentro y fuera de la canción, o sea, que no tenga un lugar definido en el conjunto de las estrofas de la canción y que además pueda salirse del ámbito de ésta, hacia otras canciones.

(Frenk, 1975, xviii)

Hay que recordar, por otro lado, que la lírica popular es un encadenamiento del pasado con el presente y el futuro, por lo que, generalmente, es anónima, pues son expresiones creadas y utilizadas indistintamente entre la gente común, frecuentemente iletrada, por lo que es poco probable rescatar la autoría de cada canto.

Dejaré a un lado, también, el estudio lingüístico de los cantos, es decir, la transformación de los vocablos que se presentan de una versión expresada en un territorio a otro donde se establecieron los hispano-hebreos al salir de la Península: más que la

perspectiva filológica, abarcaré los contenidos semánticos. Para el estudio de los cantos judeo-españoles utilizaré un método de análisis hermenéutico, con el que precisaré la relación dialéctica entre acción y estructura, entre el 'ser' y el 'deber ser', para dilucidar de qué manera se vinculan las leyes duras de la estructura social con el desempeño existencial, en una interacción constructiva de ideas y acciones que constituyen la conformación ideológica del grupo. Es cierto que las prácticas están sustentadas por la imposición de normas objetivas y generales basadas en textos sagrados, sin embargo, en el modo de aplicarlas a la experiencia de vida, existe un amplio margen de interpretación, que refleja la manera en que las personas construyen su realidad. Así, las particularidades del pensamiento, como las innovaciones que se incluyen en los rituales, están recreando su propio andamiaje y con ello, revirtiendo el proceso: la práctica crea a su vez la estructura. Varios son los autores que estudian las representaciones sociales de los judeo-españoles desde distintas posiciones. Entre ellos están Michael Molho, Isaac Jack Levy, Joshua Trachtenberg, William Samelson, Paloma Díaz Mas o Susana Weich Shahak, entre otros, cada uno con una visión similar, no idéntica, de los rituales practicados en los diferentes contextos, basados en la Ley mosaica, pero aportando nuevas perspectivas sobre las concepciones vitales de los hispano-hebreos.

Como se dijo, cada individuo desempeña una función específica dentro de la pirámide social, pero también es capaz de construir su propia realidad de acuerdo a la orientación concreta de su libre albedrío, sin salirse de los límites dados. La estructura, entonces, aunque aparentemente se presente rígida, no es inamovible, sino que se transforma en la práctica, asumiendo los esquemas valorativos pre-existentes. De esta manera, existe un intercambio constante (tanto social como religioso) entre el andamiaje estructural y las luchas cotidianas e individuales que tienden a conservar o modificar ese andamiaje. Tanto la estructura como las representaciones, la objetividad y la subjetividad, se transforman mutuamente, en general, de manera inconsciente y desapercibida, construyendo una realidad sustentada y equilibrada.

Como mencioné, el sistema de relaciones que utilizaré en este trabajo se sostiene en dos ejes. Por un lado está el lenguaje del que se vislumbra la cosmovisión de los hispano-hebreos, es decir, los pensamientos que motivan sus acciones sociales. A partir de la reiteración del significado de una expresión utilizada en un contexto dado, se va

adquiriendo el sentido simbólico codificado y entendido por el grupo, que se modifica de acuerdo a la evolución del pensamiento colectivo e individual. De esta manera, como todo símbolo, los significados se reproducen, se reinterpretan y se transforman al asumirlos, actualizarlos y transmitirlos. La consecuencia de la asimilación de significados constituye una fuente de identidad y pertenencia al grupo, e implica la presencia y trascendencia de su cultura. Del lenguaje, por lo tanto, emanan las connotaciones simbólicas polisémicas que acompañan a toda sociedad.

El otro eje del sistema de relaciones planteado es el ritual, cuya función social reside en el ordenamiento del devenir existencial de un individuo y una sociedad, ya que fragmenta la realidad para recalcar y valorar las etapas y las transformaciones cruciales por las que atraviesa el sujeto a lo largo de su vida. A nivel estructural, el ritual diferencia los posicionamientos de poder en una comunidad, el reconocimiento social, la pertenencia e identidad al grupo, etc. Desde la perspectiva individual, promueve la trascendencia a una nueva etapa de vida y, con ello, la separación de un estado del ser a otro. Es cierto que dicho paso implica ciertos beneficios, pero también nuevas responsabilidades. En los rituales que practican los judíos, entre ellos los hispano-hebreos, se palpa tanto la perspectiva comunitaria como la individual; la primera, en tanto afianzan la permanencia y trascendencia ideológica colectiva, la segunda, como elemento de identidad y pertenencia que dan sentido a la existencia del sujeto.

El estudio de los cantos utilizados para los rituales judíos del ciclo de vida refleja la oposición, motivada artificialmente, entre la perspectiva estructural y la práctica, que no siempre son antagónicas, sino más bien, coexisten y se flexibilizan según las necesidades mutuas.

En el primer capítulo abarco algunos aspectos que atañen al lenguaje simbólico, desde esta perspectiva, hay que diferenciar tres niveles de aplicación del símbolo; por un lado, la orientación ya aludida del símbolo como producto del lenguaje; por otro lado, la perspectiva del símbolo en el ritual, en el que, junto al orden del proceso, los gestos, los objetos destinados para el culto, o la teatralización de las creencias, funciona como otro de sus elementos constitutivos: el lenguaje connotado es un elemento más del engranaje del ritual; una tercera posición ante el símbolo es la que atañe a la identidad religiosa, en que la significación parte de metatextos, pero que al utilizarlos se ajustan a la interpretación de

cada grupo en específico. Esta perspectiva es menos propensa a la polisemia, ya que la identificación del referente es más directo y controlado.

Continúo con un esbozo del desarrollo de la lírica popular hispánica, orientándola a la modalidad judeo-española. Después, presento algunos puntos relevantes sobre el concepto del ritual. Dentro de este apartado, explico lo concerniente a los dos autores que utilizo como apoyo teórico. Me refiero a Arnold van Gennep y Mary Douglas, el primero para plantear un esquema general de los ritos de paso, y la segunda para explicar elementos más precisos en las concepciones prácticas rescatadas de las leyes judías pre-establecidas. En el segundo capítulo expongo algunas de las disyuntivas que existen entre la religión *oficial* y la religión *doméstica* mediante ejemplos líricos populares extraídos de las prácticas cotidianas de los hispano-hebreos. Estudio las interpretaciones populares de las Leyes *halájicas*,² que marcan pautas de acción, ideas y actitudes sustentadas por un Ser Supremo. Me refiero, además, a ciertas creencias *supersticiosas* aceptadas y practicadas en las dinámicas sociales, pese a cierta censura de las autoridades rabínicas. Para explicar la cosmovisión de los judíos hispánicos, me detengo en ciertas concepciones místicas rescatadas de la Cábala, pues marcan una influencia notable en su actuar cotidiano. Hago referencia a creencias de ángeles, demonios o espíritus del mal en general, que aparecen en los cantos, y las fórmulas para evitarlos o contrarrestarlos. En el tercer capítulo estudio las canciones del nacimiento, los cantos para el ritual del *Bar mitzvá*, de la boda y del baño de la novia, así como los destinados a los rituales de la muerte, con el fin de señalar las alusiones sobre las costumbres correspondientes a las celebraciones del ciclo de vida.

² La *Halajá* (del hebreo, pl. ‘halajot’, ‘norma’) es un material prescriptivo jurídico-religioso contenido en la *Mishná*.

Capítulo I Aparato teórico

1.1 El lenguaje simbólico

Los estudiosos del lenguaje han abierto varias perspectivas de investigación que indagan los diferentes problemas de método y los principios para comprenderlo y explicarlo.¹ Las reflexiones sobre el lenguaje y sus diferentes manifestaciones se han ido conectando unas a otras, ya sea para reafirmarlas o para contrarrestarlas, proyectando una cadena de teorías que generan nuevas propuestas. Los distintos acercamientos (siempre parciales) acerca del lenguaje reflejan la disyuntiva entre la línea lingüística y los significados y sentidos de la palabra que muestran la cosmovisión de un pueblo. En realidad, cada propuesta es un intento por establecer un orden que explique nuestra realidad. Sin embargo, cada perspectiva, como toda invención humana, puede ser cuestionada, ya que motiva y da cabida a otras alternativas que la niega o transforma. Conocer la realidad no es más que un producto de la imaginación que se sostiene como “verdadero” debido a la construcción, al establecimiento y al mantenimiento que se sustenta en un grupo social. Por lo tanto, la realidad se crea a partir de las relaciones que conforman un relato:

La humanidad es una especie que vive y que sólo puede vivir en función de significados que ella misma debe inventar. Estos significados e interpretaciones no solo reflejan o aproximan un mundo que existe con independencia, sino que participa en su propia construcción. (Rappaport, 32)

Todos los parámetros conceptuales que se anteponen unos a otros, ya sea para falsear o verificar la realidad, son producto de una necesidad humana fabricados para que explique nuestra existencia.

Entre las diferentes perspectivas del lenguaje, mi postura es reafirmar que el ser humano elabora constructos narrativos que rigen sus dinámicas sociales creando, con ello, su verdad. Más allá de su función comunicativa, constituye la metáfora de la realidad que, en su utilización, crea diferentes formas de concebir el mundo. La palabra carga con la

¹ Para un acercamiento de las propuestas lingüísticas, cfr. *Las grandes corrientes de la lingüística* de Maurice Leroy. Además, *La filosofía del lenguaje: de Francis Bacon a Karl Wilhelm von Humbolt* de Max E. Figueroa Esteva, citados en bibliografía.

abstracción conceptual, en este sentido ya implica una interpretación cuya significación se delimita de acuerdo a una convención social.

De esta manera, a partir del lenguaje, se perciben varios niveles de aplicación del símbolo: el que se sustenta en la palabra oral o escrita que va modificando su sentido de acuerdo al contexto en que se entienda; el que está inscrito como parte del ritual y que forma parte constitutiva de él; o el que parte de una significación *dada*, pero está propensa a interpretarse en su uso.

Los símbolos provocan la identificación de un objeto con su referente, pero la asociación no es unívoca o cerrada, sino que abre diferentes connotaciones polivalentes. Es cierto que la gramática, como parte estructural del lenguaje, brinda un orden que funciona, mediante reglas dadas, como columna vertebral para la construcción de mensajes claros que posibilitan un discurso lógico y coherente para el grupo. Sin embargo, los símbolos trascienden este nivel sintáctico para funcionar en el semántico.

El lenguaje hace posible la ubicación del ser en el tiempo dentro de un contexto social, pues escapa de los límites del presente para concebir el pasado y el futuro: al mismo tiempo que conserva y reproduce los referentes y significados del pasado, motiva la creación de otras realidades. Así, las sociedades tienen la posibilidad de proyectarse hacia el porvenir transformando la perspectiva de lo inmediato. Mediante el lenguaje se organizan los grupos sociales en dinámicas más complejas (planificando y coordinando las actividades y los papeles que desempeña cada individuo) delimitando y jerarquizando los valores sociales para el mantenimiento y 'prosperidad' del grupo. Mientras más vocabulario se adopte, mayor es la capacidad conceptual del individuo y mayor, también las posibilidades creativas.

[...] la aparición del símbolo no solamente incrementó la capacidad conceptual, sino que la transformó y se hicieron posibles nuevas formas de aprendizaje. Con la transmisión simbólica, los individuos pueden aprender de los relatos de otros, así como de su propia experiencia directa, y ese aprendizaje puede transformarse, con su simple repetición en conocimiento público, que al volverse a contar, puede además conservarse como tradición. (Rappaport, 26)

Es decir, el lenguaje tiene la capacidad de inventar y transformar la realidad así como conservarla. En su capacidad de transmisión de conocimientos puede circunscribir, planificar, coordinar y conceptualizar a la palabra cuando la hace escapar del presente y de

lo concreto. La realidad se expande hacia múltiples interpretaciones que se detienen en diferentes modalidades del “deber ser”, es decir, dicotomías existenciales entre lo que *es* y lo que podría ser: lo moral y lo inmoral, lo posible y lo imposible, el bien y el mal, lo concreto y lo imaginable, etc. Se crean posibilidades del comportamiento humano al discernir valores jerarquizados que implican la estructura de cada sociedad. De esta manera el lenguaje genera abstracciones cada vez más complejas que proponen una realidad concreta a la cual se atienen o se adaptan los individuos dentro de un grupo social. Es claro que los principios, tanto estructurales como prácticos, que rigen a una sociedad están encaminados a la permanencia y desarrollo de su existencia, tanto individual como grupal, fisiológica como intelectual, de modo que las reglas y valores específicos tienden a preservar y contrarrestar los elementos antagónicos para la conservación de su verdad. Paradójicamente, las estructuras que sustentan a la sociedad tienen la característica de ser flexibles para asegurar la permanencia y continuidad.

A partir del lenguaje, y con él la cultura, se conforman las instituciones, las costumbres, instrumentos materiales (como los libros), abstracciones (democracia, capitalismo), valores (honor, libertad, bien y mal, etc), espacios ilusorios como el “más allá”, hasta personajes de ficción que se introducen en las cosmovisiones y los actos de los individuos, construyendo así su propia visión del mundo, no sólo de lo concreto sino también, como se ve, de lo invisible: narraciones que sirven para justificar y explicar la existencia y que crean posibilidades de la *verdad*. Cada cultura se estructura de diferente manera, como también desarrolla sus propios conceptos de acuerdo a las necesidades que impone el contexto.

Cuando una sociedad justifica su sentido existencial a partir de textos establecidos, valorados y aceptados *a priori*, se tiende a contextualizarlos en la dimensión histórica, lo que motiva a diferentes interpretaciones de la realidad creada. La palabra ‘dada’ se ajusta a las dinámicas del grupo así como éste se amolda a ellas. Así, el significado depende, en estos casos, de varias circunstancias en el momento de aplicarse. No hay que olvidar que el grupo social tiene que estar inmerso en un mismo contexto en el que el lenguaje esté codificado convencionalmente de cierta manera, de tal forma que el desfase entre el significante y el significado provoque alternativas que den lugar a otras interpretaciones. La intención del hablante puede corresponder a los principios de bienestar social o individual:

[...] la sociabilidad o civismo requiere que los miembros de la sociedad distingan entre sus estados subjetivos, afectivos, cognoscitivos *íntimos* por un lado, y sus

expresiones y acciones sociales *públicas*, por otro. Tanto la salud psicológica como la competencia social requieren, además, que estas ‘esferas’ públicas y privadas se equilibren mutuamente. (Rappaport, 42)

El intento por definir ‘el bien social’ plantea incertidumbres en ciertos aspectos,² ya que es importante resaltar la *perspectiva*, es decir, desde qué posición se está definiendo ‘la verdad’: ¿desde qué parámetros se delimita el bien y el mal? ¿para quién? Los parámetros sociales normativos establecen la delimitación ética-moral sirviendo como marco de referencia, ya sea que se adopten sin cuestionamientos o se trasgredan. Los intentos por resolver la realidad mediante la imposición de dogmas pueden ser válidos hasta cierto punto, en la medida en que forman estructura, pero pueden ser contraproducentes en tanto que dichos ideales nieguen la naturaleza humana. Lo cierto es que

[...] la supervivencia de cualquier población animal o humana, depende de interacciones sociales caracterizadas por un mínimo grado de orden, pero éste, en los sistemas sociales depende, a su vez, de comunicación, que debe cumplir con un criterio mínimo de fiabilidad para que los receptores de mensajes se muestren dispuestos a aceptar la información que reciben para contar con ellos. Si no confían demasiado, es probable que sus respuestas se hagan menos predecibles y que la vida social se desordene cada vez más. (Rappaport, 45)

Así, el éxito de un mensaje radica en la credibilidad, la creencia y la confianza que tenga el receptor del emisor y del mensaje en cuestión.

Como parte de la ideología creada y sustentada por el lenguaje, la concepción religiosa plantea un determinado orden de la realidad en cuanto a los elementos simbólicos del mundo que permite la sociabilidad humana. Propone un orden simbólico ideal en donde se perciben varias dimensiones, una de ellas es la propuesta espiritual, otra, la moral y social que, al asumirlas establecen una forma de vida, ambas reafirmando su propia *verdad*. La complejidad se presenta al no asumir alguno de los elementos de esta *verdad* sometiéndola a la duda. Se produce entonces una alteración en la dinámica social que implica trasgresión y ruptura. Es cierto que la disyuntiva da posibilidad a nuevos ordenamientos, pero también conlleva a la desestabilidad que amenaza el sistema.

La concepción del símbolo como parte del lenguaje se torna más complejo, ya que aunque cada vocablo tiende a significarse a partir de su referente directo

² La visión del observador también tiene sus limitaciones objetivas y es a partir de su mirada, cargada de prejuicios culturales, que se delimita su realidad.

convencionalmente concebido, también adquiere definición a partir de las alianzas provocadas por la reiteración de su ubicación. De esta manera, el significado está cargado de una serie de relaciones que forman, paradójicamente, unidades fluctuantes. Por ello, se provoca una multiplicidad de significados que no son inmediatamente evidentes, sino que se van descifrando por medio de las correspondencias con las que se enfrenta hasta integrar un sistema. El símbolo se aleja de la descripción para descubrir o activar la parte intuitiva del receptor, que participa en la recreación de la imagen desde su propia cosmovisión.

[...] la ley de correspondencia, que es el fundamento de todo simbolismo y en virtud de la cual cada cosa, procediendo esencialmente de un principio metafísico del que deriva toda su realidad, traduce y expresa ese principio a su manera según su orden de existencia, de tal modo que, de un orden a otro, todas las cosas se encadenan y corresponden para concurrir a la armonía total y universal.

(Guénon *apud* Cirlot, 19)

Así, vemos que los símbolos se encargan de ligar entre sí a todos los órdenes de la realidad, esto es, desde el orden natural en su conjunto, hasta el orden sobrenatural. Hay un constante juego entre el intercambio de valores: lo universal y lo particular, lo exterior y lo interior, lo material y lo espiritual, lo físico y lo psíquico, el mito y el ritual. Por eso podemos decir que lo simbólico no excluye lo histórico en su abstracción, ya que se alimentan mutuamente, interrelacionando los diferentes planos de significación. El símbolo permite que el acto o el objeto trasciendan a otro nivel de percepción sin perder las características primarias, ubicándose en un lugar del sistema de relaciones. Las pautas que suscitan las correlaciones entre el objeto y su símbolo están provocadas por la analogía o el parentesco que liga lo material con el plano conceptual, traduciendo y superando a la realidad en otro ritmo, otro tiempo y otro espacio, es decir, otra dimensión de sentido. Pero, más allá de la significación simbólica entendida en un determinado grupo social, existe una perspectiva objetiva que estimula la relación entre los símbolos de una cultura con otra. Las coincidencias de significado de algunos elementos primordiales en el existir (agua, tierra, noche, mujer, etc.) crean arquetipos que, a partir de su analogía, se *universalizan*. En este sentido, el símbolo está inserto en una corriente de relaciones que trascienden espacios y tiempos. De esta manera, se puede llegar a comprender el sentido de leyendas o mitos configuradas en épocas pasadas:

En relación a la literatura, el símbolo comunicable, o arquetipo, explica la facilidad con que los cuentos folklóricos, las baladas y los mimos viajan por el

mundo salvando las barreras de cultura y lenguaje.

(Morales, 12)

Por lo tanto, el símbolo se puede observar desde su perspectiva *universal* y desde la particular. Desde esta última, en cada grupo social el símbolo surge a partir de sus prácticas y creencias específicas. Un símbolo no adquiere sentido de manera aislada, es en función de su cultura que adquiere su valor. Ambas posturas frecuentemente se interrelacionan sin realmente distinguir la fuente que lo significó.

Tanto los cantos tradicionales como los refranes, los chistes, el cuento y el mito utilizan un número relativamente reducido de imágenes simbólicas y temas, en comparación con el mundo natural de donde proceden. En estas manifestaciones populares se puede observar su brevedad, su sencillez, su limitación de recursos y la vaguedad del tiempo, espacio y personajes. (Morales, 17) En la tradición oral van cambiando casi imperceptiblemente los usos y significados de los textos, por lo que es poco probable la ubicación exacta del tiempo y espacio en que se originaron. Así, en el caso de la lírica popular, aunque en las antologías hay, en ocasiones, referencias espaciales del lugar donde se recopiló el canto, no existe la certeza de su origen.

Esta variabilidad del tiempo y del lugar, nos dice Asensio (21, 27, 30), así como la falta de detalles, hace resaltar además de la anécdota, los sentimientos, tópicos y situaciones permanentes, desligándose de todo tiempo y espacio. Esa vaguedad, impersonalidad e imprecisión del estilo tradicional se relaciona con el simbolismo mítico, ya que éste pertenece a una dimensión distinta de la existencia cotidiana regida por el tiempo y por el espacio medibles, donde el pensamiento se ajusta a la causalidad. (Reckert, 38)

Los cantos judeo-españoles también son imprecisos en la delimitación simbólica, ya que confluyen varios niveles: desde la perspectiva del lenguaje en que se manejan símbolos particulares rescatados del ámbito cotidiano, herencia tanto hispánica como diaspórica; desde la práctica ritual, en la que los mismos cantos, por ejemplo, adquieren valor simbólico al estar destinados a una parte del proceso ritual, es este sentido, los cantos de boda no se mezclan con los cantos del nacimiento o con las endechas: cada uno tiene su función y ubicación; y desde la perspectiva del judaísmo, en que símbolos como la *menorá*, la *mezuzá* o las filacterías son objetos connotados desde las escrituras oficiales sagradas. A su vez, utilizan arquetipos que los hace proyectarse en otras concepciones culturales; al mismo tiempo, que va evidenciando la perspectiva ideológica del grupo.

El discernimiento de cada perspectiva del símbolo, sin embargo, es inexacta, pues funcionan de manera integral. Los símbolos extraídos de los cantos denotan varios momentos en la trayectoria del lenguaje, pues depende del momento de su utilización para descubrir el sentido que manifiestan. Al mismo tiempo, varios significados simbólicos reguladores y unificadores, que trascienden territorios, son extraídos de la *Torá*; pero también se entiende desde la tradición cultural del ritual interpretado en que cada grupo según se aplique a su circunstancia. Este trabajo es un intento parcial por rastrear, más que la ubicación y la transformación lingüística de los cantos, algunos de los significados simbólicos que han subsistido por siglos hasta la actualidad y que explican algunos rasgos culturales que aún se utilizan. Esto motiva un mayor entendimiento y enriquecimiento de la cultura sefaradí.

1.2 Trayectoria de la poesía popular sefaradí

Hablar de poesía tradicional hispánica requiere de distinciones, pues la denominación abarca tanto el *romancero* como el *cancionero*,³ ambos populares y, por su carácter oral, propensas a transformaciones a través del tiempo. Estamos hablando de una literatura colectiva y casi siempre anónima que varía constantemente, que, al mismo tiempo que se renueva sin perder su ser, se adapta a las circunstancias y necesidades particulares de sus transmisores.⁴ Por ello, en la tradición oral no son extrañas las omisiones o adiciones, sobre todo en la lírica del *cancionero*, en la que en ocasiones puede no existir “ninguna relación

³ Es cierto que la ‘lírica’ implica la palabra cantada, por lo que puede abarcar también al romancero. Sin embargo, en este trabajo, la mención de ‘lírica’, siguiendo la argumentación de Frenk (1975, xvi) va implicar a la poesía no narrativa. Así, la poesía lírica se distingue de la poesía de romancero por su extensión, su secuencia narrativa y su estructura.

⁴ El estudio de la lírica popular desde la perspectiva histórica es tratado por Baldi (citado en Frenk, 1975, p. 144-145) que propone el concepto de “escuela poética popular”. Frenk llega a la conclusión de que “si aceptamos la hipótesis [...] de que en la base de las jarchas existió una tradición poética románica, parece haber motivo para aceptar también esta otra: se trataba de una tradición poética oral y colectiva. Quizá fuera premusulmana, pero tal como la vislumbramos a través de las jarchas se nos aparece ya amoldada al ambiente cultural árabe-andaluz y penetrada de literature árabe. De su contexto social nada sabemos. Podemos hablar de “poesía oral” (término que compromete menos) o arriesgarnos a emplear la controvertida designación *poesía popular*, con todas las reservas necesarias y con la especificación: poesía oral y colectiva, basada en un repertorio circunscrito de formas, temas, modos de expresión, pero permeable a toda clase de influencias culturales; poesías cuyos autores serían, básicamente, iletrados, pero podían también ser literati. En suma, “escuela poética popular”, como la ha definido Sergio Baldi, y por lo tanto, fenómeno estrictamente histórico.”

entre una estrofa y otra, ni por el tema ni por la forma de tratarlo.” (Frenk, 1975, xviii) Esto se puede verificar también en los textos escritos que ha reproducido la tradición en el papel.

Las dos líneas líricas predominantes deambulan por caminos distintos, no sin influirse una en la otra. Tanto Benoliel como Alvar (1969, 3-4) mencionan que “existían otros cantos distintos de los romances, que servían para las bodas, los acontecimientos religiosos y la liturgia, y debían de constituir, fuera del *romancero*, un fondo tradicional importante.” Así, algunas canciones de boda, de circunsición y algunas elegías de muerte pertenecen a la categoría del *cancionero*, mostrando temas más personales, referentes a las costumbres y creencias que se practicaban ya sea en los rituales o en la vida cotidiana. El *romancero*, como se verá, registra temas alegóricos cargados de valores éticos y morales representados por personajes distantes y mitificados. La validez del romance se considera universalmente, incluso se utilizaban como canciones de cuna o juegos infantiles, mientras que los poemas líricos del *cancionero* (de boda, de nacimiento, de circunsición o de muerte), nos dice Alvar (1969, 7), están relegados a un momento determinado y a las gentes afectadas por el acontecimiento.

Hay varias versiones de sus orígenes: se sabe que las referencias más remotas de la poesía lírica del *cancionero*, originarias de la Península Ibérica, datan del siglo XI, principalmente de la provincia de Andalucía, mientras que el *romancero*, ya configurado como tal, se registra en el siglo XVI. Menéndez Pidal afirma que los cantos épicos y los cantares de gesta se desgajaron al ser salmodiados por los juglares dando así origen al *romancero*, mientras que el *cancionero* surge desde antes que la lírica gallego-portuguesa:

[...] Castilla y Andalucía mozárabe habían tenido una lírica popular algunos siglos anterior a los textos gallego-portugueses hoy conocidos como más antiguos. [...] Viejos cantos castellanos perdidos debían de haber existido como precursores de los villancicos o breves letrillas de dos, tres o cuatro versos [...] (Menéndez Pidal, 1956, 69)

De aquí se supone la existencia del *cancionero* antes que el *romancero*, aunque ya se empezaban a ver rasgos de éste último de forma simultánea:

[...] Dos siglos antes del nacimiento propiamente dicho del *romancero*, existía ya una ‘íntima convivencia de la épica y la lírica’. Esa convivencia anticipa la que se daría después, y con mayor razón, porque los romances, más que los cantares líricos compartirían con las canciones unas mismas circunstancias: ambos eran cantados por gente del pueblo durante sus veladas y sus fiestas; en ocasiones, ambos podían acompañar el baile. (Piñero Ramírez, *apud* Frenk, 1993)

Remontándonos en la historia, desde el siglo X, bajo el gobierno musulmán en el que aún convivían de manera pacífica los cristianos, moros y judíos, se percibía la lírica hispánica empapada de influencias árabes. De hecho, el género que resalta en esa época era la *muwashaha* o *moaxaja*, el *zagal* o *zéjel*,⁵ que eran cantos populares compuestos de tres versos monorrimos, un estribillo y un cuarto verso de rima igual que el estribillo. Casi siempre estaba escrito en árabe clásico con excepción de la ‘salida’, llamada *jarcha*, elaborada de vocablos populares tomados del árabe vulgar o del hebreo y que a veces incorporaba palabras o versos enteros de la lengua española, casi siempre aljamiado.⁶ La *jarcha* era parte fundamental del poema, pues a partir de ella estaba inspirada el resto de la canción que, en general, hablaba de la mujer enamorada:

La *muwashaha*, inventada hacia el año 900, fue cultivada durante varios siglos por los poetas hispano-árabes y, a imitación de ellos, por los hispano-hebreos. Se compone de estrofas (en general, cinco) que se dividen cada una en dos partes: la primera (*bayt*, *ýuz*, esp. *mudanza*) cambia de rimas de estrofa a estrofa, mientras la segunda (*qufl*, *simt*, esp. vuelta) tiene siempre las mismas rimas. La composición suele ir precedida por un preludio (*matla*, *gusn*), que coincide en número de versos y rimas con *qufls*.

(Frenk, 1975, 101-102)

Las *jarchas* ya daban señales del dialecto mozárabe,⁷ que era la combinación del árabe o hebreo con el castellano.⁸ Este dialecto “se hablaba en al-Andaluz (la zona árabe de la Península) por los españoles cristianos (mozárabes) o islamizados (muladíes) y por los árabes bilingües” (Frenk, 1975, 102). Las *muwashahas* eran un reflejo de la síntesis cultural entre los tres pueblos, que desembocarían, después de atravesar por la tradición épica-heroica, en el desarrollo del romance español.⁹ Así, según Samelson (66), la épica heroica precede a los romances que “recuenta en verso o en prosa las hazañas de personajes

⁵ La distinción entre la *muwashahas* y los *zejel* es que las primeras tienen cantarcillo vulgar en su última estrofa, está escrito en árabe clásico toda, salvo la *jarcha* o último verso; los *zéjel* no tienen este cantarcillo, pero en cambio, usan formas vulgares en todas las estrofas. (Menéndez Pidal, 1956, cita 17, 72)

⁶ Los textos aljamiados eran escritos en judeo-español, pero con caracteres hebreos.

⁷ La lengua, así como los temas, eran enteramente musulmanes, no obstante existían *muwashahas* hebreas, pero fundamentadas en las árabes.

⁸ Con el paso de los años, surge la contrariedad de no encontrar *muwashahas* con el cantarcillo final en romance, pues la gran dificultad de leer y traducir esos versos, en otra lengua, dio pie a su omisión. “La escritura propia de las lenguas semíticas, tanto hebrea como árabe, se presta muy mal para transcribir las lenguas indoeuropeas, ya que no se suele escribir más que los sonidos consonánticos, y cuando quiere añadir alguna vocal, la notación es muy incierta, pues los signos disponibles no distinguían con precisión los diversos matices vocálicos.” (Menéndez Pidal, 1956, 77)

⁹ Entre las *jarchas* hebreas con autoría se encuentran Moshé Ben Ezra (1060-1140), Yehuda Ha-Leví (1025-?) y Abraham Ben Ezra (1092-1167)

verdaderos, legendarios o tradicionales.” Las expresiones líricas épica-heróicas, así como la poesía de cancionero sucedieron a las *muwashaha*. En las primeras, el saber popular medieval resaltaba los valores éticos de los caballeros, la virtud, el linaje y el amor puro, que luego se transformarían en los temas característicos para la defensa del cristianismo.¹⁰ Sin embargo, otras influencias intervinieron para la formación del romance: la aparición de dos poemas en la España del siglo XIII que planteó los patrones de versificación que utilizarán hasta el siglo XIV, es decir, las redondillas alejandrinas monorrimas.¹¹ El poema épico, cargado de las peripecias de la guerra y loas a reyes y nobles, llega a su declive en los siglos XIV y XV. Por su parte, el cancionero se desarrollaba de manera simultánea, dando pie, en esta misma época, a “una nueva forma de prosa narrativa que introduce temas de las vivencias simples del pueblo, entremezclados con aquellos de la élite social”. (Samelson, 69) Después de 1580, la lírica peninsular fue incluida en una semi-popular, ya que la lírica folklórica medieval se transformó diametralmente hacia una lírica más compleja, en una nueva tradición poética que la suplantó. Según Frenk (1978, 259) “la lírica folklórica medieval muere en el siglo XVII, sin que hoy queden en la Península más que reliquias aisladas de ella”. Sin embargo, la misma Frenk reconoce que no fue del todo consumida, pues persistieron canciones y versos populares allende de la modalidad mezclada.

Los cantos judeo-españoles se configuraron con rasgos lingüísticos específicos, tanto antes como después de la expulsión de la Península, de acuerdo a su circunstancia histórica. El comportamiento de las expresiones líricas durante la Península, sólo se diferenciaba del castellano utilizado por todos, por ciertos vocablos en hebreo que insertaban en los romances o en la poesía lírica utilizada para sus festividades religiosas. Ya en la diáspora, como se verá, la influencia de lenguas ajenas, enriqueció el legado que acarrearon consigo desde su tierra natal. De esta manera, al salir de ella, las características de sus poesías permanecieron de manera arcaica debido a que ellos no siguieron la línea modernizadora: su trayectoria fue distinta, pues no alcanzaron a percibir el cambio de los siglos XVI y

¹⁰ Ramón Menéndez Pidal también sostiene que los cantares de gesta (*Poema del Mío Cid*) del siglo XII fueron los precursores del romance tradicional español, *De primitiva lírica española y antigua épica*, p.139 *apud* Samelson, 66.

¹¹ Uno de los poemas “cuenta las hazañas del macedonio Alejandro, y el otro se relaciona con Apolonio de Tiro. Ambas obras fueron compuestas en el verso predominante llamado Mester de Clerecía. Al parecer los autores recibieron influencia de los poetas franceses del siglo XIII que también habían utilizado las redondillas alejandrinas.” (Samelson, 67)

XVII, ya que para entonces, estaban establecidos, en su mayoría, en otros lugares. Así, la lírica popular se estanca, desde la perspectiva peninsular, en un periodo anterior a la influencia de la poesía de corte mezclada con la popular. Mientras que la poesía semi-popular en la Península del siglo XVII se modernizó con un propósito culterizante, los cantos judeo-españoles siguieron una línea que mantenía la tensión entre el arraigo a los metros conocidos y la influencia, poco formal y estructurada, que permitía su adaptación a la música y al entorno. Así, algunos cantos fueron perdiendo poco a poco casi toda reglamentación métrica hasta ser irreconocibles y caóticos.

Aunque al principio los exiliados trataron de mantener la lengua inalterable como forma de identidad y cohesión grupal, posteriormente, tomaron una actitud más flexible: la cercanía de las comunidades diaspóricas con la Península (como Marruecos) promovía la comunicación entre los conversos que se quedaron y los judíos exiliados.

La situación de aislamiento cambió, para Marruecos, en el reinado de Isabel II. La comunicación se hizo efectiva, sobre todo, con motivo de la presencia española, que vino a mejorar la situación de los judíos marroquíes. (Alvar, 1998, XII)

Sin embargo, las comunidades judías establecidas en países más distantes (Salónica, por ejemplo) fueron más herméticas y conservadoras, sobre todo, en el legado lingüístico. El comportamiento arcaizante de los romances heredados desde la Península permaneció casi sin cambios como reacción lógica de un pueblo que tenía que adecuarse a un nuevo contexto: más que asimilarse, se tendió a mantener la adherencia a la tradición, de la misma manera sucedió con la lengua. El paso de los años, en los que su adaptación geográfica y cultural se estabilizó, hizo que los arcaísmos que prevalecieron después de la expulsión se flexibilizaran.

La producción de romances y demás expresiones populares diaspóricas a través del tiempo, se fue cargando de influencias ideológicas externas, de esta manera, desde la perspectiva lingüística, cada comunidad adoptó vocablos extranjeros que pronto formaron parte de su acervo cultural.

Desde la perspectiva temática, algunos romances judeo-españoles narraban el devenir de un personaje bíblico, alabanzas a Dios, canciones de cuna o de la vida cotidiana que se expresaban en las reuniones de las mujeres o de la familia. Como se dijo, otras manifestaciones líricas estaban dirigidas a las festividades rituales del ciclo de vida y del ciclo anual, utilizadas sólo en dichas celebraciones. Los judíos, ya sea desde la Península o

en el exilio, creaban sus romances o sus poesías líricas con la misma línea cultural hispánica, pero omitiendo los temas ajenos que afectaran sus creencias, sobre todo, los relacionados al cristianismo; más bien, resaltaban temas bíblicos propios y de comportamiento ético que reafirmaran sus costumbres ancestrales. En ocasiones, utilizaban los cantos con contenido cristiano, pero los transformaban en un proceso de descristianización, alterando las referencias religiosas ajenas y transformándolas a tópicos laicos o propios de sus creencias. Así, los sefaradíes extrajeron el material lírico original que contenía un atractivo de afinidad para ellos, pero sin comprometer su judaísmo. De hecho, ciertas particularidades expresivas, como la introducción de vocablos en hebreo, mostraban una modalidad propia del grupo judío que reflejaba su cosmovisión y su manera particular de interpretar su realidad: en todos los dialectos diaspóricos sefaradíes el hebreo funcionaba como lengua identitaria, además del castellano.¹² Los hebraísmos se aplicaban, sobre todo, en romances o cantares litúrgicos, es decir, con contenidos religiosos. Una característica de estos cantos religiosos (y los seculares también) era la *contrafacta*: “la creación de una nueva canción, de acuerdo con la métrica, la rima y la música de otra ya bien conocida” (Armistead *et.al.* 1981, 453) En ocasiones, se utilizaban los patrones de la música profana, para crear un himno, ya sea secular también o litúrgico, no sin poner en peligro la seriedad o solemnidad de los versos, pues podía “rozar peligrosamente con la parodia” (*ibidem*). De esta manera, las especificidades mencionadas hacen suponer que ya existían rasgos diferenciadores en la lírica que practicaban los judíos antes de su exilio.

Los autores de coplas sefaradíes parece que se basaron en una tradición previa, de origen hispanojudío medieval. Así lo sugieren la coincidencia de rasgos formales y de contenido entre algunas coplas sefaradíes postexílicas y varios poemas castellanos medievales de un autor judío, como los *Proverbios morales* de Sem Tob, o varias composiciones anónimas del siglo XIV (*Coplas de Yoçef, El pecado original, Lamentaciones del alma ante la muerte*). (Díaz-Mas, 1994, 19)

El judeo-español, utilizado en la diáspora, permitía reforzar la pertenencia y el sentido del grupo hispano-hebreo, así como de mantener una identidad específica en relación a los

¹² Samelson (85) menciona que “algunas palabras se basan en raíces hebreas y transmiten un sentido análogo a su raíz. Así, del hebreo tenemos *sejel* (inteligencia), que nos da la palabra ladina *sejeludo* que significa “inteligente”; *jen* (gracia), que nos da *jenoso* (gracioso), etcétera. (...) Encontramos (también) formaciones del plural con terminaciones hebreas pero de significación española. Por ejemplo el vocablo *ladronim* (ladrones) donde la desinencia hebrea del plural *im* se añade a la raíz española ladrón. Existen desde luego, muchos ejemplos por el estilo.”

demás grupos circundantes. El romancero funcionaba como símbolo de la vitalidad cultural que se recreaba más allá de las fronteras peninsulares, formando parte inmanente de su devenir cotidiano.

El romance, en cada momento de su vida y cada vez que se canta es una refundición que combina elementos heredados con nuevas interpretaciones. El pueblo cantor no transmite el romance por medio de pura reiteración mimética sino que lo sujeta a perpetua re-creación. Y es en este proceso de re-creación donde ocurre la variación ética y estética de un determinado grupo o generación de cantores. (Benmayor, 15)

Las comunidades sefaradíes que se establecieron en territorio otomano, se vieron beneficiadas por el tipo de estructura social que posibilitó su florecimiento cultural:¹³ la relativa autonomía en la que se desarrollaron propiciaba la reafirmación y proliferación de un estilo de vida y una conciencia ideológica. En las comunidades de Oriente, por ejemplo, las manifestaciones líricas evolucionaron a lo largo de los siglos tomando un rumbo propio, alejadas ya de las influencias peninsulares.

Al entrar en contacto con las tradiciones narrativas de otros grupos balcánicos, llegó a integrar a su propia estructura y lenguaje poético gran cantidad de material ajeno. (Benmayor, 11)

Se tiene que tomar en cuenta que casi todos los romances de Oriente posteriores a la expulsión, sobre todo los de temas bíblicos, eran de finales del siglo XV y la primera mitad del XVI, ello demuestra la proliferación en la producción lírica fuera de la Península. Esto nos dice que, más que bloquearse, la línea evolutiva se afianzó en una modalidad propia que no sufrió interrupción. De esta manera, el romance tradicional se perpetuó a partir de la recreación oral del folklor poético permitiendo modificaciones conforme su actualización, adaptándose a las diferentes circunstancias y condiciones sociales e ideológicas sin perder su identidad hispánica.¹⁴ Sin embargo, con ello, se aseguraba su supervivencia.

Muchos años después, en el siglo XIX, los cambios políticos (el desmembramiento del Imperio Otomano y las tendencias nacionalistas) provocarán nuevas pautas homogenizadoras que marginarán las particularidades de los grupos minoritarios. En el lenguaje se verán reflejadas las nuevas posturas integracionistas, pues con la aparición de la

¹³ Cfr. *Apéndice I*.

¹⁴ Es de hacer notar que había también particularidades en el lenguaje de los hispano-hebreos ya desde la Península, tomando en cuenta la región de donde eran oriundos. De esta manera, ya existían ciertas diferencias en expresiones dialectales exclusivas de Castilla, Cataluña, Andalucía, etc.

Alliance Israélite Universelle, de la *Mission Laïque Française*, de la *Regia Scuola Italiana*, etc., a finales del siglo, se introduce una visión occidental del mundo que oprime la visión del pasado. Con ello, la enseñanza del francés (en menor medida, el italiano) y la valoración por la cultura europea, rompe con ciertos parámetros tradicionales. Los hablantes del judeo-español, en su empeño por crear una identidad occidental, marginaron su lengua, dejándosela al uso exclusivo de personas incultas o limitado sólo a las reuniones familiares o a algún acto social. Los romances se vieron invadidos de vocablos en francés, que compitieron con el judeo-español en una lucha entre la tradición y la modernidad.

La gran boga de la lengua y la cultura francas que invadió los balcanes coincide con una creciente movilidad económica y social, lo cual ponía al alcance de ciertas capas de la comunidad sefaradí el conocimiento directo de Occidente mediante viajes europeos que luego impulsaban imitaciones locales de estilos ajenos. (Benmayor, 11)

Con tal fuerza se desplazó el judeo-español, que los mismos nombres hebreo-sefaradíes se transformaron por otros más o menos equivalentes: *Mazal tob* (heb. ‘buena suerte’) o *Clara*, se cambiaron a *Fortuné* o *Cler*; en lugar de *Ya’acob* o *Abraham*, se nombraba *Jac* o *Alberto*.

La consecuencia fue el debilitamiento del *romancero*, prevaleciendo los cantos líricos, pero diferentes a los que se expresaban antes, pues estaban cargados de influencias italianas y francesas. La atracción de lenguas extranjeras manifestaba la apertura de los sefaradíes hacia el mundo exterior, devaluando su pasado, incluido el judeo-español, para integrarse a la sociedad en general. La identidad sufre un cambio provocado por el contexto social y económico mundial que les permitió a las comunidades sefaradíes la diversificación y la adaptación a un entorno plural. Nuevas formas suplantaron a las viejas en pos de una cohesión a la cultura ajena mayoritaria. Así, el *romancero* se disolvió quedando en pedazos de la memoria que se rescatan del pasado. Hoy, el proceso de extinción es un hecho que los críticos han tratado de evitar, sin embargo, ya no es reflejo de la cultura del presente, pues cada vez se escuchan menos en la experiencia de vida: sólo quedan algunas personas que lo utilizan actualizando las señales lingüísticas dispersas que recuerdan esa tradición.

Desde la perspectiva del *cancionero*, más abierto a modificaciones estructurales y lingüísticas, la mayoría de los cantos judeo-españoles remitían a los estribillos de la Edad Media. Las manifestaciones líricas sefaradíes encontradas y aún utilizadas de manera esporádica, nos remiten a expresiones ya olvidadas en la lírica hispánica. De esta manera,

percibimos el carácter arcáico que se utilizaba antes de los siglos XVI y XVII en la Península.

La supervivencia de ciertos fragmentos de glosas en la tradición oral de nuestros días, sobre todo, entre los judíos sefaradies, demuestra ese arraigo folklórico. Por lo demás, fuera de tales restos, las glosas desaparecieron de la tradición oral, porque desapareció de ella, casi por completo, la forma misma de la glosa folklórica al estilo antiguo.

(Frenk, 1971, 99-100)

La variedad de dialectos judeo-españoles, propiciados a partir de influencias externas, no siguieron reglas gramaticales, ni específicas ni generales, por ello, la mezcolanza y arbitrariedad de las inclusiones lingüísticas hace confusa su delimitación. Esta incertidumbre se refleja en su versificación, ya que la musicalización, la verbalización sonora y el baile, alteraba los metros y los acomodaba caprichosamente, según las melodías o los estilos musicales. Hay cierta arbitrariedad, por lo tanto, en la estructuración del verso del *cancionero* (y del *romancero*), pues en ocasiones, el octosílabo, característico de la lírica medieval hispánica, se veía alterado por diferentes métricas y ritmos. El desorden que adquirieron las estrofas en su unidad dio como resultado que la secuencia temática perdiera sentido o que, entre una estrofa y otra, no existiera lazo de unión, hecho que, en palabras de Margit Frenk, es llamado *heteroestrófico*:

Además de las canciones formadas por un villancico-núcleo y su glosa, existió en la España medieval un tipo de canciones folklóricas que consistían en un villancico duplicado o multiplicado por el paralelismo, o bien prolongado por el encadenamiento de sus versos [...]. En cierto momento comenzaron a sumarse a estas canciones grupos de estrofas procedentes de otra o de otras canciones métricamente parecidas. Una vez rota la unidad original, pudieron incorporarse a la misma canción una o más estrofas sueltas, ya no duplicadas paralelísticamente. Surgió así un tipo de canción mixta, heteroestrófica, que a finales del siglo XVI fue adoptado en las series de seguidillas semipopulares. (Frenk, 1978, 266)

Es cierto que también la influencia de los literatos renacentistas introdujeron la estructura de versos cortos, pero lo hicieron por escrito, ya que en el canto se expresaba como dictaba la tradición. Por ello, la versificación sufrió alteraciones que no siguieron reglas específicas dando pie a la confusión de los metros. Sin embargo, sí obedecían a algún principio estructural, a algún tipo de regularidad, ya sea silábica o rítmica; de metros o de esquemas aleatorios sin medidas fijas:

Hay leyes formales evidentes y otras escondidas, que actúan en silencio y que aún están por descubrir. El resultado externo es un repertorio casi ilimitado de realizaciones métricas, una riqueza extraordinaria de formas. (Frenk, 1971, 118)

Las *jarchas* de los siglos XI y XII, como posibles antecedentes de la lírica antigua y de los cantos judeo-españoles, tenían una estructura muy variable: podían identificarse, según Alvar, con la copla de pie quebrado (8+4) o con la endecha (6+6), pero lo más corriente era el ritmo 7+5 (seguidilla). Los metros, en los casos más sencillos de las canciones sefaradíes, respetaron el octosílabo, sin embargo, como en todos los casos de oralidad, podían verse afectados en la transmisión. Así, los heptasílabos, hexasílabos o pentasílabos también estaban presentes en estos cantos, a veces, combinados en un orden determinado: podían verse mezclas de hepta y pentasílabos u octosílabos combinados con versos de cuatro sílabas. Podía ser también, que a un hexasílabo inicial le siguieran tres pentasílabos o donde hubiera una seguidilla de hexa y pentasílabos. Todas estas alternancias métricas estaban a disposición del canto, por lo que la fluctuación silábica podía suprimir o agregar algunas sílabas. Así, había que considerar algunos poemas cuya versificación era irregular, ya sea por su origen o por el estado de su transmisión. Los textos judeo-españoles podían tener toda clase de posibilidades.

Los metros están íntimamente relacionados con el ritmo del canto. El fenómeno del ritmo poético debe estudiarse vinculado a la naturaleza silábica que conforman la materialidad fonética del verso. Si un verso es una secuencia rítmica de sílabas, el número de éstas estará determinado por la fuerza expresiva con que el poeta quería transmitir sus sensaciones. Cuando el ritmo no está prefigurado por esquemas tradicionales, se necesita apoyar en recursos como la recurrencia, la aliteración y, sobre todo el encabalgamiento, pero siempre el ritmo regula la densidad silábica del verso. La diferencia que existe entre los distintos tipos de versos regulares la marca la longitud del mismo y las posibilidades combinatorias que pueden llegar a establecerse entre distintas medidas. (Gómez Redondo, 79) Cada lengua presenta, en general, su modalidad silábica, en castellano, el octosílabo es la medida empleada más comunmente. El hecho de que los acentos se distribuyan de una determinada manera no es gratuito, ya que responde a intenciones expresivas específicas. Cada ritmo conlleva una sensación determinada que va aunada con la configuración de la acentuación silábica. Así, cualquier cambio de distribución acentual, genera nuevos significados o valores emotivos en la transmisión del contenido poético.

Es aquí donde nos conectamos con la cosmovisión de la cultura popular, específicamente de los cantos judeo-españoles, en el sentido de que podemos palpar elementos en el ritmo de los cantos que hacen translucir la intención para la cual se utilizan, todos connotados culturalmente, según se aplique en una circunstancia u otra. Algunos cantos reflejan las prácticas cotidianas, así como otros están destinados al plano de lo sagrado. Las endechas, por ejemplo, tienen un ritmo pausado y homogéneo que transmite la sensación de tristeza: “Estos textos monótonos son de verdad impresionantes: conmueven por la misma pobreza y violencia de sus recursos, y su aspecto a veces estragado, como si los hubiera arruinado el dolor, aumenta quizá su fuerza fúnebre, [...] la desgarradora expresión de dolor sólo admite recursos sencillísimos. Son y recuerdan la muerte, y por eso son los que inspiran más miedo.” (Benichou, *apud* Alvar, 1968, 8) Las endechas, populares desde fines del siglo XVI, “eran estrofas de dos o tres versos largos y cuatro versos breves, independientes una de la otra, pero cantadas en serie, con la misma melodía” (Frenk, 1971, 106), que pueden estar ligadas también por el paralelismo o por el encadenamiento. Por su parte, los ritmos más acelerados pertenecen a los cantos de boda o de festividades de alegría.

La elaboración poética requiere del trabajo artístico que transforma el lenguaje cotidiano en apreciación estética. La rima¹⁵ constituye una ruptura con respecto al lenguaje convencional y manifiesta la mayor densidad poética. La rima intensifica la pausa final del verso sirviendo de índice en el que se apoya la configuración silábica del verso, en ella se vuelcan los valores significativos del poema. En la rima se resalta el significante de la palabra hasta el punto de disolver el primer significado en uno poético (Gómez Redondo, 85). Sin embargo, la palabra aislada no tiene sentido hasta que se pone en contacto con los otros versos del texto. La rima, entonces, tiene un rasgo antigramatical por la sujeción a ciertas reglas formales, pero también es un elemento de pura materialidad fonética. Así como la rima, el ritmo y la medida del verso constituyen aspectos formales, pero a su vez son temáticos, ya que de ellos depende no sólo la transmisión del contenido, sino también la explicación del mismo. (Gómez Redondo, 91)

¹⁵ La definición más común de la rima es: “la igualdad o semejanza de sonidos en que acaban dos o más versos a partir de la última vocal acentuada de cada uno de esos versos; la rima es consonante si, desde esa vocal, coinciden las vocales y consonantes, y asonante, si coinciden sólo las vocales.” (Gómez Redondo, 86).

Los esquemas formales de los cantos judeo-españoles están estructurados de manera análoga a las primeras creaciones de cantos hispánicos en la Edad Media,¹⁶ más apegadas a las cantigas de amigo gallego-portuguesas, que a los cantares estructurados con un villancico-núcleo¹⁷ inicial de la que se desprende su glosa.

La tradición oral, tanto en las *jarchas* andalusíes, las cantigas de amigo gallego-portuguesas, los cantos judeo-españoles y los villancicos castellanos, desde su origen medieval, han evolucionado entre la diversidad de moldes métricos. La modalidad en la mayoría de los cantos judeo-españoles es utilizar el villancico-núcleo como parte de la glosa, sin adjudicarle una ubicación especial. Éste tipo de canciones folklóricas, estaban constituidas por “un villancico duplicado o multiplicado por el paralelismo, o bien prolongado por el encadenamiento de sus versos.” (Frenk, 1978, 266)

Las glosas populares se dividen en dos ramas: las “que constituyen una versión ampliada del villancico” que es un “despliegue de éste, cuyos elementos se repiten y amplían uno tras otro, [ó] por un desarrollo que parte por lo general del primer verso del villancico (o estribillo). El segundo caso son las glosas como entidad aparte, es decir, cuando son distantes e independientes y dialogan o explican el villancico. En muchos casos, los villancicos que se intercalan en los textos pueden ser de naturaleza distinta a la de la canción y manejar su propia rima y metro. Suelen haber estribillos con variable extensión (Frenk, 1978, 275). Un ejemplo de canción sefaradí con estribillo largo es el siguiente:

Decilde al amor –si me bien ama,
que me traiga el coche –ande yo vaya.

*Mas por las arenitas,
que por el arenal,
mas por calles del novio
me haréis andar.*

Decilde al amor –si me bien quiere,
que traiga la su mula –y que me leve.

*Mas por las arenitas,
que por el arenal,*

¹⁶ El esquema consta, según palabras de Frenk (1978, 260), “en una breve coplita de dos, tres o cuatro versos, un “villancico”, como suele llamársele [...] En el fundamental ensayo que dedicó a las *jarchas* en 1949, Dámaso Alonso dijo que los ‘villancicos mozárabes del siglo XI...prueban perfectamente que el núcleo lírico popular en la tradición hispánica es una breve y sencilla estrofa: un villancico. En él está la esencia lírica intensificada: él es la materia preciosa’.”

¹⁷ Al respecto, Frenk (1978, 261) explica que: “El villancico-núcleo se duplica en una estrofa casi idéntica; ambas generan, por medio del *leixa-pren*, otra pareja de estrofas, que a su vez puede dar lugar a otra pareja. Esta sucesión lineal de estrofas simétricas y repetidas va creando lentamente una diminuta anécdota.”

*mas por calles del novio
me haréis andar.* (Frenk, 1971,102) (Marruecos)

El núcleo podía utilizarse de diversas maneras: hacia el principio, como el promotor de la historia; o podía estar intercalado entre las estrofas, lo cierto es que éstas se subordinan a él. En la forma más convencional, hacia el final de la última estrofa se repite el villancico para cerrar el texto. Así, mientras el villancico era indispensable, el resto de los versos en las estrofas eran prescindibles. El villancico o núcleo, se entonaba por un solista antes y después de cada una de las estrofas glosadoras, que no sólo funcionaba como estribillo, sino como eje o cabeza alrededor del cual se generaban las glosas. Había sin embargo, estrofas sin villancico como “Parióme mi madre...” que pasó casi directamente a los cantos judeo-españoles. Aunque muchos de los cantos aparecen corrompidos, con mezcla de canciones diferentes, la estructura de la canción judeo-española es evidente.

Se compone de estrofas más o menos simétricas, frecuentemente ligadas por el paralelismo; carece de estribillo inicial, pero suele tener estribillo entre estrofa y estrofa. Por su forma está, pues, muy cerca de la cantiga d’amigo, y es posible que represente junto a ella, una fase de la lírica hispánica medieval que en los siglos XV y XVI estaba en vías de desaparición. De la canción compuesta de estribillo inicial y glosa, que es la que al parecer dominaba en el folklore de estos dos siglos, no hay resto alguno de los cantares sefaradíes. Si los había, en cambio, todavía a comienzos de este siglo, en la arcaizante provincia portuguesa de Algarbe. (Frenk, 1966, 29)

Más que en las *jarchas*, tanto en las cantigas d’amigo –extintas en la primera mitad del siglo XIV-, así como en los cantos judeo-españoles, la presencia del villancico-núcleo se difumina debido a la estructura del paralelismo¹⁸ o del encadenamiento que podemos ejemplificar en:

Mi esposica ´sta en el baño,
vestida de colorado...

Mi esposica ´sta en el río,
vestida de amarío.

Mi esposica ´sta a la fuente,
vestida de fustán verde. (Frenk, 1978, 263)

¹⁸ Para el estudio más específico sobre el paralelismo en los cantos sefaradíes, cfr. Alvar, 1971, pp. 65-93, citado en bibliografía.

El canto muestra la estructura “progresiva” (*vestida de amarió, vestida de fustán verde*) que existía en gran parte de la Península, utilizada por la mayoría del pueblo iletrado, a fines del siglo XV. El paralelismo (*baño, río, fuente*) también está presente en los vocablos que se relacionan con la temática del agua, emparentándose como si fueran sinónimos. Desde la métrica, predomina el octosílabo, y desde la perspectiva de la rima, se notan las terminaciones consonantes en cada grupo (*baño y colorado: a – o, río y amarió: í – o, fuente y verde: e –e*) Como se observa, es la palabra rimante la que se altera, reiterando el verso y el movimiento rítmico. El concepto se redobla en un paralelismo que corresponde más a la forma que al contenido, es decir, es literal sinonímico, mientras que hay otros que son semánticos, es decir, tiene que ver con el significado que proyectan:

De veinticinco escalones
de plata fina,
por donde suba esta novia
y al año parida.

De veinticinco escalones
de oro fino,
por donde suba este novio
para dar el año. (Alvar, 1971, 70)

El paralelismo se presenta con una intención temática: de manera invertida, una estrofa es consecuencia de la otra: el anillo representa el matrimonio que dará como resultado la fecundidad de la esposa.

Otra de las muchas posibilidades de paralelismo se da mediante la ampliación del segundo verso, añadiéndole al final alguna palabra, alargando las sílabas:

¿Quién lo irá a buscar?
¿Quién lo irá a buscar al novio?
....
¿Quién lo irá a llamar?
¿Quién lo irá a llamar al novio? (Alvar, 1971, 68)

Como se observa, el paralelismo, tanto en los cantos judeo-españoles como en las cantigas de amigo gallego-portuguesas, se manifiestan ya sea de manera simple o compleja.

Y esto hacen las cancioncillas judeo-españolas: crear un nuevo material léxico y semántico conforme a sus necesidades. Para ello usan dos procedimientos: o fijar las palabras en una acepción totalmente inmóvil (*acordar* ‘dormir’, *delgada* ‘camisa’) o vaciándolas de cualquier significado y rellenando de una mutable materia semántica aquel vano cascarón: *claro* no pertenece al campo semántico de

río o de *vado*, sino que en determinado momento se puede incorporar a él, o al de *vino*, que para todo vale. (Alvar, 1998, XXXI)

La gran mayoría de las canciones sefaradíes con las que contamos hoy no tienen núcleo o lo tienen de manera velada intercalado en la glosa. Muchas composiciones están construidas por varias estrofas simétricas sin cantar inicial, es decir, sin cabeza:

En los tálamos de Sevilla
Anda la novia en camisa.
Andai quedo.

En los tálamos de Granada
Anda la novia en delgada
Andai quedo. (Marruecos) (Frenk, 1971, 101)

De esta manera observamos que la manifestación lírica popular tiende a deformar las estructuras formales de los patrones establecidos, primero que nada, porque, como se dijo, la transmisión oral y musical tiende a ajustar nuevos vocablos que flotan en la cotidianidad de un momento determinado, y por otra, porque, aunque existe un trabajo poético, en la mayoría no hay autoría, es decir, prevalece el anonimato. Los cantos judeo-españoles son, entonces, expresiones populares flexibles que adoptan y adaptan influencias sin perder del todo su *origen*.

Aparte de la movilidad de los cantos en su estructura formal, las particularidades hispano-hebreas se constatan en el lenguaje mismo que caracteriza su identidad. De alguna manera se pueden delimitar dos bloques lingüísticos: los de Oriente, por un lado, que comprenden a los que se establecieron en Constantinopla, Salónica y Lárissa, un pueblo griego. En Sarajevo, en Bulgaria, en la Isla de Rodas y en Jerusalén también hubo establecimientos de judíos peninsulares, así como también en el norte de África, la mayoría bajo el régimen del Imperio Otomano; y por el otro, la de Occidente, comunidades sefaradíes de Inglaterra, Portugal, Italia, Francia y Holanda. En ocasiones nos podemos dar cuenta de especificidades locales, ya sea detectando la inclusión de palabras ajenas (en griego –en el caso de Salónica-, en turco o en árabe, en relación a las comunidades establecidas en el Imperio Otomano) para marcar la territorialidad; o palabras en francés para identificar la temporalidad, ya que, además de las comunidades ahí establecidas, a finales del siglo XIX y principios del XX, se marca, entre los sefaradíes de Oriente, una etapa de occidentalización y globalización cultural. Además, este mismo aspecto temporal,

se puede ver reflejado en los contenidos temáticos líricos con eventos históricos verificables. Al respecto, podemos ejemplificar algunos de los romances, registrados después de la expulsión, que expresan el sentimiento de añoranza de su tierra ancestral, o, más actuales, como cantos que expresan los desastres causados por los devastadores incendios en Salónica en el siglo XIX. Se puede decir que las comunidades de Occidente, formadas por gente culta, se integraron a la vida social y política de sus anfitriones, dando como consecuencia la pérdida, casi por completo, del castellano. No sucedió de esta manera con las comunidades de Oriente, que la desarrollaron y enriquecieron hasta nuestros días.

Llamado también *ladino*,¹⁹ que deriva de “latino”, *hakitia* (en Marruecos), o *judeismo*, el judeo-español se identificaba directamente con el individuo o el grupo. Se conformó a partir de la hispanización de palabras extranjeras que adecuaron al legado hispánico. La convivencia de los sefaradíes orientales con los pueblos turcos y balcánicos dio origen a un continuo intercambio lingüístico por razón de las actividades comerciales, administrativas o de vecindad. No hay que olvidar que la mayoría de los hablantes de judeo-español han sido y son plurilingües, es decir, han dominado otras lenguas de comunicación además de la suya propia. Es por eso que el judeo-español está salpicado de vocablos griegos, turcos, búlgaros, rumanos y serbocroatas: en Turquía, por ejemplo, se transformaron algunas palabras al ladino: *karishik* (mezclado) en turco, lleva a *careshtreado*, en judeo-español; *bulasjnik* (fregar) en turco, lleva a *bulashear*.

Además de las expresiones hebreas que fueron adoptadas de los rituales religiosos, los sefaradíes en Turquía hispanizaron innumerables expresiones turcas usando las desinencias españolas comunes. También asimilaron de otros idiomas, palabras de uso ocasional que fueron recogiendo en su travesía hacia Turquía, y una vez en ese país, incorporaron acepciones del vocabulario común turco, del francés, del italiano, del griego, etc. (Samelson, 83)

También se percibe, en algunas palabras, las terminaciones castellanas *eis*, *ais* utilizadas, sobre todo, en los siglos XV al XVII en la Península, que se pronuncian con el sufijo *sh*, influencia de la letra hebrea *shin*, lo mismo sucede con la letra *x*: en lugar de *tenéis*, en judeo-español se convierte en *tenesh*, *escapash* en lugar de *escapáis*, etc.

¹⁹ El *ladino* era la nomenclatura que se aplicaba tanto a los moros como a los judíos que hablaban la misma lengua que los cristianos. No era distintivo de los hispano-hebreos: “En realidad el ladino era una lengua-calco del hebreo que se utilizaba para trasladar a palabras españolas los textos litúrgicos escritos originalmente en lengua santa.” (Díaz Mas, 1993, 101) En la actualidad, hay una verdadera confusión en la denominación del judeo-español, ya que se asigna el nombre *ladino* a la lengua utilizada en la vida cotidiana, y, en consecuencia, a los cantos populares.

Ha habido otras sílabas que sufrieron modificaciones en ladino. La letra hebrea *shin* también fue sustituida por la terminación *tr*, como en *vuesho* en vez de vuestro. A inflexiones verbales con terminación en *e* en los vocablos en pretérito como *mandé*, *declaré*, *llevé*, *estampé*, se les daba la terminación del sonido *i* con el resultado de *mandí*, *declarí*, *estampí*, etc. El típico grupo *dj* del español antiguo lo conservan los sefaradíes. Vocablos como *joya* y *gentil* nos dan *djoya* y *djentil* en ladino. Y aun la palabra *doce* nos da *dodje*. (Samelson, 86)

Algunas palabras extranjeras, más modernas, se hispanizan en los cantos: *sukseso*, que viene del italiano: *sussesio*, o del francés: *méthode*, pasa en judeo-español, a *metod*.

La transformación de los adjetivos a verbos se produce agregando el prefijo *en*, como *koraze* (coraje), pasa a *enkorayar*, (*enkorazar*), que significa ‘dar ánimos’ o ‘encorajar’.

Un romance que servirá de ejemplo es el siguiente, cantado en Estambul:

- ‘Una ramika de ruda, dime, mi ‘iza, ¿kén te la dyyo?
 - Me la dyyo ‘un manseviko ke de mí se namoró.
 - ‘Iza mí ‘a, mi kerida, no te ‘e ‘ces ala perdisyyón.
 Más vale ‘un marido más ke ‘una un ‘eva amor.
 - ‘El mal marido, mi madre, ‘el pelisko ‘i la maldisyyón.
 ‘El nu ‘evo amor, mi madre, la mansana ‘i ‘el limón.
 Me demanda ‘una demanda ke me aze morir.
 Me demanda banyyo ‘en kaza, ventanas para ‘el yyalí.
 Los mu ‘slukes sean de ‘oro, las pilas de farfurí.
 ¡Ké demanda me demanda, ke me aze tresalir!²⁰
 (Armistead *et.al.*, 1981, BR13, 55)

La pronunciación de *iza* (hija), en el primer verso, es *isha*, así como la *c* de ‘*eces*, (eches) suena *sh* (suave). Algunas palabras derivan del turco, como *farfurí*, o *yyali*.

Este otro canto de Rodas era expresado entre los siglos XVIII-XX:

Syen donzeas van ala misa por azer la ‘orasyón.
 ‘Entre medyas va mi dama, telas de mi korazón.
 ¡Amán de mí!

Sayo yeva sovre sayo, - un gibón de kolasyón.²¹

²⁰ *ramika*- rama

manseviko- muchacho

demanda- pide, solicita

yyali- playa, orilla del mar

muslukes, musluk- grifo

farfurí, fagfurí- porcelana

²¹ En una versión más antigua -nos dice Armistead- este verso dice: “saya lleva sobre saya, mantillo de un tornasol”. La palabra *tornasol*, que parece haberse conservado en algunas versiones peninsulares, resultó

Kamiza yeva de ´olandas, sirma, perla, ´el kavesón.
¡Amán de mí!

´I su kavesa, toronga; sus kave´os briles son.
´I su frente reluzyentre, ke arelumbra más ke´el sol.
[¡Amán de mí!]

´I su seza muy narkada, arko de tirar son.
´I sus ´ozos almendrales, almendra de kome[r] son.
¡Amán de mí!

´I la su nariz muy narkada, ke parese ´un pinyón.
´I sus karas masapanes, panes de komer son.
¡Amán de mí!

´I su boka ci´ke´tika, ke parese ´un pendó[n].
´I sus dyentes reluzyentes, dyentes de marfil son.
¡Amán de mí!

´I ´en ´entrando por la misa, la misa se retornó.
´I ´el papaziko de su lisyón se kedó.
¡Amán de mí!

Melda, melda, papazico ke por ti no vine, no.
´I por ´el ke yo vinyera, [no está] ´en la misa, no.
¡Amán de mí!²²

incomprensible para los sefaradíes y a consecuencia, el verso sufrió múltiples transformaciones con el propósito de acomodar el vocablo difícil. Las versiones de Jerusalem y Salónica (SICH, ‘Hispanic Balladry’, Attias) convierten el verso antiguo en:

sayyo yeva sovre sayyo ´i ´un gibón de alternasyón.
sayo yeva sobre sayo, un siboy de altornasión.
sayo lleva sobre sayo y un jiboy d´alta nación.

Danon y Hemsí recogieron en Edirne e Izmir unas versiones que resuelven el problema acudiendo a una palabra turca, *kiliptan* ‘hilo dorado’: Sayo lleva sobre sayo, un jubón de clavedón. [...] Otra variante es *colación* y las siguientes:

sayo yeva sovre sayo, un gibón de tornasión.
sayo yeva sovre sayo i un gibón de sonasión.
sayo yeva sovre sayo, un gibón de klavidón.

El texto manuscrito describe otro pasaje olvidado en la recopilación oral: Junto al sacerdote ortodoxo, que interrumpe su rabínico *meldar* para contemplar a la doncella, presentan a un tañedor de laúd [...] quien se queda igualmente deslumbrado ante tanta hermosura y es a su vez despreciado por la bella altiva:

El ke tañe la laúta, de tañer ya se kedó.
-Tañe, tañe, el desdicado, ke por ti no vengo yo.

Por el ke venía yo i no está en esta misayón

Por el ke venía yo, no está en esta misayón. (Armistead, *et.al.*, 1979, 27-28)

²² *gibón*- jubón (portugués *gibão*; asturiano *xibón*, aragonés *chipón*)

kolasyón- festividad

Amán – piedad, misericordia ¡Ay de mí!

´olandas- tela de Holanda

(Armistead *et al.*, 1979, 25)

La escritura del judeo-español registrada en Oriente es, en general de tipo *rashi* no vocalizada por su carácter aljamiado. El esclarecimiento de algunas palabras no es suficiente para comprender el comportamiento de todas las manifestaciones expresivas populares, ya que “son múltiples las facetas que concurren en el propio dialecto” (Pascual Recuero, II) De cualquier manera, es importante destacar el predominio del español utilizado en la Península en el siglo XV, que proyecta el arcaísmo característico del judeo-español y que permaneció allende del desarrollo del castellano que constituyó la lengua oficial posteriormente en España.

Desde la perspectiva de Marruecos, en África del Norte, los rasgos característicos del *haketia* o judeo-español son poco accesibles, primero por la escasez de testimonios sobre la lengua antes del siglo XIX, y después, por la práctica desaparición del dialecto en el siglo XX. Con respecto al primer punto, en Marruecos no hubo centros editoriales como en Oriente y los textos se transmitieron, ya sea como manuscritos en forma personal o familiar o por tradición oral, éstos últimos, sobre todo en estilo poético, por lo que se distancian del habla cotidiana. El segundo aspecto, como se ha dicho, porque las circunstancias históricas con tendencias hacia la modernidad lograron la asimilación del dialecto también en esta zona geográfica.

Algunos rasgos del *haketia*, en África del Norte, se cargaron, no sólo de influencias andaluzas previas, sino también del árabe, como menciona Díaz-Mas: “el influjo del árabe se deja sentir no sólo en la fonética. El complejo vocalismo árabe no ha influido en el dialecto, que mantiene las mismas vocales que el español; pero sí que ha determinado, el árabe, uno de los aspectos más característicos de la *haketia*: la tendencia a reduplicar consonantes, por imitación de las consonantes largas de la lengua árabe: *al-zait* no da

toronga - toronja
sirma- encaje o bordado de hilo de plata
briles -hilos de oro
seza - ceja
narkada - arqueada
pinyón - piñón, pimpollo
ci<ke>tika - chiquita
retornó - alborotó
papaziko - cura
lisyón - lección
melda - lee

aceite, como en castellano, sino *azzeite*; de *al-zahr* no sale azahar, sino *azzahar*. Con respecto a los galicismos o los italianismos en el léxico son pocos o nulos, así como los préstamos de lengua turca o de los Balcanes, no obstante, hay referencias anglo-sajonas como *tippah* ‘tetera’ (del inglés *tea-pot*), tal vez por su cercanía con Gibraltar.

Los galicismos no son tan abundantes como en la etapa tardía del judeoespañol oriental, ya que probablemente el contacto con el español peninsular contribuyó a mantener clara en la mente de los hablantes la diferenciación entre el francés y el español, evitando así la hibridación que se produjo en Oriente. (Díaz-Mas, 1993, 116)

Por su parte, la *r* simple se conserva a veces en posición inicial de palabra, pero hay *rr* doble en posición medial: así, puede decirse rico con *r-* suave o simple, pero se dice *perro*, como en Oriente.

Las características fonéticas específicas de la *haketía* son: la asimilación de *b/v* o *g* ante los diptongos *ua*, *ue*, *ui*, *ou*: se dice *ueno* por *bueno*, *frauar* por *fraguar* (‘construir’), *antiuo* por *antiguo*, etc. La confusión entre *b/v* y *g* ante vocal velar (*o* o *u*): *jugón* por *jubón*, *abujero* por *agujero*, etc. Además, la pronunciación de *sus horas*, puede sonar *sud horas*. Estos son sólo algunos ejemplos en que se va conformando el judeo-español.²³

La situación geográfica de las comunidades judeo-africanas dio pie a mayor apertura con el mundo exterior, por lo que el *haketia*,²⁴ estaba más expuesto a las transformaciones que siguieron, en cierta medida, el curso evolutivo del castellano de España. Pero además, siglos después, el dialecto se vio invadido por las influencias modernas, causadas por la rehispanización que se dio con la llegada a Marruecos de pobladores, funcionarios y militares españoles a partir de mediados del siglo XIX.

Este contacto ha ido erosionando el dialecto *jaketía*. El castellano moderno lo ha ido invadiendo y destruyendo varios de sus caracteres esenciales. Los hablantes de *jaketía* han ido readaptando su judeoespañol al castellano. Y en nuestros días se ha producido ya el paso al español usual en la mayoría de la población sefaradí.

(Hassan, *apud* Díaz-Mas, 1993, 114)

La presencia francesa en el Norte de África y la acción de las escuelas de la *Alianza Israelita Universal* dispuestas en varias comunidades establecidas en la diáspora a

²³ Para más información sobre las influencias lingüísticas que conformaron el judeo-español en las diferentes regiones, cfr. Díaz-Mas, 1993, citada en bibliografía.

²⁴ Según Díaz-Mas, la más antigua recopilación de datos sobre la *haketía* es el ya clásico estudio de José Benoliel que, aunque publicado en varias entregas desde 1927 hasta 1952, refleja el habla de Tánger a finales del siglo.

principios del siglo XX, contribuyeron a ‘cosmopolitizar’ a los sefaradíes, instándolos a que abandonasen su dialecto.

Para ver las diferencias entre una versión de oriente y una de occidente, expondré el mismo canto referido para Salónica, pero cantado en Marruecos. Así, un romance rescatado por Paul Benichou (*Romancero judeo-español de Marruecos*), servirá de ejemplo para observar algunas referencias del *haketia*:

Tres damas van ‘a la misa por azer la ‘orasyyón.
Alyi ‘en medyyo ‘está mi ‘espoza, telas del mi korazón.
¡Mi senyyor!
Sayyo yeva sovre sayyo ‘i ‘un gibon de alternasyyón.
¡Mi senyyor!
Kamisa yeva delgada, sirma ‘i perla al kavesón.
¡Mi senyyor!
La su frente reluzyente arelumbra más ke al sol.
Las sus karas koroladas ‘unas mansanas son.
‘Elyya ‘entrando por la misa, la misa se aresendyyó.
Tanyedore ke ‘estava tanyendo, de tanyer yya kedó.
‘El papa ke ‘estava darsando, de darsar yya kedó.
-Tanye, tanye, ‘el dezdicado, ke por ti no vine yyo.
Yyo no vine por ‘el Papa de Roma, ni por ‘el Duke de ‘Istambul.
Vine por ‘el mi marido, telas de mi korasón.
(Armistead, *et.al.*,1979, 86) (Marruecos)

1.3 El ritual

A lo largo de la historia de la antropología, se han fraguado varias teorías que por un lado se oponen, pero por otro, se dan sentido unas a otras. En realidad, visto de manera objetiva, ha sucedido un proceso de encadenamiento en el que cada propuesta constituye un eslabón, un enfoque distinto con respecto a la concepción del ritual. Como todo estudio visto de manera diacrónica, observamos una ciencia cambiante y flexible que tiene la capacidad de adaptarse a su momento histórico y de dar respuestas fraccionarias.

La noción sobre el “ritual”²⁵ se ha modificado desde el siglo XIX hasta nuestros días. Durante este período, algunos antropólogos se han detenido en dilucidar cuestionamientos

²⁵ Es necesario aclarar las perspectivas que definen los términos que aluden al rito (ritual), a la ceremonia (ceremonial) y a la costumbre (consuetudinario). Si nos abocamos a ciertos comportamientos de la palabra, según la perspectiva de Leach, desde un parámetro general, se concibe la diferencia entre las tres categorías como sigue: el ritual se considera como un conjunto de costumbres relacionadas directamente con las prácticas religiosas, mientras que la costumbre y la ceremonia se reservan para las actividades seculares. Estas

básicos como: ¿qué es el ritual?, ¿cómo los rituales reordenan, dan continuidad al mismo tiempo que fracturan la experiencia? El recorrido de cada uno ha abierto nuevos enfoques que han provocado la diversidad de significados sobre el concepto.

El ritual, de ser una idea que sólo se le consideraba como parte de un texto que marcaba un orden de comportamiento social, como un manual de rezo, ha recorrido una trayectoria que ha derivado en acto representacional en cierta cultura, que integra valores simbólicos que se extraen de prácticas visibles. Las teorías antropológicas del ritual, sobre todo de van Gennep y de M. Douglas, se pueden aplicar a la dinámica social y cultural de los hispano-hebreos.

Mary Douglas ha desarrollado una teoría que se detiene, tanto en las prácticas rituales como en las cotidianas. A partir de la confrontación de dualidades, que se dan sentido unas a otras, antepone varios conceptos polarizados que se van alimentando y afianzando mediante el contraste o la diferencia. De la delimitación de valoraciones conceptuales derivan jerarquías y posiciones dentro de la estructura social que dan sentido a la existencia de un grupo. Una de las ideas de las que parte Douglas para mostrar el funcionamiento socio-cultural de un grupo es la dicotomía entre pureza e impureza que está delimitada en el marco religioso del judaísmo (y de otras religiones o culturas). A esta confrontación simbólica se le unen otras concepciones como: la contaminación, el peligro, lo profano, el desorden, lo prohibido o la delimitación del mal o de la muerte, cada una de ellas formando un equilibrio con los valores positivos que cada uno conlleva (la pureza, el poder, lo sagrado, el orden, lo deseado o el bien y la vida, respectivamente). El desempeño ideal de un grupo social depende de este equilibrio que, no necesariamente implica la igualdad: si, por ejemplo, los lineamientos de comportamiento siguen la línea patriarcal, el equilibrio se logra mediante la prioridad de los hombres sobre las mujeres. Las normas o creencias en cada cultura delimitan la estabilidad social. La contaminación implica el peligro y, por lo tanto, 'poder' que es necesario controlar o contrarrestar. Cuando se rompe el equilibrio de alguna dualidad que estructura el sistema, los rituales entran en acción para reestablecer el orden alterado por el peso de la trasgresión, según las leyes establecidas por el hombre, el Ser Supremo y el universo.

calificaciones, sin embargo, se han utilizado indistintamente, de manera general, para “designar cualquier acto o sucesión de actos no instintivos y predecibles que no pueden explicarse ‘racionalmente’ como medio para la consecución de un fin.” (Leach, 1977, 383)

[L]as ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las trasgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, que de por sí es poco ordenada. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden. (M. Douglas, 17)

Aunque este esquema resulta rígido, la misma autora expresa (17-18) que los actores no lo perciban en su desempeño existencial, “estas ideas son sensibles al cambio. El mismo impulso que las hace nacer, con vistas a imponer un orden, permite suponer que está continuamente modificándolas.”

Para ubicar los valores sociales y la significación de los conceptos es necesario detenernos en el modelo estructural de una sociedad determinada, en nuestro caso, la hispano-hebrea. Cada individuo juega un papel importante en la pirámide organizacional de la sociedad, de esta manera, se determina la autoridad y el poder que algunos ejercen sobre otros. De aquí se deriva que la estructura social utiliza el ritual como un mecanismo de control en el que está inscrito el poder, ya que la autoridad se debe proveer de un ámbito específico que propicie y legitime su superioridad ante el resto de la congregación. Son diferentes las formas de dominio o juegos de poder que ubican al individuo dentro de un marco social determinado. Cuando el acto ritual sirve para expresar la posición del actor con respecto a su medio, tanto físico como social, puede servir también para alterar esa posición, ya sea ascendiendo en la estructura social (mediante rituales de agregación) o descendiendo, cuando la confiabilidad de la autoridad se pone en duda. El poder manifestado en un ritual constituye, según Leach, una derivación. Para él, los actos de dominio y de sumisión en un contexto secular-racional, se manejan de la misma manera que en un contexto ritual (irracional-religioso). En ambos contextos, el dominio y la sumisión de un individuo en otro es igual de abstracto y metafísico:

Las ideas sobre la relación entre los agentes sobrenaturales y los seres humanos o sobre la eficacia de determinados actos rituales se basan en experiencias directas de las relaciones de la vida real entre seres humanos reales. Y viceversa, todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta del otro, constituye una invocación a la fuerza metafísica. La sumisión es una reacción ideológica, y el hecho de que los individuos se dejen influir por ceremonias mágicas o imprecaciones religiosas no debe sorprendernos más que el de que se sometan a dictados de autoridad, el poder del ritual es tan real como el poder de la autoridad. (Leach, 1977, 387)

Al abarcar la concepción cultural del ritual de los hispano-hebreos vemos que es un grupo que conforma una estructura social patriarcal, que reproduce costumbres y tradiciones recuperadas del pasado, aunadas a creencias espirituales que conciben lo sagrado. Tanto el legado histórico heredado como la alianza con un ser divino, motivan las representaciones formales (rituales) en una mezcla indisoluble. Así, los rituales participan en la estructuración social del grupo, pues en ellos se reinventa el pasado pero actualizándolo de acuerdo a las circunstancias.

Toda cultura consiste en una serie de estructuras relacionadas que comprenden las formas sociales, los valores, la cosmogonía, la totalidad del conocimiento, a través de la cual se mediatiza toda experiencia. Algunos temas culturales se expresan mediante ritos de manipulación corporal. [...] Los ritos representan las formas de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad. Los ritos actúan sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico. (M. Douglas, 1973,173)

Las sociedades de judíos establecidos en diversas partes del mundo han seguido una línea ideológica común obtenida de la religión. La comunidad hispano-hebrea tiene (hasta ahora) una estructura social patrilineal en la que el rabino funge como máxima autoridad: él es quien tiene mayor conocimiento en asuntos religiosos y la comunidad acude a él para consultar tanto conflictos espirituales como prácticos. Entre los hispano-hebreos cada individuo juega un papel en la representación grupal. Generalmente, miembros de la misma línea genealógica se sustituyen unos a otros, de padres a hijos y así sucesivamente a lo largo del tiempo. Ejemplos de la estructura y concepción ideológica patriarcal se refleja también en que el apellido del varón, no de la mujer, es el que prevalece en las familias y matrimonios, en función de su trascendencia. El hombre transmite el linaje, el status social, el nivel de pertenencia al grupo, es quien se encarga de la elaboración de los rituales e interpretaciones oficiales de la *Torá*, pero, paradójicamente, las mujeres son quienes otorgan el judaísmo. Ser hijo de madre judía es garantía de pertenencia a la cultura y la religión, independientemente de cómo se practique.

Las mujeres, aunque fundamentales para la estructura social, entre los hispano-hebreos, no tenían acceso a la educación, pues su desempeño correspondía al cuidado de los hijos y del hogar. Es importante hacer notar que la lírica popular tuvo mayor presencia entre ellas, pues eran las que interpretaban, desde una visión cotidiana y poco culta, su perspectiva del “deber ser”. No olvidemos que eran ellas también las encargadas de proyectar la educación

a sus hijos. De esta manera, los límites que reflejan la estructura de poder están dados culturalmente, y es la mujer la que tiene que asumir las posiciones de sumisión ante la autoridad del otro, avalada por creencias metafísicas que delinear la organización en el sistema de relaciones.

El poder manifestado en el ritual tiende a determinar a los individuos en una red de relaciones de la que no pueden salir, nos preguntamos entonces: ¿Cuándo surgen las alteraciones del sistema? ¿Cómo se justifican los cambios sociales? ¿Dónde se ubican los intereses individuales? La estructura va más allá de los sujetos, aunque son ellos los que la ponen a funcionar en la práctica. En este sentido, cada circunstancia mueve los engranajes estructurales.

Los judíos asentados en diferentes geografías llevaban a cabo, hasta ahora, rituales generalizados dentro del universo del judaísmo, pero marcaban sus diferencias en los detalles propios de su representación. Cuando los hispano-hebreos salieron de la Península, tuvieron que reestructurar sus rituales desde una perspectiva alterna, amoldándose a lo que les brindara o negara el nuevo contexto. De manera general, se mantuvieron las reglas y creencias que les servían de guía para dicha reconformación social, sin embargo, en los detalles aparentemente externos se percibían los cambios: alteraciones en las tonadas de los cantos, en las comidas específicas para cada ritual, en variaciones mínimas del orden en el proceso ritual, en la vestimenta adecuada a cada celebración, en los utensilios, etc. Así, las leyes *halájicas* se fortalecieron desde una nueva perspectiva, pues se reafirmaron poco a poco con la introducción de elementos ajenos que se adecuaban, según las opciones que ofrecía cada contexto, a las prácticas y creencias de las diferentes comunidades hispano-judías dispersas.

En el caso de los hispano-hebreos, incluso se pueden ver diferencias entre una comunidad diaspórica y otra, no obstante se derivan de un mismo núcleo, es decir, de la Península Ibérica y practican una misma religión. En este sentido, podemos constatar que existen similitudes claras, pues se observa cierta unidad de pensamiento, analogías en la conformación de la estructura social, del sistema de poder, de prácticas cotidianas, etc., sin embargo, se perfilan pequeñas modificaciones como las del lenguaje, en el que se perciben las diferencias significativas de percibir el mundo: mayor o menor influencia externa, apego o desapego a la religión, etc. El ritual, en todas las comunidades de la diáspora judía,

tiene la misma base referencial, pero cada judío explicará la ceremonia de acuerdo a la perspectiva que le dé su grupo. Mary Douglas ejemplifica la carga simbólica de poder que se le da a un objeto o a una persona de acuerdo a la carga ideológica que se le atribuya: un zapato no es considerado en sí un objeto sucio, sin embargo, colocado en una mesa con comida, implica suciedad, es decir, el objeto depende de su ubicación para su significación.

Este estudio rescatará algunas posturas ideológicas de los grupos hispánicos judíos en la diáspora, para confrontar el marco conceptual de creencias sagradas con la cosmovisión particular de sus prácticas cotidianas. Ambos aspectos los vislumbramos a partir de los cantos judeo-españoles populares. Algunas temáticas argumentales son seculares, pero otras, sobre todo las que se refieren a los rituales, están basadas en pasajes de la *Torá*. Es interesante, desde este ángulo, observar la adaptación e interpretación de la dimensión mítica y sagrada aplicada en el ámbito de la representación formal, por un lado, pero también de lo informal y cotidiano. En la lírica judeo-española existen romances que transmiten valores ético-morales que modelan el comportamiento del grupo. Los temas pueden ser: la salida de los judíos de Egipto (*Pesaj*), la alabanza de Moisés el patriarca, o, dentro de las festividades religiosas anuales, cantos de *Yom Kipur* (Día del Perdón) o *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) que traducen, desde la perspectiva popular, la historia bíblica. Al mismo tiempo, hay cantos que, sin contradecir los lineamientos *halájicos*, reflejan prácticas y creencias particulares de cada diáspora.

Mientras Mary Douglas nos apoya para justificar o explicar algunos comportamientos de las leyes oficiales del judaísmo aplicadas en las prácticas rituales, Arnold van Gennep nos ilustra para comprender el comportamiento del ritual a partir de un esquema generalizado que resalta los momentos cruciales, tanto individuales como sociales, del devenir existencial.²⁶ Este autor diferencia las fases por las que atraviesa un individuo al trascender de una etapa de vida a otra, posibilitadas a partir de los procesos rituales. Ceremonias como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte, son marcas determinantes que alteran la existencia tanto individual como grupal. También abarca los momentos de cambio en la

²⁶ Como menciona Leach (384), “[e]n la práctica, este esquema ha resultado más útil que el de Durkheim”, pues trata de examinar a las ceremonias en su totalidad y en el entorno social en que se encuentran. Aspecto que recuperó de los funcionalistas como Redcliffe-Brown y Malinowski, aunque su fuente de inspiración surge del positivismo. Como otros autores contemporáneos (Henri Hubert, Marcel Mauss o Emile Durkheim) van Gennep también se inspiró en las ideas de Comte, pero lo rescatable, más que el enfoque evolucionista del comportamiento humano, es el estudio metódico de las ceremonias que acompañan al individuo a lo largo de su existencia.

Naturaleza (como la transición de las estaciones del año o las fases de la luna) que determinan o inciden en las concepciones ideológicas de los seres humanos. Dichos elementos son momentos de crisis que van Gennep las encausa en ceremonias que designa como “ritos de paso”. Las actividades cotidianas se distinguen de las ceremonias rituales, que se examinan en términos de su ordenamiento y su contenido. De esta manera, los rituales se delimitan en tres niveles o fases principales: separación, transición y agregación. Es pertinente aclarar, como el mismo autor lo expresa, que no todos los procesos rituales pasan por el esquema delimitado por él, sin embargo, se trata de crear un modelo que se aplique a la mayoría de los rituales, sin dejar de tomar en cuenta que toda propuesta tiene su punto vulnerable.

Rites of separation are prominent in funeral ceremonies, rites of incorporation at marriages. Transition rites may play an important part, for instance, in pregnancy, betrothal, and initiation; or they may be reduced to a minimum in adoption, in the delivery of a second child, in remarriage, or in the passage from the second to the third age group. (van Gennep, viii)

Van Gennep consideró que la mayoría de las sociedades proyectan expectativas de trascendencia y regeneración como un marco común de vida social y del universo: la energía que se encuentra en cualquier sistema se desaprovecha gradualmente, por lo que se debe renovar a intervalos. Para él, esta regeneración se canaliza en el mundo social a través de los ritos de paso que se manifiestan, sobre todo, en las prácticas de la muerte o del renacimiento. El significado de esta idea lleva implícita la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, de hecho, este es un concepto central para comprender el estado de transición en que el individuo, un grupo o la naturaleza se reencuentra en una trayectoria cíclica constante. Lo sagrado no es un valor absoluto, pero lo es en relación a su circunstancia. (Kimball *apud* van Gennep, viii) Cuando una persona trasciende su posición hacia otra, previamente concebida, pasa a formar parte de lo sagrado, dejando su estado previo en el ámbito de lo profano. La nueva condición conlleva la incorporación del individuo al grupo (etapa de agregación), volviendo, con ello, a su vida cotidiana, pero de diferente manera, pues adquiere una nueva posición en el desempeño social que tiene que asumir en prácticas distintas a las anteriores. El proceso de cambio ubica al sujeto o al grupo en límites peligrosos o de riesgo, al menos son desconcertantes, ya que implica una prueba que impone la sociedad para su permanencia. El período de traslado tiene el objetivo de ser un

soporte para el desorden. En un sentido, el trayecto de vida se puede considerar transicional, tomando en cuenta los períodos rítmicos cruciales o los puntos en donde la actividad es mayor.

La manera en que van Gennep aplica su sistema de análisis de cambios periódicos humanos a los fenómenos naturales, es similar, pues aplica los conceptos cíclicos de muerte y renacimiento a los cambios cósmicos. Ceremonias que acompañan y aseguran los cambios de años, estaciones o meses, son también ritos de paso: las de año nuevo, por ejemplo, incluyen rituales de expulsión del invierno y la incorporación de la primavera: uno muere mientras el otro renace. Es claro que los rituales de fenómenos naturales sólo son posibles en tanto afectan la situación existencial (económica) del grupo.

Van Gennep insiste en que las ceremonias de pubertad, por ejemplo, tienen más importancia por la implicación social que por la individual. Cuando el rito está estipulado para que se realice a cierta edad, en ocasiones, la madurez fisiológica y psicológica del individuo no corresponde a las reglas impuestas que tiene que cumplir. Cada sujeto tiene sus propios procesos físicos y psíquicos, más allá de los ritos estipulados. En algunas prácticas judías vemos, por ejemplo, que un niño tiene que celebrar su *Bar Mitzvá* al cumplir los trece años, no por eso tiene la madurez intelectual para comprender el significado simbólico: el individuo adquiere responsabilidad religiosa y, con ella, todo lo que implica pertenecer al mundo adulto. Van Gennep (ix) considera que lo más importante de los rituales de iniciación es la separación de un mundo asexual, seguido por ritos de incorporación al mundo sexual, no obstante el individuo no esté preparado para ello:

Our interest lies not in the particular rites but in their essential significance and their relative positions within ceremonial wholes, that is, their order.

Además de detenerse en la percepción particular del sujeto, van Gennep se interesa en los elementos que mantienen la estructura social, las posiciones relativas o cambiantes que desempeña en el grupo y los significados simbólicos involucrados en cada ritual.

Como segundo punto que establece van Gennep es la existencia de los períodos de transición que, en ocasiones, adquieren cierta autonomía. La celebración de una boda judía, por ejemplo, lleva consigo varios momentos, como veremos después. La etapa previa al matrimonio es el baño ritual para la purificación de la novia. Esta práctica constituye un ritual en sí mismo que también se fragmenta en otros rituales menores. Un tercer punto que

destaca van Gennep es la implicación que deriva del paso del individuo a través de un pasaje espacial o territorial, en el que el cambio se produce al atravesar límites cargados de poder. La transición brinda una nueva posición social del individuo de un status a otro que se enmarca en la ritualización. Atravesar una puerta, por ejemplo, en el marco del ritual, implica simbólicamente la trascendencia: la separación de un mundo para integrarse a otro.

En el proceso del ritual, el individuo o grupo entra en un estado de crisis que produce un desorden momentáneo. La adquisición del nuevo status al ser reincorporado a la sociedad, restaura los sentimientos morales alterados, reestablece un nuevo equilibrio en el individuo y, con ello, participa en la proyección y la trascendencia social.

Hemos tocado, en varias ocasiones, los conceptos de lo sagrado y lo profano, dicotomía que, como se dijo, utiliza van Gennep como base para plantear su esquema de análisis del ritual. La distinción que se hace en los tiempos modernos es en torno al mundo religioso y el mundo secular. Lo sagrado no es un valor absoluto, sino que adquiere su sentido en situaciones particulares: la perspectiva es la que indica quién y en qué situación una persona actúa dentro de lo sagrado en contraste con el resto del grupo, que se ubica en lo profano. Los rituales de paso dan pie a la distinción entre estas dos categorías, ya que, en ciertas etapas de la existencia, el individuo altera su vida cotidiana para adentrarse en un proceso de pruebas en el ámbito de lo sagrado. Dentro de este marco, se desequilibran los lineamientos normativos, se invierten los valores, el sujeto experimenta un cambio ya que entra en crisis existencial, se modifican sus actividades, sufre una especie de borramiento ante los otros, en fin, se separa del resto del grupo para, luego integrarse de nuevo a su comunidad con una condición distinta a la anterior dentro de la jerarquía social. La integración a la vida rutinaria, lo desprende de lo sagrado para volver a lo profano. Así, se van marcando intervalos en la existencia del individuo mediante interrupciones rituales, impuestas en la secuencia de vida, en las que se asumen posiciones: hacen al sujeto desempeñar roles sociales distintos.

So great is the incompatibility between the profane and the sacred worlds that a man cannot pass from one to the other without going through an intermediate stage.

(van Gennep, 1)

Tanto en la concepción de lo sagrado como en el marco profano, existen niveles sociales jerarquizados que distinguen unos actos de otros, unos individuos de otros. A lo largo de la existencia, un ser humano personifica varios roles, ya sea de manera simultánea (según la

perspectiva) o de acuerdo a las diferentes etapas de vida. Estos cambios de condición no ocurren sin alterar la vida dentro de una sociedad, pues los sujetos que la conforman van modificando su status social conforme trascienden las pruebas rituales. La idea de delimitar lo sagrado de lo profano implica la retórica del poder en la que, a partir de un contexto de oposición se dan las diferentes posiciones jerarquizadas en que se confrontan contrastes que tratan de demostrar su predominio. La reafirmación de una parte afirma su supremacía sobre la otra, conformando una relación de dominador y dominado, de superioridad e inferioridad. La delimitación de la ubicación social de un individuo dentro de la estructura que define acciones y creencias se modifica en cuanto se oponen otros que desplazan a la autoridad para sustituirla, reafirmando, en su movilidad, a la misma estructura.

Lo sagrado delimita lo profano y viceversa. No siempre lo sagrado tiene que ver con dioses o espíritus, pero sí con dimensiones espirituales, ya que puede cargarse a una piedra, una palabra, una casa, un trozo de madera, o una imagen con valores sociales que aluden a un poder extra-humano.

Las cosas religiosas no son, en efecto, mas que fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales; están hechas con las ideas y los sentimientos que despierta en nosotros el espectáculo de la sociedad. (Durkheim, *apud* Díaz-Cruz, 94)

Esto es, la actitud que se tiene ante un elemento o concepto es lo que le brinda atributos sagrados o profanos. De cualquier manera, es el grupo social y la percepción del individuo quien delimita el carácter de sagrado o profano mediante la experiencia que separa el mundo de lo conocido del mundo desconocido. Durkheim clasifica dichos conceptos para aclarar los cuestionamientos del pensamiento religioso:

Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones [prohibiciones] protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas a las cuales se aplican las interdicciones y que deben de mantenerse a distancia de las primeras. (*ibidem*)

Los elementos que nos rodean en nuestra vida cotidiana pueden adquirir valoraciones intelectuales que los justifique en el entorno social. En ocasiones, las explicaciones racionales no son suficientes para entender la realidad, pues hay acciones que están sujetas a fuerzas mayores, como desastres naturales o la presencia inexplicable de la muerte, que van más allá de la voluntad del individuo. Es entonces cuando cada sociedad plantea sus propias interpretaciones, ya sea racionales o dogmáticas, para organizar su mundo dentro o

fuera de la experiencia mundana. El caos de las prácticas existenciales alcanza cierta estabilidad cuando las ideas que representan las *verdades* sociales explican las dudas irresolubles, tanto a nivel individual como desde una colectividad compartida. La función de los ritos, entonces, reacciona contra la incertidumbre de lo inexplicable, pues se jerarquizan las creencias y los actos (en cada cultura) proyectando diferentes valoraciones y significaciones que los hace accesibles y controlables para el ser humano. Así, se produce la *verdad* sagrada a diferencia de la profana, ambas dan sentido a la existencia de un grupo determinado. Pero sucede que, al observar estas *verdades* desde una perspectiva externa, se percibe que sólo son una posibilidad de interpretación de la realidad, mientras que si el individuo se encuentra inmerso en ella, la puede considerar única: requiere de un esfuerzo para desligarse de la experiencia una vez que se aprehende y asume, pues no es ajena al ser, se adhiere a él como parte inherente, con posibilidades de ser alterada y recreada desde el seno del mismo sujeto o grupo social. El estudioso que trata de comprender el porqué un ritual determinado posee el contenido y la forma que él observa, no puede esperar gran ayuda de las racionalizaciones del devoto porque está contenido en esa realidad, pero tampoco de la intuición, pues ambas líneas dependen de la interpretación que se le dé a la acción.²⁷ De esta manera, la perspectiva varía la significación del acto.

La religión es un intento organizado por darle cauce y justificación a la existencia. Mediante varias posibilidades de interpretación se hace coincidir lo que se dice con lo que se experimenta, es decir, se hacen corresponder las ideas y los objetos con lo que representan. Las comunidades que hacen uso de su *verdad*, no sólo viven a través de ella, sino que desean y esperan que otros la adopten y la asuman para conformar una base

²⁷ Un mismo acto puede tomar varios giros de interpretación, es decir, una misma práctica puede insertarse dentro de lo racional y lo secular (la limpieza cotidiana, por ejemplo), o puede ubicarse desde la ‘irracionalidad’, proyectándose como dogmas rituales (baño de la novia). Es bastante ambigua la distinción, ya que es el observador quien le da la categoría de racional o irracional: “la racionalidad del acto depende del punto de vista cultural [...], se debe recordar que quien decide lo que es o no es racional es el observador y no el sujeto de la acción” (Leach, 384). El observador, en este sentido, se refiere al estudioso que, desde una posición externa, trata de explicar los procesos de otros, que no son totalmente conscientes de sus actos. No obstante, el mismo sujeto de la acción puede convertirse en observador, al racionalizar y explicar su acción desde parámetros teóricos o intelectuales. Si optamos por la idea de que el acto es “irracional”, entonces nos orientamos a las formas o representaciones cuyo contenido se adhiere exclusivamente a la fe o creencia dogmática, misteriosa, irrefutable y fundamental; si, por otro lado, le damos cierta racionalidad, el acto aterriza en la lógica de los significados simbólicas que explican (parcialmente), desde cierta perspectiva, el actuar del grupo. El ritual no constituye un hecho natural, sino un concepto cuya definición, como la de cualquier otro, debe ser siempre funcional; el éxito de una fórmula cualquiera dependerá de la forma en que se utilice el concepto. (Leach, 384)

consolidada de aprobaciones sólidas y fiables. Los creyentes entonces, no sólo aprueban los pre-supuestos ideológicos y las reglas encaminadas al bien social en general, sino que adquieren la confianza y la seguridad como para poder rechazar otros puntos de vista alternativos. La *verdad*, más que descubrirse, se crea para dar sentido a la propia vida y a la propia comunidad, no obstante no llega a completar la representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo, dejando ciertas grietas de inestabilidad. Los rituales son representaciones que facilitan la delimitación entre la *verdad* sagrada y la profana:

[...] en el acto mismo en que entran en operación esas reglas rituales [sagradas] de conducta frente a una cosa –una cueva-, ella se distancia del estado profano en el que se hallaba y el rito la transmuta, en algún sentido, en cosa sagrada. [...]

(Díaz-Cruz, 94)

En esta relación entre lo sagrado y lo profano, sin embargo, pueden presentarse, ya sea partiendo de diferentes interpretaciones de las mismas fuentes religiosas o contraponiéndose a otras creencias ajenas al grupo, cuestionamientos de contraste entre una o más verdades. Generalmente, se revela un sincretismo de creencias asumidas, en el que es difícil distinguir las diferentes influencias que las conforman. Cuando, por ejemplo, sucede un rompimiento en la dinámica social no calculado (enfermedades, incapacidades físicas, trastornos mentales, relaciones conflictivas y la muerte) se acude, para solucionar el problema, tanto a estatutos y prácticas reconocidas oficialmente por las autoridades, como a las creencias alternativas que alimentan huecos irresolutos de la religión dura. La mayoría de las veces, el rompimiento altera las prácticas cotidianas individuales. Las dos alternativas refuerzan la ideología del grupo: dentro del paradigma oficial, se justifica el mal mediante la creencia del determinismo divino, es decir, adjudicar a Dios el destino del individuo; pero también, y de manera contradictoria ¿o complementaria?, se buscan explicaciones en creencias marginales en las que se responsabiliza del daño a los malos espíritus. En cualquier caso, son diferentes las actitudes que se asumen dependiendo del punto de vista, ya sea dándole mayor peso a la deidad o enfatizando el mundo de los espíritus malignos autorizados legalmente sólo de manera velada. Ambas posturas, pueden ser sagradas en el sentido que representan actos cargados de una significación sobrenatural, cuya presencia aminora la angustia por lo inexplicable, no sin tomar en cuenta la perspectiva, pues la verdad sagrada de unos puede ser profana para otros y viceversa.

Es pertinente tomar algunos elementos conceptuales de M. Douglas, así como del esquema que utiliza van Gennep para apoyar el contenido de este trabajo, pues los cantos judeo-españoles reflejan algunos elementos simbólicos que tienen sentido en las prácticas rituales de los hispano-hebreos.

El ciclo de vida conlleva a una trayectoria que se halla constantemente presente en la concepción vital de los judíos. Cada rito conjuga la dimensión cotidiana con la sagrada y trascendente. La lírica popular judeo-española constituye la expresión de un pueblo y revela su experiencia. En ella entran en juego varios *actores* que muestran su perspectiva cultural acerca del comportamiento humano. Como resultado de las prácticas rituales surgen los cantos populares con una temática orientada a cada etapa de transición. De esta manera, existen cantos del nacimiento, que alude al ritual del *Brith milá*; o ritos como el del *Bar mitzvá*, que marcan un rito de paso para el joven adolescente al mundo adulto; cantos de boda, que proyectan mayor peso a la mujer; y cantos de los rituales de muerte. Un rasgo común que se percibe en los cantos rituales judíos es la presencia de la comunidad, sobre todo de la familia. En el caso de la celebración de la boda, por ejemplo, los individuos que la presencian, atestiguan y avalan se ven involucrados en varios sentidos: por un lado, se promueve la reproducción de los valores y creencias grupales y, por otro, se altera la familia nuclear de la novia cuando ésta pasa a ser parte de otra médula social. Tanto a nivel individual como grupal, la estructura se fortifica para alimentar el orden preestablecido. Las representaciones que cada hombre y cada mujer tienen que ejercer están concebidas dentro de los parámetros normativos, aunque esto no implica que no surjan problemas críticos individuales: las relaciones con la familia política, los disgustos con la pareja, etc., están directamente relacionados con los dispositivos en los que las autoridades sociales o personas calificadas para ello ofrecen ayuda para conformar el nuevo ajuste. La reproducción biológica y cultural de la congregación es un aspecto que tiene mucha importancia, tanto entre los sefaradís como en otras culturas, ya que implica la permanencia y la trascendencia de la identidad.

Los rituales son representaciones que dan pautas y modelos de comportamiento al proponer límites que marcan un actuar ético y moral. La gran mayoría de los cantos rituales pertenecen a momentos específicos de cambio, es decir, momentos en los que el individuo

experimenta una transformación en el marco social que refleja la necesidad grupal de preservar su cultura y su cosmovisión.

Es cierto que el judaísmo se fundamenta en lineamientos y creencias unívocas e inflexibles obtenidas de la *Torá*. Sin embargo, la aplicación de estos paradigmas es flexible y se aplica en diferentes circunstancias con diferentes sujetos. Es por eso que el ritual funciona para dar sentido a la creencia: los símbolos extraídos de sus prácticas hacen explícita la estructura social. Tanto las prácticas formales como las informales son las que proyectan la identidad y pertenencia al grupo.

Así como se van modificando los rituales de acuerdo a su circunstancia específica, también las expresiones líricas populares están en constante movilidad. Los cantos populares practicados por los hispano-hebreos se *originan* en la Península, no obstante existen otros cantos que surgen en otros contextos de comunidades judías del mundo, cada uno con sus rasgos distintivos. Dentro de cada comunidad diaspórica, existe una cosmovisión determinada que está propensa, también, a continuos cambios, que se reflejan en los cantos rituales. Entre los mismos hispano-hebreos encontramos varias versiones de una misma manifestación lírica, o, estrofas mezcladas de un canto en otro.

[...] todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo, cada una de ellas, a apoyar los derechos de los distintos intereses implicados [...] No existe ninguna 'versión auténtica', existe cierto número de historias que se ocupan más o menos del mismo conjunto de personajes mitológicos y que utilizan la misma clase de simbolismo estructural, pero que difieren unas de otras en detalles de crucial importancia según quien cuente el relato.

(Leach, *apud* Díaz-Cruz, 242)

Por su carácter oral y popular, tanto los relatos como los cantos tradicionales, tienen la facultad de ser flexibles, es decir, de transformarse en su transmisión. La asociación de unas estrofas con otras se debe a que siguen más el ritmo que el tema.

[...] cada generación, cada facción rival dentro de un grupo reinterpreta las tradiciones del pasado adecuándolas a sus gustos [intereses]. Resulta apropiado decir hasta qué punto cada individuo se da cuenta de cómo funciona este proceso de 'reescribir' la historia.

(Leach, *apud* Díaz-Cruz, 243)

Los cantos populares utilizados para los rituales del ciclo de vida y del ciclo anual muestran, además de la movilidad propia del lenguaje provocada por la tradición oral, la intrusión de la palabra ajena (que después se torna propia) al incluir en sus versos vocablos

provenientes del lugar en donde se establecieron. Es de hacer notar, las pequeñas diferencias que se perciben entre las varias versiones del mismo canto dependiendo de su procedencia geográfica. Es aquí en donde nos damos cuenta que el sentido de las palabras está cargado de una visión del mundo y reflejan circunstancias de vida particulares. Hay cantos, por ejemplo, que muestran costumbres de creencias y supersticiones que se dan desde lo cotidiano, por ejemplo, el miedo al mal de ojo, la presencia del *simán*, o destino o suerte, la creencia del mal agüero, etc. También hay cantos de comidas que implican una doble función dentro de cada ritual (la alimenticia y la simbólica), y que denotan, por lo tanto, cierta perspectiva ideológica propia de cada contexto.

Capítulo II Intertextualidades en la lírica judeo-española e influencias ideológicas asimiladas por los hispano-hebreos

2.1 La religión oficial del judaísmo y sus interpretaciones populares

En el judaísmo, la *Torá*¹ es un compendio de reglas autorizadas que brindan un código normativo escrito y explicado para regular las relaciones entre el hombre y Dios, y entre el hombre y su prójimo, es decir, pautas de comportamiento ante Dios y ante la sociedad. La *Torá* representa la guía de la religión oficial que, según la tradición judía, fue dada al pueblo de Israel por Dios en el Monte Sinaí, constituyendo así, las leyes sagradas escritas, que han sido transmitidas e interpretadas oralmente de generación en generación. El judaísmo aspira a la corrección del mundo, que proyecta la redención del pueblo de Israel en un mundo por venir guiado por el Mesías.

La base fundamental dictada en la *Torá*, es el monoteísmo, fe en un Dios creador y conductor del universo, cuya voluntad suprema es única y absoluta y se manifiesta tanto en las leyes de la naturaleza como en el mundo espiritual y existencial, del que obtenemos reglas éticas y morales. Cantos populares reflejan la prioridad de las leyes de la *Torá* marcando la *verdad* de las leyes judaicas, y, de manera implícita, la distancia con creencias religiosas alternas:

Non hay santa como nuestra Ley,
nos hay quen la melde como Israel,
de Boca del Dio,
ya somos bendichos de todo Israel.² (Samelson, 183)

¹ La Ley escrita del judaísmo es la *Biblia*, que consta de veinticuatro libros, agrupados en tres partes: La *Torá* (Pentatéuco), *Nebiim* (Profetas) y *Ketubim* (Escritos). La *Torá* está conformada por cinco libros: *Bereshit* (Génesis), *Shemot* (Éxodo), *Vayicrá* (Levítico), *Bamidbar* (Números) y *Debarim* (Deuteronomio). *Nebiim* (Profetas) consta de diecinueve libros divididos en dos partes: *Nebiim rishonim* (Profetas anteriores), entre los que se encuentran *Yehoshúa* (Josué), *Sofetim* (Jueces), *Semuel* (Samuel) I y II y *Melajim* (Reyes) I y II.; y *Nebiim aharonim* (profetas posteriores) que integra a *Yeshá'ia* (Isaías), *Yirmiyá* (Jeremías), *Yehezquel* (Ezequiel) y *Senem'-asar* ("Los doce", es decir, desde *Oseas* hasta *Malaji* –Malaquías-, que son profetas menores.). Los *Escritos* se subdividen en *Sifré Emet* (Libros de verdad) que constan de *Tehilim* (Salmos), *Mishlé* (Proverbios) e *Iyob* (Job): y *Hamesh megullot* ('cinco rollos') que son *Sir hasirim* (Cantar de los cantares) *Rut*, *Ejá* (Lamentaciones), *Cohélet* (Eclesiastés) y *Ester*; y los restantes libros, que son: *Daniyel* (Daniel), *Ezrá* (Esdrás), *Nehemíá* (Nehemías) y *Dibré hayamim* (Crónicas) I y II. (Romero, 5-6)

² *melde*- lea
bendichos -benditos

La Ley dictada por Dios es, ante todo, la guía del pueblo judío, que fomenta el comportamiento moral de los individuos en la sociedad. Así, se condensa la dimensión mítica con la práctica, dando sentido sagrado a las acciones de los hombres.

Ley santa y ensalsada
del cielo nos fue dada.

Juntos hijos con los padres
haremos muchos placeres
por grandísimos amores
de la Ley la codiciada.

Ley santa y ensalzada
del cielo a nos fue dada. (Díaz-Mas, 1994, 80-81)

La dimensión mítica (*Del cielo nos fue dada*) se deposita en la palabra que, a su vez, se instala en los actos de los hombres. El canto resalta la trascendencia ideológica de generación en generación (*Juntos hijos con los padres*), además de enfatizar los lazos familiares como un valor primordial del grupo. La actitud que muestran ante la Ley de Dios es de orgullo y alegría (*Haremos muchos placeres/ Por grandísimos amores*) más que de amenaza y miedo. *La Ley codiciada* marca la diferenciación con otras religiones y la necesidad de reafirmarla mediante la alabanza.

Al definir una ley, se excluyen, por consecuencia, otras posibilidades. Surgen entonces prohibiciones como contrapartes del ‘deber ser’ que también están implícitas en la ley misma. Al adaptar estos criterios al grupo se van delimitando los roles sociales en la estructura social, se van delineando los espacios del bien y del mal. El canto siguiente muestra la idiosincracia popular en la adaptación de las leyes oficiales:

Bendicho Su nombre del Señor del mundo
Bendicha Tu corona y Tu lugar
Sea Tu voluntad con Tu pueblo Yisrael para siempre
Y rezgata de Tu derecha
Amostra a Tu pueblo en casa de Tu santedad
Para suntraer a nos
De buendad Tu claridad
Y por recibir nuestras Tefilot con piadades
Sea veluntad delante de Ti
Que alargues a nos vidas con bien
Y para ser yo Tu siervo
Contado entre los justos

Por apiadar sobre mi
Y por guardar a mi y a todo lo que a mi
Y lo que a Tu pueblo Yisrael
Tu sos que mantienes a todos y governas a todos
Tu sos que podestas sobre lo todo
Y el reinado Tuyo es.³ (Newman, 81)

Es común que los cantos expresen alabanzas a Dios, mostrando Sus atributos y Su poder divino (*Bendicho Su nombre del Señor del mundo*), para reafirmar la pertenencia y la identidad. El canto anterior enfatiza la alianza de Dios con el pueblo de Israel, que corresponde a Su voluntad mediante el cumplimiento de Sus preceptos (*Y por recibir nuestras Tefilot con pidades*). Es clara, por lo tanto, la simbiosis que se percibe entre Dios y el pueblo, pues uno existe a partir del otro, no obstante la fe ubica al ser divino más allá de lo mundano. De manera explícita se manifiesta el intercambio que existe entre ellos: al depositar la fe en el Dios Supremo y seguir sus preceptos, se prolonga la vida (*Que alargues a nos vidas con bien*), lo que implica ya, la incertidumbre de la muerte.

Los mandamientos bíblicos, inamovibles y duros, que conforman la estructura del judaísmo estipulan las leyes que delimitan el comportamiento del pueblo (los primeros cinco se centran en la relación entre el hombre y Dios y los siguientes se refieren a la relación del hombre con su prójimo). Algunos de ellos dicen: “3. No tendrás otros dioses ante mi faz. 4. No harás para ti escultura ni semejanza alguna de lo que está arriba en el cielo, ni de lo que está abajo en la tierra. 5. No te postrarás ante ellas ni la servirás, porque Yo soy el Eterno tu Dios [...]” (“Éxodo”, 20: 7-17) Como observamos, son las pautas para definir el monoteísmo, marcando una distinción entre los demás pueblos paganos. Así, las leyes de la naturaleza y de la presencia divina son ineludibles, mientras que las leyes referentes a las relaciones humanas del ‘deber ser’ están mediadas por el “libre albedrío”. En este sentido, hay que resaltar que el judaísmo hace hincapié en la acción y no sólo en la fe, ya que el individuo manifiesta su amor a Dios siguiendo sus preceptos y mandatos divinos mediante sus prácticas. La *Torá*, por tanto, se considera como base fundamental de

³ *bendicho* – bendigo
rezgata (resgate) – rescata
amostra – muestra
suntraer – traer
Tefilot – (voz hebrea) oraciones

la religión, aunque está propensa a visiones distintas dependiendo de su aplicación en las conductas humanas. La confrontación entre la Letra y la experiencia prolifera las modalidades de llevar a cabo la religión.

Otros textos que son guías sagradas normativas del judaísmo, producto de la transmisión oral-escrita son: el *Talmud*, constituido por dos partes: *Mishná* y su interpretación, la *Gmará*.⁴ Contiene una compilación de la Ley Oral producida por los rabinos de Israel y Babilonia desde el s.I ec. (era común) hasta comienzos de la Edad Media s.VI ec., y propone diferentes discusiones de los pasajes de la *Torá*.⁵ El intento por esclarecer el sentido de las leyes *halájicas*, abrió posibilidades explicativas en relación a la disyuntiva entre lo permitido y lo prohibido. El *Midrash*, por su parte, engloba escrituras que también interpretan y explican la *Torá* con el objeto de delimitar las normas legales y elaborar las reglas de conducta del individuo. La *Agadá*, texto de interpretación bíblica, se convierte en un instrumento de guía y educación popular, pues recopila discursos explicativos expresados en la sinagoga que tienen un estilo narrativo y alegórico accesible para todo tipo de público. Además, otro libro relevante que se rastrea desde el s. XVI, es el libro de Joseph Caro: *Shuljan Aruj*, compendio detallado de leyes prácticas del judaísmo *halájico* que cubre cada uno de los aspectos rituales de la vida de los judíos.

En la Península Ibérica, hubo dos tendencias importantes durante la Edad Media, por un lado, la racional, representada por Maimónides que codificó la *Torá* con tintes filosóficos aristotélicos y, por otro lado, la espiritual, basada en los textos esotéricos y en la *Cábala*,⁶ que se orienta hacia la perspectiva mística, tomando en cuenta también, los pasajes bíblicos. Ambas líneas ideológicas estaban representadas por estudiosos que dedicaban todo su tiempo a interpretaciones cultas que explicaran las leyes, tanto explícitas como ocultas, del texto bíblico y de sus derivados (como el *Talmud*).

La *Cábala* propició diferentes posturas que multiplicaron los sistemas de acercamiento a la sabiduría oculta y la tradición secreta. Parte de la proliferación de las ideas mágicas entre los judíos fue debido al seguimiento de algunos conceptos y prácticas permitidas en estos

⁴ La *Mishná* es un código que recoge y precisa las ordenanzas expresas o implícitas del texto bíblico, así como encausar los usos y costumbres de acuerdo a la visión bíblica. La *Gmará*, elaborado posteriormente, extiende las interpretaciones de la *Mishná* aportando más interpretaciones.

⁵ Otras fuentes calculan su producción desde antes de la destrucción del Segundo Templo hasta el 217 de nuestra era. Para más información, Cfr. Elena Romero, citado en bibliografía.

⁶ Cfr. *Apéndice II*

textos, ideas que modelaron con mayor fuerza la cosmovisión del pueblo hasta el siglo XVIII, y que señalaban y permitían, en contraste a la *Torá*, conceptos esotéricos en los que adivinas y brujas obraban milagros por medio de talismanes y amuletos, así como profetizaban el futuro, o sanaban enfermedades. Ya desde mediados del siglo III en Palestina y Babilonia se rastreaban conjuros y tratados mágicos elaborados para conseguir protección ante los espíritus malignos o demonios. Orientados a la práctica, estos libros o tratados estaban compuestos de Nombres sagrados de Dios y de sus ángeles, así como descripciones del firmamento, símbolos de cada elemento de la Naturaleza y estudios de cifras relacionadas con combinaciones de letras.

Otro registro avalado y considerado por las autoridades rabínicas desde la época babilónica que alude a diferentes amuletos para contrarrestar a los espíritus malignos es el libro *Sefer Raziel*, considerado como parte de la Cábala, que contiene fragmentos en hebreo que tratan algunos aspectos mágicos, cosmogonía y mística. El nombre de Raziel se deriva de la palabra hebrea RAZ y EL, que literalmente significan ‘secretos’ y ‘Dios’, respectivamente. Así, Raziel es un ángel que se relaciona con los secretos de Dios; tiene el poder, por tanto de escuchar detrás de las cortinas todo lo que pase en el mundo. (Sabar, 674)

De esta manera, el judaísmo se concibe no sólo como religión en el nivel espiritual, sino también como ideología que contiene valores éticos y una forma de vida específica. En éste sentido, las variaciones en la aplicación de las leyes dadas varían según la circunstancia en la que se adaptan. Aún así, la estipulación precisa de reglas y prácticas legalizadas hace que se sigan rituales similares en las comunidades dispersas en la diáspora, generalmente con el mismo lenguaje (hebreo) y utilizando los mismos versículos de cada festividad, lo que implica una identidad que trasciende las geografías.

En la lírica judeo-española, las interpretaciones bíblicas proliferaron a nivel popular, transmitiendo el legado del judaísmo, pero adecuándolas a las particularidades de cada grupo. Existen cantos que se orientan temáticamente a la enseñanza del ‘bien’, tomando escenas bíblicas cargadas de un mensaje altamente moral.⁷

Un ejemplo, es el pasaje del “Eclesiastés”⁸ que, al ser interpretado popularmente, deconstruye la fuente original tomando su carga admonitiva que invita a reflexionar en los valores mundanos.

⁸ Dije en mi corazón: “Ven ahora, que te probaré con la vida alegre y el placer”, mas he aquí que eso también era vanidad. [2] Dije de la risa: “Es locura”, y de la alegría: “¿Qué lograr?” [3] Busqué en mi corazón cómo había de regalar mi carne y, conduciéndose mi corazón con sabiduría, cómo había de emplear la insensatez, hasta ver en qué sería bueno que se ocupasen los hijos de los hombres bajo el cielo los pocos días de su vida. [4] Me hice grandes obras, me construí casas, planté para mí viñedos; [5] hice para mí huertos y jardines, y planté árboles frutales de toda clase; [...] [8] También amontoné plata y oro, formando tesoros tales como los que tienen los reyes de las provincias. Me proveí de cantores y cantoras, y en cuanto al deleite de los hijos de los hombres, muchísimas mujeres. [9] De tal suerte que me engrandecí más que todos los que habían sido antes de mí en Jerusalén, en tanto que mi sabiduría permanecía conmigo. [...] [11] Entonces consideré todas las obras que habían hecho mis manos, y la labor que me había afanado por hacer, y he aquí que todo era vanidad y correr tras el viento, y que no había provecho bajo el sol. (“Eclesiastés”, I: 1-11)

³² Este sub-género de cantos eran llamados *musar* (del hebreo “moral”) o de *castiguerio* (en el sentido antiguo de “castigar” –“amonestar”), que solían cantarse o salmodiarse en los *yamim noraím* o “días temerosos” penitenciales que van entre la festividad de *Rosh hashaná* (principio de año) y el *Yom Kipur* (Día del Gran Perdón) (Díaz-Mas, 85).

Mis hermanos mis queridos
Oigan vuestros oídos:
¿en qué vamos acoridos
en este mundo falso?

Acoger plata y oro,
Lazrar como moro
Todo el mundo entero
Por un ducado falso?

Bienes ganar sin justedat,
Por nada ni vanidat,
Hablar mentiras sin verdat,
Robar y jurar falso.

Gozar de comer y beber,
Que así es el deber;
Comer bien de nuestro
haber,
Amostrar tefter falso.

De verse bien sin manqueza
Él se toma grandeza,
No pensa que la riqueza
Es un endoro falso.

Alegrías y convites,
Dulzuras y confites,
Todos estos appetites
Por su cuerpo falso.

Vestidos como señores
De las ropas mejores,
Que sean buenas colores
Ama el kumás falso.

Ziles y buenos tañeres,
Cantigas de amores,
Juntos hombres con mujeres
Con el judesmo falso.⁹

(Díaz-Mas, 1994, 86-87)

⁹ *lazrar* –trabajar, esforzarse
haber (voz hebrea) –compañero, amigo
tefter –cuaderno, guión escrito, cartilla. Se
refiere al libro de la Torá.
kumás -material, tejido
ziles -címbralo, campanilla, en general,
instrumento musical metálico de percusión.

La temática bíblica en el canto, como se observa, es la interpretación popular del comportamiento ético que debe asumir el ser humano ante la vida. Especialmente orientado a preservar la religión judía en contraste a la de los moros (estrofa 2^a), y a no dejarse llevar por las riquezas y vanidades mundanas. Lo que se resalta es la espiritualidad del judaísmo, en contraste a la opulencia. El canto respeta el tono reflexivo que distingue la vanalidad de las cosmovisiones ajenas o *falsas* en contraste a los valores esenciales o *verdaderos* de la religión judía.

Otro ejemplo de la traslación de pasajes bíblicos a la lírica judeo-española, cargado de una visión del mundo específica, son las diferentes versiones del canto: “La consagración de Moisés”, en que se cuenta la historia de la salida de Egipto:¹⁰

Mosé estaba en el campo –despasiando su ganado,
Salió una vos del sielo –que a Mosé iba yamando:
-“Tate, tate Mosé, -qu’ estás n’ el lugar santo,
que bien lo sabes tú, -qu’ estás n’ el lugar santo.”
Eso oyera Mosé –su calzado iba quitando,
Eso oyera Mosé –su ganado iba apañando.
Mosé alsara sus ojos –la sarsa vió quemando.
(Alvar, 1998, 37, 33) (Alcazarquivir)

El significado primordial que transmite el canto es la supremacía divina, es decir, el mensaje de omnipotencia de Dios. Además, el personaje bíblico de Moisés se perfila como guía espiritual del pueblo de Israel, y sus actos representan modelos de acción que delimitan el ‘bien’ y el ‘mal’. Una de las narraciones que explican el texto bíblico¹¹, enfatiza los actos de Moisés que hacen que Dios lo elija como guía espiritual para el pueblo de Israel. En la leyenda se menciona la escena cuando Moisés apacentaba a su ganado y, para proteger a las ovejas pequeñas, encerraba a las grandes para dejar que las

¹⁰ [1] Y Moisés apacentaba el rebaño de Yitró, su suegro, sacerdote de Midián, y guió el rebaño más allá del desierto, y llegó a Horev, el monte de Dios. [2] Y se le apareció el ángel del Eterno en una llama de fuego, en medio de una zarza; y miró y he aquí que la zarza ardía en el fuego, y la zarza no se consumía. [3] Y dijo Moisés: Me aproximaré para contemplar este gran espectáculo; ¿por qué no se consume la zarza? [4] Y viendo el Eterno que se desviaba para mirar, lo llamó Dios desde el dentro de la zarza, diciendo: ¡Moisés! ¡Moisés! Y él respondió: Heme aquí. [5] Y el dijo: No te llegues acá; quita tu calzado de tus pies, porque el lugar en que estás, tierra santa es. [6] Y dijo: Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Y se cubrió Moisés su rostro, porque tuvo temor de mirar a Dios.
 (“Exodo” 3)

¹¹ El *Semot Raba* (“Éxodo mayor”) es un libro contenido en el *Midrash* agádico, compilado supuestamente antes del siglo X y editado, por primera vez en Constantinopla en 1512. Está estructurado en 52 secciones que explican el libro del Éxodo capítulo por capítulo y brindan comentarios exegéticos que interpretan cada pasaje del libro.

menores comieran la yerba tierna. Después dejaba salir a las grandes y adultas para que comieran la yerba dura. Ante esta actitud, Dios dijo que así como pastoreaba al ganado, podía pastorear al pueblo. Otra escena relacionada al ganado mostraba que Moisés actuaba con misericordia, pues al escapársele un cordero y salir corriendo tras él, vio que estaba bebiendo en un estanque de agua. Moisés comprendió que corría a causa de la sed. Al ver su cansancio, Moisés cargó al animal sobre sus hombros para llevarlo de regreso. Así, Dios observó su bondad y compasión, actitudes que buscaba para orientar a su pueblo. (pp.48-49)

Otros cantos como el de “Azmón y Tamar”, “David y Goliat” o el “Nacimiento de Abraham”, etc. son ejemplos éticos que, sostenidos por historias sagradas, constituyen la cosmovisión de los hispano-hebreos.

La transmisión de los preceptos bíblicos a través del tiempo se manifestó en las diferentes interpretaciones líricas populares que actualizaban las comunidades diaspóricas. La adecuación del canto a su contexto, además de afianzar la ideología religiosa ya asumida, mostraba rasgos extranjeros que se fueron asimilando a la cultura.

Generalmente, los cantos con temática religiosa, es decir, intertextualidades del texto bíblico, contenían abundantes vocablos en hebreo, uno de los rasgos comunes de las comunidades establecidas en cualquier territorio fuera de la Península, así, el siguiente canto respeta el legado hispánico en la forma, pero las palabras envuelven significados propios del grupo judío:

Nuestro Señor Elohenu
mandó por Mose rabenu
para darnos Toratenu
que empieza con Anojí.

Nos dio ´aseret diberot
con sus dinim y sus sodot,
allí estaban las nesamot
cuando Dios dijo: Anojí.

Mose subió a los samayim
sin ajilá y sin mayim;
nos trajo lujot senayim
que principian con Anojí.

Razón es que le sirvamos
y sus misvot hagamos,
porque la cuenta daremos
a el que dijo: Anojí.

En har Sinaí hizo alumbrar
con fuegos y voz de sofar,
todo Israel hizo temblar
cuando Dios dijo Anojí.

Muestra ley es estimada,
de las umot apartada,
de Israel es querida
y del que dijo: Anojí.

Hicimos un grande yerró,
más duro que el fierró,
servimos a un mal becerró,
contra el que dijo: Anojí.

Ana Adonai, hosi' a na
nuestros pecados selah na
a Eliyahu selah na
con el que dijo: Anojí.

Vamos ahora a acostar,
por la mañana, a madrugar,
para servir, para loar
a el que dijo: Anojí.¹²

(Weich Shahak, 79-80)

¹² *Elohenu* – (voz hebrea) Nuestro Dios
Mose rabenu – (voz hebrea) Moisés nuestro
maestro.
Toratenu - (voz hebrea) nuestra Ley
Anojí -(voz hebrea) Yo (comienzo del primer
mandamiento)
samayim -(voz hebrea) cielo
ajilá – (voz hebrea) comida
mayim – (voz hebrea) agua
lujot senayim – (voz hebrea) dos tablas
har Sinai – (voz hebrea) monte Sináí
sofar –(voz hebrea) cuerno ritual
aseret diberot -(voz hebrea) diez
mandamientos
dinim – (voz hebrea) leyes
sodot – (voz hebrea) secretos
nesamot – (voz hebrea) almas
misvot –(voz hebrea) preceptos
umot - (voz hebrea) naciones
Ana Adonai, hosia na – (voz hebrea) Dios, por
favor, ayúdanos
selah na –(voz hebrea) perdónanos

De nuevo, el mensaje del canto gira alrededor de alabanzas a Dios y de la reafirmación de la Ley otorgada por Él. Además, el relato recupera el pasaje bíblico que cuenta cómo Moisés subió al Monte Sinai y Dios le dictó los Diez Mandamientos, mientras su pueblo creaba un dios falso.¹³ Sin embargo, el tono que se percibe es de arrepentimiento, de culpa por la traición que el pueblo hace a Dios y a Moisés al crear un becerro de oro para divinizarlo. El canto tiene un trasfondo moral, ya que delimita el bien del mal. Además, se transparenta la preocupación por erradicar el paganismo.

Los cantos judeo-españoles nos obligan a remontarnos a dos de las perspectivas que conforman los relatos bíblicos, la histórica y la mítica que, en ocasiones se confunden, pues la segunda toma eventos *reales* para adaptarlos dentro de un marco sobrenatural. Mientras que en la dimensión mítica se narra la cosmogonía mediante la presencia omnipresente de la divinidad; en la dimensión histórica podemos suponer hechos mencionados en la *Torá* que podrían haber sido reales (la esclavitud de los judíos en Egipto, por ejemplo). Sin embargo, al tratar de desligarlas, observamos que es imposible el discernimiento, ya que la elaboración del mito, necesariamente ficcionaliza los hechos históricos provocando una disparidad entre lo real y la fantasía. Sabemos que los mitos y leyendas no se pueden considerar como hechos históricos, no obstante se vislumbren elementos tangibles (como la mención de lugares, nombres o sucesos confirmables) del contexto ideológico del que surgieron. Los relatos bíblicos muestran, desde los referentes históricos rescatados más allá de la visión mítica, que la lucha más relevante por la que atravesaron los líderes hebreos en la conformación del judaísmo era su dificultad para erradicar las influencias paganas, creencias ajenas que interactuaban con su pueblo. Desde los parámetros bíblicos, el precepto más relevante en el judaísmo, como se dijo, es el monoteísmo, es decir, la creencia en un solo Dios. En el ejemplo del canto anterior, se nota la resistencia del pueblo para adoptar el concepto del Dios todopoderoso, invisible, omnipresente, castigador y bondadoso al mismo tiempo. De esta manera, los cantos reflejan la necesidad de transmitir la idea de fidelidad en el Creador, lo que lleva

¹³ [7] Y el Eterno habló a Moisés: ¡Ve, desciende, porque se ha corrompido tu pueblo, el que sacaste de la tierra de Egipto! [8] Se ha apartado pronto del camino que Yo le había prescrito; han hecho para ellos un becerro fundido y se han postrado ante él y le han ofrecido sacrificios, y han dicho: “¡Estos son tus dioses, oh Israel, que te han hecho subir de la tierra de Egipto!”[9] y dejó el Eterno a Moisés: Yo he observado a este pueblo, y he aquí que es pueblo de dura cerviz. (“Éxodo”, 32)

implícita la diferenciación con otros pueblos. La prohibición de acciones y creencias paganas resaltaban las propias, debido a ello, la escena de confrontar los mandamientos divinos con el becerro de oro, marca un patrón de actitudes modelo en que se reprueban los actos de idolatría del grupo para enfatizar el valor unívoco del Ser Supremo. Otro pasaje bíblico que presenta este conflicto es cuando Abraham, el patriarca, destruye los ídolos que construye su gente en su ausencia.

Douglas menciona que los preceptos sirven como protección de la ideología de una comunidad, pues la influencia extranjera atenta contra la preservación de dicha cultura. Desde la perspectiva histórica, por lo tanto, también se plantea la lucha desde presupuestos de contraste: la necesidad de imponer la diferencia mediante las reglas sociales que afianzan la estructura interna del grupo a partir de la polarización de lo aceptado y lo prohibido.

Claro está que ninguna cultura se origina a partir de la nada. Los israelitas absorbieron libremente elementos de los pueblos vecinos, pero hasta cierto punto. Algunos de los elementos de la cultura extranjera eran incompatibles con los principios de configuración según los cuales estaban construyendo su propio universo; otros sí eran compatibles. (M. Douglas, 71)

Todas las interpretaciones que descontextualicen las reglas están condenadas al fracaso. Lo cierto es que cada imposición reglamentaria está sustentada, según la creencia, por un mandato divino, “cada precepto, por lo tanto, debe explicarse por dicho mandato. Tiene que haber una contradicción entre la santidad y la abominación que dé cabal sentido a todas y cada una de las restricciones particulares.” (M. Douglas, 72)

Los judíos no estaban exentos, por más censura impuesta por sus preceptos, de las prácticas mágicas, pues ya las llevaban consigo antes de asumir el monoteísmo o las aprendieron posteriormente a partir de la interacción con otras culturas. Remontándonos al contexto histórico en la conformación del pueblo judío comprobamos que las civilizaciones cananeas encontraron a las tribus hebreas a su llegada a Palestina, que se hallaban en estrecha relación con los habitantes de Egipto y Babilonia. Los mercaderes egipcios llevaban a Palestina, sobre todo, amuletos de sus dioses (escarabajos con jeroglíficos, estatuillas de Isis, de Anubis, de Bes, etc.) que se adoptaban por las tribus circundantes. Se sabe, por ejemplo, que en Oriente se empleaban los ritos de encantamiento desde hacía mucho tiempo y que se plasmaron en la *Torá*: el mismo

“Deuteronomio”¹⁴ nos habla de la censura de los rituales de brujería que se practicaban entre los cananeos y que atraían a los judíos. La ciencia de los ritos mágicos era entre los clanes hebreos igual que la de sus vecinos. Esto lo podemos confirmar también en el libro bíblico de “Reyes” (13:15-17),¹⁵ que nos habla de las consultas de los profetas, de las imprecaciones y las maldiciones, de los sortilegios (flechas adivinatorias y ritos de defensa), así como del lanzamiento de una saeta cargada de poderes mágicos que eran transferidos a los enemigos.

Podemos observar, por lo tanto, que el trabajo por cambiar una tradición politeísta, producto del sincretismo de varias culturas, a una religión monoteísta tuvo que pasar por un proceso que no necesariamente terminó con la mentalidad israelita primitiva, es decir, con su alto estado de espiritualidad mágica, sino que los hebreos se vieron forzados a encauzarla en otro tipo de manifestaciones subyacentes que no opacara el poder y la fuerza de un solo Dios invisible.

Al pasar del tiempo, el pueblo judío se dispersó geográfica e ideológicamente, no sin mantener como guía espiritual a la *Torá* y otros libros sagrados, acarreado consigo las creencias subyacentes de otras culturas y modificando, con ello, la forma de percibir su mundo.

Cuando una sociedad interacciona con otra, puede desequilibrar, tanto su estructura como sus prácticas y creencias en lo cotidiano. Las reacciones dependen de la firmeza de la influencia y del modo en que se propaguen las ideas. Las diferentes actitudes ante el otro diferente muestran mecanismos distintos: ya sea de rechazo, de adaptación o de asimilación, dependiendo de la fuerza definitoria de la religión que se practique. Si es una religión débil en sus estructuras o excesivamente dogmática, es más propensa a influencias ajenas, si está estructurada con andamios fuertes, puede mantener marginadas las creencias alternativas. En cada caso, los grupos sociales replantean sus posiciones, no

¹⁴ [10] No se hallará nadie entre vosotros que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, o que se dedique a la adivinación, a la magia o a la hechicería, [11] o que sea proclive a los encantamientos o a las consultas a los espíritus o a los muertos, [12] pues todas esas cosas son abominaciones para el Eterno, y precisamente por ellas el Eterno tu Dios desposee a esos pueblos ante ti. (“Deuteronomio”, 18-10-12)

¹⁵ [15] Y le dijo Eliseo: “Toma el arco con flechas”, y le trajo un arco con flechas. [16] Y le dijo al rey de Israel: “Pone tu mano sobre el arco”, y puso (el rey) su mano sobre el arco: Y Eliseo apoyó sus manos en las manos del rey, [17] Y dijo: “Abre la ventana hacia el oriente”, y el rey la abrió: Dijo entonces Eliseo: “¡Tira!”, y el rey tiró. Y añadió: “Es la saeta del Eterno de la victoria contra Siria, porque tú herirás a los sirios en Afec hasta consumirlos”. (“II Reyes”, 13: 15-17)

sin caer, en ocasiones, en contradicciones y sin sentidos. Las consecuencias de dichas influencias devienen en nuevas dicotomías asumidas y practicadas por la comunidad. Surgen así nuevas explicaciones que tratan de afianzarse a su base normativa, pero que involucran y asimilan otras líneas ideológicas, dando como resultado una transformación estructural e ideológica. Una posible respuesta ante las influencias transformadoras puede devenir en fragmentaciones ideológicas dentro del mismo contexto social.

Trasladándonos, siglos después, a la percepción de los sefaradís acerca de la disyuntiva entre las prácticas paganas y las oficiales, observamos que cuando estaban establecidos en la Península Ibérica, se fue conformando su religión doméstica compartiendo creencias y prácticas populares tanto con la religión musulmana como con la cristiana. En ocasiones, las comunidades judías vivían bajo el dominio cristiano en Europa, o bajo la protección del Islam en tierras árabes¹⁶, por lo que dichas culturas jugaban un papel relevante en la cosmovisión judía que variaba según el contexto. Estas creencias, en muchos casos, eran tan fuertes y universales que se ubicaban (dentro de los estratos populares) por encima de los mismos textos oficiales y más allá de las fronteras geográficas.

Las creencias y prácticas que proyecta una sociedad tienen que ver con el posicionamiento del poder de los individuos en la estructura social, ya que quien las avala y autoriza tiene que ser reconocido por toda la congregación. Si el sujeto se encuentra en la parte superior de la pirámide social, asume mayor autoridad, mayor dominio sobre otros, pero también más responsabilidad de promover los lineamientos oficiales que fijan la cultura. Mientras más bajo se encuentre el sujeto en la estructura, más flexible es su adaptación a nuevas nociones. Las creencias religiosas, entonces, se delimitan desde varias posiciones y actitudes: por un lado, según las leyes *a priori* de la tradición, lo que he designado como *religión oficial*, y por el otro, desde las prácticas y creencias cotidianas, propensas a influencias ajenas y cargadas de significados sagrados, no exclusivos del judaísmo, en una cultura contextualizada en un momento y lugar determinados. A éstas las he referido como *religión doméstica o folklórica*:¹⁷

¹⁶ Cfr. *Apéndice I*.

¹⁷ Estos términos han sido acuñados por Joshua Trachtenberg en *Jewish Magic and Superstition: A Study of Folk Religion*.

But alongside this formal development there was a constant elaboration of what we may call “folk religion” –ideas and practices that never met with the whole-hearted approval of the religious leaders, but which enjoyed such wide popularity that they could not be altogether excluded from field of religion. Of this sort were the beliefs concerning demons and angels, and the many superstitious usages based on the beliefs, which by more or less devious routes actually became part of Judaism, and on the periphery of the religious life, the practices of magic, which never broke completely with the tenets of the faith, yet stretched them almost to the breaking-point. If we call this “folk religion” it is because they express the common attitude of the people, as against the official attitude of the Synagogue, to the universe.

(Trachtenberg, vii-viii)

Sin embargo, no se puede dividir tajantemente la ‘religión oficial’ de la ‘doméstica’ dentro de una comunidad, pues, todo grupo humano está propenso, unos más susceptibles que otros, a influencias ajenas que, al estar en interacción constante, entran en juegos de poder. Las ideas luchan unas con otras tensando las relaciones, ya sea para cerrarse o flexibilizarse en las actitudes generadas dentro de las dinámicas sociales, movilizadas para promover su permanencia y proyección futura. El intercambio de fuerzas ideológicas, de cualquier forma, alimenta a las dos posiciones, ya sea para reafirmarse en la negación o para asimilarla y hacerla parte de la lógica de la estructura fundamental de relaciones formales.

Como se dijo, mientras los hombres dentro de las comunidades judías eran los responsables de las prácticas asociadas a los preceptos religiosos, las mujeres eran las que se encargaban de darles sentido a las perplejidades de la vida social. Ellas eran las que, de alguna manera, ‘personalizaban’ la religión, dándole una expresión particular. La exclusión de las mujeres del ámbito culto de la liturgia oficial las obligaba, en cierta medida, a interpretar a su entender algunos preceptos que, para ellas, funcionaban como dogmas. Las actitudes de las autoridades rabínicas ante estas desviaciones o trasgresiones en las que se contradecían el decir y el hacer, podían ser estrictas o flexibles, según cada caso. El papel que debían asumir dichas autoridades era la de mantener y resaltar las fuentes originales, como la *Torá*, sin embargo, tenían que saber convivir con las creencias alternas. Cuando la trasgresión afectaba directamente los principios fundamentales del judaísmo, entonces la censura era tajante, es decir, cuando se atentaba, por ejemplo, contra la creencia de un solo Dios, la respuesta era inflexible, pues no se aceptaba discusión ni interpretación alguna; pero cuando la creencia o práctica estaba velada o era

ajena a dichos principios, se toleraba hasta cierto punto. Así, la mezcla entre la religión oficial y la folklórica caminaban de la mano, pues ambas tenían como fin último resolver lo inexplicable: las fuerzas hostiles que amenazaban la existencia cotidiana.

La dicotomía entre la religiosidad oficial y la religiosidad popular tiene que ver con varios aspectos: la posición de cada individuo en la organización social es uno de ellos, así como la educación de cada sector. Los rabinos, como se dijo, eran personas respetadas por su linaje y honorabilidad, estaban ubicados entre los letrados y conocedores de los textos bíblicos en hebreo, lo que les permitía mantenerse en una posición de autoridad en la escala social. En contraste, las mujeres, personas iletradas, se consideraban en un nivel inferior de la estructura piramidal. La lengua materna, el judeo-español, representaba un lazo más cercano de identidad a nivel cotidiano en comparación con el hebreo, pues se ubicaba más específicamente en su devenir habitual, con sus expresiones discursivas propias, con los significados locales, o con el ritmo con el que se afrontaba la vida.

La diferenciación de géneros estaba concebida desde los parámetros dictados por los libros sagrados y aplicada a los ámbitos sociales. Las mujeres, sin embargo, más propensas a las influencias de otros sistemas de creencias y prácticas externas a su grupo, eran las que fungían como autoridad en el plano del conocimiento existencial. En la mezcla de influencias conformadas en el plano de la religiosidad doméstica, las mujeres compartían creencias como las curas espirituales contra el *espanto*, que veremos más adelante, en las que se acostumbraba poner azúcar u otra sustancia *al sereno*, es decir, en el aire de la noche; o curas del cuerpo en las que se solía utilizar sustancias accesibles del mercado popular (de hierbas). Un canto que refleja las prácticas curativas es el siguiente, que alude al remedio de una enfermedad de la piel que adquirirían los niños (en Sarajevo) llamada *usagre*. Como nos dice Weich Shahak, “se curaba aplicando un emplasto de sal, vinagre y polvo, que luego al secarse eliminaba la afección, y diciendo antes”:

Pasé por un caminico
y vide un padre y un hijo,
y le demandé:
-¿Lo que tienes aquí?
y me dijeron:
-Uzagre.
-¿Y con qué se amata?
-Con sal y vinagre
y tierra de la calle. (Weich Shahak, 1999, 30-31)

El canto muestra un diálogo en el que están bien delimitadas las voces y los personajes. El texto expone la eventualidad de un momento en el que el encuentro es azaroso (*Pasé por un caminico/ y vide un padre y un hijo*). Suponemos, entonces, que al narrador protagonista le llama la atención algún rasgo inusual en el aspecto de alguno de sus interlocutores, por lo que se entabla la conversación a partir de preguntas y respuestas. Lo interesante es que la solución a la enfermedad está hecha a base de remedios cargados de un conocimiento doméstico, poco ‘científico’, basado en la experiencia cotidiana. La carga ideológica se ve plasmada en el remedio ‘casero’, pues, tanto la sal, el vinagre como la tierra de la calle, son elementos comunes y accesibles a las mujeres que conocen sus propiedades. La tierra, además, puede contener otro simbolismo que remite al poder de regeneración y asociación con la protección materna.

Otro ejemplo de influencias externas asumidas y practicadas por los hispano-hebreos eran los *perkantes*, o fórmulas de curación, que ya existían entre los católicos de España y Portugal. Los *perkantes*¹⁸ eran utilizados en ritos en los que se suplicaba por la recuperación del enfermo debido, ya sea al mal de ojo, a conjuros o a todo tipo de daños.

Por un kaminiku pasi,¹⁹
 kun un viezijiku ´skontri.
 Ali vedri vistia,
 tres yavisikas tenia en su mano,
 una d´avrir, una di sirar, una di kitar todú il mal.
 Ben pura Yusef, ben pura adalai.²⁰ (Levy, 151)

¹⁸ El origen del término (*perkantear*) se rastrea de los diccionarios portugueses que lo define como: conjurar en contra de una acción maléfica, para prevenir la brujería a través de la recitación de fórmulas mágicas, casi siempre con versos rimados. Un *perkantador* (al igual que en latín, en el que *percantrix* significa encantador), es considerado un brujo, un sacerdote o un mago que canta fórmulas mágicas para remover las maldiciones del cuerpo. En portugués *precantar* es equivalente en latín a *praecno* y *praecanto* que significa ‘predecir’, o ‘anticipar’, esto es, destruir de antemano el poder de un encantamiento. (Levy, 152)

¹⁹ Tanto en el texto anterior como en éste, la utilización de la fórmula: *Por un kaminiku pasi*, nos remite a las formas hispánicas de expresión que se utilizaban en la Península, sobre todo, para contextualizar espacialmente la anécdota.

²⁰ *kaminiku* –camino estrecho
pasi – pasé
viejijiku – viejecito
´skontri – me encontré
ali –resplandeciente
yavizikas –llaves

di sirar –de cerrar
vistia –vestía
verdi –verde
Ben pura Yusef, ben pura adalai- (voz hebrea) Que el sacrificio de Joseph, Señor, sea aceptado en lugar del mío.

Este texto será utilizado posteriormente para referir la función simbólica de los ángeles, de las llaves y de Joseph, el personaje bíblico connotado con atribuciones de protección.

Los sefaradíes que salieron de la Península utilizaron el *perkante*, no tanto para predecir el futuro, sino para funciones curativas aplicadas por las *perkantadoras*. Análogo al *perkante* sefaradí, el término castellano utilizado en la Península era el *encanto* que se relacionaba con el ‘hechizo’, es decir, para significar las fórmulas cantadas o recitadas por los hechiceros. Otro término utilizado, tanto en la Península como en la diáspora, era el *ensalmo* que, según el *Diccionario de la lengua española*, se refiere al proceso supersticioso de curación mediante oraciones y la aplicación de medicinas empíricas. Para los sefaradíes, tanto *perkante* como *ensalmo* significaba ‘curación’; para los hispano-cristianos sólo era utilizado el término *ensalmo*. Ambos, sin embargo, se utilizaban para la misma finalidad, cada expresión según sus creencias religiosas:

| <i>Perkante</i> | <i>Ensalmo</i> |
|---|---|
| Beshem Eloie, Avraam, Itzhak i Yakov Moshe veAaron, David I Shelomo, i Sinyor di Eliaiu ha-Navi, ziur letov. | Con gracia de Dios e da Virxen Maria un Padre Nuestro e-un Ave María |
| Kita todo el mal i ke este cuerpo no tenga dingun mal. Ke se vaiga a la profundina de la mar, ni andi gayo canta, ni pero yama [mauya] | Saca todo o mal que no corpén tén Que se vaia o fondo do mar, donde non sinta galos cantar, nin campanas tocar. |
| (Levy, 153-154) | |

Como se percibe, la presencia de personajes sagrados está en ambas manifestaciones. Además, las dos expresiones sirven para extraer el mal, así como también utilizan el simbolismo de echarlo al mar; de igual manera, la presencia de gallos y perros son símbolos de malos augurios en ambos conjuros, como se verá. Más que atentar contra los malos espíritus, los *perkantes* se utilizaban para solicitar su ayuda. Las *perkantadoras*, autorizadas para invocarlos eran, por lo tanto, mujeres respetadas y confiables para el grupo social, sobre todo, entre la gente común. El ritual consistía en que la persona que

recitaba la oración pasaba la mano simulando un círculo sobre diferentes partes del cuerpo: generalmente la cabeza, el pecho y los hombros. De hecho, el ritual se conocía como *pasar la mano*, expresión que desde el siglo XVI se utilizaba también en la Península. Es cierto que algunas mujeres tenían más autoridad que otras para practicar el ritual, sin embargo, cualquier mujer mayor podía desempeñarla si se requería de inmediato: la abuela o la madre podían tomar ciertos alimentos simbólicos, como el clavo, sal o azúcar, que sostenían en sus manos, simultáneamente con la pronunciación de un *perkante*, para llevarlo a cabo. Se creía que para mejores resultados se debía procurar la luna llena, a principios del mes hebreo, no al final, cuando la luna disminuye, pero el tiempo ideal para efectuarlo era que se practicara en el Año Nuevo judío (*Rosh Hashaná*), pues simbólicamente representaba la esperanza del futuro. Un elemento más para asegurar el éxito era que se efectuara un lunes o un jueves, ya que son los días en que la *Torá* se muestra a la congregación.

Los *perkantes*, la presencia de malos espíritus o el mal de ojo eran creencias que pertenecían a la religión doméstica pero que se avalaban por la oficial. Tanto la tradición ortodoxa-religiosa como la cotidiana o doméstica eran interdependientes, afectándose mutuamente. Ambas, en ocasiones, indistinguibles e intercambiables, poniéndose a prueba constantemente dentro de la estructura ideológica.

The interrelationship between the two currents is not unproblematic: “The little tradition is the catchment of the popular undercurrent; its effectiveness is still felt by the intelligentsia, but ‘officially’ it will be denied or deprecated. Where the hypotheses of the great tradition are considered beliefs, the hypotheses of the little tradition will be considered superstitions. In fact, the social position of a person may depend on which of the two traditions he determines to live by. (von Grunebaum, *apud* Levy, 18)

En la vida cotidiana de la gente común, existía la necesidad de domesticar la religión para explicar los callejones de incertidumbre no estipulados en la Letra o para contextualizar los meta-textos ya existentes dentro de la vida práctica. En cualquier caso, los preceptos de la *Torá* estaban presentes como modelo doctrinal de la tradición. Tanto las creencias autorizadas y avaladas, como las practicadas en la experiencia ordinaria, generalmente dentro del marco ilegal (como las *supersticiones*), conformaban el equilibrio ideológico del grupo. Incluso, la actitud y el comportamiento de las mujeres, con su carga ritual doméstica, no mostraba ninguna reserva para actuar al margen de lo

que estipulaba la *Biblia*, pues consideraban sus prácticas como parte de la dinámica social y religiosa del grupo: no había una clara distinción entre lo folklórico y lo oficial, más aún, no consideraban locales o étnicas las formas de llevar a cabo dichas prácticas. Ellas innovaban, modificaban y reinterpretaban los rituales oficiales judíos, los símbolos y las instituciones para dar sentido al rol social que desempeñaban. Incluso, como se observó, dentro de su función ritual doméstica, utilizaban el nombre de Dios, de los arcángeles, de los patriarcas y de las matriarcas de Israel dentro de sus oraciones y sentencias para conectarse con la dimensión mítica desde lo mundano.

The women's religion is not independent of normative Judaism, the little tradition does not exist in vacuum; and the women's beliefs do not radically differ from those of their fathers, husbands, and brothers. Rather, the...women, seeing themselves as good and pious Jews, subtly alter, elaborate, reinterpret, reshape, and domesticate selected aspects of Jewish belief and law into a form that is meaningful to and consistent with their perceptions, roles, identities, needs, and experiences.

(Sered, *apud* Levy, 25)

Las mujeres afianzaban sus lazos afectivos mediante el uso de sus conocimientos mágicos en los rituales, es decir, conforme se sentían útiles para el prójimo, ya sea práctica o emocionalmente, se elevaba el reconocimiento social y se estrechaban las relaciones interpersonales. La subestructura que conformaba el grupo femenino tenía más que ver con el intercambio afectivo que con linajes o distinciones de autoridad.

The women "modify and reinterpret Jewish rituals, symbols, institutions, and beliefs in directions that give meaning to their role as mothers and protect the children for whom they, as mothers, are responsible." (Sered, *apud* Levy, 24)

La religión del sector femenino principalmente, como se dijo, no era independiente del judaísmo normativo, no obstante fueran excluidas o poco tomadas en cuenta en la liturgia oficial. Las mujeres sabían manejar ciertas posiciones de poder que tenían que ver con la práctica, sobre todo, en relación a la casa, los hijos y la cura de las enfermedades. Aunque había médicos de ciencia, a nivel cotidiano un hombre no estaba capacitado para proveer *perkantes*, oraciones, prácticas curativas o distinguir el mal de ojo u otros maleficios, por lo que las mujeres eran requeridas. Los papeles sociales se intercambiaban, pues eran ellas quienes dictaban el orden de la acción, aunque fuera sólo en momentos breves o específicos. El conocimiento de las prácticas mágicas no era de fácil adquisición; era un legado que se transmitía de madres a hijas. Además, no constituía una práctica lucrativa,

pues más que aceptar un pago por su trabajo, lo consideraban como un deber moral, humano y espiritual, aunque no rechazaban los obsequios, que a veces consistían en dulces o animales comestibles. Las medicinas estaban elaboradas con hierbas curativas aunadas a encantamientos, adivinaciones y amuletos que, tanto las mujeres curanderas como la gente que acudía a ellas, creían eficaces. Muchas veces no sólo eran requeridas por los correligionarios, sino también por personas de las comunidades vecinas. Asimismo, los judíos recurrían a las prácticas de las comunidades establecidas fuera de la suya, en su mismo contexto geográfico.

Las creencias compartidas con otros pueblos no sólo marcaban alianzas ideológicas, sino también políticas y económicas. En cuestiones espirituales, los sefaradíes solían identificarse más con los musulmanes que con los cristianos (aunque en la Península la influencia de los últimos era dominante) adoptando sus modos y líneas ideológicas con mayor frecuencia. Los judíos establecidos en Turquía, por ejemplo, acudían a las mujeres de otras religiones para curarse algunas enfermedades mediante oraciones extraídas del *Corán*. Era obvio que se atentaba contra los lineamientos oficiales propios, sin embargo, sabían distanciar y discernir entre lo que afectaba su fe de raíz y lo que dejaban entrar, ya sea adaptándolo a sus propias creencias o utilizando los métodos curativos sin necesidad de acudir a la fe musulmana, aunque realmente no había cabida a reflexiones profundas. Si se presentaba algún conflicto en acudir a prácticas ajenas, era provocado por los que asumían la religión oficial, que rechazaban lo que consideraban herejías o lo que veían que podía atentar contra su sistema de creencias legales.

La tradición doméstica era local, cotidiana, oral, más directa que la legal, asociada más con las comunidades vivas que con los conceptos duros de la gran tradición. Se puede decir que, aunque cada una funcionaba mediante sus propias reglas, la religión folklórica estaba subordinada a la religión erudita, no sin ésta influir en la otra. Dichas actitudes domésticas permanecían de manera subyacente a la religión oficial, pero no por ello con menor fuerza. Al asumir y practicar las creencias entre los estratos populares se transformaban la cosmovisión del mundo: el comportamiento moral, las dinámicas sociales y, sobre todo, las ideas acerca de la muerte.

De esta manera, la vida de los sefaradíes fluía entre rituales sagrados y rituales domésticos, indistintamente. Los primeros, reconocidos oficialmente, englobaban la

doctrina de la tradición bíblica que implicaba la continuidad en el tiempo, debido, paradójicamente, a su inmovilidad: marcaban el *deber ser*, la ética y la dimensión moral del comportamiento humano; los segundos, cambiantes y tangibles, pertenecían a la transmisión oral cotidiana o religión folklórica del pueblo. A las dos perspectivas se les denomina ‘rituales’, ya que ambas pertenecen, según la definición observada por Leach, al ámbito de lo religioso o espiritual. Ambas se apoyan en la creencia de Dios, pero con enfoques distintos, que cambian en el reconocimiento social y en las formas de manifestarse. El ritual mágico es capaz de manipular la situación para la conveniencia de un individuo mediante objetos cargados de poder, no obstante utilizando símbolos y personajes autorizados que los avalan. Los rituales de la religión oficial utilizan al Ser Supremo como poder extrínseco que abarca, en general, más que a individuos, a la concepción de un pueblo: los personajes individualizados que muestran su actuar en los textos sagrados sirve para dar ciertas pautas de comportamientos a nivel de comunidad. No obstante existían mezclas de creencias entre las dinámicas sociales hispano-hebreas a nivel práctico, las Leyes judáicas permanecían presentes en todo acto. En cualquier contexto, la mayor amenaza que atentaba contra el judaísmo era cuando un sujeto se alejaba de sus preceptos y rompía con su grupo cultural para agregarse a otro. Un canto que refleja esta problemática es el siguiente:

Siete hijos tiene Hanna
Hana, la buena giudía.
Los mandó a yamar el rey
a todos siete, en un día.

Ven aquí hijo de Hanna,
Hanna la buena giudía,
Te daré la mi corona;
aséntate en la mi sía.

Yo no quero tu corona,
ni me asiento en la tu sía.
Yo no piedro mi Ley Santa
no entro en la falsía.²¹ (Neumann, 70)

²¹ Una version distinta (de Salónica) está en Alvar, *Poesía tradicional de los judíos españoles*, pp. 188-189, canto no. 240, citado en bibliografía.

El canto muestra los valores del grupo hispano-hebreo que apoyan la permanencia y trascendencia ideológica, ubicando a lo ajeno como un peligro. El canto es una prueba de fe, en el que la riqueza se contrapone con las creencias de la *Torá*. Es clara la transmisión del judaísmo por vía materna que, como veremos, también está inscrita en la *Torá*. El énfasis por resaltar la Ley de Dios puede reflejar, sin embargo, la vulnerabilidad del pueblo, es decir, la dificultad por el mantenimiento de los preceptos *halágicos* y el peligro de asimilación en otras culturas.

Por lo tanto, existía una tensión entre pueblos alternativos externos que convivían en un mismo contexto, por un lado, y por el otro, entre los mismos judíos que, de manera interna, tenían que definir entre las prácticas permitidas y las prohibidas dentro de sus dinámicas sociales. Desde la perspectiva interna, el conflicto entre las creencias populares y la religión oficial no se resolvía del todo, pues lo que se consideraba sagrado cargaba consigo la ambivalencia. La magia, como se dijo, era difícil de erradicar,²² lo que daba pie a *supersticiones* que, en ocasiones, eran aceptadas y en otras eran censuradas. La lucha constante entre el espíritu racionalista y las prácticas paganas era un ‘estira y afloja’ constante:

[...] the manner in which magic practices and magical world views are integrated into larger religious schemes. My assumption is that the performative nature of the vast majority of forms of Judaism facilitated the acceptance of magic as another form of performance, or as an interpretation of the efficacy of the rabbinic rituals.

(Idel, *apud* Trachtenberg, xiv)

Por un lado, condenadas por la *Biblia*, las creencias y prácticas populares, eran asociadas con la magia, la adivinación, la necromancia, y culto de ídolos; pero por el otro, los mismos pasajes bíblicos reflejan esa tendencia, como cuando Moisés se presenta ante el faraón y hace que el bastón se convierta en serpiente o que con él abra el mar para

²² Algunos textos sagrados expresan la dificultad de abolir por completo la hechicería:

[7] Y dijo Saúl a sus siervos: “Buscadme una mujer adivina que evoque a los espíritus, para que yo pueda ir a ella y consultarle”. Y le respondieron sus siervos: “He aquí que hay una mujer adivina espiritista en Ein Dor”. [8] Y Saúl se disfrazó poniéndose vestiduras ajenas, y se fue, él y dos hombres con él, y vinieron a la mujer de noche, y él dijo: “Ruégote me hagas aparecer el espíritu que yo te nombre”. (“I Samuel”, 23: 7-8)

El texto muestra la presencia inevitable de mujeres que practicaban la brujería clandestinamente, así como se observa también la trasgresión del ‘deber ser’ del rey Saúl, al presentarse ante la adivina disfrazado con ropas ajenas. Se confirma, pues, el carácter prohibido, pero a la vez, posible del valor de las fuerzas ocultas.

liberar a los judíos en Egipto. La perspectiva desde donde se justificaba la acción orientaba a considerar el hecho como herejía o como religión oficial, es decir, si el causante del elemento insólito se le atribuye a Dios, se autentifica por la religión; pero si es provocado por artimañas humanas, es devaluado y censurado. Debido a que el pasaje conforma parte fundamental de la *Torá*, se le considera completamente auténtico y se transmite en los niveles populares que lo interpretan de esta manera:

En catorse de Nisán. –el pueblo de Israel,
 El pueblo de Israel, -de Ayifto salió cantando.
 Quien con las masas al hombro, -quien con los hijos en brazos,
 Las mujeres con el oro, -lo que era más liviano.
 Avoltaron la cara atrás, -por ver lo que hay en camino,
 Vieron venir a Paró, -con un pendón corelado.
 -“¿Ande mos trojistes Moxé, -a morir en despoblado,
 Muerir sin simbultura, -y en la mar ser ahogados?”
 -“Hased tefilá jidiós –y yo haré por el mi cabo.”
 Tanto fue sus exclamaciones, -que al cielo hizo buraco.
 Salió una voz del cielo, -con Moxé hubo hablado:
 -“Toma la vara, Moxé, -toma la vara en tu mano;
 Parte la mar en doge calejas, -y quita a los jidiós a nado.
 Ande caminaba jidío –la mar se iba resecano.
 Ande caminaba misrí –la mar se iba sobreviando.²³
 (Alvar, 1998, 39ª. 34) (Salónica)

Así, lo que estaba dentro del marco divino, era sagrado, mientras lo que pertenecía al ámbito alterno se concebía como herejía. En el romance anterior, el poder de Dios transferido a Moisés es considerado más allá de las posibilidades humanas, por lo que se dimensiona en el nivel mítico, distante e inalcanzable, diferenciando el ámbito material y humano. El mensaje que resalta es el de un proceso de independencia: trascender de la esclavitud a la libertad. Como en todo mito, el líder espiritual es sometido a varias pruebas que tiene que vencer a lo largo de su vida. Desde el nacimiento, Moisés es depositado en un canasto en el río. Lucha psicológicamente para definir su identidad, se enfrenta con situaciones sobrenaturales, etc. De manera constante se ve cuestionado en

²³ *Nisán* – (voz hebrea) séptimo mes del calendario hebreo
Ayifto –Egipto
avoltaron – volvieron, voltearon
Paró – (voz hebrea) Faraón
corelado – colorado
simbultura –sepultura

tefilá – (voz hebrea) oración
buraco – agujero
doge- doce
calejas –callejas
misrí – (voz hebrea) egipcios
sobreviando -llenando

sus actos por el pueblo, por lo que la persistencia en su fe tiene que ser uno de sus atributos. El romance anterior muestra cómo el pueblo le exige una razón de su situación (-“¿Ande mos trojistes Moxé, -a muerir en despoblado/ Muerir sin simbultura, -y en la mar ser ahogados?”) Algunos relatos que se exponían de manera oral en la sinagoga, explican la falta de confianza de los judíos con respecto a su guía:²⁴

¿A qué se parecía Israel en aquel momento [de la salida de Egipto]? A una paloma que huyendo de un halcón buscó refugio en la grieta de una roca y se encontró allí con una serpiente anidada. Entrar no podía, pues estaba la serpiente; volverse atrás tampoco, porque fuera el halcón aguardaba. ¿Qué hizo la paloma? Empezó a piar y a agitar las alas para que la oyera el dueño del palomar y acudiera a salvarla.

A esa paloma se parecía Israel junto al Mar Rojo. No podían descender al mar, porque aún no se les habían abierto sus aguas; retroceder no podían, porque ya estaba ahí el Faraón acercándose a ellos. ¿Qué hicieron? Llenos de temor gritaron los hijos de Israel al Señor y de inmediato: *Y salvó el Señor en aquel día a Israel del poder de Egipto* (“Éxodo”, 14:30) (*Sir hasirim Rabá 2:14, apud Romero, 281*)

La ambigüedad de las creencias en el judaísmo residía en la poca claridad que divide lo permitido de lo pagano, pues los mismos textos cabalísticos y talmúdicos,²⁵ sagrados y autorizados, mencionan prácticas mágicas que, en cierto sentido flexibilizan la imposición tajante de las reglas de la *Torá* que aluden al monoteísmo. La cosmogonía elaborada en la *Cábala* y el *Talmud*, aunque basados en la *Torá*, dan vida a un mundo sobrenatural personificado por una jerarquía de ángeles servidores de Dios, que inciden en la condición humana. Estas interpretaciones justificaban las decisiones de las enfrentaban a consecuencias en las reacciones populares como la elaboración de amuletos de protección que podían caer en el paganismo. En la percepción popular, estos personajes o relatos de ángeles reconocidos oficialmente no representaban cuestionamientos con respecto a la validez de la presencia divina, es decir, la magia no competía ni demeritaba el valor del Ser Supremo, sino que se compaginaban de tal forma que las delimitaciones entre lo pagano y lo autorizado se diluía, aunque no siempre estaban avaladas por algunas fuentes oficiales. La discusión entre ser aceptada o no tenía

²⁴ El *Sir hasirim Rabá* (‘Cantar de los cantares Mayor’) es un *Midrash* agádico exegético redactado en el siglo VI en Palestina, que expone con alegorías el texto bíblico de manera consecutiva. Contiene numerosas leyendas mesiánicas, pero se asocia con la festividad de *Pesaj*, en la que se acostumbra leer en la sinagoga el libro bíblico de *Cantares*. Recuérdese que *Pesaj* es una festividad bíblica del ciclo anual que relata la salida de los judíos de Egipto guiados por Moisés.

²⁵ En el *Talmud* y en la *Cábala* (interpretaciones de la *Torá*), se mencionaban algunas prácticas mágicas a las que los mismos rabinos acudían para explicar ciertas creencias populares.

que ver con la interpretación de los mismos libros sagrados autorizados (*Talmud* y *Cábala*), tal como menciona Trachtenberg:

The Bible had pronounced an unqualified condemnation of sorcery. The Talmud, while maintaining this fundamental attitude, pursued its customary function of clarifying and classifying Jewish law, and so broke up the all-inclusive category of sorcery into several divisions, establishing varying degrees of guilt. Two main types of forbidden magic were distinguished: that which produces a discernible, material effect, by means of “the performance of an act”, and that which only creates the illusion of such an act or its effect [...]; or, as a further observation define them, the one operates without the aid of demons, the other requires their assistance. The practitioner of the first type merits the Biblical penalty of death; the second is forbidden but no so punishable. Still a third kind of magic, “permitted from the start”, involved the use of “the Laws of Creation” a term which was later interpreted to signify the mystical names of God and the angels. (Trachtenberg, 19)

Así, la magia era permitida bajo cierta perspectiva que tenía que considerar el rabino desde su criterio y conocimiento, por lo que la flexibilidad de la censura variaba. La arbitrariedad en ciertas decisiones sobre aspectos inmediatos y locales, brindaban una modalidad particular para la práctica del judaísmo. El concepto del judaísmo, por lo tanto, no existe como tal, sino en función de cada sociedad que lo practica e interpreta. En este sentido, hay varias formas de comprenderlo que tiene que ver con la circunstancia histórica en la cual se lleve a cabo. La ardua tarea de los concedores y autoridades religiosas para esclarecer o justificar las disyuntivas surgidas en cada sociedad con respecto a la permisibilidad legal, hacía que se eligieran los pasajes bíblicos convenientes para adaptarlos a sus prácticas.

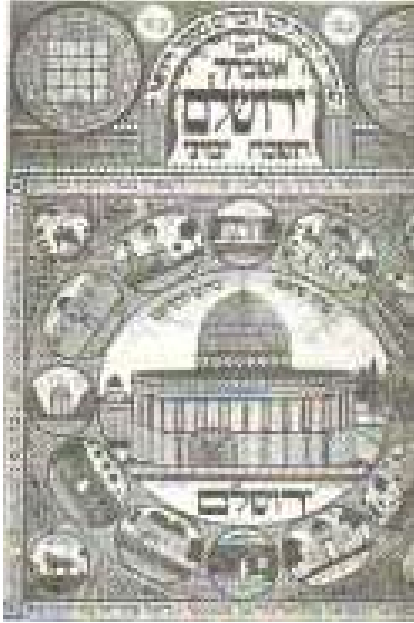
De esta manera, por un lado, las leyes duras de la *Torá* combaten la idolatría como el elemento más peligroso que atenta contra ella, pues implica la creencia de poderes mágicos alternos que son contrarios al monoteísmo (véase el 4º. y 5º. mandamiento), pero por otro, era tolerada dentro de ciertas prácticas cotidianas. La magia, en todas las épocas, ha sido una de las ambigüedades que cuestionan los estatutos duros de la religión oficial. La idolatría, por lo tanto, se ubica como parte de la estructura social de manera inarticulada:

[...] allí donde el sistema social se encuentra bien articulado, se espera que la autoridad esté investida de poderes articulados; allí donde el sistema social se encuentra mal articulado, se espera que aquellos que son origen del desorden revistan poderes desarticulados. El contraste entre lo formal y lo informal del

entorno explica la distribución de poderes simbólicos y psíquicos: el simbolismo externo sostiene la estructura social explícita y los poderes internos, psíquicos e informes, la amenazan a partir de la no-estructura. (M. Douglas, 1973, 136)

2.2 Prácticas cotidianas para contrarrestar los espíritus del mal

Al abarcar ciertas prácticas simbólicas entre los hispano-hebreos se debe considerar la dimensión a la que pertenecen. Los cantos rituales en judeo-español, al ser manifestaciones populares, se ubicaban en el nivel práctico-cotidiano, por lo que expresaban la mentalidad de la gente común que, como se mencionó, estaba más propensa a significar su entorno desde la perspectiva simbólica-mágica. Algunas de las creencias domésticas se llevaban a cabo conjuntamente con los preceptos religiosos sin distinguirse entre ellas, normando y modelando las acciones, por ejemplo, la concepción simbólica de la casa, orientada al campo semántico femenino, estaba cargada de significados en los que sus espacios y objetos internos, funcionaban como elementos sagrados. Desde la perspectiva de la religión oficial, hay varias menciones de la casa como el centro del universo, la “casa de Dios” en la que se encuentra la presencia divina, que, en sentido más amplio es el pueblo de Israel. Así, la casa simboliza también la tribu, el pueblo, la familia o la estirpe, por eso, en ámbitos religiosos, se habla de la casa de David o la casa de los Leví; así se dice que Dios confió a Moisés “toda su casa” (“Números” 12:7). La casa de Dios también es el templo, el santuario terreno (“Exodo” 34:26). Cuando el rey Salomón terminó la construcción del templo alentó al pueblo a llevar regalos para agradecer a Dios en su santuario. Así, la casa donde se habita es considerada también sagrada, por lo que los rituales religiosos se pueden celebrar dentro de ella: cualquier casa, entre los judíos, puede ser lugar de rezo.



Amuleto para la casa basado en el *Sefer razi'el*,
Jerusalem, principios del siglo XX. Moshe
Shah Mizrahi. Litografía a color.
(Colección de la familia Gross, Tel Aviv)

En la imagen se observa, entre otras cosas, la identificación de la casa, el templo, las tribus de Israel (representadas alrededor de la imagen central), y la mención de Jerusalén, (por la parte superior del amuleto), confirma la pertenencia al mismo campo simbólico

Van Gennep dedica un capítulo a los pasajes territoriales en los que el paso de un espacio a otro conlleva a un ritual de trascendencia. Muchas de las fronteras geográficas adquieren formalidades de carácter mágico-religioso, las marcas pueden ser piedras, árboles, zanjas, ríos, o un lago, connotadas simbólicamente como sagradas y que requieren de ciertos ritos para atravesarlas. Pero más frecuentemente, los puntos de unión se marcan mediante un objeto que, ubicado en un punto específico, tiene que distinguirse mediante ritos de consagración. El respeto a los límites se convierte en consignas culturales, así, quien violenta dichos límites, sin el ritual correspondiente, comete un sacrilegio, pues el espacio se torna significativo. La prohibición para acceder a un territorio dado está sustentado por la creencia de seres sobrenaturales que lo resguardan, por lo que las acciones de los individuos se atienen a sus estatutos que conllevan a castigos para los que desobedecen. Sólo en situaciones especiales se le permite trascender temporalmente los límites, y es justamente cuando se atraviesa por una práctica ritual. Al cruzar la frontera entre los dos espacios, el sujeto se encuentra suspendido entre los mundos (van Gennep, 18). El pasar de un lugar sagrado a otro pagano implica un ritual de separación que provoca una transformación en el ser, pues según el caso, cambia su presencia social al agregarse de nuevo al grupo.

The rite of passing between the parts of an object that has been halved, or between two branches, or under something, is one which must, in a certain number of cases, be interpreted as a direct rite of passage by means of which a person leaves one world behind him and enters a new one. (van Gennep, 19)

Las fronteras que delimitan territorios no sólo marcan límites de un país a otro, sino también se aplica a un pueblo, a una colonia, una sección de la colonia, un templo o una casa. La zona neutral se va encogiendo progresivamente hasta que deja de existir. El portal de una casa, por lo tanto, puede significar la frontera entre lo profano y lo sagrado.

Las puertas y ventanas, así como los objetos que se abren y se cierran, simbolizan el paso de la dimensión material a la espiritual. La connotación se aplica también al paso de la vida fetal a la existencia convencional. Dejar abierta la puerta es permitir el acceso del ser a un nuevo mundo, así, en los rituales del nacimiento, como veremos, se dejaba abierta la puerta durante el parto como símbolo de trascendencia. La dualidad entre interior/exterior implica un rompimiento y el ingreso a otro estado de vida y de percepción en el individuo. La puerta alude, en la simbología universal, al lugar de paso entre dos niveles, entre dos mundos, entre lo conocido y lo desconocido, la luz y las tinieblas, el tesoro y la necesidad (Chevalier, 855). La puerta es una barrera que invita ser atravesada: es una posibilidad de entrada o de salida. La puerta implica presencia o ausencia, inocencia o falta de ella.

Desde este aspecto, dentro de la cosmovisión judía, el portal de una casa marca el límite entre lo exterior (el mundo secular) y el interior (lo sagrado). Los rituales de la construcción de la casa empiezan desde el primer momento de la edificación: la ceremonia entre los judíos consiste en introducir monedas, especias, azúcar y vino en el subsuelo, en el lugar donde se va a colocar la primera piedra, aunado con bendiciones y festejos.

El lugar de acceso de la casa, así como los orificios que conectan lo exterior con el interior, son considerados peligrosos por ubicarse en puntos limítrofes, de incertidumbre entre un mundo y otro. Por ello, se cargan simbólicamente para evitar la entrada de elementos indeseados. Un ritual judío que alude a la puerta como punto determinante entre dos espacios es cuando se realiza la festividad de *Pesaj*²⁶ que recuerda la época de la

²⁶ *Pesaj* (voz hebrea- saltar, pasar) es la festividad que recuerda el proceso del éxodo de los judíos cuando salieron de Egipto, desde la negativa del faraón para dejarlos salir hasta que pasaron por el mar abierto para salvarse. Su nombre se debe a que, según la *Torá*, Dios saltó (*pasaj*) las casas de los israelitas en Egipto durante la última de las Diez Plagas, matando sólo a los primogénitos egipcios. El núcleo de la festividad en la práctica consiste en quemar todo el *jametz* (leudo) de la casa y comer sólo *matzá* (pan ácimo) para recordar el poco tiempo que tuvieron los judíos para huir de Egipto, pues el proceso de la elaboración del pan se

esclavitud de los judíos en Egipto. Un fragmento de dicha historia era cuando, por dictado de Dios y a través de Moisés, se marcaban las puertas de los judíos con sangre para que el ángel de la muerte no matara al hijo primogénito de la familia. La puerta entonces adquiere una distinción simbólica: la separación entre las creencias paganas de las sagradas. Asimismo, refleja el mensaje entre el bien y el mal, la vida y la muerte. *Pesaj*, literalmente quiere decir, “pasar”, por lo que corrobora el simbolismo de trascendencia.

Por otro lado, más allá de la festividad de *Pesaj*, era costumbre entre los judíos, que al estrenar una casa, se expresaran bendiciones y se matara un becerro como sacrificio para santificarla.

[...] in some cases the sacrifices associated with laying the foundation for a house and constructing a house fall into the category of rites of passage. It is curious that they have been studied in isolation, since they are part of a homogeneous ceremonial whole, the ceremony of changing residence. (van Gennepe, 23)

Hay individuos o grupos de individuos que no tienen derecho inmediato al acceso de un espacio, ya sea por nacimiento o por ciertos limitantes adquiridos, sino que debe mantenerse aislado en una sección externa (del templo o de la casa). La actitud que se asume ante el extraño es que se le considere peligroso y, por lo tanto, cargado con poderes mágicos, ya sean malignos o benignos, pero sobrenaturales. Es entonces cuando se aplican los rituales de incorporación con el extraño, mediante prácticas de purificación y de agregación, como la convivencia de beber y comer juntos. Cuando se comparte la comida bajo estas circunstancias, el acto se torna ritual y significa la aceptación del otro, el compromiso de la unión, tal cual sucede con el intercambio de regalos.

Volviendo al umbral del templo o de la casa, la sinagoga es del dominio espiritual y sagrado, marcando un territorio distinto del exterior. Un canto judeo-español que condensa las creencias y los símbolos relacionados a la concepción sagrada de la casa o el templo es el siguiente:

Al kahal entrí
La mezuzá besí,
De oír al Haham,
Caí y me desmayí,
Oí al Hazan.

interrumpió, por lo que la levadura no hizo su función. Desde la concepción espiritual, significa la fiesta de la libertad. Se convoca, para afirmarla, a una cena cuyos alimentos simbólicos recuerdan la esclavitud de los judíos en Egipto y la liberación a la que accedieron.

¡Ya me reviví!²⁷ (Samelson, 31)

El canto, aunque con un tono lúdico, retoma el valor que se le atribuye al espacio sagrado (*kahal*), separándolo del mundano. Además, la *mezuzá*²⁸ es un objeto de protección que requiere de reglas y bendiciones para su efectividad. Es una marca distintiva entre el interior y el exterior. El *hajam*, por su parte, impone solemnidad, pues es la autoridad suprema en el grupo social. Por último, el *hazan* o cantor, ubicado socialmente por debajo del rabino, rompe con la solemnidad impuesta, para motivar el tono alegre y festivo de la ocasión.

De manera similar, pero con connotación negativa, el cementerio se desliga del espacio convencional, ya que, además de considerarse espacio profano, es un territorio contaminado. Cruzar fronteras es similar a lo que sucede con otros procesos rituales: un matrimonio, adopción, ordenación o las ceremonias fúnebres. Todos son rituales de paso.

El acto de atravesar la puerta cargado con connotaciones espirituales, es un ritual de separación y de agregación en sí mismo, pero también puede ser parte de otro, es decir, constituir una de las pautas preliminares para un ritual mayor. En la boda, por ejemplo, cuando la novia sale de la casa materna, implica una parte del resto del ritual. Los rituales de salir de una casa, un templo, etc., tienen su contraparte en los rituales de entrada, cuyo procedimiento es idéntico, pero a la inversa.

Consequently, I propose to call rites of separation from previous world, *preliminal rites*, those executed during the transitional stage *liminal (or threshold) rites*, and the ceremonies of incorporation into the new world *postliminal rites*. (van Gennep, 21)

La práctica que describe el ritual de la entrada o salida de una casa judía es la siguiente: cuando los judíos ortodoxos atraviesan por la puerta principal de una casa, el dedo de su mano derecha toca la *mezuzá*, una cajita colocada en la jamba de la puerta que contiene un pedazo de papel con palabras y símbolos gráficos. La *mezuzá* es el objeto que marca la

²⁷ *Kahal* – (voz hebrea) sinagoga, lugar de reunión de la comunidad.

Haham –(voz hebrea) Rabino

Hazan – (voz hebrea) cantor

²⁸ Es un pergamino que contiene los dos primeros párrafos del *Shemá* –Escucha Israel, etc-. Se coloca el pergamino enrollado en un estuche de madera, metal o cristal, que tiene una pequeña abertura, a través de la cual se lee la palabra *Shaday* –Todopoderoso- escrita en el dorso del rollo. Este objeto simbólico se coloca en la entrada de la habitación al lado derecho del quicio.

sacralización del espacio, y sirve para su protección, que no sólo implica la puerta sino las paredes, ventanas y cuartos distribuidos en la casa. La *mezuzá* es un amuleto que también tiene función talismánico cuyo poder radica en bendecir los actos de los que habitan en la casa, tanto afuera como adentro. Recuerda, de manera constante, que Dios está por encima del ser humano. Sirve también como distinción de la identidad de los habitantes de la casa.

Other protective devices were strategically placed at the entryways. The mezuzah at the doorway was a symbol of God's watchful care over the house and dwellers, and would ward off evil with its sacred script (and failing that, would be incorporated into the cure of the evil eye). (Levy, 104)

El ritual continua cuando el sujeto lleva su mano a la boca para besarla mientras dice "The Lord shall preserve thy going out and thy coming in from this time forth evermore" (en hebreo). El rito verbal está aquí unido a la acción corporal de la mano. De acuerdo a la *Enciclopedia judaica*, el rezo ante la puerta se traduce como "may God keep my going out and my coming from now on and evermore".

Es de hacer notar que las puertas internas de la casa no tienen la misma importancia que la del acceso principal, ya que no están consagradas con ritos especiales. Una causa es porque no encaran la dirección favorable estipulada en las condiciones del ritual. Es importante adelantar que, entre los judíos, los objetos o alimentos considerados impuros (llamados en hebreo, *taref*) no pueden introducirse en la casa, ya que conllevan a la contaminación del espacio, por contagio. Los rituales pertenecientes a las puertas se tienen que entender directa y físicamente como ritos de entrada, de espera o de salida, es decir, como ritos de paso. (van Gennep, 25)

Otro canto en el que está expresada la *mezuzá*, muestra las cargas simbólicas del objeto como amuleto, cuyos poderes benéficos inciden en la suerte o *simán* del individuo:

Kuando entras la kaza
Beza la mezuzza
Kun un beziko
Dulsi i savroziko

Kuandu salis al kaza
Beza la mezuzza
Kun un beziko
Dulsi i savroziko. (Jagoda, 76)

Como se observa en el canto, el amuleto era efectivo tanto para los que entraban como para los que salían de la casa, tanto en la rutina diaria como para los viajeros:

Before leaving on a journey one would place his hand on the *mezuzah* and say “In Thy name do I go forth” this invoking is guardianship [...] (Trachtenberg, 149)

La contradicción latente entre lo permitido y lo censurado está implícito en este objeto autorizado por la religión oficial pero con claros indicios mágicos y supersticiosos; sin embargo, estaba totalmente avalado por ambas posturas religiosas: la autorizada legalmente y la doméstica.

Durante el período medieval, en que la tendencia mística estaba en su auge, la *mezuzá* era empleada como símbolo anti-demoniaco: su utilización para calmar a los niños era incuestionable y para mantener a los espíritus del mal fuera de las casas. Los rabinos, aunque se trataba de un amuleto primitivo, lo ajustaron al contenido religioso oficial conectándolo con versículos bíblicos como el “Deuteronomio”, 6: 4-19 o 11:13-21, que reafirman el monoteísmo, pues ambos pasajes exhortan a los judíos a amar y obedecer a Dios, además de ordenarles que escriban Su nombre en los postes de sus puertas: *Shaday* (uno de los nombres sagrados de Dios) está escrito en la parte exterior de la *mezuzá*. De esta manera, los rabinos, antes de ir contra la corriente social, reinterpretaron en lugar de censurar. La observancia de la forma en que se fabrica el objeto (tanto desde la limpieza del escriba para plasmar las bendiciones, del material sobre el cual se escribe, generalmente piel de venado, el tipo de letra, la ubicación gráfica de los símbolos angélicos y del nombre de Dios, o las horas y los días en que se debía de escribir, hasta el proceso ritual adecuado para colocarlo en cada puerta) podía incidir en su efectividad, pues cada detalle implicaba un proceso cuyo éxito garantizaba la protección de Dios. Era tal la creencia popular en el poder de este objeto que podía provocar tanto la vida como la muerte. Una consigna talmúdica, refiriéndose a la promesa bíblica de “que tus días sean multiplicados”, la interpretaban en torno a la *mezuzá* en el sentido de que el peligro de atraer a la muerte residía en la no observancia de las leyes meticulosas para elaborar el objeto.²⁹

Una consecuencia de distinguir límites espaciales entre lo exterior y lo interior, lo profano y lo sagrado, con respecto a las puertas y ventanas se contempla, como se mencionó, desde la penetración o rechazo de los espíritus malignos de un espacio a otro.

²⁹ Un equívoco o interpretación de la nomenclatura del objeto referida en el *Zohar*, también se refería a la muerte, pues la palabra *mezuzá* se dividía en dos partes: *zaz mavet*, que significa “muerte que sale”, por lo que se ampliaba la práctica de colocarla en cada cuarto de la casa para resguardarlo.

Las ventanas y puertas delimitan los puntos de unión, y con ello, el acceso o rechazo para atacar a los habitantes más vulnerables.

Entre los sefaradíes, una de las formas de protección contra la intrusión de los malos espíritus, que luego se confunde con la fuerza maléfica del mal de ojo, era la de resguardar los límites o puntos de unión mediante amuletos, ajos, clavos u otro objeto cargado simbólicamente de poderes mágicos, es decir, fuera del alcance de la voluntad del ser humano. Uno de los grupos de espíritus maléficos en las creencias del imaginario popular entre los judíos era llamado, de manera cautelosa y velada, *sheddim*, en hebreo³⁰. Eran los

³⁰ Aunque basada en los textos sagrados, la creencia de los demonios no lleva el papel más importante en el judaísmo oficial, no obstante no pueden ser excluidos o ignorados, por lo que el temor y el cuidado que se tiene ante ellos persiste hasta nuestros días. Tanto en la *Torá*, el *Talmud* y la *Cábala*, se mencionan con una nomenclatura común: *mazzik*, significa “hacer daño o destruir”; *shed* (plural, *sheddim*), es entendido en la literatura talmúdica como “demonio”; *ruah*, se refiere al “espíritu”, por extensión, *ruah ra’ah* alude al “espíritu del mal”. Estos tres términos, en la época medieval, se confundían e intercambiaban indistintamente. Cada nombre englobaba infinidad de demonios que eran catalogados según sus características, una de ellas es su origen dentro del marco mítico. Se sabe, ante todo, que aunque no hay referencia explícita de su nacimiento, son creaciones de Dios, es decir, que están por debajo del Poder Supremo. En la tradición talmúdica, se sugieren algunas pistas de su origen y su ordenamiento, así, los *sheddim* son obras inconclusas de Dios:

On the first Sabbath eve, at twilight, as God was putting the finishing touches to His great work of creation, He turn His hand to the construction of these beings, who, though included in the plan of things as they were to be, might well be left for last. He had not progressed beyond the fashioning of their souls, however, when the hastening Sabbath overtook Him, and He was obliged to cease His labors to sanctify the first day of rest. So it is that the demons have no bodies, but are constituted wholly of spirit. (Trachtenberg, 29)

Esta explicación de la formación de seres incompletos, constituidos sólo de espíritu sin cuerpo, se complementaba con otra categoría de ángeles llamados, *lutin* y *fae*, cuya característica era que estaban formados por cuerpo y espíritu. La historia que los justifica dice que durante los 130 años después de la expulsión del Eden, cuando Adan se separa de Eva, éste tenía relaciones con demonios femeninos que procrearon hijos demoníacos. Los espíritus conocidos como *lutins* y *faes* fueron los hijos de la unión antinatural de Adan (*ibidem*). Otra categoría de demonios eran los que surgían de las tumbas de los muertos recientes. Se creía que estos espíritus permanecían en contacto directo con los vivos, manteniendo su propios intereses, mandando señales a los familiares y amigos que aún habitaban la tierra con su cuerpo. Cualquier provocación podía convertirlos en enemigos, pero, en general, en el ámbito de la muerte no se consideraban hostiles. Todos estos espíritus malignos, sin embargo, eran creaciones divinas y estaban subordinados a los ángeles, lo que en cierta medida, anula el dualismo: “Even the Kabbalistic mysticism which divided the universe between two opposing forces of good and evil, did not oust God from His position of overlordship.” (*ibid*, 30)

Rashi (Shlomo Itzjaki, muerto en 1105), intérprete y comentarista de la *Torá* y el *Talmud*, distingue cada *mazzakim* (pl.) de acuerdo a sus funciones y atributos: los *sheddim* pueden tener formas humanas, comen y beben como los seres humanos; los *ruhín* (espíritus) son siempre desencarnados y sin forma; los *lilin*, pueden tener forma humana pero son alados. Todos son mortales, pero su muerte es incomprendible para la mente humana, ya que cuando se secan (dejan de comer y beber) regresan a su mundo original, que implica su desaparición ante el hombre. Se dice también que los espíritus con forma tienen abundante pelo en la cabeza, pero los demonios femeninos, en algunos casos, son calvos. Otra característica es que los espíritus pueden temporalmente ocupar el cuerpo de animales, plantas o del ser humano, transformarse en formas físicas distintas, confundiendo el mundo de los ángeles, de los demonios y de los hombres. Los demonios pueden

demonios o la sombra de la muerte que se concebían deambulando en espacios solitarios, tanto en la sombra como entre la luminosidad de la luna, durante la noche. Varias referencias se utilizaban al aludirlos, como por ejemplo, *la buena djente o una mejor de mozotros*, menciones que mitigaban el enojo y disipaban las malas acciones de dichos espíritus. Mediante la alabanza se manifestaba lo contrario, como lo observamos en la denominación *vistoso*, para referirse al ciego; o al cementerio: *Bet ahayim*, que significa la casa de los vivos, en lugar de *bet akevorot*, casa de las tumbas. Otras menciones eran la negación o el encubrimiento, es decir, se decía: *los que no se nombran o los ke vienin i van*. En ocasiones la referencia era *los negros, los que danyan o los de abasho*, que denota una configuración moral del bien y el mal. El eufemismo funcionaba para no confrontar directamente el tabú y no acarrear la fuerza del mal. Era una especie de desviación que distraía o confundía la presencia maligna. Se creía que estos espíritus espantaban y atraían hacia la muerte, como se ve en el siguiente ejemplo:

And one man remembered an incident that happened to his wife's father: "He used to go [to] the villages to sell shoes. They would give him a guest room. As he went to sleep he felt pressure on his body. The spirits were congregating and taking their place. He saw on his quilt footprints like a rooster." (Stern, *apud* Levy, 10)

estar en todos lados, pero habitan, sobre todo lugares desérticos, bosques y campos abiertos, así como espacios sucios. De esta manera, la relación de los demonios con la impureza es inmediata. Los espíritus del mal, siguiendo a Trachtenberg (32), a veces eran llamados "espíritus de suciedad" y, una vez identificados por el nombre de *bat melech*, sabían que podían estar en las manos inmundas que contaminaban la comida y dañaban a los que la ingerían. En varias ocasiones de los pasajes bíblicos se destaca lavarse las manos siete veces (al salir del cementerio, por ejemplo, o lavarse antes del rezo matutino), ritual que destruye o desarma a los demonios. Tocarse con las manos sucias los ojos, los oídos o la nariz implica el riesgo de que los malos espíritus penetren el cuerpo por los orificios corporales, causando pérdidas de conciencia o de memoria. Además de los demonios sin nombre, hay algunos que se reconocen específicamente: Ashmedai, el "rey de los demonios", Igrat, que el *Talmud* lo designa como "la reina demoniaca", y su madre: Mahlat. Shibbeta, como otro ejemplo, es un demonio que estrangula a los niños que comen comida preparada o tocada por manos sucias. Se combate mediante el lavado de manos previo a la ingestión. La bendición asegura, además, el antídoto contra dicho demonio. Existen otras criaturas, como la *estrie*, la *mare* y hombres-lobo, pertenecientes a la categoría de los *sheddin* por su origen, como espíritus sin cuerpo, no obstante en fuentes alternas se concibe a la *estrie* con cuerpo. Este demonio era considerado una mujer que convivía con la comunidad y se alimentaba de niños pequeños. Tenía la capacidad de transformar su físico a su gusto y regresar a su estado demoniaco por las noches: generalmente tomaba el cuerpo de una mujer. La dieta de este vampiro, que consistía en sangre humana, preservaba su vida a costa de la enfermedad de la víctima. Si alguien veía a este demonio en su estado natural, moría, a menos que consumiera pan y sal. Las *mares* son demonios que se representan en grupos de nueve en los bosques, y son responsables de la pesadillas nocturnas.

Por último, los hombre-lobo eran hechiceros o demonios que tomaban la forma del cuerpo masculino y que atacaban y consumían a los hombres: era otra versión del vampiro. El *kobold* era un demonio que imitaba la voz humana para capturar a sus víctimas.

De esta manera, los espíritus se gobernaban más allá de la voluntad humana, aunque a través de ella, por lo que se debía tener precaución y desconfianza ante estos seres nocturnos con patas de gallo o pato. Dentro de esta cosmovisión, las enfermedades o la muerte no sólo eran resultado de afecciones físicas, sino también espirituales. Para determinar los métodos curativos de la enfermedad, se debía recurrir a su(s) causa(s), es decir, al momento en que el doliente se manifestó de esa manera y los contactos espirituales presentes en dicha circunstancia. Al respecto, podía ser causada por el mal de ojo, también llamado *ojo malo*; el *espanto* o *echizo*, como se mencionó. Tanto el mal de ojo como el *espanto* eran el resultado de un pensamiento, acción o discurso no intencionado, es decir que, en el caso del mal de ojo, la mirada de las personas sólo era un medio para transmitir los malos designios de los espíritus. Una costumbre contra el *espanto* era que las madres lamieran a sus hijos pequeños en la frente, pues la saliva representaba otra protección contra el mal:

Te pari, te krii, el espanto i el ayin arah te kiti.
La vaka lambe su biziriko por amar,
i yo te lambo el espanto i ayin arah.³¹ (Levy, 102)

El *echizo* (en español: hechizo) tenía un propósito maléfico, es decir, intencional, cuyo motivo era causar efectos de encantamiento tanto en objetos como en personas. En cualquiera de los casos, la maldad provenía de los *sheddin*.

El mal de ojo era asociado también con el *abla mala*, discurso maléfico, implicado en las expresiones de envidia, ya sea en el pensamiento o en las palabras.

El ojo humano es símbolo de conocimiento, de percepción sobrenatural que, al mirar, tiene influencia sobre el otro. La mirada tiene el poder de delimitar, de discernir y controlar a quien se observa.

El “mal de ojo” simboliza que alguien ha tomado poder sobre uno o sobre alguna cosa, por envidia o con mala intención. Se dice que el mal de ojo causa la muerte de media humanidad. “El mal de ojo vacía las casas y llena las tumbas.” (Chevalier, 772)

³¹ *pari* –parí
krii –crié
ayin arah –mal de ojo

La mirada está cargada de todas las pasiones del alma, y está dotada de un poder que fascina, seduce, fulmina, paraliza y expresa rechazo o aceptación. El espacio entre el que mira y el mirado se reduce, y si el observador es persistente, el observado se torna inseguro y vulnerable: se apropia del espacio del otro. La mirada es la acción de un acto que implica sentimientos y voluntad; es un gesto cargado de significado que particulariza un objeto o un ser vivo para dominarlo y poseerlo.

El mal de ojo, explica Trachtenberg (54), comprende dos modalidades distintivas de fenómeno sobrenatural. La primera afirma que ciertas potencias funestas son inherentes al “mal” que el ojo, en sí mismo, contiene en sus propiedades naturales. Es decir, las personas pueden tener, desde su nacimiento, el llamado *jettatori*, que expelle efusiones destructivas con tan sólo una mirada, y sin estar conscientes de ello. Algunos *jettatori* pueden ser reconocidos por la expresión de la mirada peculiar, otros, pasan imperceptibles hasta que los revela las experiencias indeseables de los otros. Pueden encontrarse en cualquier época y situaciones de la vida de los hombres. Como se observa, los espíritus invaden la voluntad de los individuos para que, a través de ellos, impongan sus deseos. La segunda modalidad del “mal de ojo” deriva de la creencia de que cualquier motivo de alegría entre los hombres, es causa de envidia entre los espíritus adversos. Los espíritus del mal tienen, en este sentido, características humanas, pues poseen sentimientos de enojo, rivalidad, envidia, celos o resentimientos por ser *excluidos* del bien ajeno. La diferencia entre una y otra radica en que en la primera, el mal es inherente al ser, es decir, más allá de la conciencia del sujeto, mientras que en la segunda se confunde la intención del mal entre los espíritus y los mismos seres humanos conscientes de la transmisión de su maldad.

Mientras la *jettatura* era avalada por los estudiosos del *Talmud*, principalmente de la *Mishná*, que creían en la destrucción a partir de un gesto ocular, las fuentes palestinas (los amoraítas) reconocían el “mal de ojo” como una expresión de poderes morales de envidia y odio. Cualquier acto o condición que provocara envidia a los espíritus era objeto del mal de ojo: posesión de bienes o riqueza, estimar el número de personas contables en una convención, mostrar orgullo en alguna ocasión festiva, etc. De la misma manera, un hombre que admiraba a otro era sospechoso de tener el mal de ojo.

Entre los hispano-hebreos, se creía que todas las enfermedades eran causadas por el mal de ojo. El miedo hacía que se recurriera a remedios de curanderas que eliminaban el daño.

Uno de los ejemplos que utilizaban para contrarrestar sus efectos era el *indulco* (encantamiento), llamado también *echar livianos*, que era una práctica que consistía en lo siguiente: la *idulcadora* pronunciaba oraciones mágicas ante un huevo y la camisa del enfermo, que colocaba en un recipiente sobre la cabeza del enfermo. Por otro lado, sobre un recipiente de cerámica echaba un poco de agua pronunciando el nombre del paciente. Tres bolitas de plomo, fundidas al fuego, se vaciaban en este tarro con agua, también colocado por encima de la cabeza del enfermo. El plomo fundido y caliente hacía bullir el agua, que provocaba el endurecimiento del metal; la emanación casual de formas en el plomo eran interpretadas por la *idulcadora*, que veía figuras como: perros, gatos, hombres, sombras, etc., que interpretaba como los causantes del mal. Después se colocaba en el estómago y en las rodillas el recipiente con el plomo y la camisa, agregando más bolitas de plomo e invocando a los Patriarcas para que intercedieran en el milagro. Al final, el paciente se lavaba la cara con el huevo descascarado con su mano derecha, y el contenido del tarro se arrojaba al mar.³² Sobre esta práctica y otras relacionadas a la adivinación del futuro a partir de la lectura de las formas producidas en la taza del café recién tomado, también nos explica Levy:

[...] the well-know practice of *echar livianos* (divination by reading the shape of molten lead) [...] [or] *filjan* (divination with cofee grounds): Well, with *filjan*, when we drank the cofee, we shook it, we would think of something, we turned the cup over and it would settle. And they looked and said ‘*La bone aventure*’ as it is said in French. (Levy, 65)

Como se ve, son creencias y prácticas mágicas populares y paganas que se fortifican de tal manera que son adoptadas por la religión oficial. De hecho, en el *Talmud* y la *Cábala*, sobre todo, que concentran la producción judía de varias épocas, están expuestos algunos remedios para enfermedades basadas en símbolos mágicos que son objetos y grafías cargados de poderes sobrenaturales, además de contener las fórmulas expresivas para dicha curación. Asimismo, se mencionan personajes sobrenaturales, como la historia de *Lilith*, que veremos recurrentemente.

El poder de la palabra está vinculado a la fuente divina, pues desde la creación del mundo, Dios habló y vio “que era bueno”. Así como la palabra implica al viento, el aliento

³² La creencia de que el mar o el río se lleva el mal es común en cosmovisión judía. Esta idea se puede observar en algunas costumbres judeo-españoles que veremos posteriormente.

provee la vida, y de la misma manera puede acarrear el mal. En el *Talmud* se expresa la prohibición de decir palabras de maldad: “One should never open his mouth to Satan,” that is, evil talk is nothing less than an invitation to the demons.” (Trachtenberg, 56) Los conjuros o maldiciones se consideraban peligrosos, por lo que no debían tomarse a la ligera. Muchos de los remedios protectores eran a través de fórmulas, oraciones preconcebidas o bendiciones, por lo que se pronunciaban aun sin necesitarlo: “sólo por si acaso”, convirtiéndose en *superstición*.

Desde la perspectiva de la palabra con poder curativo o de la que se espera el “bien”, se sabe que la fuerza de la magia reside en que el mago exhale o pronuncie sentencias mágicas hipostasiadas. La palabra emitida invoca a la ayuda divina o sobrenatural mediante el conocimiento del nombre. Como menciona la Cábala, cada cifra, cada letra lleva oculta su esencia: la incertidumbre, el misterio o la duda cargan de poder a la palabra, que a su vez, otorga autoridad a quien la utiliza, posicionando jerarquías sociales.

Según Mary Douglas, los conjuros, bendiciones, maldiciones, sortilegios, fórmulas e invocaciones son símbolos externos sobre los cuales un agente debe actuar conscientemente y requieren de acciones por medio de las cuales se provoca el poder espiritual. Nos detenemos aquí en la posición antropológica del estudio del ritual desde la perspectiva del poder dentro de una estructura social determinada. Según Douglas, existen dos perspectivas del poder dependiendo de la ubicación espacial: ya sea exterior o interior. Desde la externa, se concede poder a lo inestable cuyo territorio se encuentra en un área desdibujada, marginal, en las líneas confusas de los límites y más allá de ellos (un ejemplo es el ya mencionado, en que a un intruso o extraño se le considera, ya sea sagrado y benéfico o profano y peligroso). Desde la perspectiva interna, el poder se percibe en las formas ya asimiladas y asumidas en la constitución de la estructura social. Estas dos distinciones de poder se interrelacionan estableciendo dicotomías como: el exterior y el interior; lo prohibido y lo aceptado; la conciencia y la inconsciencia, los actos voluntarios e involuntarios, lo que está controlado y lo que no, etc. La primera postura se refiere a elementos externos al grupo que provocan actitudes de defensa: tienden a endurecer los bordes como medio de protección. Los segundos, se dan en el interior del grupo que, aunque paulatinamente, provocan alteraciones de acuerdo al contexto y a los personajes que

controlan las dinámicas sociales. En ocasiones, son ellos los que tienen que definir las actitudes ante el peligro externo.

La mezcla de lo sagrado y lo profano, compartida por autoridades sociales reconocidas, tanto oficiales como informales (adivinos, astrólogos, hechiceras y brujas), se manifestaba a través de rituales en los que, conjuntamente a los movimientos corporales, se le daba importancia a la palabra cargada de poder transformador.

La palabra mágica es un instrumento de poder, capaz de suscitar fuerzas ocultas y sobrenaturales; bastaba enunciarla o llevarla escrita en un papel para asegurar la realización del deseo esperado. En boca del mago se escucha como una orden o una profecía. El texto mágico permite al invocante establecer contacto con la divinidad en la que pretende influir y, al mismo tiempo, expresar su fe. (Campos Moreno, 8)

Desde la perspectiva práctica, los conjuros son pronunciados por personas autorizadas en donde no debe haber posibilidad de error, ya que existe una intencionalidad directa con el resultado. Los poderes espirituales están a cargo de individuos que obedecen a determinado comportamiento dentro de una posición social que apoya la estructura. El poder funciona para la protección de la sociedad en contra de los que traten de desestabilizar el orden. Así, los poderes, externos o internos, que sean un peligro para la sociedad se desaprueban, “quienes los aprueban son malhechores” (de nuevo la polarización entre bien y mal, delimitaciones de valores que dependen de una cosmovisión cultural determinada):

Ahí donde el sistema social reconoce explícitamente posiciones de autoridad, quienes se hallan en tales posiciones están dotados de un poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo y aprobado –con poderes de bendición o maldición. Allí donde el sistema exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados –tales como la brujería y el mal de ojo.

(M. Douglas, 135)

Es obvio que las prácticas supersticiosas de los judíos son un encadenamiento de influencias y adaptaciones tanto propias como de otros pueblos. Desde la Edad Media, algunos tratados mágico-religiosos se habían encargado de difundir prácticas de encantamientos, exorcización de los malos espíritus, menciones de arcángeles y ángeles o de actos de sacrificios animales a los que se les transfieren los males humanos. Los judíos no fueron inmunes a ellos: en ocasiones los adaptaban a sus prácticas, los rechazaban o los asimilaban como parte de su cosmovisión sin estar realmente conscientes de la trasgresión con sus modelos religiosos.

Una práctica autorizada que ha trascendido el tiempo hasta nuestros días es la *kapará* ('Propiciatorio'), que consiste en matar a una gallina para transferirle el mal destinado a un individuo, es decir, se sacrifica en su nombre con el fin de protegerse, depositando en el ave las malas influencias destinadas al sujeto. Generalmente, esta práctica se realiza antes de *Yom Kipur*, el día del perdón, en el que se expían los pecados. Un canto que refleja, de manera indirecta esta práctica es el siguiente:

El nono mos yama
A las sinko de la manyana
El gayo sta kantando
A todos espertando

Déshame durmir
No me kero alevantar
Déshame durmir
El Dio me va a perdonar

Ermozas ijikas
Izieron la borrekitas
Todos stan komiendo
I el raki ya stan beviendo

Déshame durmir
No me kero alevantar
Déshame durmir
El Dio me va a perdonar (Kóen Sarano, 89) (Yugoslavia)

Es cierto que en apariencia, el canto no tiene relación con la *kapará*, sin embargo, se pueden ver algunas referencias en torno a la celebración de *Yom Kipur*, como la elaboración de la comida ritual y la bebida para después del ayuno (*Izieron la borrekitas/ Todos stan komiendo/ I el raki ya stan beviendo*). Además de la mención del gallo, que se sacrifica en beneficio del individuo, la mención del número cinco está cargado de una connotación simbólica de protección. La *kapará* no sólo se utiliza en esta ocasión: más allá del "día del perdón", el vocablo "kapará avnot" se menciona en cualquier momento con el propósito de ser perdonados por nuestros pecados. "Se pronuncia, por lo general, cuando se rompe algo de cristal o porcelana accidentalmente o cuando ocurre algún evento desagradable e inesperado" (Samelson, 85). Un refrán popular que se expresaba en judeo-español era: "Por kapará que sea" (Saporta y Beja, 109) que se refiere a que el suceso lastimoso se vuelva o de buen agüero. El acaecimiento se dimensiona bajo otra

perspectiva, manifestando que podría haber sido peor. Tanto la *kapará*, como la creencia del mal de ojo son un ejemplo que, hasta la actualidad, permanecen arraigados a las prácticas sociales de manera ambigua con respecto a la posición jerárquica valorativa que ocupan, pues están autorizadas por líderes religiosos ortodoxos, pero tocan la línea tangente con lo pagano. Es así cómo, en ocasiones, surgen contradicciones entre la religión oficial y la popular.

La actitud con respecto a la creencia autorizada depende de qué tan fuerte esté consolidado el sistema. El poder que se le atribuye a las creencias informales depende de la estabilidad de la estructura social. Es cierto que, por otro lado, mientras más endeble y frágil se sienta el sistema, se tiende a endurecer las reglas como una respuesta a la ambigüedad, a la incertidumbre que crea la inestabilidad. Ambas posiciones se perciben como reacciones sociales que pueden dar respuesta al mundo incontrolado. “Todo lo que hacemos es significativo, nada carece de su carga simbólica consciente.” (M. Douglas, 136) Los rituales, entonces, sirven para afianzar los valores de comportamiento. La forma del ritual es exigente con respecto a la conducta de los actores, ya que están implicados los valores de la congregación que sustentan el ritual. Es cierto que el ritual acepta, dentro de sus parámetros formales, cambios que se identifiquen con el grupo en cuestión, así, la flexibilidad tiene sentido en la particularidad. Cada actor se mueve conforme a la posición que asume en el sistema social. Al respecto, Douglas afirma que:

Por estructura social no me estoy refiriendo habitualmente a una estructura total que abarca el conjunto de la sociedad de modo continuo y comprensivo. Me refiero a situaciones particulares en las que los actores individuales, por determinada operación mental, son conscientes de un grado mayor o menor de implicación. [...] [La estructura social se refiere a] los perfiles principales, a los linajes, la jerarquía de los grupos de descendencia, o a las jefaturas y al rango de los territorios, a las relaciones entre la realeza y la gente común. (M. Douglas, 137)

Los individuos están conscientes de la posición en que se encuentran dentro de la estructura. “Sus puntos clave se apoyan en creencias en formas controladas de poder que acompañan a las posiciones de control.” (M. Douglas, 138) De esta manera, las personas autorizadas para pronunciar bendiciones en el contexto sefaradí adquirirían poder sobre los demás o, específicamente, sobre el destinatario de la expresión. La bendición implica el traslado del poder mediante la palabra, por ello, la persona que la emite: reyes, hombres santos o rabinos, cargan con una gran responsabilidad al transmitir el mensaje; la eficiencia

puede depender de su conocimiento, su ejecución ritual o la credibilidad social. De esta manera, los rabinos eran considerados maestros, ubicándose en una jerarquía superior sustentada por el saber arraigado en los libros sagrados. El siguiente canto enfatiza la importancia de la *Torá* como pilar fundamental de la religión, así como la presencia reconocida del rabino que funge como máxima autoridad:

La Torah, la Torah,
mi hermanico mieldará,
con el pan y el queso,
el librico en el pecho,
el Haham lo aharvará,
la Rubisa lo salvará,
le dará una pará,
para que lo merque de halvah.³³ (Samelson, 236) (Turquía)

El canto resalta la transmisión de valores religiosos mediante el estudio de las escrituras bíblicas. Además, se menciona la presencia del rabino (*haham*) como guía espiritual para el niño que emprende el camino del conocimiento litúrgico. Es importante resaltar que el canto se refiere a un varón, no a una mujer, y que los métodos de enseñanza del rabino reflejan la costumbre generalizada, no sólo entre los judíos, de educar con golpes. La mujer del rabino (*rubisa*) funciona en el canto, para contrastar la seriedad y exigencia de la transmisión de valores religiosos, ya que contrarresta la dureza del maestro hacia el aprendiz. Su rol, dentro de la estructura social, implica la contraparte de la exigencia, mediante su comportamiento bondadoso hacia el niño (*la rubisa lo salvará,/ le dará una pará,/ para que lo merque de halvah*), pues le proporcionará dinero para que compre dulces. El canto muestra aspectos importantes de la cosmovisión del grupo hispano-hebreo que se rige bajo lineamientos, tanto espirituales como prácticos dictados por la *Torá*, pero insertos en un marco histórico determinado.

Es cierto que los conocimientos de los libros sagrados escritos eran accesibles sólo a los hombres y que ellos mantenían el control sobre lo prohibido y lo permitido, por ser los conocedores de lo oculto, sin embargo, eran las mujeres, en su mayoría, las que desempeñaban los rituales domésticos aprendidos en la experiencia práctica.

³³ *Torah* –(voz hebrea) Biblia
mieldará – leerá
Haham - (voz hebrea) rabino
aharvará –pegará

Rubisa – esposa del rabino
pará – centavo
merque –compre
halvah – dulce turco

[...] it was generally recognized that only a minor portion of the mystical lore had found its way into books; much of still remained private, jealously guarded property.
(Trachtenberg, 18)

Así, vemos que el portador de las bendiciones u oraciones sagradas representaba un papel primordial sobre el bendecido (o maldecido). El papel de autoridad, según los roles sociales, se heredaba por vía patriarcal o matriarcal de acuerdo al género: en el caso de los sabios conocedores, se transmitía el conocimiento de la interpretación del texto a los hijos, en el caso de las curanderas o madres de familia, la sabiduría práctica se legaba a las hijas. En este sentido, tanto los rituales como las bendiciones se regeneraban en cada generación.

The blessing that my mother used on us, I now use on my children. [...] I go every morning to the mezuzah as soon I wash myself, I wash my face, and I say, "Diaz buenos above all. Guardaos de hazinura I de oras malas. Amargura que no vea por dingunos. Adelantada que me sea Margalite. Novia que te veamos. Salud buena. Refua shelema para todos los hazinos. Il Dio ke no mos amarge por ninguna parte. Amén"
(Levy, 78)

Las bendiciones no se limitaban a su oralidad, sino que también funcionaban gráficamente con el mismo poder simbólico transformador. La *mezuzá* es un ejemplo claro en el que tanto la escritura como la palabra oral actuaban de manera simultánea (aunado también a los movimientos corporales) para hacer efectivo el ritual. Recurrir a ella, no sólo servía para apoyar a la parturienta,³⁴ sino que en todo momento se podía solicitar su ayuda. Generalmente, deseos como la paz, la seguridad, el sustento, riquezas, victorias, y protección contra enfermedades e infortunios eran las oraciones más recurrentes. Sin embargo, también se incluía la perspectiva particular, aplicando las solicitudes para sí mismo o para los seres más cercanos y queridos, como los hijos, los padres o el marido, a los que se les deseaba prosperidad, buena fortuna y un buen matrimonio, según fuera el caso.

Además de la *mezuzá*, otros amuletos, con distintos objetivos, estaban elaborados de expresiones escritas. El lugar en donde era más frecuente que se mostraran era en el cuarto de la recién parida. Había alrededor de las paredes pequeños pergaminos que contenían nombres de espíritus, bendiciones, conjuros o figuras geométricas. Los que eran más

³⁴ La relación que se establece entre el momento del parto y la *mezuzá* está explicada en el capítulo III, en el apartado de 'la parida'. Véase también: *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, en donde el autor explica que en la *mezuzá* no sólo estaba escrito en el pergamino la bendición de El shemá, sino que también se incluían dibujos de ángeles y otras figuras mágicas que, sin pensar, caían dentro del paganismo.

propensos a recibir el mal de ojo ('Meterle ojo a uno', en judeo-español) eran los niños recién nacidos antes de celebrar el *Brit milá* (ritual de circunsición), y las novias que habían efectuado el baño ritual, pues los espíritus del mal aprovechaban su vulnerabilidad y pureza para provocarles daños. Así, a los niños recién nacidos se les colocaba una bolsita tejida con hilo rojo o azul turquesa que contenía una piedra de alumbre, o bien, un dije en forma de mano (llamada *khamisa*) cuyos cinco dedos combatían la mala influencia. Como se observa en las palabras de una señora búlgara al ser entrevistada por Levy:

“If you see that the person is not good, that he does not say anything good, you must say ‘¡Sinko, Sinko!’ This was often accompanied with the thrust of the right hand, palm up and fingers spread, and the interjection, ‘Na! [Turkish, here] Skata sta moutra sou [Greek, feces in your expression/ feces in your face]’. Symbolically, then, the protection was compounded: one would both say and show the powerful number five of the muslim hamsa (hand) and would ward off the evil, simultaneously transferring it back to the guilty one, with the greek insult of feces in the face. (Levy, 96)

Es pertinente, en estos momentos, detenernos en la cosmovisión del poder que contienen los nombres, sobre todo, el nombre de Dios, desde la perspectiva cabalística.

Siguiendo a Trachtenberg (78), confirmamos que la concepción del nombre encierra una carga simbólica oculta y misteriosa, pues se cree que “el nombre del individuo es la esencia de su ser”, “el nombre es el alma”. Así, algunos nombres brindaban buena fortuna, otros, mala, según las relaciones celestiales y naturales que tienen que ver con él. Así, la característica esencial de cada elemento reside en su nombre.

Pariome mi madre
en una noche oscura,
ponime por nombre
niñá y sin fortuna. (Alvar, 1969, XIIb., 194)

Conocer el nombre implica adentrarse en el misterio, en el secreto: “To know the name of a man is to exercise power over him alone; to know the name of a higher, supernatural being is to dominate the entire province over which that being presides.” (Trachtenberg, 79-80) El conocimiento provee el control y el poder con el que se mueve al mundo. El nombre de Dios es, por ello, connotado y respetado por sobre todas las cosas:

Nombre del Señor del mundo
Sea siempre bien loado;
En su serviciopreciado
Gastaremos nuestra vida. (Díaz-Mas, 1994, 82)

El secreto de lo que está oculto en el nombre era un reto para los estudiosos cabalistas, que buscaban esclarecer los nombres de los ángeles para poder invocarlos, no obstante, arriba de ellos estaba Dios y sus denominaciones, más poderosos todavía. La misma omnipotencia divina era inherente al nombre, es decir, el nombre poseía una potencia autónoma. Sin embargo, los nombres de Dios, secretos y mágicos, estaban en boca de los sabios y estudiosos que interpretaban su pronunciación a su entender, pues en hebreo, las vocales están ocultas, por lo que sólo se contaba con las consonantes que, en muchas ocasiones, formaban palabras impronunciables. Nótese que la dificultad se recarga más en la palabra oral que en la escrita. De esta manera, con la tradición oral, el nombre sufrió alteraciones que lo hicieron ininteligible, ya que a veces se mutilaban las letras, se agregaban otras o se combinaban hasta quitarles el sentido. Los mismos estudiosos complicaban la comprensión de la palabra en pos de poder: mientras más incomprensible, mayor autoridad implicaba. Sin embargo, se tenían que llevar un orden riguroso en el empleo de las palabras, pues se creía que el mal uso o aplicación tenía el riesgo de invalidar el objetivo mágico. Detrás de la palabra se escondía un poder celestial, así, el que pronunciaba de manera irresponsable el nombre de Dios podía ser atacado por la muerte. De la misma manera, la preparación para invocararlo implicaba una serie de rituales:

If a man who is about to utter holy names does not properly sanctify himself beforehand, not only will he fail in his efforts, but he must expect to suffer for his presumption. (Trachtenberg, 83)

Los nombres de Dios, según la Cábala, son capaces de crear y destruir el mundo. Así, los estudiosos, más que detenerse en un análisis semántico, se dedicaron a las combinaciones de las letras que contenían los nombres divinos. Creían que mediante el control de *todas* las palabras surgidas de la combinación de las letras del nombre divino, conocerían las influencias y destinos humanos. Partiendo del nombre original de Dios, YHVH, se abrieron varias posibilidades de relaciones que estaban inscritos en amuletos y textos mágicos: YAHAVAHA, YEHAHAHA, YAHVAH, etc. que, según la pronunciación, eran más o menos efectivos en su poder transformador. Otros nombres de Dios eran: El, Eloé,

Sabbaoth, Zelioz o Ramathel, Eyel, Adonai, Ya, Shaday, y Eloym cuya mención implicaba un gran poder místico.³⁵

Así, el detenimiento en cada letra también implicaba una búsqueda de significados ocultos que contenía un poder determinado. El nombre de Dios era una herramienta mágica para producir cambios materiales y espirituales en los individuos. En realidad, muchas veces en la práctica cotidiana se perdía el significado del nombre, quedando sólo la fonética, que en sí representaba el potencial mágico; a veces, más eficaz que el primero.

El poder de la palabra se reflejaba en los objetos protectores contra el mal. La *khamisa* contenía símbolos y palabras mágicas que lo contrarrestaban. Es pertinente detenernos en este amuleto que está fuertemente arraigado en la cultura judía, implicando a la sefaradí, y que es producto de la influencia de cosmovisiones alternas.

Sabar (693) menciona que la influencia de la cultura ajena en los sefaradíes del Medio Oriente ejerce un papel decisivo. Según el autor, el mejor ejemplo para ilustrar esta similitud es la creencia en la *khamisa* musulmana, también conocida en Arabia como “la mano de Fatima”. Este objeto llegó a ser un amuleto popular en varias comunidades judías bajo el dominio islámico, en particular, en Marruecos, Túnez, Persia, Kurdistán e Irak. La *khamisa*, antes que nada, muestra cómo un objeto puede ser identificado y adaptado en varias culturas, además de ser utilizado como un símbolo cuyo significado es similar en varios lugares. Es interesante resaltar también que un elemento “no judío” se inserta dentro

³⁵ Según la combinación de las letras, el nombre tenía diferentes atributos: el que contenía catorce letras, por ejemplo, se utilizaba en la inscripción interior de la *mezuzá* como máxima protección contra el mal. El nombre, extraído del *Sefer Raziel*, de 22 letras era utilizado en encantamientos e invocaciones. Un nombre más de Dios, formado de 72 letras, era extraído de versos bíblicos en los que se tomaba la primera y última letra de los tres primeros versículos que correspondían al episodio del “Éxodo”, 14:19-21:

[...] each of which contains 72 letters, and was made up by joining the first letter of verse 19, the last letter of 20, and the first of 21, to form its first triad; the second letter of 19, the penultimate of 20, and the second of 21, to make the second triad, and so on until we have 72 three-letter terms comprising all the letters of these verses. (Trachtenberg, 95)

El uso que se le atribuía a cada nombre marcaba un proceder específico, así, siguiendo a Trachtenberg (96), el que pronunciara el nombre de Dios (que contenía 72 letras) contra un demonio, implicaba su desaparición; ante un incendio, se apagaría; ante un inválido, se curaría; contra los pensamientos impuros, serían expulsados; si se dirigía contra el enemigo, éste moriría; y si lo pronunciaba a favor de una regla, su deseo sería cumplido; pero si se pronunciaba el nombre de Dios en estado de impureza y suciedad, el sujeto consecuentaría la muerte. El nombre de Dios, sin embargo, podía utilizarse fragmentado, es decir, según el *Sefer Raziel*, dividido entre diez partes, cada una con una función y un atributo distinto: la primera parte, tenía el poder de conquistar el mal y expulsar a los espíritus, por consecuencia, era un remedio para la enfermedad; el segundo, era benéfico para adquirir sabiduría y para la protección contra los demonios y el mal de ojo; el cuarto, para acompañar en su camino a los viajeros; el quinto despejaba la mente y hacía del sujeto un buen estudiante; el sexto era bueno para la magia; el octavo prometía una respuesta favorable ante las plegarias, etc. También se rompía la palabra de Dios en catorce sílabas, cada una con su función mágica.

de las ideas profundas de la religión oficial, utilizada, incluso en las sinagogas y por las personas más autorizadas. La “judaización” de la *khamisa*, siguiendo con Sabar (695) fue simple y directa. El judaísmo ofrece suficientes recursos de asociación para hacer el proceso casi obvio. Al comparar los amuletos judíos con los musulmanes, observamos pocas diferencias en la composición de la imagen (por ejemplo, entre los judíos, los dedos centrales de la mano están a veces separados por pares representando la bendición de los sacerdotes -llamados: *cohen-*), sin embargo, hay alteraciones en la escritura del amuleto: en el judío está en hebreo, y expresa los conceptos e ideas que derivan de las fuentes tradicionales judías, mientras que el amuleto musulmán está en árabe.



Amuleto de la casa, Jerusalem, principios del siglo XX. Pintado en vidrio, posiblemente por Moshe Shah Misrachi. (Colección Einhorn, Tel Aviv)³⁶

Otro punto importante corresponde a la letra hebrea “Heh”, cuyo valor numérico es “cinco”, tal cual son los dedos de la mano. Simultáneamente ambos significados conllevan

³⁶ Las imágenes de amuletos fueron obtenidas de “Childbirth and Magic” Jewish Folklore and Material Culture de Shalom Sabar, en *Cultures of the Jews. A New History*. Editado por David Biale citado en bibliografía.

a la letra que se identifica con el nombre de Dios (monogrammaton). De tal manera que la letra “Heh” contiene un status particular sagrado.



Amuleto con “Heh”, Gibraltar, finales del siglo XIX, moldeada y grabada en plata.
(Colección de la familia Gross, Tel Aviv)

El amuleto se colgaba ya sea en la puerta, en las paredes de la casa o en el cuerpo de los sujetos. Cuando era evidente la presencia de los malos espíritus se manifestaba a través del habla o del pensamiento de un individuo, es decir, cuando una persona le daba un cumplido desinteresado a un bebé y éste se enfermaba, se decía que fueron “ellos” quienes trajeron la enfermedad por tener envidia de la belleza y la salud del niño. Se utilizaba el *khamisa* para evitar dichas influencias. Como se dijo, eran los *sheddin* los que se apropiaban de la psique del individuo para transmitir el mal.

Para el mal de ojo había recursos para combatirlo: generalmente un pequeño ojo de vidrio servía de escudo ante la mirada maligna; al respecto, es interesante ver cómo el mismo ojo se rechaza a sí mismo, es decir, funciona como espejo que refleja el mal a quien lo provoca.

Un canto que sirve como antídoto al mal de ojo es el siguiente, en el que se menciona la palabra ‘berminán’,³⁷ que significa ‘ni lo quiera Dios’. Tanto la expresión que repele el mal, como el mostrar la mano abierta para exponer los cinco dedos, son soluciones contra la mirada amenazante de las personas dominadas por los espíritus malignos.

Una ija bova tengo –barminán
me la yaman tendjeré –barminán

³⁷ El vocablo *barminám* viene del arameo, y es utilizado con frecuencia entre los sefaradíes para ser beneficiados con la protección de Dios.

kuando sale a la plasa –barminán
me la azen kiepazé.

Así biva Ham Liachi –barminán
así biva yo kon él –barminán
ke me tope una novia –barminán
ke me sea a mi plazer.

No me veas chikitiko –barminám
tengo anyos en kuti –barminán
boy de mí ya stán kazados –barminán
tienen ijos al charshí.

Moda nueva mos kitaron –barminán
las ijas de Rivington –barminán
kuando salen a la plasa –barminán
se les menea el digidón.

En este kurtijo madre –barminán
un fuego quería echar –barminán
ke se keme mi kerida –barminán
ke no endenya a saludar –barminán³⁸
(Koen-Sarano,³⁹ 31) (Turquía)

El canto popular muestra un tono humorístico que denota valores como el deseo de no tener una hija boba, que se burlen de ella en la plaza y que la devalúen. La segunda estrofa tiene un giro temático en el que se manifiesta el deseo de toparse con una novia a su gusto. Sin una conexión coherente, la tercera estrofa menciona la edad del protagonista a la que de pronto imaginamos mujer y de pronto hombre, esto es, que el género se determina de acuerdo a la actividad que desempeña el personaje en cada estrofa, aunque no está explícito. La presencia de otras mujeres de más ‘categoría’ es criticada por el narrador, que adquiere un tono de burla al referirse a sus traseros: se evidencian las jerarquías sociales.

³⁸ *tendjeré* –sartén, olla de guisado, cafetera

kiepazé –burla, gozo

Ham Liachi – *jajam Liachi* (‘ham’ es abreviación de sabio, experto; título que precede a una persona importante)

kuti –muchos, numerosos, cuantía

kurtijo –patio

charshí –muchos

digidón –nalgas, trasero

endenya – atrever, demandar

³⁹ Algunos de los cantos extraídos de la antología de Koen-Sarano pudieron haber sido reconstruidos por ella, sobre la base de varias versiones y fragmentos con los que se encontró a lo largo de su trabajo y su búsqueda en 1979.

Por último, el despecho del protagonista, debido a que la mujer que quiere lo ignora (*ke no endenya a saludar*). La expresión ‘barminán’, además de funcionar como coro, sirve como negación del mal y protección ante los inconvenientes expuestos en el canto. Es claro que la narración no sigue un orden lógico, sino que existen mezclas de otros versos llegados de otros cantos, pero utilizando el estribillo para unificarlo y dar ritmo a la melodía.

Es cierto que para muchos, estas ideas son herejías que responden a la idolatría. En ocasiones son reprobadas, y en otras, son interpretadas como parte de la religión oficial. Algunas creencias llegan a instalarse en la colectividad popular, pero de manera tergiversada pues se ignora el contenido: llegan a convertirse en dogmas y supersticiones.

Los sefaradíes estaban muy influenciados, además de los preceptos bíblicos, por esta filosofía cabalística, de ahí que no había una delimitación clara entre lo aceptado y lo prohibido. Dentro de la Cábala, los rituales que a simple vista parecían mágicos eran textos aceptados y estudiados por los rabinos más estudiosos dentro de la rama mística, de hecho, sólo eran accesibles para ellos, pues eran los que tenían la sabiduría para interpretarlos ‘correctamente’. Sin embargo, ciertas creencias se infiltraban en el ámbito popular tomando diversos sentidos.

Capítulo III Costumbres y rituales del ciclo de vida manifestados en los cantos judeo-españoles

La interacción entre lo sagrado y las vivencias cotidianas provocan en los actos del individuo una revaloración más profunda en la existencia. Es entonces cuando estos actos adquieren significados cargados de una motivación que fluctúa entre lo espiritual y lo material, alrededor del pensamiento mágico y las costumbres y prácticas de un grupo. Las consecuencias de dichas usanzas implican una identidad y una pertenencia que, al mismo tiempo que los unifica como una comunidad determinada, les da ordenamientos que rigen su comportamiento y los dirige hacia parámetros del imperativo ético. Los rituales del ciclo de vida y los anuales son pautas claras de tránsito entre una etapa de vida y otra. Cada etapa contiene diferentes actitudes comunitarias que exigen cierto proceder del individuo. Cada rito del ciclo de vida o anual carga con su ceremonia religiosa, con su correspondiente repertorio musical litúrgico, cantado en hebreo cuando se trata de rezos oficiales, pero también melodías en lenguaje popular, en nuestro caso el judeo-español, que cumple importantes funciones antes y después de cada evento relevante en la existencia, reflejando la cosmovisión de la cultura hispano-hebrea.

3.1. La parida

Es importante recalcar la estructura social sefaradí basada en una fuerte red de parentesco en que, tanto la ascendente como la descendiente, determinaban el status social del individuo. La familia, no el sujeto, otorgaba la pertenencia al grupo. El comportamiento de cada miembro representaba al resto de la familia, por lo que la responsabilidad de actuar según los valores éticos y morales aprendidos en el núcleo familiar implicaba el prestigio con que el resto de la comunidad los catalogaba. La cuna o procedencia familiar, como se observa en el siguiente canto, es un pilar primordial para fomentar el destino comunitario bajo los mismos patrones de comportamiento, es decir, que cada familia se responsabilizaba por las acciones de sus miembros. En el canto siguiente, los padres de los novios reconocían a la muchacha o al mancebo según su trayectoria familiar: el linaje, la religiosidad, el prestigio, la educación y la participación comunitaria de sus antepasados.

Vos conocí mi novia,
de chica y de la cuna,
y ande fueras, mi ventura.
Vos la llevarás con vos.
Y besadla y abrazadla
y acogedla para vos. (Muñiz-Huberman, 112)

El canto muestra el compromiso del novio con la mujer con quien va a contraer matrimonio (*vos la llevarás con vos*), pero también el reconocimiento de pertenencia social (*vos conocí a mi novio,/ de chica y de cuna.*), implicando con ello, la endogamia, que promueve la identidad del grupo, mediante la reproducción de valores y prácticas heredadas.

La costumbre de las mujeres sefaradíes, tanto en Salónica como en otros lugares de Oriente, consistía en casarse a corta edad, aún incluso cuando todavía no alcanzaban del todo su desarrollo físico. Los padres esperaban a que le llegara la menstruación a la muchacha para lanzarla al matrimonio. Según Mary Douglas (190), los casamientos concertados por los padres de los novios son parte de la proyección y mantenimiento de la estructura social, que “está estrictamente articulada, [por lo que los padres] estaban casi forzados a intervenir drásticamente en las relaciones que se dan entre hombres y mujeres”. La familia es un pilar social fundamental que promueve la trascendencia cultural hacia el futuro.

Debido a que las mujeres contraían nupcias a corta edad, la menstruación implicaba la boda, es decir, la iniciación de otra etapa de vida.¹ Para las mujeres, la pubertad física era un cambio que marcaba una transición: el paso de la niñez hacia la adolescencia. En esta

¹ Van Gennep afirma que a veces no coincide el desarrollo fisiológico con la madurez psicológica ya que cada mujer tiene un proceso de desarrollo sexual distinto de otra. Al referirnos a parámetros temporales amplios, la menstruación es imprecisa, pues no necesariamente corresponde con el desarrollo psíquico: “physiological puberty” and “social puberty” are essentially different and only rarely converge” (65). Desde un parámetro fisiológico, afirma van Gennep, el placer sexual no depende de la pubertad, aunque se puede experimentar antes o después, dependiendo del individuo. La pubertad sólo es importante por la posibilidad de procrear (66). En tanto que uno de los valores judíos más importantes es la reproducción del grupo, la menstruación se convierte, entonces, en un símbolo de procreación, no sólo biológico, sino cultural, mientras que en los hombres, la adultez (casi nunca en su madurez fisiológica) se determina con un ritual específico, en fechas calculadas según la edad del niño. Es pertinente recalcar que lo que se busca en los hombres no es la reproducción física del grupo, sino la reproducción de los valores religiosos, por lo que no importa el grado de su desarrollo sexual. Entre los judíos, incluyendo la cultura hispano-hebraica, la celebración del *Bar mitzvá* marca el ritual de paso de esta etapa de vida, en el que se privilegia a los varones, sobre las mujeres, pues el ritual orienta al joven hacia la vida religiosa.

etapa de crecimiento era cuando contraía matrimonio y quedaba encinta para empezar con las labores maternas, que continuaban no sólo con un hijo, sino hasta con catorce hijos o más, progresivamente. Así, una vez casada, la mujer tenía que ser madre, tal cual lo exigían tanto los padres y los suegros, como el marido: “Buena madre es la que pare” dice un refrán de Oriente. El mayor deseo era que los hijos fueran varones, ya que además de perpetuar el nombre de la familia y evitar la dote, el hombre sería el que practicara los rezos correspondientes para cuando los padres murieran, afirmando, con ello, la creencia de otra dimensión sobrenatural, paralela a la mundana.

La noticia del embarazo de la recién casada era celebrada con festejos, se le trataba de manera especial, es decir, en esta etapa estaba rodeada de cuidados y atenciones. Sin embargo, en ocasiones, la mujer no estaba preparada fisiológicamente para el embarazo o era estéril. Para combatir el impedimento se utilizaban prácticas mágicas y simbólicas, según nos cuenta Molho:

En la noche del 15 del mes de *Sebat* (enero-febrero), que es la fiesta de la naturaleza y durante la cual, según una creencia popular, las plantas se abrazan y se unen, colgábanse entre dos árboles tres jarras, una de las cuales estaba llena de agua dulce, la otra de agua de rosas y la tercera de agua de pozo. Por la mañana hacía beber a la mujer estéril del agua bienhechora que había participado del acto fecundante de las plantas. Esta agua pondría fin a su estado de esterilidad. (Molho, 54)

El agua funcionaba, en una de sus connotaciones, como símbolo de fertilidad. Ingerir el agua implicaba adoptar sus características. Asimismo, el enramado de los árboles conlleva a una significación de integración, de unidad. En la práctica citada, el enramado se convierte simbólicamente en portal, por lo que el ritual implica la separación del estado de esterilidad para incorporarse al estado de fertilidad. El agua, como se sabe, está cargada de varias connotaciones simbólicas, en este caso, es un elemento femenino que se adapta a varios significados que se corresponden, que van desde el erotismo hasta la purificación. En el siguiente canto se orienta hacia la fertilidad:

Desía el aguadero:
-“Y arriba, hermana,
ayí está una fuente
de agua clara:
mujer que d’ella bebe
al año empreñada”.

Desía el aguadero:

-“Y arriba, prima,
mujer que d’ella bebe
al año parida”.² (Alvar, 1971, XXXVIII, 289) (Tetuán)

El tema de este canto, siguiendo a Alvar, recuerda un romance de Salónica (Danon XXXII, núm.X, 122):

Una fuente hay en Sofia
corriente de agua fría.
Quien bebía de aquella agua,
al año preñada venía.³

Con el mismo tema, se relacionan otras prácticas de Salónica para combatir la esterilidad:

[...] el hombre y la mujer se trasladaban al barrio de Mevlahané, donde podían verse los escombros de antiguas murallas [...] En esas murallas en ruinas podían notarse los vestigios de siete puertas, entrando por las cuales los dos cónyuges juntos lograban un efecto mágico para su fecundación. Acompañados de una vieja, que se quedaba detrás de ellos, el brazo derecho del hombre atado al brazo izquierdo de la mujer con un cordón, los esposos atravesaban las famosas siete puertas. Cada vez que pasaban, la vieja pronunciaba palabras místicas, destinadas a atraer sobre la pareja los beneficios de los poderes sobrenaturales. Después de lo cual los dos cónyuges iban a beber a una fuente pública [...] (Molho, 54)

Este ritual, como se ve, estaba motivado por elementos simbólicos que procuraban modificar una realidad para integrarse a otra, es decir, a la aceptada ideológicamente por el grupo. La puerta, por ejemplo, al atravesarla remedaba el acto de transición, de traspasar de una dimensión a otra; como se dijo, la puerta representa la etapa liminal del

² *hermana*, en el paralelismo antiguo, significaba ‘enamorada, amiga’
empreñada - ‘preñada’
prima- ‘enamorada, amiga’ y luego ‘esposa’.

³ Más versiones sobre este canto son:

de dentro d’aquella torre,
hay una fuente d’agua fría.
.....
quien d’aquella agua bebe,
al año viene parida. (Attías, p.99, núm.23 en Alvar, 1971, 290)

En medio de aquella huerta,
una fuente de agua clara;
mujer que de esa agua bebe
luego se queda preñada. (*Catálogo*, núm.108 bis *apud* Alvar, 1971, 290)

ritual, pues es el punto que separa el mundo cotidiano y doméstico del mundo sagrado. Atravesar la puerta, simbólicamente implica un riesgo, y el individuo que la traspasa se encuentra en un estado de indefinición: está entre la negación y la afirmación, entre la esterilidad y la fertilidad. La indeterminación del sujeto, en la que se vuelve moldeable, se soluciona al librar la fase liminal y adquirir definición. En esta etapa de trascendencia, el ser no ocupa lugar alguno en la estructura, es *invisible* hasta que pasa a la etapa de agregación, ya transformado y reubicado en una nueva posición dentro de la estructura social. La efectividad del ritual (que quede encinta la mujer) va a confirmar el nuevo estado. En la práctica ritual citada, también hay otro elemento simbólico: el cordón, que más que prenda de compromiso, funciona como el objeto de unión entre los esposos. Según van Gennep, el cordón implica una práctica de incorporación ya que abarca a los cónyuges, tal cual es el caso del anillo, la pulsera y todo objeto que ‘abraza’ cuya función es de cohesión. Es claro, sin embargo, que la práctica sugiere la significación sexual necesaria para la concepción. La vieja, con sus plegarias, es la autoridad que representa el contacto con lo sagrado y el conocimiento de la vida, ella provoca la unión mágica de lo sobrenatural con lo cotidiano, es, desde el ámbito popular, la autoridad aceptada por el grupo cuyas facultades están avaladas con credibilidad. El agua, de nuevo, tiene la misma connotación de fertilidad; y, por último, el número siete, desde la perspectiva mística cabalística, ejerce gramaticalmente las funciones correspondientes para unir unas cosas con otras. En la Cábala, cada cifra corresponde a una actitud de poder. El número siete es un símbolo que quiere decir ‘espada’ y que equivale a la letra ‘z’ del alfabeto hebreo. La tradición cabalística, en este caso también, es aceptada por la religión oficial y refuerza las prácticas de las supersticiones, dándoles crédito y aceptación parcial dentro de las dinámicas sociales.

Cuando la mujer encinta estaba en el tercer mes de su embarazo, en Turquía se acostumbraba hacer una fiesta, *cortar la fajadura*, para celebrar el comienzo de la preparación del ajuar del bebé: se tomaba un trozo de tela blanca, se la extendía y se invitaba a una de las mujeres a que hiciera el primer corte. Era necesario que la que lo hiciera tuviera padre y madre para procurar lo mismo para el niño. Después, las mujeres se dedicaban a bordar y confeccionar la tela. Lo primero que se cortaba era destinado a la confección de una camisa larga para el bebé, para que tuviera vida larga. Luego

preparaban pañales y fajas para dos, por si tenía mellizos (*buchukes*) (Weich Shahak, 20). A lo largo de cuatro meses se seguía confeccionando la tela, hasta que, a los siete meses de embarazo, se convocaba a las mujeres de la familia y a las amigas para mostrar todo lo que se había bordado:

Cuando ya entrimos en los siete meses como hay que paren a los siete meses- y ya escapaba [terminaba], ya estaba pronta [lista] la fajadura, brodada, cosida, todo hermoso, con broderís (bordados), con dantelas. Llamábamos gente, que asentábamos fajadura, así lo llamábamos, *asentar fajadura*...para mostrar todo, lo poníamos en la mesa, con un tul enriba, y se hacía fiesta. (Weich Shahak, 20)

Es interesante tomar en cuenta que la primera ropa marca una distinción del individuo que, según van Gennepe, implica un rito de incorporación que introduce al niño en el mundo social.

En Salónica era casual que, antes del parto, la familia de la futura madre visitara el cementerio para rogar por el bienestar de la madre y del bebé ante las tumbas de los rabinos con cualidades milagrosas. También se detenían en las tumbas de los parientes más cercanos para solicitar, debido a su cercanía con Dios, su intervención a favor de la mujer encinta (Molho, 65). Esta costumbre denota una actitud empática con respecto a la muerte, pues, como se dijo, las almas están en contacto con el mundo celeste y, por lo tanto, con Dios (aunque también con los espíritus del mal). Se muestra, con ello, la proximidad conceptual de los vivos con los muertos. De esta manera, el tono que adquiría esta visita era de alegría y regocijo ya que después de los ruegos y plegarias sacaban pasteles, frutas, huevos duros y *raki* (aguardiente) que ingerían cerca de las tumbas. Si la mujer embarazada no podía asistir al cementerio por su estado, le llevaban a su aposento plantas y hierbas arrancadas al pie de las tumbas visitadas. También se solía ir a la sinagoga a prender velas y a desear buenos augurios.

Otro canto de Melilla recuerda el anterior, pero con la diferencia de que, en el canto mencionado, el agua es el elemento central de fertilidad mientras que, en el siguiente, la escalera funciona con el mismo propósito:

De veinticinco escalones –de oro fino,
por ande suba esta novia –parida de un hijo.
De veinticinco escalones –de plata fina,
por donde suba esta novia –al año parida. (Alvar, 1998, 166)

La escalera era un símbolo utilizado por los egipcios para ilustrar el ascenso hacia la dimensión celeste. Los sirios la concebían para ascender a Astarte; los griegos, a Adonis o a las uvas. Platón la utilizaba para ascender a la Belleza por medio de la escala del amor. En todos los casos la escalera tiene un simbolismo dual, por una parte implica ascenso y por otra descenso. La escalera es una vía de comunicación entre el cielo y la tierra que, utilizada para fines positivos, se delinea en ascenso, mientras que en caso contrario, desciende hacia los infiernos. En la *Biblia*, como parte fundante de la idiosincrasia de los hispano-hebreos desde la perspectiva oficial, la presencia de la escalera en uno de los pasajes de Jacob,⁴ nos muestra el contacto entre lo celestial y lo terrenal, por donde suben y bajan los ángeles. La traducción cabalística del pasaje de Jacob retoma el significado de acceder al cielo para lograr la perfección divina:

Abraham and Jacob went by such ascent to their perfection. The Zohar a thousand years later, finds in the ladder of Jacob essentially the same teaching. It is not unnatural to suppose, accordingly, that in representing Jacob's ladder in the Dura synagogue, in putting a ladder on Jewish lamps and perhaps on a Jewish tombstone at Rome, Jewish may have had such a range of symbolism in mind.

(Goodenough, 151)

En el canto anterior, la novia se análoga con los ángeles del sueño de Jacob, reforzando la idea de que la procreación, como se dijo, es una de las finalidades más importantes de los valores judíos.

La escalera funciona con la misma carga simbólica que la puerta pero desde un eje vertical, pues es el trayecto liminal por el que la novia asciende a otro estado del ser, es decir, a un cambio de estatus dentro de la estructura social, así como un cambio psíquico del individuo. En este caso, la novia sube por ella y con ello va adquiriendo perfección y valor espiritual de manera progresiva.

⁴ [10] Y salió Jacob de Beer –Sheva, y fue a Jarán. [11] Y se encontró en un lugar, y pasó la noche ahí, porque se había puesto el sol. Y tomó de las piedras del lugar y se las puso de cabecera, y se acostó en aquel lugar. [12] Y soñó; y he aquí una escalera que estaba apoyada en la tierra, y su extremo superior llegaba al cielo; y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella; [13] y he aquí que el Eterno estaba a su lado, y dijo: Yo soy el Eterno, Dios de Abraham, tu padre, y Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado, te la daré a ti y a tu descendencia. [14] Y será tu descendencia como el polvo de la tierra; y te extenderás hacia el occidente, y hacia el oriente, y hacia el norte, y hacia el sur; y en ti y en tu descendencia se bendecirán todas las familias de la tierra. (“Génesis”, 23:10-14)

En el canto anterior, la mención de los metales adquirirían significado simbólico, tanto desde el conocimiento de la religión oficial, como de la doméstica. La mención del oro se repite en varios pasajes de los textos bíblicos⁵ considerado, generalmente, como el metal perfecto y más precioso, pues tiene el brillo de la luz que se relaciona con Dios o con los tronos y palacios de los grandes reyes judíos.⁶ Sin embargo, en sí, el oro no es divino, pues puede ser utilizado en símbolos paganos, como en el caso del becerro de oro que elaboró el pueblo antes de que Moisés les entregara las tablas de la Ley.

Traducido simbólicamente al ámbito popular, ‘la escalera de oro fino’ mencionada en el canto implica el paso de la novia por el sendero del esposo, asume el destino de su alianza desde los parámetros marcados por la estructura patriarcal dictados en las dinámicas sociales. La novia funge como reina al subir por los escalones hacia el trono. Además, desde este mismo ámbito, el oro era considerado como objeto protector contra el mal de ojo:

It was believed that the rue [ruda], the gold leaf, the marsipan (almond, for fertility, mixed with sugar, representing sweetness), the whiteness of the fruit (purity), and the water or spittle (the fluid of life) will protect an individual from all harm.

(Levy, 97)

Era común la existencia de amuletos en oro que se les prendían o sujetaban a los niños y a las novias para contrarestar los efectos del mal de ojo.

[...] they attached a *dukado* [gold coin] with wax to the hair so that the people would look at the gold instead of the baby. [...] “Ansi no se echava el ojo malo” (Levy, 105)

La plata, también mencionada en el canto como elemento metafórico, está en relación con la luna. Pertenece al esquema o cadena simbólica: luna-agua-principio femenino. Culturalmente, tanto el oro como la plata se complementan en su oposición, tal cual lo hacen el hombre y la mujer.

Así como existían amuletos y prácticas para procurar la fertilidad en la mujer, también había costumbres contra el aborto. En el área del Mediterráneo (Turquía y Salónica), se solía colgar un candado sobre el vientre de la embarazada diciendo: “Igual que cierro este candado, que se cierre tu vientre”, y se abría para el tiempo del parto. Para entonces,

⁵ “Éxodo”, 25:10-18, “I Reyes”, 6:20-30, “Éxodo”, 32:4, “Job” 22:25, “Proverbios”, 8:10, “Isaías”, 60:6

⁶ [18] Además el rey hizo un gran trono de marfil, y lo recamó del oro más fino. [19]

Había seis escalones para subir al trono, y el remate era redondo, y había brazos en cada lado del asiento, y dos leones parados al lado de los brazos. (“I Reyes”, 10:18-9)

parecía más efectivo abrir puertas y ventanas, como se dijo, y descorrer los cerrojos y las llaves de las puertas. El candado, como el anillo o el cordón, simbólicamente sugiere seguridad e inviolabilidad.

Otra práctica de Salónica contra el aborto, según Molho, era “colgar en las cuatro esquinas de la alcoba amuletos que encerraban, entre otras cosas, un pergamino, en el cual se escribían fórmulas y signos cabalísticos. Es de hacer notar que los amuletos y talismanes tratan de capturar fuerzas benéficas que procuran la felicidad, fuerzas espirituales que se condensan en un objeto simbólico. Más que superstición, acudir al objeto mágico es remediar, en lo inmediato y accesible, el conflicto del momento. El objeto, la imagen o la fórmula se convierte en la síntesis del universo, en el microcosmos que refleja el macrocosmos. Cada amuleto implica un sistema de correspondencias cósmicas que metaforiza la realidad. Aunque formalmente desacreditadas ante la Ley, las creencias mágicas mantenían el equilibrio de los individuos y de la colectividad con su entorno, en tanto liberaba los deseos vitales que la religión dura no alcanzaba a cubrir.

Para la infertilidad, también se recurría a la siguiente práctica: se tomaba un cordón de cáñamo, con el cual se rodeaba siete veces la tumba de un rabino conocido por su santidad. Acto seguido, con el mismo cordón (*detenedor*) rodeábase el bajo vientre de la mujer encinta, quien lo debía llevar hasta el momento del parto (Molho, 55). Esta costumbre también se practicaba con una banda cortada de la camisa de una mujer que nunca había abortado y, de igual manera, se le ponía como cinturón en torno al vientre de la mujer embarazada.

El cordón adquiría simbólicamente los atributos santos de un rabino reconocido que iba a transmitir el poder sagrado a la mujer encinta. Igualmente sucedía con la suerte de la mujer que no había abortado, misma que se transmitía mediante la tira cortada de su camisa. Era una especie de transferencia de poderes a partir de las prendas, costumbre muy utilizada en los rituales españoles antes de la diáspora de los judíos.⁷

⁷ Van Gennep, basándose en Frazer, afirma que los ritos pueden clasificarse en simpatéticos y de contagio. Los primeros están basados en creencias de la acción recíproca de la semejanza, la oposición, del contenido o de la parte por el todo, de la imagen del objeto real o del ser, de la palabra y los actos. Los ritos simpatéticos suponen una duplicación de los actos del mago en el objeto o persona destinada. Se destruye al enemigo o al mal mediante la violación de su representación, ya sea una imagen gráfica o una figura – generalmente de lodo o de cera-. También la pronunciación del nombre del ser deseado se incluye en estas prácticas mágicas en las que a su vez se mencionan otros nombres de ángeles entre las fórmulas destinadas para el amor, que entre los judíos, eran Miguel, Raphael y Gabriel los principales. Los rituales de contagio

La costumbre del cordón o la cinta se cataloga dentro de los ritos de contagio, ya que la mujer embarazada adquiere la suerte de la mujer que no ha abortado. La transformación de la causa al efecto es gracias a la participación de los espíritus y los ángeles que intervienen a favor de la *víctima*.

Se acostumbraba que, ya cumplidos los nueve meses del embarazo, se diera a luz en la casa; se llamaba a la *cumadre* o partera para ayudar en dicha tarea. Si la criatura tenía dificultades para salir, los presentes se ponían a recitar *Salmos* delante de la *mezuzá* y alguna mujer daba vueltas desde ésta a la cama de la parturienta por tres veces y recitando “¡Piedad para ella!” (Molho, 58) La simulación del círculo alrededor de la mujer de parto implicaba la protección, es decir, como toda circunferencia, contiene y aísla [del mal].

Otro objeto de protección que solía colgarse en las puertas y fuera de las ventanas era el ajo, que tenía el poder, por medio del olor que despedía, de limitar la entrada a los malos espíritus y especialmente de debilitar la influencia del mal de ojo. Una herradura también era colocada para la misma finalidad, sobre la cual la futura madre tenía que pasar mencionando la siguiente sentencia: “Pisa en riva de la nahcha ke te agas sana como el fierro”. Para van Gennep, los rituales en los que se cruza o se brinca algo, aunado a rezos o sacrificios, requiere de intermediarios. Los objetos utilizados están cargados de poder cuyo fin es tratar de neutralizar la impureza o evitar atraer el mal hacia ellos.⁸ Asimismo, sirven como puentes, cadenas, lazos, etc. para facilitar el cambio de condición de la madre sin tener que experimentar cualquier tipo de violencia social o de un cambio abrupto. Estas ceremonias marcaban el paso del viejo status hacia el nuevo.

Los rituales de embarazo y de parto entre los hispano-hebreos tenían un considerable valor social e individual. Según van Gennep, las ceremonias de embarazo y

se basan fundamentalmente en la creencia de que las características naturales o adquiridas son materiales transmisibles (ya sea a través del contacto físico o a distancia). Tanto unos como otros están acompañados de la palabra mágica.

⁸ Los amuletos (del latín: *amuletum* – objeto que protege a las personas contra las enfermedades, es una sustancia médica y que actúa tanto directa como indirectamente) (Riviere, 14) o talismanes (del árabe, *talasim*, *talasmat*, tomado de los griegos, *telesma*, “objeto consagrado” o del hebreo, *tselem*, que significa “imagen”) actúan, ya sea para protección contra la desgracia o para alejar una influencia indeseable, la distinción es poco clara. Por un lado, ‘proteger’, implica la influencia más directa entre el mal y el sujeto, es decir, está más identificado el causante del mal. Mientras que por otro lado, ‘alejar’ atañe a otra dimensión ideológica en la que se ubican a los espíritus malignos como parte del contexto mundano. En cualquier caso, lo cierto es que la definición de felicidad y ausencia de desgracia son dos concepciones mezcladas, en las que se oponen dos fuerzas místicas: la del bien y la del mal.

alumbramiento constituyen una unidad, ambos pertenecen a un período de transición. Sirven para establecer la nueva posición social de la mujer como madre dentro del marco social, especialmente si ha dado a luz al primer hijo varón.

Pero no siempre los partos eran fáciles. Si estos remedios, y los relacionados con la *mezuzá*, no eran suficientes para la parturienta en problemas, se recurría a una curandera especializada que trataba con los males causados por los demonios. Era entonces cuando se aplicaba el *indulco*,⁹ que consistía en colocar una rosa mojada en el ombligo de la parturienta. Si sus pétalos se abrían más era el momento de que el fruto maduro había llegado (Molho, 59). La rosa, en este caso, adquiría sentido al remitirse a la simbología talismánica popular, cuyas propiedades ocultas favorecían la concepción. (Riviere, 248)

La costumbre de que la luz de una vela permaneciera encendida en la habitación de la nueva madre tenía la función de mantener aislados a los malos espíritus durante el día y, sobre todo, en las noches. Como se dijo, la luz remite a Dios y a su protección.

Los cuidados especiales que se le daban a la madre durante el embarazo tenían la finalidad de protegerla tanto a ella como a su crío, más que contra inconvenientes fisiológicos, contra las fuerzas del mal que los provocaba: entre algunos grupos hispano-hebreos, una mujer embarazada, por ejemplo, no podía asistir a los rituales mortuorios, así evitaba contagios maléficos. Sin embargo, en otras comunidades sefaradíes orientales la mujer en cinta acudía al cementerio a pedir a los muertos por el bien y la buena salud. Ciertas reglas especiales para la mujer en este estado la segregaba del grupo, implicando una posición especial en la estructura social. Según el proceso ritual de van Gennep, la futura madre está en la etapa de separación en la que es vulnerable, indefinida y peligrosa. Este período se mantenía hasta que se realizaba la circuncisión de su hijo, es decir, a los ocho días después del parto. Tanto a la madre como al hijo recién nacido se les aislaba y cuidaba con prácticas religiosas, tanto domésticas como oficiales, pues la impureza y la vulnerabilidad de la madre podía ser transmitida al hijo. Cierta confusión está presente en esta práctica, ya que el hijo se considera sagrado y puro, mientras que a la madre, debido a la presencia de la sangre en ese estado de recuperación, está

⁹ El *indulco* era una medida mágica contra las enfermedades producidas por el miedo y el mal de ojo. Era aplicado por las curanderas en Oriente y consistía en encantamientos, exorcizaciones, fórmulas cabalísticas.

contaminada. Por ello, las actitudes son contradictorias, pues se confronta lo sagrado con lo profano.

Las canciones que se relacionan con el nacimiento se denominan *cantigas* o *cantes de parida*, llamándose *parida* a la madre del recién nacido, y *parido* al padre (Weich Shahak, 17). Por lo tanto, la familia nuclear se reafirma como parte de la estructura social, tal como se observa en el siguiente canto:

Po, po, que se está
Que se está,
Y no se cayó.
¡Que viva la madre
que lo endjendró,
que lo endjendró
y lo parió,
y el padre que lo crió! (Samelson, 236)

El nacimiento de un hijo era causa de alegría y festejo pues, además de la satisfacción individual de los padres, implicaba la trascendencia de las costumbres y valores de un grupo determinado; así, entre los hispano-hebreos, la significación de un hijo se daba en dos planos: la individual y la comunitaria. Un testimonio de una mujer de Turquía cuenta:

Fino que llegaban los nueve meses, que mos' echábamos a parir. Se paría en casa, venía la cumadre: tres' hijos parí en casa, la cuatrena hija, m'hici moderna, parí 'n el hospital: Teníamos, para cuando paríamos en casa, una *parohet* como maborada toda con sirma, con oro. Cuando casí [me casé] me lo dio mi mama, y para la silla de Eliahu Anaví. En cada parida que había lo poníamos en la pared, y los que traían regalo, lo encolgábamos sobre esto.¹⁰ (Weich Shahak, 21)

Un canto bastante conocido con respecto al tema del nacimiento, se reproduce, con algunas variantes, en diferentes lugares de la diáspora (Marruecos, Tetuán, Salónica, etc):

Bindicho El ke mos ayegó a ver este dia
Ya es ya es buen simán esta alegría

O ke mueve mezes travatesh d'estrechura
Vos nasió un ijo de kara de luna
Biva la parida kon su kriatura

Kuando la komadre dice dale dale

¹⁰ *Fino* – al tiempo que, finalmente
maborada -bordada
sirma – tela con hebras de plata
parohet –paño bordado que cubre el armario en que se guardan los rollos del Pentateuco en la sinagoga.

Dize la parida o Dio eskapame
Dicen su djente amén amén amén

O ke bien empleadas fueron las dolores
Vos nació un ijo de kara de flores
Siempre kon tino a Dio demos lores

Kuando la kumadre baruh abá dishera
Se alegró el parido kon su kasa entera
A toda su djente mucho gusto le diera

Parida parida deséeme las estrenas
Por esta kantiga ke es una de las buenas
Vos alevantarésh kon vuestras manos yenas

A criar i gozar ninyos en su vida
Bendicho El ke mos ayegó a ver este dia
Ya es ya es buen simán esta alegría.¹¹ (Koen-Sarano, 120)
(Turquía, Grecia)

La comparación del rostro con la luna, que se observa en este y otros cantos, se rastrea desde la lírica popular antigua, antes de la salida de los judíos de la Península.¹² El sentido que adquiere la expresión está alrededor de la belleza o hermosura del niño. Así

¹¹ *baruj abá-* (voz hebrea) bendito el que llega

¹² De esta manera, se confirma el legado hispánico de los sefaradíes:

Mos nació un hijo
de cara de luna. (Algazi, num.46, estr.1 *apud* Alvar, 1971, 38)

Blanca como la luna
es tu hermosa cara... (Cejador, II pp.23-24, un. 3837 *apud* Alvar, 1971, 235)

...tienes la cara
como la luna. (Rodríguez Marín, III, p.89, num.3837 *apud* Alvar, 1971, 235)

Dodona, dodona,
mi cara de luna,
vos que estais en quince,
yo qué mal os hice? (Danon,XXXII, p.114, num.III *apud* Alvar, 1971, 235)

Oh! que relustror –de cara y de frente
Vos me pareceis –la luna creciente (Danon, XXXIII, p.136, num.XXXV *apud* Alvar, 1971, 236)

Mucho antes de que se definiera culturalmente la tradición hispánica peninsular, en la conformación del judaísmo, los semitas nómadas eran viajeros nocturnos, por lo que la luna desempeñaba un papel fundamental entre los hebreos. De hecho, el calendario que los rige es lunar, y cada festividad ritual se mide de acuerdo a esta concepción temporal. Desde la perspectiva de la religión doméstica observamos que muchos de los amuletos que se utilizaban en forma de luna solían llevarlo las mujeres judías (como lo hacían las cananeas) que veneraban a la Luna, generalmente hecho de plata, colgado del cuello.

también funcionan las flores, en el paralelismo luna/flores, ambas referencias connotadas para resaltar la belleza.

En el canto anterior se alude al sacrificio de los nueve meses de embarazo de la mujer, ya que, en esa época, implicaba limitaciones e incomodidades. Sin embargo, el hijo nacido era un regalo por el que valían la pena los inconvenientes del embarazo y parto. El *simán* es la suerte o el destino que está presente en todo momento, como se menciona en el primero y último verso. La suerte es un concepto de fe en el que se depositan esperanzas y agradecimientos, ya que implica ciertos atributos sobrenaturales que van más allá de la voluntad del hombre. La suerte no es manejada por el sujeto, sino que es una fuerza que va del exterior hacia el interior del individuo, que raras veces tiene control sobre ésta. El canto es una manifestación de alegría que describe el momento del parto y, con esto, la presencia del grupo que participa en esta circunstancia específica. El nacimiento, por lo tanto, es un evento tanto individual como social. En los lineamientos judaicos, es necesaria la presencia del mínimo de diez hombres iniciados para efectuar toda ceremonia religiosa. Así, la reunión de la comunidad en el momento del nacimiento, expresada en el canto como “*toda su djente*” y “*kon su kasa entera*”, es un requerimiento necesario, tanto desde el ámbito de lo cotidiano, como desde el sagrado. Los lazos familiares reafirman la cohesión de la comunidad. La *kumadre* o la partera desempeña un papel importante, ya que su conocimiento y experiencia la posicionan como autoridad en esos momentos cruciales.

Es pertinente exponer, en otra versión del canto también de Turquía, algunas estrofas más que se le han agregado, mostrando con ello, la movilidad de la lírica tradicional, el canto continúa así:

Ya viene el parido
con los convidados.
¿Qué trae en la mano?
Cinta y buen peshcado.
¡Que mos biva el parido!
¡Que mos traigan vino,
y por mesé licorino!
Ya es, ya es buen simán esta alegría.

Ya se acerca el parido
para ver a la parida.

¿A mí non me trusheron nada?
¡Presto! ¡Que me traigan gaina enreinada!
¡Oh, que pino! ¡Pino reverdigo!
¡Que mos biva el parido!
¡Que mos biva el parido!
¡con su criatura!
Ya es, ya es buen simán esta alegría.¹³
(Samelson, 113-114) (Turquía)

Según Samelson (113), “éste ha sido uno de los romances que ha gozado de más popularidad. Se cantaba durante los festejos de *Brith milá* (circuncisión). La familia del recién nacido solía preparar un banquete temprano en la mañana, y duraba todo el día, hasta las altas horas de la noche. Se procedía de la siguiente manera: primero sentaban a los pobres a la mesa, y una vez satisfechos, les cedían el turno a las amistades de la familia, y los últimos eran los familiares más cercanos, así todos se sentían bienvenidos. Desde luego se cantaban romances y se bailaba durante la reunión, a veces la *Horah* y también bailes de origen oriental, con acompañamiento de panderos. Por largo tiempo después, los invitados recordaban con gusto los buenos ratos pasados en la compañía afectuosa de parientes y amigos en tales fiestas.” Como se observa, la comida es parte fundamental del ritual (*¡Que me traigan gaina enreinada!*), valorada más que como alimento, con valor simbólico. La mención del vino, la gallina, el pescado, y demás platillos, funcionan como elementos de cohesión del grupo, por un lado, y para desear la buena suerte, como veremos más adelante.

La siguiente versión de Oriente muestra pequeñas diferencias temáticas en torno al momento del parto. En ella, la asistencia comunitaria también está presente como parte del evento. Es clara la alegría y el regocijo por la llegada, sobre todo, de un varón (*diez hijos varones*), como también la presencia de la dimensión religiosa en tanto que los rezos y agradecimientos a Dios (*loores al Dió del cielo*) son expresados y escuchados por los concurrentes:

¹³ *mueve*- nueve
travatesh- padeciste
estrechura- estrechez
peshcado- pescado
mesé licorino- entremés, pescado ahumado
trusheron- trajeron
gaina enreinada- gallina rellena
reverdigo- reverdecido

Cuando la parida -dolores tenía,
mandó por la cumadre –por ver si venía.
Le corren las sudores –por su cara villuda,
l'alimpia la su madre –con la su camisa.
Cuando la cumadre –dice: “Dale, dale”,
aresponde la parida: -¡Oh, Dio escápame!”
dice el bien venido: -“¡A salvo quítame!”

*Vivo y florido,
el cuerpo bien venido,
mos viva el parido
también la parida,
que mos parió un hijo.*

¡Parida, parida! -¿Decid, qué paríteis?
Toda la sala, toda, -de luz mo la henchíteis,
loores al Dió del cielo –que tal día víteis.

*Vivo y florido,
el cuerpo bien venido,
mos viva el parido
también la parida,
que mos parió un hijo.*

Que mos parió un hijo –de cara de flores,
en la su vida buena –diez hijos varones.
Avoltéis, parida, -de cara al barandado,
veréis al parido –con los combidados,
sintiréis de su boca, -decir “xehianu”.¹⁴

*Vivo y florido,
el cuerpo bien venido,
mos viva el parido
también la parida,
que mos parió un hijo.*¹⁵ (Alvar, 1998, 231,180) (Oriente)

¹⁴ *Xejeyanu* (voz hebrea, *Sheheheianu*)- ‘Que nos diste la vida’ Nombre popular de una bendición que expresa gratitud a Dios por haber alcanzado un momento de alegría. El texto es el siguiente: “Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo, que nos diste la vida, nos sostuviste y nos hiciste llegar hasta este momento”. Esta bendición se menciona en distintas ocasiones festivas: en *Pesaj*, *Shavuot*, *Sukot*, y *Rosh hashaná*, al tocar el *Shofar*, en el *Brith milá* (circuncisión) y también en alegrías de la vida cotidiana, como el completar una casa, estrenar una prenda o comer por primera vez el fruto de la nueva cosecha (*Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío* p. 386-387)

¹⁵ *escápame* (escapar) –termina [me], sálva[me], escapar, eludir
hENCHÍTEIS (henochiteis) - llenaste
AVOLTÉIS –vuélvete

Según Molho y Weich Shahak, este canto, en otra versión, se cantaba en honor de la madre y del marido, la *tarde de la viola* y el día de la circuncisión, como se verá posteriormente. Como en la versión anterior, la *cumadre* motiva a la futura madre a empujar al hijo hacia fuera (*Cuando la cumadre –dice: “Dale, dale”*). Por otra parte, el sufrimiento de la madre, durante el parto, expresada en sus exclamaciones, la hace recurrir a Dios (*¡Oh, Dio escápame!*) para aliviar su dolor. Por último, como se dijo, la presencia de la gente o de la familia apoya, con sus rezos, la llegada de un nuevo integrante a la comunidad (*veréis al parido –con los combidados/ sintiréis de su boca, -decir “xehianu”*). Así, se hace relevante la familia nuclear, la comunidad y, sobre todo, la presencia divina.

Otro canto que refleja la alegría del nacimiento de un niño y la alabanza a Dios es el siguiente:

Ya vino el niño, -ya vino el niño;
y, de los cielos altos, -el patrón del mundo,
el, que haga este mandado, -ogurli bien estrenado.
¡Ay ¡de la romería
con si trae el niño
toda la prería

El bien sea venido. -¡Ay! toda la ley santa.
Nuestro padre es el bueno –y un midras le fragua.
En bien sea venido. –Y un midras le fragua
en piedras preciosas, -y ricas esmeraldas,
la menorá de oro –y de la fina plata.
Aceite de oliva, -la oliva clara.
En bien sea venido. –Y dígaisle: el hizo a los cielos
Gentes bajaban, -malahim subían.
Y, en la su boca, -le echó una llavesica.
Cuando el señor del mundo, -licencia le daría, -con bien lo
querería.
Y, en las sus plantas, -tres ramas traía,
para guardar al niño –y a la bien parida.¹⁶

(Alvar, 1998, 232, 180-181) (Andrianópolis)

¹⁶ *ogurli* (voz turca)- auspicio feliz
prería (*provería*)– provisión
midras (voz hebrea)- escuela, academia
fragua –construye
malahim (voz hebrea)- ángeles

Un nuevo miembro en la comunidad implica la trascendencia cultural, es decir, la reproducción de la ideología del grupo. El canto da la bienvenida al nuevo ser, que es integrado a las creencias y prácticas propias, brindándole con ello una pertenencia e identidad *a priori*. Implica, además, el crecimiento demográfico comunitario que fortalece la estructura grupal. Las expectativas sociales en torno al niño se presentan en el canto al destinarle un lugar de estudio [de la *Torá*]: (*un midras le fragua*), marcando, con ello, la importancia de la Ley como fundamento del judaísmo.

Las piedras preciosas, mencionadas en el canto, además de su belleza, han sido veneradas a lo largo de la historia como talismanes y soportes de protección por considerarse sagradas debido a sus propiedades misteriosas y a su supuesta relación con respecto a los planetas y demás elementos de la naturaleza.

La influencia de las piedras podía ser benéfica o maléfica para el individuo; en cualquier caso, la concepción que se tenía de ellas era mágica, es decir, cargada de poderes sobrenaturales que, en ocasiones, llegaban a dar sentido a un evento o circunstancia determinada.¹⁷ Así, por ejemplo, ciertas piedras servían en los rituales como herramienta talismánica: la presencia de cuchillos de piedra que, aunque ya existía el bronce y el hierro, los utilizaban los judíos para realizar la circuncisión del niño a los ocho días de nacido que, además de instrumento quirúrgico, tenía carga simbólica. Las piedras preciosas, por otro lado, podían compararse a la Ley de Dios mismo, tal como se relacionan en el siguiente canto:

Fuentes de aguas manantes,
Dulces frías y estellantes,
Joyas mejor que diamantes
Y zafiro y esmeralda.
La ley santa y ensalzada
Del cielo a nos fue dada.

Pieza hermosa, graciosa,
Joya fina muy preciosa,
El alma de quien la goza
Es muy bien aventurada.

¹⁷ En otro contexto, las piedras preciosas formaban parte de los ornamentos sagrados del templo, lo que las colocaba en un lugar privilegiado. Además, las joyas suntuosas con las que se adornaba el sacerdote israelita cuando penetraba en el santuario implicaban poder y control espiritual: el pectoral que utilizaba el rabino funcionaba como un imponente talismán debido a los atributos mágicos de las gemas.

La ley santa y ensalzada
Del cielo a nos fue dada. (Díaz-Mas, 1994, 81)

Debido a su carga simbólica, era fácil que las gemas se convirtieran en amuletos o talismanes, dando pie a las creencias fetichistas en las que el simple objeto podía modificar la realidad.

En la concepción judía, las piedras preciosas forman parte de la cadena de relaciones naturales del universo que inciden en la vida de los hombres. Ya desde el *Talmud* se menciona, por ejemplo, un pasaje en el que Abraham el patriarca poseía una piedra que actuaba para curar a todo el que la veía. En la concepción cabalística, cada gema se conecta con un planeta, un color, una cualidad curativa y también designa a cada una de las tribus dispersas de Israel.¹⁸

Cada piedra, según la Cábala contiene un simbolismo oculto, pues constituye una presencia irradiada en el mundo. Entre los judíos, desde la perspectiva doméstica, el alumbre funciona contra el mal de ojo, así como una cuenta azul turquesa y algún dije

¹⁸ *Odem* (rubí)-Rubén- utilizado para prevenir el aborto, para la mujer que sufre excesivamente en los partos y, mezclado con la comida o bebida es bueno para la fertilidad. *Pitdah* (topacio)-Simeón- su color verde apagado recuerda el pasaje bíblico de “Números” 25:14 en el que palidieron los sunamitas ante el castigo de Dios. Su función mágica consiste en enfriar el cuerpo, así como es útil entre los enamorados. *Bareket* (coralina)-Levy- luminoso y flamante como el fuego, es benéfica para el que la porta: hace a los hombres sabios, les ilumina la mirada y les abre el corazón. Tomado como alimento en forma de polvo mezclado con otras drogas sirve para rejuvenecer. *Nofesh* (carbunco) –Judah- su color verde diáfano tiene la función de dar fuerza a quien la posee: promete la victoria en las batallas, se relaciona con los héroes de la tribu de Judah (“Génesis”, 49:8). *Sapir* (zafiro)-Issachar- su color azul-morado es excelente para curar enfermedades, en tanto se refiere al capítulo de “Proverbios”, 3:7-8: “No seas sabio ante tus propios ojos. Teme al Eterno, y apártate del mal. Eso dará salud a tus músculos y médula a tus huesos.” *Yahalom* (esmeralda) –Zebulun- brinda prosperidad en los negocios; es utilizada para los viajes; preserva la paz y incrementa la buena suerte. Es apropiada para el sueño, en tanto se relaciona con el pasaje del “Génesis”, 30:20: “Y dijo Lea: Dios me ha dado una buena suerte; esta vez habitará conmigo mi marido, ya que le he parido seis hijos; y llamó su nombre Zebulón.” *Leshem* (jacinto, topacio) –Dan- La cara de los hombres puede verse en ella, de manera invertida porque derrotaron la imagen de un ídolo (pasaje de Jud 18). *Shebo* (ágata) –Neftalí- turquesa, establece firmemente al hombre en su lugar, lo previene de tropezarse o caer, le da seguridad. *Ahlama* (amatista) –Gad, tribu numerosa y reconocida- es útil en guerras, así como para contrarrestar las fuerzas de los demonios y espíritus. *Tarshish* (berilio) –Asher- su color es como el mar verdoso; es útil para quemar la comida: no habrá comida dañina en los recipientes en los que se consume, pues se convertirá en aceite denso. En “Génesis”, 49:20 refiere que “De Asher, su pan será aceitoso, y él producirá delicias de manjares reales”. *Shoham* (onix) –Joseph- otorga gracia; el que la usa en una reunión entre personas, puede hacer que sea escuchado y entendido. *Yashfeh* (jaspe) –Benjamín- es encontrada en varios colores: verde, negro y rojo. Los colores se relacionan con el pasaje bíblico de Benjamín en el que se enteró que Joseph ha sido vendido y, al considerar si revelar el secreto a Jacob, su rostro cambiará de tonalidad. La piedra tiene, por lo tanto, el poder de contener la sangre, en tanto, logra contener la lengua. (Trachtenberg, 136-138)

simbólico de marfil, de oro o coral que se colgaba (hasta la fecha) en la cuna del recién nacido.

Para evitar el mal de ojo se utilizaban talismanes y amuletos que evadían o curaban todos los males. Una de las piedras que tenían el poder de contrarrestarlo (en *Egipto, Palestina, Persia, Siria*) era el alumbre (alunita), “utilizado por los árabes y judíos de *Marruecos*; los primeros recitan el *sura* 102, y los segundos invocan a Abraham, Isaac, Jacob y Eliseo. En los muros de las casas y en las ropas de los niños, protege contra los demonios (*Asia Menor*)” (Riviere, 269)

En la *Biblia* la joya se utilizaba también como amuleto, como lo podemos observar cuando Aarón reúne los anillos de oro de las tribus y hace de ellos una estatua. También la observamos en la nomenclatura que recibe la diadema (*nezer*), que en hebreo, significa “consagración”. Cuando Jacob hizo desaparecer a los ‘dioses extranjeros’, hizo enterrar los pendientes de sus orejas porque no se atrevió a destruirlos (Riviere, 26).¹⁹ La presencia de creencias mágicas, como se ha visto, marcan de nuevo la disyuntiva con los preceptos bíblicos: la censura, por un lado, en contraste con los mismos referentes autorizados, por otro.

La *menorah*²⁰ de oro, símbolo judío por excelencia, es el candelabro de siete brazos. Como se observa en las referencias bíblicas,²¹ constituye un símbolo que pertenece a la religión oficial, símbolo que se utilizaba también para las prácticas domésticas.

¹⁹ [4] Y le dieron a Jacob todos los ídolos que tenían en sus manos y todos los aretes que llevaban en las orejas, y los enterró bajo la encina que había junto a Siquem. (“Génesis”, 35: 4)

²⁰ Para más información, ver pp.79-83 *Jewish Symbols in the Greco-Roman period* Vol.2 de Erwin R. Goodenough. Bollingen Series XXXVII. Panteón Books. New York, 1965

²¹ [31] Y harás un candelabro de oro puro; labrado a martillo y de una sola pieza será hecho el candelabro; su base y su tronco, sus esferitas (en forma de manzana) y sus adornos en forma de flores procederán del mismo (candelabro). [32] Y seis brazos saldrán de sus dos lados (del tronco); tres brazos del candelabro de un lado de él, y tres brazos del candelabro del otro lado de él. [...] [37] Y harás sus siete lámparas de modo que cuando enciendan sus lámparas alumbren en dirección al centro. (“Éxodo”, 26:31-37)

También está la referencia a la *menorá* a partir de una visión del profeta Zacarías:

Y volvió el ángel que hablaba conmigo, y me despertó, como un hombre que es despertado de su sueño. [2] Y me dijo: “¿Qué ves?” y respondí: “He aquí que he visto un candelabro, todo de oro, con un tazón arriba, y con sus siete lámparas. Hay siete tubos, si siete, para las lámparas que están arriba”. (“Zacarías”, 4:1-2)

Las siete lámparas, según la explicación del ángel, son los ojos de Dios que mira por sobre la tierra. La relación con el aceite de oliva alude tanto al árbol de donde se extrae el líquido, como el combustible para encender la flama.

Tanto la *Torá* como los textos cabalísticos, muestran la perspectiva mística en los que se inserta el símbolo de la *menorá*. De acuerdo a su forma, la *menorá* está relacionada con el “Árbol de la Vida”, en el que las luces o las velas toman la forma de la fruta. Los ángeles están inmersos en este esquema divino. Los ángeles y los príncipes dominan la naturaleza creada y son los intermediarios inferiores del Poder divino. Los cabalistas llaman a este orden, el mundo de la formación (*Olam Yetzirá*); uno de los ángeles que está en este orden es el ya mencionado Raziél, ángel de los secretos, que custodia con ojo airado los misterios de la Cábala. (Riviere, 51) Es de hacer notar que los ángeles se relacionan con las estrellas y los astros.

El canto también menciona la llave, símbolo de la iniciación, que posibilita el acceso a otro nivel espiritual y al conocimiento divino al abrir o cerrar las puertas o ventanas. Recuérdese el canto ya mencionado que algunos versos se refieren a las llaves en relación a los ángeles:

tres yavisikas tenia en su mano,
una d'avrir, una di sirar, una di kitar todú il mal.
(Levy, 151)

Desde la perspectiva cabalista, la llave es la herramienta sagrada que abre los misterios escondidos en el Génesis:

El Santo Misterioso grabó un punto, y en este punto encerró todo bajo una llave y esta llave lo encierra todo; es la llave lo esencial, la que abre y la que cierra. Este palacio encierra misterios, unos más grandes que otros. El palacio de la creación cuenta con cincuenta puertas; diez dan a cada uno de los puntos cardinales, lo que da como resultado cuarenta puertas: Nueve puertas dan al cielo y hay una que no se sabe si da acceso a lo alto o a lo bajo, por eso es misteriosa: Todas estas puertas tienen una única cerradura; hay un lugar donde cabe la llave, no podemos conocerla si no es por la llave. [...] es la llave que lo encierra todo, es ella la que abre y la que cierra las seis puertas que dan acceso a las seis direcciones y que, en consecuencia, las contiene. (*Zohar* I, 94b.) (Cohen, 31-32)

En la *Torá*, hay varias menciones del poder de Dios para posibilitar la apertura de un estado a otro, una de ellas es la viabilidad para la gestación:

Y viendo el Eterno que Lea era despreciada, abrió su matriz, mas Raquel era estéril. (“Génesis”, 29: 31)

En los textos del *Midrash* se menciona que Dios sostiene tres llaves, las cuales ninguna criatura, ni siquiera un ángel o *serpaph*, tiene control sobre ellas.²² Con estas llaves, Dios abre las tumbas de los muertos para la resurrección, el útero de la mujer estéril y las reservas celestiales de la lluvia. (Rabbinowitz, *apud* Levy, 176)

En el *Talmud*, cuatro llaves se mencionan en los cuentos rabínicos, mismas que aparecen en amuletos con imágenes de Dios dándoselas a los ángeles: la llave del sustento, la llave del nacimiento, la llave de la lluvia y la llave de las tumbas. Algunas ocasiones se ilustra, en lugar de Dios, al profeta Eliahu, pues se creía que Dios lo eligió para recibir una de las llaves para asistir a su pueblo cuando lo necesitara. Como veremos posteriormente, Eliahu Anaví se convierte en la *presencia ausente* de toda celebración,

²² Dentro de la estructura que plantea la Cábala, se representan algunos seres que derivan de la divinidad, es decir, ángeles que están al servicio de Dios y que funcionan como sus agentes o mensajeros, por lo que están por debajo del poder divino. La intermediación de los ángeles entre Dios y los hombres puede ser en ambos sentidos, es decir, los mensajes se pueden transmitir de los hombres a Dios y viceversa. Los ángeles juegan un papel importante en la naturaleza, pues se cree que cada elemento existente en el mundo encierra su representación angelical en el cielo; nada existe en la naturaleza independiente de su *memuneh*, su correspondiente encargado celestial: todo lo que hay en la tierra, como en la concepción platónica, es un reflejo del ‘otro’ mundo, pero puede ser modificado. Las actividades que se desempeñan en el mundo terrenal están a cargo de estos ángeles que operan el devenir del universo. Cada estrella del firmamento es un ángel que gobierna a cada hombre sobre la tierra. Los ángeles defienden las causas justas ante Dios y atenúan los castigos de los culpables. Si un hombre está a punto de morir, su ángel estelar ruega para evitar su muerte, pues la responsabilidad recae sobre él. Así, cada ángel protege y defiende su objeto terrenal. Si los ruegos de los hombres tienen que ser contestados, los ángeles se encargan de llevarlos ante el trono celestial, luego, entran en el corazón de los hombres y los induce a conciliar a su favor. En el *Sefer Raziel*, otro de los textos cabalísticos, se explicitan los ángeles especiales para cada función: *memunim* del aire, del viento, del tiempo, del lugar, etc. que tienen control en situaciones específicas.

Siguiendo la jerarquía en que se encuentran los ángeles mencionados en la Cábala, nos dice Riviere (52), “los cuatro grandes Ángeles que gobiernan los cuatro cielos son: Miguel, Rafael, Gabriel y Uriel. Los siete Ángeles que gobiernan la tierra y que se identifican con los siete planetas astrológicos son: Uriel-Rafael-Raguel-Miguel-Suriel-Gabriel-Yerachmiel. Los Ángeles que gobiernan sobre los elementos y la naturaleza son, entre otros: Miguel (la nieve), Gabriel (el fuego), Yorkami (el granizo), Rachab (el mar), Ridjah (la lluvia), Bennez (el viento), Galgaliel (sol), Ofaniel (la luna), Kochbiel (la noche), Rehatiel (los planetas), Shamshiel (la luz), Sikiel (la tormenta), Raamiel (el trueno), Raashiel (el terremoto). Los arcángeles también se conectan con los signos del zodiaco. Es interesante observar que la mayoría de los nombres angelicales tienen uno de los nombres de Dios en su última sílaba (‘El’), sufijo que los identifica con la dimensión celestial. Cada ángel desempeña su función: Shamriel es un ángel guardián; Mefathiel es el que da acceso y abre las puertas; Hasdiel, Haniel, Rahmiel, son ángeles benevolentes, de gracia y piedad. Zachriel gobierna sobre la memoria; Morael es el ángel del miedo que gobierna en el monte Elul y preside el año nuevo y el día del perdón (*Yom Kipur*); Padrón es el ángel del terror que gobierna en el monte Tishri; Nahaliel preside las corrientes fluviales, etc.

Como se observa, además de utilizar el nombre de Dios como protección en sí mismo, los ángeles, como servidores divinos, también tienen el poder de solucionar desgracias. Existen, contando con los mencionados, setenta nombres de ángeles que son buenos para la protección contra los varios peligros a los que se enfrenta el ser humano. Nótese que la mención del número siete o setenta también se carga de significado místico, pues las cifras también están conectadas a significados ocultos que están íntimamente relacionados con los nombres (*gematría*).

sobre todo, en la circuncisión (*Brith milá*) y en *Pesaj*, una de las fiestas mayores del ciclo anual.

En el ámbito popular sefaradí, se decía que las tres llaves eran: “una es di avlar, una d’iscuchar, i una di kitar todú mal”, de allí que también la llave sea un recurso contra el mal de ojo, pues ahuyentaba el mal: “The first key was to unlock one’s *mazal* (destino); the second to close one’s *mazal*; and the third, to remove the evil eye” (Levy, 177) Lo que implica que el rumbo de la existencia de cada individuo está completamente en manos de Dios, pues decide si *abrir* o *cerrar* la existencia. Además, las llaves salían a la luz cuando se pedía ayuda en cualquier situación: “Kon su yave piadoza mos venga a salvar” o “La cerradura ke se avra para bueno”, expresión que se aplica a la costumbre del candado utilizado en la mujer embarazada ya mencionada. Las cuatro llaves están expresadas en la oración de las mujeres hispano-hebreas que pronunciaban antes de irse a dormir para sentirse protegidas:

Cuatro *mal lakim*
que mos guadren:
de huego, de landra,
de cuchillo, de spada,
y de muerte sopetaña.

Con las yaves de los malakim
estamos arremendados
El que mo la serre,
el que mo la avra. (Molho, 163) (Salónica)

Los ángeles, como se ha visto, están en íntima relación con las llaves. En el texto, los *mal lakim* sirven de protectores del cielo, ubicados tanto en la dimensión sobrenatural, como en la mundana. Por ello sirven como puentes de acceso que acercan a los hombres hacia el mundo celestial y a Dios. La protección que se solicita a los ángeles, más que referirse a la perspectiva moral del bien y del mal desempeñada en el mundo material, alude a situaciones ajenas al ser humano, como la peste o la muerte, que van más allá de su control. Las espadas, herramientas contra los malos espíritus, así como las llaves que poseen los ángeles, contienen un simbolismo mágico, pues posibilitan el acceso al cielo e implican el destino humano en el mundo por venir.

Los orígenes o las características atribuidos a los ángeles sólo se limitan a la descripción de que son insubstanciales, como el viento, y que no pueden ser vistos, así

como que habitan en el reino de Dios. Además, no tienen voluntad en tanto son servidores de Dios. Se dice también que poseen el poder de asumir la forma humana y animal, de tal manera que pueden aparecer entre los hombres y compartir la comida y la bebida. Una característica especial (que trasciende a las interpretaciones de las prácticas populares) es que sólo entienden la lengua celestial, esto es, el hebreo, por lo que la comunicación con ellos debe ser a través de ella. A raíz de esta creencia, los rezos relacionados con los muertos era expresada en armenio para no molestar a los ángeles ante su ignorancia lingüística. La necesidad de nombrar a las personas con nombres hebreos en los procesos rituales religiosos, fuera de la muerte, también tiene sus fundamentos en esta concepción. De esta manera, los ángeles pueden reconocer un individuo de otro e intervenir por cada uno en particular. Prueba de ello es que, en los amuletos donde aparecen nombres de ángeles o sus representaciones, estén acompañados por nombres en hebreo.

Hay que armonizar los nombres con las circunstancias [...] no aplicar el nombre de un daimon temible a un genio débil; conviene pronunciar los nombres sagrados en su lengua original, porque es precisamente el sonido el que actúa, y la traducción es inoperante e inútil. (Riviere, 50)

Los ángeles son depositarios de la sabiduría y los secretos divinos, que, por su contacto con lo terrenal, tienen gran relevancia en la tradición popular. Su presencia funciona como control social, pues los actos humanos se moderan ante el conocimiento de su existencia omnipresente:

“Pastor malo, ¿en mí que vites –que a mí no me quijites?
Los ángeles de los cielos –ya te vieron lo que hizites”.
-Ni con esto me vencites,
le dijo Selví,
que yo con mi galana
me quiero ir.” (Alvar, 1998, 141, 132) (Andrinópolis)

Como se ha visto, la cosmovisión de los hispano-hebreos se concibe desde varias dimensiones que conjuntan una serie de creencias y prácticas reflejadas en lo cotidiano. Así, la presencia de los ángeles también se instala en los cantos populares en los que se reafirma y promueve la dimensión sobrehumana.

La transferencia del mal hacia objetos, animales o plantas era una especie de liberación de los sufrimientos o de los pensamientos dañinos que afectaban al individuo.

Asimismo, las “tres ramas” , mencionadas en el canto, se pueden relacionar con las hojas de olivo que la paloma trajo al secarse las aguas del diluvio.²³ De esta manera, las plantas representan, a la vez que salvación, protección y esperanza.

Las ceremonias correspondientes al niño recién nacido envuelven una secuencia de rituales de separación, transición e incorporación. El niño es considerado sagrado a partir de que se corta el cordón umbilical con la madre, por lo que es propenso a influencias malignas que atenten contra su salud o contra su vida. Por ello, requiere de cuidados especiales. Una vez que la mujer daba a luz, se tomaban medidas de precaución que tenían que ver más con la magia popular que con los cuidados fisiológicos de curación.

El nacimiento de un niño se ubica en la etapa liminal entre dos dimensiones, vida-muerte, exterior-interior, (tal como el simbolismo de la puerta que distingue dos espacios simbólicos) por lo que se desequilibra el control y la estabilidad, tanto estructural como individual. Es entonces cuando, ante la vulnerabilidad, se acude a algunas prácticas supersticiosas para cuidar tanto a la madre como al recién nacido. Era común, en la mayoría de las comunidades sefaradíes, que no se le podía dejar sola a la mujer recién parida, pues los *sheddím* o los malos espíritus estaban al acecho. Se procuraban amuletos especiales para tal motivo:

It is an amulet or charm for a mother and her newborn babe, intended to protect them from malevolence of Lilith, who was especially on the hunt for such victims.

(Goodenough, 211)

La creencia cabalista de una mujer maligna que daba muerte a los niños recién nacidos estaba generalizada entre las prácticas populares de los hispano-hebreos. Desde la época del nomadismo hebreo, había amuletos que protegían contra los *seraphim*, seres que en un principio eran serpientes aladas de los desiertos que luego se convirtieron en los servidores del Dios de Israel. Los amuletos eran las representaciones de estos mismos monstruos, desnudos y alados, en las que el mismo reflejo de su aspecto semi-animal

²³ [11] Y llegó a él la paloma al atardecer, y he aquí que había arrancado con su pico una hoja de olivo; y supo Noe que disminuyeron las aguas sobre la tierra; y quitó Noé la cubierta del arca, y miró, y he aquí que se había secado la faz de la tierra.

(“Génesis”, 8:11)

emanaba un poder mágico que los apaciguaba.²⁴ La mujer híbrida, compuesta con medio cuerpo humano y la otra mitad animal, se consideraba peligrosa y maligna, tal como se percibe en el siguiente canto:

Y de enfrente la veigo venir como el grano de agranada:
Le demandí si era cazada. –Cazada, por los mis pecados.
Siete maridos ha tomado: todos los siete eran matados
y por no hazerme el mi dicho y ni menos el mi comando.
-Y yo te haré el tu dicho y también y el tu comando.
-Tenéme esta linda candela y vos haré la linda sena
y de culebras y alacranes y todo modo de animales.
Y fin que se haze la sena y vos haré la linda cama.-
Y del ombligo para arriba, una linda dama sería.
Y del ombligo para abaxo, un negro animal sería.
Y yo vezí de la madre, que la mujer se echa delante.
Y ya le dio una d'eya y la hizo media por media.
-Y dame una otra d'eya [espada], una ves me parió mi madre.
(Armistead, *et.al.*, 1984, 448) (Oriente)

La presencia sobrenatural de la mujer horripilante y asesina, es una mezcla de ser humano y culebro, bestia o demonio que acecha a los hombres y los engaña. Puede decirse, en este sentido, que es una modalidad de Lilith.²⁵ La explicación más fiel de esta mujer malvada se encuentra en las interpretaciones bíblicas del *Zohar*:

[...] Entonces el Santo, bendito sea, la extrajo de las profundidades y ahora reina sobre todos los niños, “los pequeños rostros” del género humano, que merecen ser castigados a causa de los pecados de sus padres. Ella va de un lado a otro en el mundo y llega al terrenal Jardín del Edén y habita ahí al lado de una espada flamante, porque tuvo origen en ese lado de la flama. Cuando la flama da vuelta y atraviesa el mundo para encontrar niños que deban ser castigados, les sonrío y los mata. Esto sucede con la luna menguante, ya que la luz disminuye [...] (*Zohar* I, 19b.) (Cohen, 96)

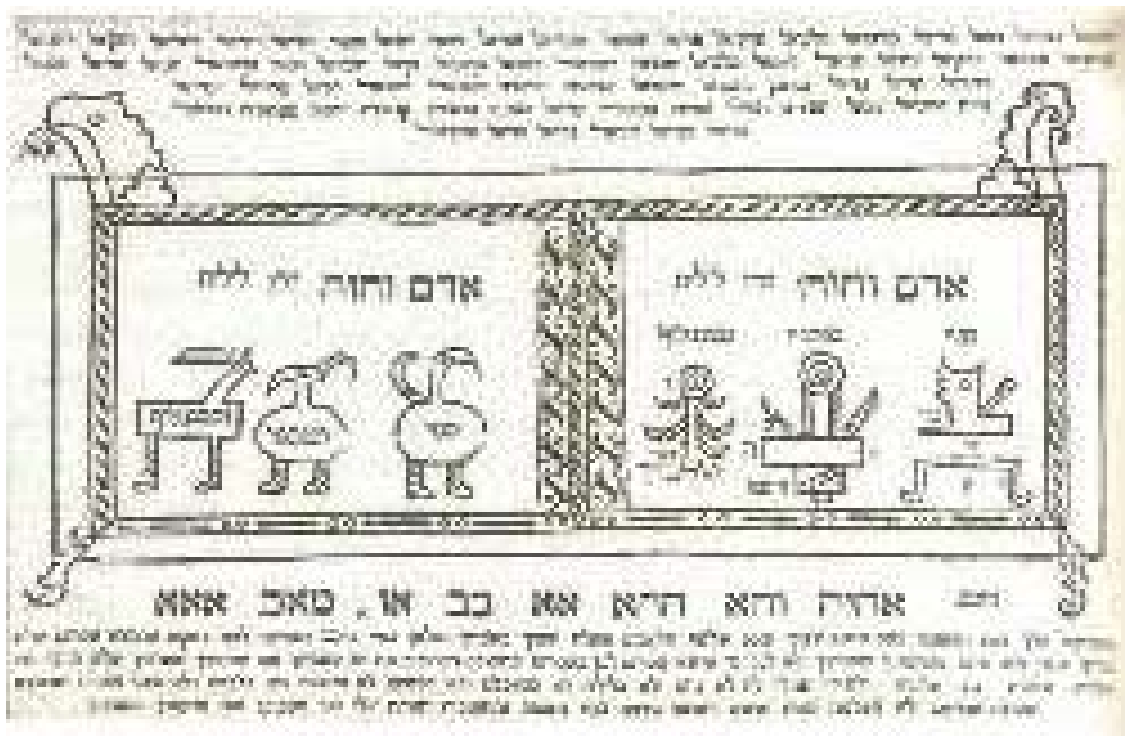
²⁴ Un referente bíblico que menciona la mezcla de especies animales es la siguiente:

[14] Y los gatos monteses se juntarán con los chacales, y el macho cabrío llamará a su compañero. Allí reposará la lechuza, que hallará para sí descanso.[15] Allí hará su nido la serpiente, y pondrá sus huevos, y sacará su cría, y la abrigará bajo su sombra. También allí se congregarán los buitres, cada uno con su compañera. (“Isaías”, 34:14-15)

²⁵ La demonología es uno de los rubros de la Cábala práctica que centra en dos figuras significativas: Lilith y Samael, de los que se desmembran otros demonios menos temidos por la concepción popular. Dentro de las manifestaciones líricas hispano-hebreas hay referencias de seres demoniacos que forman parte de su cosmovisión. Lilith, un espíriu del viento, es descrita no calva, sino con pelo desmarañado y con alas.

Originally a wind-spirit, derived from Assyrian *lilitu*, with long disheveled hair, and wings, during Talmudic times the confusion of her name with the word *layil*, “night” transformed her into a night spirit who attacks those who sleep alone. (Trachtenberg, 36)

Lilith es la mujer diabólica que se deriva de la palabra babilonia-asiria: *lilitu*, “demonio femenino, o espíritu del viento”. Según Graves (62), “el trato de Lilith con los ángeles tiene su contraparte ritual en un rito apotrópeo que se realizaba en un tiempo en muchas comunidades judías. Para proteger al niño recién nacido contra Lilith –y especialmente a un varón, hasta que los podía salvaguardar permanentemente la circuncisión- se trazaba con natrón o carbón de leña un anillo en la pared de la habitación donde nacía, y dentro de él se escribían las palabras “Adán y Eva. ¡Fuera Lilith!”. También los nombres de ángeles: Senoy, Sansenoy y Semangelof (de significados inseguros) eran escritos en la puerta, que como veremos enseguida, eran los enviados de Dios que fueron a convencer a la mujer rebelde para que regresara al Paraíso. Si, no obstante, Lilith conseguía acercarse al niño y acariciarlo, él reía en su sueño. Para evitar el peligro se consideraba prudente golpear los labios del niño dormido con un dedo, ante lo cual Lilith desaparecía.”



Amuleto de nacimiento; *Sefer Raziel ha-mal' akh*, Amsterdam, 1701. (Library of the Jewish Theological Seminary of America, New York)

Como se observa en el amuleto están representadas las palabras *Adán- Eva, fuera Lilith*, además, de los nombres de los ángeles. Es importante recalcar que las figuras

tienen formas de aves, con picos y plumas: recuérdese que los gallos tienen, en una de sus connotaciones simbólicas, relación con la muerte.

Lilith, according to tradition, was Adam's wife before Eve. She could not get along with him, and fled to the 'islands of the sea', whereupon God sent three angels to persuade her to return. She refuses to do so, but promised that she would not harm infants protected by the names of the three angels [*snwy, snsny, smnglwf*]
(Goodenough, 212)

Los ángeles sirven para contrarrestar los poderes del mal, Ya que moderan las intenciones de Lilith, por ello, siempre la acompañan. Una versión similar que explica la negativa de Lilith de volver al Paraíso con Adán, además de ligarla con el peligro de los niños recién nacidos, es la siguiente:

Lilit, Adam's first wife, left him after a quarrel; in response to his plea God dispatched three angels to bring her back, but she refuses to return, in consequence of which one hundred of her children were doomed to die daily. "¡Let me be!" she commanded the angels, when they overtook her. "I was created only to weaken children, boys during their first eight days [...], girls until their twentieth day."
(Trachtenberg, 37)

Es interesante detenernos en el papel que representa Lilith, en tanto reflejo de la estructura patriarcal, pues, como mujer trasgresora, su comportamiento no se adecuó a los parámetros masculinos que se proponían como modelo bíblico y social.²⁶ La expulsión y marginación de esta mujer de los espacios sagrados, muestra el castigo que obtuvo por desobediencia y falta de sumisión: alegoría de cómo debe actuar la mujer en el ámbito terrenal. Sin embargo, su carácter marginal e inestable la ubica en una posición de poder, dueña del conocimiento mágico. Porque personifica lo prohibido, es decir, la antinomia del 'buen' comportamiento, es temida. El mito creado alrededor de ella, determina moralmente a la mujer como inferior en relación al hombre, ya que representa la mala influencia, la peligrosa, la que motiva al mal. Lilith entonces es la innombrable, la 'mujer malvada' que amenaza con su presencia el bienestar comunitario. Dentro de la estructura social, Lilith representa un peligro y, como tal, tiene poder sobre lo controlado. Lilith crea incertidumbre, desestabilidad en la constitución de la estructura. Debido a ello, se busca proteger la unidad contrarrestando sus poderes con fórmulas mágicas.

²⁶ Bloom (46) menciona que "una leyenda pre-cabalística sostenía que ella había sido la primera mujer de Adán y que lo había abandonado por cuestiones de igualdad sexual, siendo la causa inmediata de la separación referente a las posiciones durante el coito, favoreciendo adán la postura sumisa de ella, a la par que ella insistía en su propio ascendente."

For instance, a newborn male had to be guarded carefully for eight days, from birth to circumcision, because during this time he was most exposed to the spirits. (Levy, 95)

Los parajes desérticos están malditos; en ellos se encuentra Lilith, la demonio que atravesará los tiempos temida siempre por los hebreos, y su nombre se conservará hasta nuestros días en amuletos y pentáculos cabalísticos. (Riviere, 28)



Amuleto para la madre y el recién nacido (con Lilith ‘encadenada’) Posiblemente de Persia, siglo XIX. Grabado en plata. (Colección permanente del Museo de The Magnes Museum, Berkeley; 67.1.1.3. Photo: Ben Ailes)

El amuleto representa a Lilith encadenada y con la boca abierta, mostrando sus dientes peligrosos y rodeada de nombres sagrados. Este amuleto solía colocarse, ya sea sobre la cuna del recién nacido, o sobre el mismo niño, prendido con un alfiler.

Ante esta creencia del acecho demoniaco, las prácticas en el cotidiano cultural se traducían en acciones específicas, así, la abuela era quien acompañaba a su nieto y a su hija en la recuperación del parto, tanto por el día como por la noche durante toda una

quincena, no obstante el *Brith milá* se realizaba a los ocho días de nacido. La presencia de algún miembro de la familia en este momento corroboraba el carácter social de los eventos más significativos. Es probable que las prácticas se hubieran distanciado de su significación primera y que en la reproducción de ellas de generación en generación, el conocimiento exacto de la leyenda estuviera ausente, sin embargo, el trasfondo ético y moral de la concepción del bien y del mal seguía imperando en la ideología del grupo. Es decir, que la referencia directa de Lilith, de su historia y su trasgresión, no fuera conscientemente asumida por el grupo sefaradí, pero el sentido generalizado del acecho maligno estaba presente.

Por otro lado, también la madre de la parturienta se ocupaba de su alimentación, en especial le preparaba el *formigo*, que era una especie de atole de leche y almendras para provocar la buena calidad de la leche materna.

When there was a parida, they would take a spring of rue, and they would make some sweet almond [paste], and they would put a piece [of rue] on top of it, and they would take it as good luck sign to protect against the evil eye. (Levy, 97)

La almendra, mezclada con azúcar, produce una sustancia lechoza y blancuzca que se asociaba con la leche materna. Más aún, la unión del azúcar, como sustancia cuyo simbolismo es de protección, y la almendra, simbolizando el líquido materno, adquiere la connotación de contrarrestar las posibles intrusiones de los malos espíritus contra la madre y el recién nacido.²⁷

Como se observa en la cita anterior, la ruda es una planta efectiva contra las malas influencias, al respecto, también se prendía sobre la cama de la parida, además de la puerta, un ramito de ruda y una cáscara de ajo, dos elementos propios para conjurar contra dicho mal.

As one woman remarked, “Rue was the first thing. They placed a bunch of rue in the bed of the *parida*” Another woman recall, “They would put rue on the curtains of the bed”, and still another remembered that they pinned rue on the head of the new mother [on the pillow] so that they can go to sleep. For the parida against nazar [evil eye.]” (Levy, 96-7)

²⁷ Otra de las creencias domésticas de los sefaradíes sobre la leche, era que “las burbujas que aparecen en la superficie de un vaso de leche anuncian al que la bebe que próximamente recibirá dinero.” (Molho, 287)

Una figuración más era que la mujer menstruando no podía entrar en donde se encontraban la *parida* y su hijo, pues de esto resultaría la muerte del recién nacido y la invasión de tumores de la visitante. Es interesante detenernos en la simbología de la menstruación como un elemento de impureza, es decir, la sangre menstrual como contaminación del cuerpo. Mary Douglas afirma que el fluido menstrual, en la cosmovisión judía, responde a la negación de la vida, en el sentido de que priva la posibilidad de la procreación. De acuerdo al valor primordial del grupo judío, en que la reproducción de la comunidad debe fomentarse, la sangre menstrual, en las leyes prácticas explicadas en el *Shuljan Aruj* lleva una connotación negativa: una mujer puede ser excomulgada si realiza relaciones sexuales en esta circunstancia. La prohibición, siguiendo a Douglas, implica el establecimiento de un equilibrio en la estructura social, en la que va implícito un mecanismo de poder y control social. La delimitación de reglas conlleva a las dualidades de lo prohibido y lo permitido. De ahí que surjan dicotomías como lo sagrado y lo profano, la pureza y la impureza, el bien y el mal:

Toda cultura consiste en una serie de estructuras relacionadas que comprenden las formas sociales, los valores, la cosmogonía, la totalidad del conocimiento, a través del cual se mediatiza toda experiencia. Algunos temas culturales se expresan mediante ritos de manipulación corporal. [...] Los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad. Los ritos actúan sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico. (M. Douglas, 173)

La menstruación pertenece al marco de lo prohibido como fluido contaminado, ya que, en tanto que se expulsa, se considera una excrecencia corporal. La sangre menstrual se manifiesta en los márgenes del cuerpo, fuera de las reglas, sin control, por lo que implica una amenaza que atenta contra el orden y el poder. Como se dijo, los elementos marginales, aunque son parte de la estructura, provocan incertidumbre y angustia, es decir, representan un peligro. Todos los márgenes son peligrosos pues, en cualquier estructura, ideal o material, los bordes implican vulnerabilidad y riesgo por estar propensos a influencias externas, no controladas. Si se permite el acceso o no, de cualquier manera, se altera la forma de la experiencia fundamental. En el caso de la menstruación como materia residual, “era de esperar que los orificios del cuerpo simbolizaran sus puntos especialmente vulnerables. Cualquier materia que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal. El esputo, la sangre, la leche, la orina, los

excrementos o las lágrimas, por el solo hecho de brotar, han atravesado las fronteras del cuerpo. Lo mismo sucede con los restos corporales, los recortes de la piel, de las uñas, del pelo, y del sudor” (Douglas, 164), por ello, existen rituales que actúan para algunas de estas secreciones.

Los ritos que más explícitamente atribuyen poder a la materia corrupta están haciendo el mayor esfuerzo para afirmar la plenitud física de la realidad. Lejos de usar la magia corporal como una huida, es posible pensar que las culturas que desarrollan abiertamente el simbolismo corporal lo utilizan para confrontar la experiencia con sus inevitables dolores y pérdidas. (M. Douglas, 162)

Las emanaciones del cuerpo son consideradas desperdicios, por lo tanto, pertenecen, desde la dualidad de limpieza / suciedad, a la segunda. A partir de procesos rituales se contrarresta lo indeseado. Así, cada prejuicio negativo, convive con otro positivo (pureza-contaminación, sagrado-profano, bien-mal, deseado-prohibido, etc.) para mantener el equilibrio. A partir de estos opuestos, que se complementan, se delinear los actos. La menstruación se convierte en símbolo de poder y de peligro que requiere control y censura. A la mujer, en la estructura patriarcal del judaísmo, se le aísla, en cierto sentido, adjudicándole ciertas reglas que debe de cumplir: no puede ser tocada por hombres religiosos (sobre todo, a los rabinos), no puede estar en presencia de la *Torá* (objeto sagrado), o no puede tener relaciones sexuales.

Cuando el principio del predominio masculino se aplica a la ordenación de la vida social, pero se haya en contradicción con otros principios, tales como la independencia femenina, o el derecho inherente a las mujeres, por ser el sexo débil, de gozar de mayor protección contra la violencia de los hombres, entonces tiende a florecer la contaminación sexual. (M. Douglas, 192)

La mujer, en estas circunstancias menstruales, es un peligro de contaminación social que implica una amenaza al grupo.²⁸ Así, la pureza ha de ser protegida: la *Tebilá* (o baño ritual) es una respuesta que soluciona el tabú de contaminación menstrual, además de fortificar la estructura social en el cumplimiento de las reglas, lo que implica asumir culturalmente el sometimiento a ellas.

²⁸ Según Mary Douglas, hay “cuatro clases de contaminación social que son dignas de destacarse: la primera es el peligro que amenaza las fronteras externas; la segunda, el peligro que procede de la trasgresión de las líneas internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo [...] el simbolismo de los límites del cuerpo se usa en esta clase de ingenio sin diversión para expresar el peligro que amenaza las fronteras de la comunidad” (166)

[...] el simbolismo corporal forma parte del acervo común de los símbolos, hondamente emotivos en razón de la experiencia de cada individuo. Pero los ritos se nutren de este fondo común de los símbolos de modo selectivo. Algunos desarrollan un aspecto, otros no. Las explicaciones psicológicas no pueden, por propia naturaleza, dar razón de lo que está culturalmente diferenciado.

(M. Douglas, 163-164)

Cada cultura concibe sus delimitaciones que conllevan a sus propios riesgos. Las creencias atribuyen poder a ciertos márgenes corporales y desechan otros, dependiendo de la posición en que estén presentes en el cuerpo. Uno de los puntos tratados en las leyes jadáicas, es la regulación precisa de cada función corporal, delimitando los actos humanos a dicho esquema.

Parece ser que nuestros más profundos temores y deseos adoptan una determinada expresión con una especie de facilidad ingeniosa. Para comprender la contaminación corporal deberíamos comparar los peligros desconocidos de la sociedad y los temas corporales conocidos para descubrir de qué forma se adaptan.

(M. Douglas, 164)

El baño ritual se realiza al finalizar la menstruación en el que el agua corriente toma el papel simbólico, ya contemplado, de purificador del cuerpo.²⁹ Asimismo, dentro de la psicología mística popular, el agua era otro antídoto contra el mal de ojo. Se creía que al echar el mal al mar o al río o a un recipiente con agua, el daño se desvanecía al ser *lavado*. Levy (177) menciona un conjuro para ahuyentar el mal mediante el agua: “May all that is evil...(be carried off) with the water of his body and the washings of his hands, and may the river carry it away down stream”. Siguiendo con la misma lógica, también la sal se convierte en elemento protector contra el mal de ojo: “As the salt dissolves in the water, may all harm dissolve.” El mar tiene un fuerte simbolismo de purificación: “La mar es ancha i todú lu puedi reivar, lu puedi reivar y soportar” o “Todú il mal a la profundida de la mar lo tinemos ki ichar, /al pishkadu di la mar ke lo puedi reivar./ Dingun [ijú d’] Israel un tenga dingun mal.”

Los hombres, en las sociedades patriarcales, definen sus posiciones de poder en tanto ejercen dominio sobre las mujeres. La contradicción reside en que el propio valor social del hombre depende de la presencia femenina; el matrimonio y la procreación son elementos necesarios para ejercer su primacía: si un hombre no se ha casado o no ha

²⁹ El tópico del agua purificadora lo veremos posteriormente en el apartado de la boda y, en otro sentido, en el de la muerte.

tenido hijos, es considerado inferior en la estructura social: “Un hombre sin su mujer se encuentra en el peldaño inferior de la escala masculina. Tener mujer le ofrece la oportunidad de un ascenso, por el hecho de engendrar y de merecer, por ende, el ingreso en varias asociaciones para el culto remunerativas.” (M. Douglas, 201) En cierta medida, de manera vedada, el control se invierte, pues son las mujeres, aunque de manera indirecta, quienes dan sentido al mundo de los hombres. Desde la traducción lírica, este aspecto de la necesidad del hombre por la mujer se orienta hacia los cantos en los que el enamorado le ruega a la niña por su amor:

Dame la mano palomba
Para subir a tu nido.
Maldicha que duermes sola,
Vengo a dormir con ti. (Díaz-Mas, 14, 63)

3.2 Circuncisión (*Brith Milá*)

Desde el nacimiento del individuo, la presencia ritual se manifiesta en la ceremonia de la circuncisión del varón que es, a los ocho días de nacido, el primer contacto del niño judío con la tradición de sus padres. A partir de este momento, el varón se incorpora a la comunidad judía y queda reconocido como fiel descendiente de Abraham. Desde su conformación, el pueblo hebreo se alimentó de prácticas y costumbres de otras culturas que influyeron en la delimitación de sus creencias, sobre todo, del monoteísmo. Varios rituales judíos, por lo tanto, son parte del legado de otros pueblos:

Los dioses y diosas adorados por los semitas lo fueron también por los fenicios: Dagon, Gad, el Sol y sus dos hijos, Sydoq y Misor, etc. Al igual que todos los demás pueblos de la región, árabes, egipcios, edomitas, amonitas y moabitas, los fenicios practicaban la circuncisión. Los filisteos, recién llegados de Asia Menor, no estaban circuncidados. Este rito era sin duda muy antiguo, ya que durante su celebración estos pueblos utilizaban todavía el cuchillo de piedra. (Riviere, 41-2)

Trasladado a los lineamientos del judaísmo, el corte circular del prepucio es el primer precepto (*mitzvá*) que señala el pacto entre el patriarca Abraham y Dios.³⁰

³⁰ [9] Y le dijo (también) Dios a Abraham: “Y tú guardarás Mi Pacto, tú y tu simiente después de ti, para las (sucesivas) generaciones. [10] Este es Mi Pacto que vosotros guardaréis, tú y tu simiente después de ti: todo varón de vosotros será circuncidado. [11] Circuncidaréis pues la carne de vuestro prepucio, y esa será la señal del Pacto celebrado contigo. (“Génesis”, 17: 9-11)

Entre los sefaradís, los padrinos del primer hijo varón son el padre y la madre del marido; los del segundo varón son el padre y la madre de la mujer. La ceremonia de la circuncisión se realiza de la siguiente manera: la ceremonia comenzaba al mencionar repetidamente estas palabras: “¡Venga el niño, venga la madre del parido!” La madrina llevaba entonces al niño, cubierto por un velo y acostado sobre una almohada blanca y bordada, con el padrino *sandáq* (representante) que esperaba sentado en una silla a que le llevaran a su nieto, pues era el abuelo el que generalmente fungía de *sandáq*. Él era el encargado de sostenerlo en sus rodillas durante la operación. Al efectuarse ésta con un instrumento que en judeo-español era llamado *mordaza*, se procedía a evitar la hemorragia con un paño remojado en clara de huevo para que se coagule en contacto con la carne.

Debido a la carga religiosa que contiene el ritual, los cantos utilizados durante la ceremonia, contienen un lazo entre lo mundano y lo sobrenatural. La mención de Dios, Abraham, Isaac, Joseph y Eliahu, el profeta, era común en los momentos del nacimiento para atraer su protección divina. Mientras el patriarca Isaac fue el primer judío en ser circuncidado, el nacimiento de Abraham también está relacionado con el *Brith milá* en tanto fue él quien instituyó dicho precepto:

Cuando el rey Nimbrod
al campo salía,
mirava en el cielo
y en la estretería,
Vido una luz santa
en la guidería,
que había de nacer
Avraham avinu.

Avraham avinu, padre querido
padre bendicho, luz de Israel.

Saludemos al compadre
y también al mohel.
Que por su zekhut
mos venga el goel
y ri'hma a todo Israel

Cierto loaremos al verdadero

al verdadero de Israel.³¹ (Newman, 76)³²

Abraham Avinu está presente en los cantos del nacimiento por ser él quien instituyó el precepto del Pacto con Dios. Aunque su nacimiento es mencionado escuetamente en “Génesis”, 11:27, el canto se refiere al mito, referido en el *Midrash*, de la salvación de Abraham, hijo de Téráj, que cuenta cómo el rey Nimbrod manda matar a todos los niños recién nacidos en la misma noche, al enterarse que cuatro estrellas fijas y distantes en el firmamento, fueron arrasadas por un cometa que corría por el horizonte, señal de que Abraham sería un emperador poderoso y sus descendientes se multiplicarían heredando la tierra y destronando a los reyes. El padre de Abraham, para evitar su muerte, lo intercambia por otro niño y lo esconde en una cueva hasta cumplir los trece años. En otra versión, el mismo Nimbrod, versado en astrología, se entera por las estrellas que nacería un niño que derrocaría a los dioses que él reverenciaba. Para evitarlo, manda a todas las mujeres embarazadas a una torre y ordena la muerte de los hijos varones nacidos. Amitlali, futura madre de Abraham, se escapa al desierto a parir a su hijo y lo deja en una cueva envuelto con una tela de su vestido. Dios manda al arcángel Gabriel para que le dé leche que mana del dedo meñique de su mano derecha. Así creció rápidamente y en veinte días aprendió a caminar y a hablar, afirmando que ‘Dios ve, pero no puede ser visto, que vive en el Cielo, pero Su gloria llena la tierra’. Hay varias versiones de la historia de Abraham que enfatizan el monoteísmo, sin embargo, se significan en el *Brith milá*, tanto por la temática del nacimiento, como por la realización del Pacto con Dios.

Joseph, por su parte, bendecía a los niños y proveía la fertilidad en las mujeres. Existen múltiples leyendas acerca de Joseph, sobre todo entre los judíos de tierras

³¹ *guidería* –judería
estreyería -firmamento
bendicho – bendito
mohel – (voz hebrea) encargado de hacer la circuncisión
zekhut – (voz hebrea) obra buena
goel – (voz hebrea) salvador (*gueulá* –salvación)
ri'hma - amor, piedad, clemencia, cariño, ternura

³² Hay multiplicidad de versiones sobre este canto: véase Alvar, 1998, 31, 28 para la versión de Alcazarquivir. Otra versión actual, cantada en México, es la siguiente: Cuando el rey Nimbrod/ al campo salía/ mirava el cielo/ en la estreyería/ vido luz santa, en la judería/ que havia de nacer Abraham Avinu.// Abraham Avinu padre querido/ padre bendicho, luz de Israel// La mujer de Teraj quedó preñada/ y de día en Dio él le preguntava/ de qué tenesh la cara tan demudada?/ Ella ya sabía el bien que tenía.// Abraham Avinu padre querido/ padre bendicho luz de Israel. (*Kahal Kadosh, Januká* 5762, 26 *kislev* –11 de diciembre, 2001) También véase Koén Sarano, p.84.

musulmanas, que lo relacionan con el nacimiento. Más que reflejarse en las expresiones líricas, Joseph se ve plasmado en amuletos de protección que se utilizaban para el niño y la madre recién parida.



“Zulaykha’s Dream of Joseph” Persia, 1853. Miniatura en el manuscrito Judeo-persa de Jami’s Yusef y Zulaykha. (Library of the Jewish Theological Seminary of America, New York)

Las leyendas tienen su fuente en los relatos bíblicos en los que se cuenta que su madre tuvo dificultades en el parto. En su etapa de juventud, Joseph fue maltratado por sus hermanos que le tenían envidia y coraje por ser el preferido de su padre: además de conspirar contra él para matarlo, le despojaron de su túnica, lo echaron a un pozo seco y luego lo vendieron a los ismaelitas que a su vez lo hicieron a los egipcios. Sin embargo, Joseph salió adelante contra todos los antagonismos, siendo bello y próspero, protegido en todo momento por Dios. También Joseph se relaciona con las semillas, que aluden a la fertilidad, pues después del ciclo de hambre y sequía en Egipto, Joseph fue capaz de proveer granos para elaborar el pan: semilla, en hebreo, es lo mismo que semen. Los amuletos que proveen fertilidad y protección a los niños aluden simbólicamente a los peces del mar y a la descendencia de Joseph: el *Talmud* dice, “Tal como los peces en el

mar están cubiertos con agua, el poder del mal de ojo no tendrá alcance sobre las semillas de Joseph” (*Berkahot*, 20a.)

Otro canto que se expresaba en la celebración del *Brith milá* menciona a Eliahu Anaví,³³ el profeta que representa la salvación de los judíos perseguidos; también era quien podía responder a las preguntas de los eruditos sobre los misterios de la *Biblia* y, además, tenía la cualidad de ayudar a los pobres. Era costumbre dejar una silla principal vacía en su honor, no sólo en el momento de la circuncisión, sino también en el cuarto de la parida, desde el primer día de nacido el niño o un día antes de la ceremonia.

Esta noche es alabada
de encender luz demasiada,
la criatura sea cuadrada,
con Eliahu Hanaví.

Abraham Avinu el honrado,
por su *zejut* fue nombrado,
el *brit milá* por el fue allegado
con Eliahu Anaví.³⁴ (Weich Shahak, 22) (Rodas)

Hasta la actualidad, la silla destinada al profeta mantiene la esperanza de que éste visite la fiesta y dé su bendición al niño y a su familia. El status bíblico que adquirió Eliahu Anaví como un trabajador milagroso y como una persona que está presente en todo momento.

La asociación de Eliahu con los recién nacidos es temprana: el profeta es considerado en las fuentes judías como el guardián de los niños desde el momento en que llegan al mundo y a lo largo de las etapas críticas de su infancia. Eliahu Anaví deriva de una fuente bíblica, “Reyes” I, 21:19, que lo representa como líder ético y religioso que luchó contra la idolatría. En “Malaquías”, 3:1 también se menciona con el nombre de *Mal’akh ha-Berit*, es decir, “El ángel [o mensajero] del pacto” que es interpretado por fuentes rabínicas, como de la circuncisión (en hebreo, la palabra *berit* significa ambas cosas: pacto y circuncisión). En este pasaje, Eliahu es designado por Dios para “hacer volver el

³³ Profeta bíblico de la época de Ajab e Izevel (s.IX a.e.c.), natural de Gil’ad, al noreste de *Eretz* Israel. Es una figura sagrada para el pueblo judío debido a su celo por Dios y su lucha en contra de la idolatría y por su ética. Existe la creencia de que el profeta regresaría antes del advenimiento del día de Dios al final de los tiempos. (*Enc.*, 104)

³⁴ *zejut* (*zahuth*)- mérito, privilegio
brit milá – pacto con Dios

corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres”[24] Por otro lado, en “Reyes”, 17:14-24, Dios provee, por conducto de Eliahu, de harina y de aceite a una madre con su hijo para que se alimenten hasta que termine la sequía. Además, al morir el niño, ruega a Dios para que le regrese el alma al cuerpo, y así, devolverlo a su madre. También en “Reyes” 19:14 se expresa la presencia de Eliahu que acude a Dios para quejarse de que el pueblo de Israel ha abandonado el Pacto, derribando sus altares y matando a sus profetas. De esta actitud deriva la presencia de Eliahu en el ritual de circuncisión, pues es él quien cuida que se realice por orden divina.

En las leyendas folklóricas, sin embargo, no aparece en su papel bíblico como profeta entusiasta y líder religioso, sino como mensajero del cielo que remediaba las injusticias sociales: el peregrino inmortal que visitaba las casas judías para llevarles mensajes de bondad. Él, por lo tanto, era quien beneficiaba a los piadosos pobres, empobrecía a los ricos, castigaba a los injustos, curaba a los enfermos, proveía de comida a los hambrientos, sobre todo el viernes por la noche para la festividad de *Shabat* [día de descanso semanal] o para las vísperas de festividades como *Pesaj* [pascua]. Además, podía aparecer milagrosamente como la décima persona requerida para formar el *minnian* (quórum litúrgico judío) (Sabar, 705).

Otra leyenda que relaciona a Eliahu con el nacimiento de los niños tiene que ver con Lilith y los tres ángeles acompañantes, llamados Senoy –*Snvi*-, Sensenoy –*Snsnvi*-, y Semangelof –*Smnglf*-, que fueron enviados por Dios para convencerla de que regresara al Paraíso con Adán. En esta versión de Eliahu, se cuenta que Lilith y su comitiva iban rumbo a la casa donde una mujer estaba dando a luz, cuando se encontraron con Eliahu Anaví. Al enterarse de que Lilith tenía la intención de “darle el sueño mortal a la madre, llevarse al crío, beber su sangre, chupar la médula de sus huesos y comer su carne”, Eliahu la amenazó de excomunión para que desistiera de su objetivo. La forzó a decir, en el nombre de Dios, que no volvería a hacerle daño a ninguna madre o hijo recién nacido. Ella accedió siempre y cuando vea o escuche alguno de sus nombres en el lugar donde se encuentren.³⁵ Varias leyendas se han propagado en torno al poder diabólico de Lilith y las formas de combatirlo.

³⁵ Esta historia se encuentra referida en: Shalom Sabar “Childbirth and Magic” en *Culture of the Jews. A New History*. Ed. David Biale; *Enciclopedia Judaica Jerusalén*. col. 245, Tomo 11; Robert Graves,

Toda esta historia de Lilith se inscribe completa en varios papeles que son parte de los amuletos destinados a los niños. En otros, sólo se inscriben los trece nombres de Lilith en columnas y con mayúsculas. Más aún, cada nombre está marcado con sus respectivas vocales para asegurar que el que los pronuncie lo haga correctamente y remita a una rápida identificación con ellos. La historia aparece de manera similar en Jerusalén, Marruecos, Túnez y Algeria.

La participación más relevante de Eliahu termina cuando se efectúa la circuncisión del niño. La silla especial para este evento es llamada *kisei Eliayahu* (silla de Eliahu) y se prepara para la presencia simbólica de “el ángel del pacto (o de la circuncisión)”. Muchas veces el tamaño y la ornamentación varía de acuerdo al lugar y la época, incluso es difícil distinguir la silla de Eliahu de la del *sandáq*, lo cierto es que siempre hay una silla vacía en una posición central en el cuarto de la circuncisión. La silla era ornamentada con varios textiles elaborados por las mujeres, que de manera indirecta, deseaban estar en contacto con los objetos sagrados manejados por los hombres. Se le añadían a la silla talismanes y amuletos de protección, como las *hamsas* de plata, plantas medicinales y otros objetos mágicos. El *mohel* (hombre que efectúa la circuncisión) generalmente colocaba al niño en dicha silla antes de dárselo al *sandáq*. Los invitados se acercaban a besarla. Además de la presencia invisible del profeta, se creía, entre las comunidades judías establecidas bajo las ideas islámicas, que Eliahu poseía poderes mágicos y milagrosos para curar y proteger a sus miembros. Cantos referentes a Eliahu se entonaban por hombres y mujeres en el cuarto de la ceremonia, así como también se contaban leyendas que “testificaban” los milagros que había hecho en sus múltiples visitas de una casa a otra sin descanso. En Marruecos, un vaso con agua se colocaba sobre la silla y luego se le daba a beber a la mujer estéril o a los enfermos. En Túnez, la mujer estéril se sentaba en dicha silla (especialmente durante la circuncisión) con la creencia de que el profeta le concediera un hijo. En Libia, una taza llena de aceite se colocaba en la silla y después se utilizaba como unguento para varios malestares. También en Libia dos platos eran colocados en la silla, uno con arena limpia y el otro con dos huevos. Al efectuarse la

circuncisión, el plato con la arena servía para enterrar el prepucio; los huevos eran dados a la mujer estéril que se los comía crudos. (Sabar, 711)

Cargado simbólicamente, el prepucio desprendido del niño en el ritual de la circuncisión tiene la consigna de que debe ser enterrado, tal como se practica con el cuerpo inanimado, pues implica un peligro de contaminación en el sentido de que se separa del cuerpo y, por tanto, del control del individuo.

[...] the umbilical cord is burried in distance place hidden from everyone, or under the treshold, or in the room. In the latter practices I am inclined to see direct rites of assimilation into the kin group. (van Gennepe, 51)

El ritual asume todos los ‘desperdicios’ dentro de prácticas que brindan estabilidad a los actos y pensamientos de los individuos. Es importante, sin embargo, no caer en el error de considerarlos como elementos fuera del sistema. Siguiendo a van Gennepe, tanto el desprendimiento del cordón umbilical como del prepucio marcan una separación que debe ser compensada con precauciones temporales. Muchos de estos ritos implican dejar atrás el mundo asexual [cuando la circuncisión se realiza en la etapa de la pubertad, que no es el caso de los judíos] para la integración genérica a la sociedad. El primer baño, el lavado del pelo, el primer corte de cabello o de las uñas entran dentro de los ritos de separación de la madre con respecto a su hijo.

En Kurdistán, durante la fiesta, se bailaba alrededor de la silla de Eliahu. Después de la ceremonia se llevaba en procesión de regreso al templo entre cantos y festejos. Cargar la silla representaba un gran honor. Una vez en el templo, la silla se colocaba en la *Tebá*, el mismo lugar donde está colocada la *Torá*. En Marruecos, mientras el *mohel* hacía su trabajo, las mujeres tenían la oportunidad de suplicar al profeta deseos de buena salud, larga vida y tener hijos varones:

O dear Elijah, as you came to visit this house, may you come and visit the houses of all the miserable women. And may you visit the home of my daughter [full name], so that I may be privileged to see her embracing a male child. And please make me fortunate, O Merciful One, to see the circumcision day of this child.

(Sabar, 712)

La creencia de que el profeta se aparecería en las horas de alegría también se percibe en el siguiente fragmento de una entrevista formulada por Levy:

Luna said, “He was an angel who come to us” She continued, “He was hoping that

Father and Mother would bless him, ‘Ke venga en las buenas oras, el Senyor Eliahu ha-Navi. Ke mos venga en las buenas oras. Elijah had come, Luna said, to help her family, but he hended a blessing in order to stay. (Levy, 77)

Se acostumbraba también colocar el libro del *Sefer Raziel* en la silla del profeta Eliahu Anabí, al centro del cuarto donde se encontraba la parturienta. El *Sefer Raziel* proveía fórmulas para los amuletos, tanto para las mujeres con problemas de parto, como para los recién nacidos.³⁶

Entre los sefaradíes, como en otras comunidades judías de tierras islámicas, el profeta Eliahu también era asociado a una charola provista de velas y plantas protectoras, que era llevada en procesión al cuarto de la parida una noche antes de la circuncisión de su hijo (práctica que aún se practica). De hecho, entre los judíos de Marruecos, la noche previa a la circuncisión era llamada “La noche de Eliahu el profeta”. La charola con las velas es llamada *Siny’yat Eliayahu Nabi* (charola de Eliahu) o *Kandilat Eliyahu Nabi* (candelabro de Eliahu), en Tenerife, según Weich Shahak, era llamada *velas de parida*. Una de las plantas protectoras con poderes mágicos que adornaban la charola de las velas era la ruda que, en ocasiones, también se colocaba dentro de un vaso con agua en medio de la charola (ambos, ruda y agua, como elementos de protección, como se mencionó). Las velas son encendidas por las mujeres que asisten a la celebración del *Brith milá*, al mismo tiempo que expresan buenos deseos para el recién nacido. Se cree que la luz de la vela tiene poder simpático en el contexto del nacimiento, ya que el fuego es considerado, desde las fuentes bíblicas, como un símbolo sagrado de fertilidad y de vida (como el aforismo bíblico: “El espíritu del hombre es la luz de Dios” [“Proverbios”, 20:27]). El encendido de velas era considerado como medida de protección, no sólo en el *Brith milá*, sino también durante el parto. Debido a ello, los rabinos permitían a las mujeres encender

³⁶ La fórmula de protección que se utilizaba para las parturientas y el recién nacido era la siguiente:

In the name of I Am (followed by magical syllables): I adjure thee, O primeval beast, in the name of him who created thee, and in the name of the three angels whom thy Creator sent for thy sake, and who found thee in the islands of the sea, and to whom thou hast sworn that in the place where their names are found thou wilt not do injury, neither thou, nor any of thy host and servants, nor harm anyone who shall bear their names. Therefore, I adjure thee by their names and by the seal, here written, and thy host and servants, not to do injury to the delivers woman, *N*, daughter of *N*, nor to the babe which has been born to her; neither by day, nor by night; neither in their food, nor in their drink; neither in their heads, nor in their two hundred and forty-eight members, nor in their three hundred and sixty five sinews; by the power of these names and seals I adjure thee and thy servants. (Goodenough, 211)

velas durante *Shabat*. Asimismo, no era permitido apagar el fuego en el cuarto en donde estaba el nuevo ser, o remover la flama a otro lugar. (Sabar, 708) Un ejemplo que nos muestra la costumbre del uso de la charola de Eliahu es el siguiente, citado por Sabar:

On the night before circumcision, the relatives and acquaintances of the family, and others that are honored in this mitzvah, brings an olive oil lamp, which will be lighted throughout the night. And the custom among our Sepharadic brethren is that members of the household of the *sandak* [“godfather”, or the man who traditionally holds the child on his knees during the circumcision ceremony] carry such an oil lamp with many spouts, decorated with kind of aromatic plants, and parade with it in the streets of the town, led by the loud noise of drum, while they sing cheerful songs, until they reach the house where the circumcision will take place. (Abraham Moses Lunsz, *apud* Sabar, 708)

Como se observa, existe una mezcla entre el sistema de creencias populares y tradicionales. Así, fuentes oficiales se confunden con costumbres y prácticas de la sociedad circundante. Los versos bíblicos, pasajes talmúdicos y otros textos autorizados se imprimían en amuletos, sin ser motivo de sanción.

Otro de los cantos que muestra la dicha de la llegada de un nuevo ser al mundo denota la presencia no sólo de la madre y el padre, sino de todo el grupo social que lo rodea, es decir, en el niño recién nacido, ya están depositadas las esperanzas de expansión y reproducción del grupo, implicando, con esto, tanto el apellido de la familia, como la propagación de la cultura, con sus prácticas y rituales religiosos. Los cantos son parte de la cosmovisión que aprende y asimila el nuevo ser, lo va formando y modelando de acuerdo a los valores y conceptos del grupo.

Levantáivos, el parido,
de este buen dulce dormido.
El kahal ya está en la puerta
para cercucir al niño.
Las que parían los niños
comían los buenos vicios,
las que parían las niñas
comían flacas sardinas,
de la rabia que tenían
pelean con las vecinas.³⁷ (Weich Shahak, 18-19) (Tetuán)

³⁷ *kahal*- los invitados al evento, en general, la comunidad
cercucir- circuncidar

Como observamos, aunque de manera chusca, hay diferentes actitudes en cuanto a la madre que ha parido un hijo varón y otra que ha tenido una niña. La estructura patriarcal de los judíos se refleja en la importancia de tener un varón como uno de los valores que determinan la ordenación comunitaria, ya que es claro que, desde los preceptos bíblicos hasta las prácticas rituales, los hombres adquieren mayor presencia y responsabilidad religiosa. Las mujeres, sin embargo, son las encargadas de la educación de los hijos y, por lo tanto, importantísimas en la reproducción de valores. Los cantos son un ejemplo de esta transmisión, pues son ellas quienes se encargan de difundir con su voz las ideas íntimas o particulares que determinan la forma de ser del individuo y del grupo. Son ellas quienes reproducen los valores en la práctica, aunque su obligación es tener conocimiento de ciertas normas religiosas de la casa y de la educación de los hijos.

Mientras que a los hijos varones recién nacidos se les festeja con una celebración más elaborada y significativa, como hemos visto, a las niñas se les lleva al templo unos días después de nacidas para que el padre, ante la *Torá*, declare el nombre que ha de llevar su hija. Van Gennep expresa la importancia de nombrar, pues forma parte del ritual de separación, ya que el nombre indica el lugar y los lazos referenciales mediante los cuales el individuo se identifica más allá del grupo. La trascendencia de un estado a otro se manifiesta en el paso del mundo indefinido hacia otro tangible y controlado, es decir, reglamentado bajo los parámetros religiosos. El nombre delimita, individualiza, le da un lugar de pertenencia al individuo para incluirlo en el grupo social que ejerce control sobre él al mismo tiempo que éste lo promueve. Dentro del esquema de van Gennep, la incertidumbre del anonimato es la etapa liminal, es decir, ambigua e indefinida, en la que el individuo está en un momento incierto, de peligro. Al ser nombrado, el sujeto trasciende este umbral para integrarse a su comunidad. Se puede sugerir, metafóricamente, que nombrar es la separación del niño del útero materno. Es cierto que estos rituales pertenecen más al mundo de los adultos que al de los niños que atraviesan por esta etapa, pues su nivel de inconsciencia no les permite experimentar el proceso ritual. Tanto en el ritual de nombrar como en el del *Brith milá* (en el que también se nombra al hijo varón), es significativa la presencia del *kahal* (comunidad) para que se realice la circuncisión: ritual colectivo e individual al mismo tiempo de reafirmar a la familia, fortalece las estructuras sociales.

Van Gennep afirma que la primera ropa que usa el niño, la designación del nombre, el primer diente, raparle la cabeza o cortarle el pelo, son ritos de incorporación que introducen al niño en el mundo. El niño o la niña judía que nace en el seno de una familia judía tradicional, se le nombra con dos nombres, uno en hebreo, que corresponde al ámbito religioso, y otro que se usa en lo cotidiano, en judeo-español, tratándose del caso de los hispano-hebreos. Esta práctica tiene que ver con la creencia de que los ángeles, en la cosmovisión mística, sólo reconocen los nombres en hebreo.

En Marruecos la costumbre de la aplicación del nombre era algo diferente: a la semana de nacimiento de una niña, se solía elaborar un banquete y se invitaba a un rabino que daba el nombre a la niña y también la bendición. Luego se leía un trozo de la *Biblia* y, aunque no se cantaba, las personas presentes se iban pasando a la niña sobre una bandeja con dulces y tenía lugar una especie de juego en broma de la venta de la niña: “Yo la mercó, ¿cómo lo voy a mercar? En el momento de dar el nombre solían encender *siete velas*. (Weich Shahak, 20) Pasar el bebé por encima, a través de, o ponerlo en contacto con la tierra, según van Gennep, son también ritos de separación e integración a la comunidad. Adjudicar el nombre a una persona suponía ciertas creencias populares que no eran del todo positivas:

Si una mujer encinta ve durante el sueño a algún muerto de su familia, es preciso resucitar el nombre del difunto aplicándolo al que ha de nacer, naturalmente si es que pertenece al mismo sexo. (Molho, 289)

La elección de los nombres podían ser designados en relación a un día favorable, por ejemplo, Yomtov (del hebreo, *yom tov*, buen día); o si el niño nacía en un día festivo como *Shabat*, se le llamaba Shabbetai (del hebreo, *Shabat*); un recién nacido podía llamarse Mose o Moisés si había nacido en el día en que el patriarca recibió las Leyes de la *Torá*, es decir, Los Diez Mandamientos en el Monte Sinaí. También el nombre podía denotar la temporada festiva del nacimiento: el caso de Esther para niñas y Mordehai para varones se refiere a los niños nacidos en *Purim*³⁸ (suerte, azar). Nissim (del hebreo *nes*, de milagro) era un nombre apropiado para el niño nacido en el mes de *Nisan*, que

³⁸ Fiesta que se realiza en los días 14 y 15 de Adar (doceavo mes del calendario hebreo) en recuerdo de la salvación de los judíos en la época de Ajashberosh, rey de Persia. Su nombre (*Purim*) se debe a las suertes que echó el ministro Hamán para fijar la fecha de exterminio de los judíos. El relato de Purim se encuentra en la *Biblia*, en el “rollo de Esther” y se acostumbra enviar regalos a familiares y amigos, beber vino, disfrazarse y recordar la historia de la festividad. (*Enc. s.v. Purim*, 348)

corresponde a marzo-abril o a la primavera, cuando Dios liberó a los hebreos de la esclavitud en Egipto. Matatiahú o Matatía se les nombraba a los niños que nacieron en *Januká*³⁹, etc. Sin embargo, más común era que el nombre de los recién nacidos fuera el mismo que el del abuelo del niño, o la abuela de la niña, dándoles primero la importancia a los padres del *parido* para los primeros hijos, y los nombres de los padres de la madre respectivamente a los siguientes hijos.

Los nombres designados para las mujeres, entre los hispano-hebreos, más que extraídos de la lengua hebrea como los masculinos, eran españoles principalmente. El nombre debía designar animales o plantas, así, había Palomba (del español, paloma), Lea (del hebreo, gazela), Flor, Rosa, Violeta y Zimbul (del turco, jasmín). Un motivo para nombrar a las niñas eran las piedras o metales preciosos: Brilante, Diamante, Gioya o Djoya (joya), Oro, Perla, Zafira, etc. El cosmos era también la inspiración: Estrella, Luna, Sol, todos estos nombres españoles, aunque otros provenían de distintos lugares: Regina (del italiano, reina); Malka (del hebreo, reina), Sultana (del árabe, reina). Adjetivos calificativos también eran comunes como: Alegre, Bella, Blanca, Clara, Gracia, Linda, Yafa (del hebreo, bella) En muchas ocasiones, en que la madre era estéril, se rezaba a algún rabino famoso prometiéndole designar el nombre del rabino a su hijo si le otorgaba ese favor; por último, el nombre Rahamin (del hebreo, lástima o piedad) se usaba en agradecimiento a Dios, si la mujer tardaba muchos años en concebir al hijo. Fortuna o Mazalto (del hebreo, buena fortuna *-mazel-*) era para proveer a la familia de suerte a partir del nacimiento de la niña.

Otras costumbres también revelan la distinción entre la madre que da a luz un hombre y la que pare una mujer: por ejemplo, de acuerdo a los preceptos religiosos, la mujer que hace nacer a un varón debe permanecer alejada de su marido durante siete semanas; en cambio, si tiene una niña, solamente durante tres. El canto siguiente refleja esta distinción de género:

³⁹ *Januká* es la festividad que conmemora la liberación del Templo de Jerusalén en manos de los sirios helenizantes, su purificación y reinauguración (164 aec.). Comienza el 25 de *kislev* (entre noviembre y diciembre) y continua durante ocho días, en conmemoración del milagro en el que la vasija ritual permaneció encendida por ese tiempo, pese a contener sólo aceite. El precepto de la fiesta es encender velas en un candelabro de ocho brazos llamado *janukiá*, mientras se recita una bendición. Cada día se añade una vela, hasta completar ocho.

Las que son paridas de hijo
echan cortinas y hacen riso,
visitadores por sus cortijos.

Las que son paridas de hija
se echan en cama como unas hazinas,
se arreglan con las vecinas.

A mi gallina de mi gallinero,
que cada día me pare un huevo,
no se que tiene en estas semanas:
parida la tengo y echada en la cama.⁴⁰ (Weich Shahak, 19)
(Rodas)

El canto muestra la diferencia entre un niño y una niña, pues los primeros requieren de tiempo para la preparación de la fiesta del *Brith milá* a los ocho días del parto, que, entre otras cosas, implica la comida (*echan cortinas y hacen riso*). En el caso de las niñas, la madre acostumbraba quedarse en su cama acostada durante cuarenta días, por lo que parecía enferma (*Las que son paridas de hija/ se echan en cama como unas hazinas*). Además, mientras la madre de hijos varones contaba con la presencia honorable de los rabinos y personas prestigiadas debido al ritual de circuncisión, a las que tenían mujeres, las visitaban las vecinas.

Las mujeres, por otra parte, en la implicación social-económica, representaban un problema monetario en el futuro, ya que la exigencia del *ajuar* (Marruecos) o *ajugar* (en Oriente) significaba el ahorro constante de los padres, y la recaudación de objetos de valor destinados para la boda. Muchas de las sentencias que se utilizaban entre los sefaradíes con respecto a la preferencia de un hijo varón eran: “Eskapamiento bueno! Parida de ijo!” o “Ijo de buena ventura ke se te aga”. Estas fórmulas eran muy importantes en el devenir cotidiano, pues eran parte del comportamiento formal que medían actitudes positivas o negativas.

The custom of offering food to visitors and belief about its acceptance or rejection reflected the positive valuation on the male. For example, one informant told us that if a guest came to a visit and did not take something to eat or drink, this was a bad sign; it meant that the hostess would give birth to a baby girl. [...] The expectant mother used to say, “Toma ke me naska ijo”. (Levy, 34)

⁴⁰ *riso*- preparación de las comidas para la fiesta
hazinas- enfermas

Sin embargo, aunque desear un hijo varón era la consigna dominante dentro de la concepción cultural ‘oficial’, las niñas representaban una fuente de crianza muy importante para la madre: “No ay mejor amigas como la madre con la ija”. El lazo afectivo se intensificaba y fortalecía más por los roles que cada género tenían que desempeñar en la sociedad, en el que la mujer estaba encargada, como veremos, en los quehaceres del hogar y la crianza de los hijos. Se contaba con la hija para los cuidados de los padres cuando éstos estuvieran viejos: “Ijo es ijo, ma la ija es para la vijos.”

Otra versión del canto anterior de Alcazarquivir es la siguiente:

Parida está la parida, -parida está de un hijo,
mejorado cuatro y cinco –del deseo que tenía.
la que parían las hijas –comían flacas gaínas,
s’echaban en las cosanas, -pelaban con las vesinas
de la rabia que tenían.
La que parían los hijos –comían los ricos visios,
del deseo que tenían.
La parida y al Dio yama –que lo críe viva y sana.
(Alvar, 1998, 234,182)

Era costumbre en Salónica hacer una pequeña fiesta un día antes de la ceremonia de circuncisión a la cual asistían amigos y parientes. Dicha fiesta llevaba el nombre de *noche de viola* o *semirá* (cuidado, guardia) y se procedía de la siguiente manera: “en primer lugar, un rabino pronunciaba un sermoncito de circunstancias, que terminaba con el *Qadish*,⁴¹ que se recitaba cantando. Un coro de niños dirigido por un cantor profesional y acompañados por la orquesta ‘a la turca’ –un violín, un laud y una pandereta-, entonaban cantos hebráicos y judeo-españoles, donde repetidas veces se mencionaba al profeta Eliahu. Servíanse dulces a los invitados, que poco después se retiraban dejando en la casa a los íntimos de la familia, que continuaban su pasatiempo hasta una hora avanzada de la noche.” (Molho, 62)

El gran número de mortandad entre los niños recién nacidos en tierras islámicas mantenía los miedos y las creencias en los poderes demoniacos, sobre todo en Lilith,

⁴¹ *Kadish*: (santificación) Plegaria de alabanza a Dios en idioma arameo, recitada todos los días en los servicios colectivos y tras estudiar textos rabínicos con un *minián* (10 adultos). El *kadish* es una declaración de fe en la santidad de Dios y su grandeza, y un pedido por que Su Nombre sea santificado por todos los pueblos y Su reinado reconocido por ellos. (*Enc.*, 221)

creencia que perdura hasta nuestros tiempos. Entre los musulmanes, dicha mujer es llamada Karina (en árabe “escolta”). Cada método mágico utilizado, en este ámbito, era proyectado a Lilith o a Karina. Las precauciones en contra de Lilith y el mal de ojo aumentaban el día antes de la circuncisión del niño, por ello, en muchas comunidades judías se acostumbraba en este día, quedarse despierto toda la noche para proteger al niño y a la madre, causa por la cual se celebraba la ya mencionada *noche de viola*.

La *noche de viola* también se festejaba en Marruecos en la que los sefaradíes bebían, tomaban dulces y cantaban en honor del recién nacido y de la madre.

La noche antes del día del berin [*Brith milá*] de su hijo, Avran resivyo algunos parientes i amigos. Era la “viola” tradisyonal. Los vijitores [visitantes] venían a ver el parido [padre de la criatura] i la parida. –Según la kostumbre avia un “tchalgi” [orquestina] ke djugava [‘tocaba’] muzika turca i kantes sefaradis en espanyol. El tchalgi estava komponido de una “kimane”, un “lut”, un “kanun” (violín, luth i cinthare) ke sonaban la mizma koza [al mismo tiempo]. –El kantador akompanyando su kante en aharvando [golpeando] sovre su pandero, etchaba un “mekan” [canto] i los invitados lo ritmaban en dando palmadas...-Bona, la tanyedera, empeso la primera, kantando una kantiga klasica i tradisyonal de viola.

(Saporta, *apud* Díaz-Mas, 1993, 45)

Según algunas entrevistas desempeñadas en Turquía por Levy, la *noche de la viola* sólo estaba designada a la niña recién nacida y no al varón, cuya ceremonia única era el *Brith milá*:

And for the girls, they would have the viola [party, watching of a child]. For the viola, they invited people, the haham [rabi] would come, they picked up the child. They would dress her like a novia [bride], and they would put her in the hands of the haham, who would bless her. ‘Lo bueno de Sara, de Rifka, de Lea’. He would bless her and name her. (Levy, 34)

Sin embargo, en otras versiones, ahora de Salónica, se corrobora la *noche de la viola* para ambos sexos:

And the eve of the night before the brit, they gave a party. And on that night, ten men stayed home... for minyan... to keep an eye on the child so that no sheddim [spirits] would take him away. (Levy, 101)

Weich Shahak (21) menciona que la *noche de la viola* también es llamada *semirá*, en la que, para permanecer despiertos, se cantaban canciones de cuna al recién nacido, como la siguiente:

Canta, gallo, canta,
que quiere amanecer,
canta rusión del día,
que quiere esclarecer.

El gallo cantaba
a la punta del pino:
yo lo manteneré
con asucar y vino.

Canta, gallo, canta,
que quiere amanecer:
si dormís, parida,
con bien despertex.

El niño lloraba,
el parido reía
y la bien parida,
ella lo criaría.

Aboltex, parida,
de cara al varandado,
verex el parido dizir:
Seeheyanu

Canta, gallo, canta,
que quiere amanecer,
Si dormís, parida,
con bien despertex.⁴² (Molho, 62) (Salónica)

El sentido simbólico del gallo en el canto es muy distinto al que se maneja en los textos peninsulares cuya connotación se orienta a la separación de los amantes al amanecer, es decir, el gallo los despierta para que se vaya el hombre después de tener relaciones sexuales.⁴³ En cambio, en este texto, es un símbolo que anuncia la llegada del

⁴² *rusión* –(rusillón) rui señor
aboltex –vuélvete, regresa, voltea
varandado -corredor

⁴³ En las *albas* españolas, el gallo es quien despierta a los amantes de su reposo para despedirse después de una noche de amor. Aunque también aparece en las *alboradas* para marcar la llegada del amante al amanecer.

*Ya cantan los gallos
buen amor, y vete;
cata que amanece.* (Pérez Priego, 106-107)

día, de la luz, de la vida. En este sentido, el gallo se aplica a la llegada de un nuevo ser al mundo, es decir, el nacimiento llega paralelamente con el alumbramiento del día.⁴⁴

En el canto se introducen palabras que provienen del hebreo, como *Seeheyanu*, que identifica al canto dentro de las creencias religiosas judías. Otras palabras como *Shadrvan* o *avdalá* (también del hebreo) se perciben en el siguiente, que también marca la llegada de la mañana connotada desde la perspectiva sagrada de los rezos sabatinos:

Los gayos emezan a kantar
Ya es la ora de alevantar
Nos asperemos el sol i el diya
Impies la alegre kompania

Después l'avdala a Shadrvan
Kon las chichikas balyar i kantar
Ala manyana al claro del dya
Se disfasio la kompania.⁴⁵ (Jagoda, 42)

En otras versiones del canto sobre la misma temática, se utiliza el mismo estribillo, pero el desarrollo es distinto, pues se enumeran las prendas de vestir para el recién nacido.

Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,
si dormís, parida, con bien vos despertex.
El gallo quería una camizica,
que bien le yaquixea a sus carnizicas.
Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,
El gallo quería y un cuxaquito,
que bien le yaquixea en su belezico.
Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,
El gallo quería una fezezica,
que bien le yaquixea en su cavezica.
Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,
El gallo quería unos eshuequitos,
que bien la yaquixea en sus piezezicos.
Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer,

También cfr. Masera, 1995, citado en bibliografía.

⁴⁴ De acuerdo a las creencias populares sefaradíes, también el gallo puede tener connotación negativa: “una gallina que canta a la manera de un gallo trae mala suerte. Hay que matarla inmediatamente para evitar desgracias, la principal de las cuales es la muerte de su propietario.” (Molho, 286)

⁴⁵ *Avdala*- (voz hebrea) rezos que se recitan en los servicios religiosos de *Shabat* dedicados al vino, a las especias y a las velas que se prenden en la noche del viernes, es decir, en la víspera de dicha festividad.

Shadvran – (voz hebrea) fuente
disfazió (desfecho) –confundió
chichecas –¿castañuelas?

El gallo quería un yardanico,
que bien le yaquixea en su garonico.
Canta, gallo, canta, que ya va a amanecer.⁴⁶
(Molho, 63)

Molho nos describe detalladamente el atuendo del bebé que se usaba en Salónica:

La ropa del recién nacido se componía antiguamente de las siguientes piezas: una banda llamada *ombligero* rodeaba el vientre para fajar el ombligo hasta su completa cicatrización; una camisa corta sin mangas, sobre la cual había una especie de bolero con mangas, abrochado por detrás; un trozo de tela doble y tupida, llamada pañal, para preservar los miembros inferiores de las inevitables evacuaciones; un trozo de tela tupida, de algodón o de lana, de dimensiones más grandes y plegada por abajo, envolvía la parte inferior del cuerpecito; dos grandes paños de lienzo, uno de los cuales rodeaba el busto, manteniendo los brazos a lo largo del cuerpo y el otro cubría la parte inferior. Para sujetar todas estas piezas se arrollaba en torno al cuerpo del pequeño, desde los hombros a las piernas, una banda de diez centímetros de anchura y de dos metros de longitud, llamada faja (canastilla), convirtiendo así, al bebé en un blanco paquete. (Molho, 60)

En el siguiente canto también se nota la presencia de la comunidad para festejar al padre del recién nacido, además están presentes otros elementos simbólicos como, el pescado.

Ya viene el parido kon los kumbidados
Ya trae en su mano resta de dukados
I en la otra mano resta de pishkados

Pino florido
Pino revedrido
I todo bien komplido

Ya viene el parido a los pies de la kama
Se kesha la parida oy no comí nada
Presto ke le traygan una geyna enreynada

Pino florido
Pino revedrido
I todo bien komplido

Mos biva el parido i también la parida

⁴⁶ *yaquixea*-sentase
cuxaquito-cinturoncito
belezico-tallecito
fazezica-pequeño fez

eshuequitos-zapatitos
garonico –cuellito, garganta
yardanico-collarcito
garonico-cuellecico

Ke mos parió este ijo de kara de flores
I siempre demos lores i alavaciones

Pino florido
Pino revedrido
I todo bien komplido
Ya es ya es en buen simán.⁴⁷ (Koen-Sarano, 158)

Es claro que el canto anterior tiene estrofas insertadas de otros textos, pues se rastrea el verso desde la lírica peninsular: “¡O, pino, o, pino, pino florido!” (M.Frenk, 2003, 797, 592) que, por alguna razón, se adapta a una misma tonada. Según Frenk, es usual que no exista relación entre una estrofa y otra, ni por el tema ni por la forma de tratarlo.

Da la impresión de que la tradición oral modificaba las coplas a medida que se cantaba, integrando coplas conocidas, quizá con otra música, quizá sin música alguna; iba “echando versos sobre versos”, sin preocuparse de que hubiera cohesión. [...] Hay canciones que tienen un repertorio más o menos preestablecido de estrofas, y estas pueden estar emparentadas de alguna manera: por su temática general, por una tónica común (humorística, por ejemplo), por un *leit-motiv* (que puede ser, digamos, el nombre de la persona), [etc]. Pero también en estas canciones lo habitual es que cada estrofa guarde su independencia y su movilidad dentro y fuera de la canción, o sea, que no tenga un lugar definido en el conjunto de estrofas de la canción y que además pueda salirse del ámbito de ésta, hacia otras canciones. (Frenk, 1975, viii)

Esto, por supuesto, se da en las canciones no narrativas, o sea, en los cantos líricos populares, donde las coplas o estrofas no están sujetas a un orden definido.

El símbolo del pescado, expresado en el canto (*I en la otra mano resta de pishkados*), era común entre los judíos,⁴⁸ ya que representaba la proliferación y reproducción del pueblo de Israel. Se solía utilizar en festividades religiosas, en este sentido, estaba presente en *Shabat* y en *Rosh Hashaná* (Año Nuevo). La orientación simbólica que adquiría en el nacimiento de un hijo, era la de procurar vida, fecundidad y buena fortuna. Era común, por otra parte, que se mencionara el pescado con la intención de protección, pues era un remedio en contra del mal de ojo. Existían numerosas bendiciones para la

⁴⁷ *kasha* –queja
geyna (gayina)- gallina
enreynada (enreinar) – coronada
revedrido - reverdecido
simán (voz hebrea)-suerte, destino

⁴⁸ Para ampliar este tema ver *Jewish symbols in the Greco-Roman period* de Erwin R. Goodenough. v.12 Bollingen Series XXXVII New York, 1965.

buena salud relacionadas al pescado: “Bivas, kreskas, como il pishkado en el agua freska” o “Bivas, kreskas como il pishkado en la mar”. Ambos, tanto el pescado como el agua fresca, o el pescado en el mar son protectores contra el mal de ojo por la presencia del agua salada, ya mencionada, o del mismo ojo sin párpado del pescado:

Since fish have no eyelids and tus their eyes never close, they can always ward off the evil eye; additionally, their eyes are located on both sides of their heads so they can see everything and be ever-vigilant against evil. (Levy, 80)

Era común, en los amuletos de los niños recién nacidos, ver la imagen de uno o dos pescados. El símbolo, relacionado con la fertilidad, tiene relación con Joseph, personaje bíblico⁴⁹ hijo de Jacob el patriarca, que, por sus actitudes y circunstancias existenciales, se le adjudicaron propiedades para bendecir y proteger a los niños, así como de proveer fertilidad. Tanto para los judíos establecidos en tierras islámicas, como para los musulmanes, Joseph era muy apreciado popularmente, pues las leyendas que se crearon alrededor de él se relacionaban con la vida cotidiana, sobre todo de las mujeres. Además, desde la perspectiva de los musulmanes, era el único personaje bíblico que ocupa una sección completa en el *Corán*. Textos extra-bíblicos contaban historias repletas de detalles que mencionaban numerosos milagros efectuados por Joseph. En la España medieval era un personaje utilizado por el pueblo en el folklore y el arte.

Además de reflejarse en expresiones líricas, Joseph se ve plasmado en amuletos de protección que se utilizaban para el niño y la madre recién parida:

⁴⁹ Una de las referencias bíblicas de Joseph se encuentran en “Génesis”, 37:39-40. En la tradición, Joseph es llamado “el justo”, porque contuvo sus deseos al ser seducido por la esposa de su amo.



Joseph Lugasy, amulet de nacimiento, Casablanca, Morocco, finales de 1930' –principio de 1940'. Impreso en papel. (Colección Shalom Sabar)

Las leyendas acerca de Joseph tienen su fuente en los relatos bíblicos que narran cómo su madre tuvo dificultades en el parto de este hijo; además el mismo Joseph sufrió en su infancia, incluso sus propios hermanos atentaron contra él para provocar su muerte, ya que le tenían envidia por ser el preferido de su padre: lo despojaron de su túnica, lo echaron a un pozo seco y luego lo vendieron a los ismaelitas que a su vez lo hicieron a los egipcios.⁵⁰ Sin embargo, Joseph salió adelante contra todos los antagonismos, siendo bello y próspero, protegido en todo momento por Dios. También Joseph se relaciona con las semillas, que aluden a la fertilidad, pues después del ciclo de hambre y sequía en Egipto, Joseph fue capaz de proveer granos para elaborar el pan: semilla, en hebreo, es lo mismo que semen. Los amuletos de fertilidad y protección de los niños remiten

⁵⁰ En “Génesis”, 37:22-24 se cuenta la historia de cómo los hermanos de Joseph lo echan al pozo: 22) [...] No derramáis sangre, echadlo en este pozo que está en el desierto, mas no pongáis la mano sobre él. [...] Y sucedió que cuando llegó José a sus hermanos, le despojaron de su túnica, la túnica talar (y de diversos colores) que traía puesta; 24) y lo tomaron y lo echaron al pozo. Y el pozo estaba vacío, no había agua en él. 25) Y se sentaron a comer pan; mas alzando los ojos miraron, y he aquí una caravana de ismaelitas que venían de Guilad, y sus camellos llevaban cera, bálsamo y mirra, que llevaban a Egipto. 26) Entonces Judá dijo a sus hermanos: ¿Qué provecho tendremos matando a nuestro hermano y encubriendo su sangre (muerte)? 27) Venid y lo venderemos a los ismaelitas, mas no pongamos nuestra mano sobre él, porque es nuestro hermano, nuestra misma carne.

simbólicamente a los peces del mar y a la descendencia de Joseph:⁵¹ el *Talmud* dice, “Tal como los peces en el mar están cubiertos con agua, el poder del mal de ojo no tendrá alcance sobre las semillas de Joseph”. El valor del pescado como símbolo de fertilidad se corrobora también en la leyenda que se refiere a los judíos en Egipto, cuando el faraón ordena matar a todos los varones recién nacidos, los israelitas siguieron multiplicándose, y cada mujer dio nacimiento a seis niños en cada parto. Esta idea permanece en las creencias de los tiempos mesiánicos, en que la fertilidad no tendrá límites. En consecuencia, el nombre que llevará el Mesías, en una de estas leyendas, será “Nun”, que significa en hebreo “pescado”. (Sabar, 703) Así, llegamos al pescado como metáfora de fertilidad.

Más aún, el significado simbólico de las palabras de Joseph para los egipcios eran: “He aquí simiente para vosotros; sembrad pues la tierra” (“Génesis”, 48: 23) que tiene especial significación porque la palabra “He aquí” en hebreo es “heh” que nos remite directamente al número “cinco”, utilizado, como se dijo, como protección. (Sabar, 702).

Los pasajes cabalísticos que aluden al poder de la *khamisa* para proteger a las mujeres contra la esterilidad o para aquéllas con problemas de parto, provienen de la historia bíblica de Joseph en Egipto.

El amuleto anterior muestra la “mano de Fátima” (*khamisa*) con inscripciones, en los dedos y en la palma, de bendiciones que Jacob hace a su hijo querido Joseph: “Hijo de ramo fructífero es José, hijo de ramo fructífero cerca de una fuente; doncellas caminarán sobre la muralla para verle” (“Génesis”, 49:22) Estas palabras fueron adaptadas a las creencias mágicas populares de fertilidad. El *Talmud* de Babilonia refiere una historia cuyo personaje principal es Rabí Johanan, que era famoso por su excepcional belleza. Este hombre acostumbraba sentarse en las afueras de los baños a los que asistían las mujeres para verlo, sin embargo, se siente protegido del mal de ojo por ser descendiente de Joseph:

He said: When the daughters of Israel come up from bathing they look at me and they would have children as handsome as I am. Said the rabbis to him: Is not the Master afraid of the evil eye? He replied: *I come from the seed of Joseph, over whom the evil eye has no power.* For it is written “Joseph is a fruitful vine...”

⁵¹ Los hijos de Joseph, Efraim y Menasé fundaron dos de las doce tribus, las cuales, en especial la de Efraim, era, según la *Biblia*, las más poderosas del pueblo de Israel en la época de los Jueces (ss. XII-XI aec.) y, posteriormente, base del reino septentrional de Israel. (*Enc.* p.188)

Rabbi Abbahu said with regard to this, do not read *alei ayyin* (“by a fountain”) but *olei ayyin* (i.e. “rising above the [power of the evil] eye”) (Sabar, 702)

La tradición oral, no sólo se refleja en leyendas, sino también en la lírica popular. La siguiente endecha refiere, con tono de lamentación, las pruebas que enfrentó Joseph en su vida, pero hispanizando a los personajes:

Ya se van los siete hermanos, -ya se van para Aragón,
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Por en medio del camino –agua no se les fayó.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Caminaron más arriba, -toparon un pogio airón,
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Ya echaron pares y nones, -al más chico le cayó,
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Ya lo atan con la cuedra, -ya lo echan al pogio airón,
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Por en medio de aquel pogio, -la cuedra se les rompió.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
El agua se les hizo sangre, -las piedras culebras son.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Ya se van los ses hermanos, -amargos de corazón.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Si vos pregunta la mi madre, -le dirrés atrás quedó.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Si vos pregunta el mi padre, -le dirés sin él quedó.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Si vos pregunta la mi dama, -Vivda nueva ya quedó.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!
Si vos preguntan los mis hijos, -güerfanicos nuevos son.
Y ¡guay! ¡Qué dolor!⁵² (Alvar, 1998, 238, 187)
(Salónica)

La más común de las bendiciones de los rabinos hacia los niños, entre los sefaradíes, era la fórmula abreviada: *Ben porat Joseph* (poniendo la mano sobre la cabeza del niño), que es similar a las palabras mencionadas por el hijo de Joseph: “Vengo de la semilla de Joseph”. En fuentes judías, está relacionado con las bendiciones que Jacob le dio a sus nietos, descendientes de Joseph: Efrain y Menasé: “el ángel que me rescató de todo mal, bendiga a los muchachos; y que sea puesto en ellos mi nombre y el nombre de mis

⁵² *pogio* – pozo
airón –de gran profundidad

padres, Abraham e Isaac, y que se multipliquen como los peces, en medio de la tierra.” (“Génesis”, 48:16)

De esta manera, tanto los amuletos de protección como los cantos, contenían una determinada ideología compartida por el grupo. De hecho, en la *noche de viola*, ya mencionada, además del pescado o la *khamisa* utilizados como protección contra los malos espíritus, otros elementos como la luz de una vela o los objetos de oro, o una espada colgada en la habitación de la *parida* servían para el mismo fin.

On that night [noche de viola], they brought a string of fish, and for the mother, a necklace of old, gold coins that they placed on the bed”. The mother and the baby were literally covered against the evil eye by the curtains of the bed and the blankets. They were also *akompanyados* (accompanied) by friends and relatives to keep the evil eye away from them. Lights were lit throuout the house to ward off spirits, and a protective sword was hung in the room where the baby and the mother were.

(Levy, 101)

Tanto para los judíos del Islam como para los europeos, un objeto común en muchas sociedades era la presencia de espadas, cuchillos, tijeras, agujas, ganchos de pesca o cualquier otro objeto metálico punzante que era utilizado como protección contra las fuerzas del mal, pero sobre todo contra Lilith. Era común que el material utilizado para este instrumento fuera de acero, pues el metal también tenía el poder para contrarrestar el mal. La espada referida en textos cabalísticos, es un objeto que los demonios temen y rehuyen, por lo que, al exponerla, el mal se mantenía alejado.

The sword hanging in the room of the *parida* could offer the triple protection of iron, a phallic substitute for male protection, and a sharp edge to cut the danger. (Levy, 105)

El ejemplo más representativo lo vemos entre los judíos de Irak (Iraqi Kurdish Jews), que usaban espadas simbólicas en miniatura a lo largo de la infancia del niño, es decir, el amuleto no se utilizaba sólo para la etapa de recién nacido sino hasta que se celebraba su fiesta de *Bar mitzvá* (a los trece años). En este contexto, la espada era llamada “seipa” (en términos hebreos, *sa’yif* que significa “espada”). En lo posible, el material debía ser obtenido de tres fuentes de orfebres: de judíos, de musulmanes y de cristianos. La plata era fundida y retrabajada por un orfebre judío que preparaba una pequeña espada con uno, dos o tres orificios en los extremos. El *jajam* (o rabino) inscribía entonces las fórmulas protectoras, como el Salmo 121, *shemot*, ángeles protectores (Azriel, Shamriel)

y los tres ángeles combatientes de Lilith. La apretada escritura del amuleto terminaba con la frase: “una barrera y barda para el portador de este amuleto”. La espada era cosida en la ropa del niño, quien la llevaba consigo a todos lados por varios años.



Amuleto de Seipa (espada), Iraquí-Kurdistán, principios del siglo XX. Grabada en plata.
(Colección de la familia Gross, Tel Aviv)

En Marruecos, la espada que se utilizaba era más grande, pues el miedo a Lilith era mayor, ya que su presencia era más relevante en sus creencias. Conocida como “sif” (“espada”) *d'tahdid* era la mejor arma en contra de los enemigos del recién nacido. La ceremonia llamada *tahdid* era practicada cada tarde durante los días previos a la circuncisión. Antes de que empezara la ceremonia, una larga y verdadera espada de acero, utilizada anteriormente, era colocada bajo la almohada de la mujer que había dado a luz. Una vez colocada, se celebraba una comida festiva en la casa con parientes e invitados, que leían una selección de bendiciones obtenidas, principalmente del *Zohar*, que para los judíos de Marruecos, era el texto más sagrado y protector. En la noche, las puertas y ventanas eran cerradas para remover la espada de debajo de la almohada. El dueño de la casa movía la espada en todas direcciones como si estuviera combatiendo a Lilith y a otros demonios, mientras él y los demás recitaban enfáticamente versos de protección. (Sabar, 698) La interpretación de Weich Shahak (21) ante una práctica similar, es que en Marruecos un hombre de la familia solía pasar con una espada por

todos los rincones del cuarto para luego ponerla debajo del colchón del niño. En cualquier caso, simbólicamente servía para ‘cortar’ el mal.

Al llegar el día del *Brith milá*, en Salónica, el padre del niño se levantaba antes de salir el sol para tomar un baño (conforme a la recomendación rabínica) y asistir en estado de pureza a la celebración de su hijo. Ya en la ceremonia, se llamaba a la madre del *parido* si era el primer hijo, y a la de la *parida*, si era el segundo. El papel de la madrina, vestida suntuosamente, consistía en tomar al niño y llevarlo hacia el padrino, su marido (*sandak*). Cuando llegaba ante él, los asistentes gritaban: *Baruk habba beshem Adonai* (“Bendito sea el que llega en nombre de Dios”). Esta mención corrobora el significado del ritual de agregación que implica la circuncisión, pues el niño pasa a ser un miembro más de la congregación que venera al Dios de Israel. El padrino sostenía al niño sobre sus rodillas como si fuera la mesa de operaciones. Después de recibir la caja de instrumentos de plata para realizar la circuncisión (en otras comunidades más ortodoxas se utilizaba un cuchillo de piedra, como se mencionó), el *mohel* cortaba la parte de piel del bebé aplicándole, después, los polvos o curaciones respectivos para la curación. Para aminorar el dolor, le hacían probar vino al niño para provocarle somnolencia o embriaguez. (Molho, 66) La costumbre en Marruecos, según Weich Shahak (21) era que la circuncisión se realizara en una sinagoga, después de que el *mohel* examinara al niño para verificar su buena condición física, el bedel de la sinagoga (*samas*) pregonaba el nombre de los invitados más importantes, es decir, el padre del niño, la abuela paterna, los representantes comunitarios honorables, etc., diciendo en voz alta: “Venga el parido en buenhora...venga la madre del parido...” El padrino se sentaba y, sobre sus rodillas, sostenía al niño durante toda la ceremonia.

¡Ay, qué mañanica clara – amanecía por aquí!
¡Ay que ventura la nuestra – hoy nos trujo por aquí!
-“Por mandado vine aquí, - en que fui muy arrojado.
De hoy en tres años mejorado.”
Se levantó señor parido – en una mañanica clara,
A la puerta de la snoga. -¡Ay, allí se le alborearía;
Libro de oro en la su mano! - ¡Ay! Buenas berahot cantaba,
Donde le nace un bien venido. –Que los muchos años le para.⁵³

⁵³ *arrojado* (arrogado) – bendecido
esnoga – sinagoga
berahot - bendiciones

(Alvar, 1998, 230, 179) (Oriente)

En el canto se significa la “mañana” como elemento simbólico de alegría: el amanecer implica el nacimiento del día, que se análoga con el del niño. La mención de la sinagoga (*snoga*), implica el ritual, pues era ahí donde se realizaba. Mientras la referencia en hebreo de las bendiciones (*berahot*), remite directamente al ámbito sagrado. Además, se sugiere la proyección cultural del grupo hacia el futuro, depositada en el recién nacido.

Van Gennep afirma que las marcas del cuerpo que afectan los órganos sexuales no tienen significación sexual estrictamente hablando, pues, como se dijo, tienen un valor simbólico de inclusión, de continuidad cultural, de permanencia ideológica. El *Brith milá*, más que rito de iniciación individual, es un ritual de agregación al grupo que implica una práctica social y no psicológica. Por su parte, la perspectiva de M. Douglas (157) acerca de los rituales corporales, explica que “lo que se graba en la carne humana es una imagen de la sociedad”, es decir, se requiere de la congregación para hacerlo efectivo, así, los ritos públicos que se representan en el cuerpo se consideran como expresivos de las preocupaciones personales y privadas (156). Sólo al pasar los años y tomar conciencia de su estar en el mundo, el sujeto significa el ritual para reafirmar su pertenencia al grupo. La marca de la circuncisión, por ser irreversible, lo determina más allá de sus fronteras socioculturales, es decir, fuera de su contexto, marcando su identidad religiosa allende del grupo procedente. No hay duda de que existe un acondicionamiento cultural sobre la personalidad individual que modela sus actos y pensamientos a la vista de la congregación.

The mutilated individual is removed from the common mass of humanity by a rite of separation (this is the idea behind cutting, piercing, etc.) which automatically incorporates him into a defined group; since the operation leaves ineradicable traces, the incorporation is permanent. The Jewish circumcision is in no way extraordinary: it is clearly a “sign of union” with a particular deity and a mark of membership in a single community of the faithful. (van Gennep, 72)

La mutilación es un procedimiento que se utiliza para la diferenciación colectiva de un grupo en relación a sus vecinos, a los otros grupos sociales. La circuncisión tiene la significación de la diferenciación permanente. Existen, sin embargo, otras distinciones temporales, como pintarse la piel, vestirse diferente, la utilización de máscaras, etc., que

marcan, tanto dentro como fuera del grupo, status sociales, pertenencia, identidad o rechazo.⁵⁴

Desde la perspectiva del análisis antropológico, el *Brith milá* representa un orden artificial al que recurre el ser humano para explicar su naturaleza. Rappaport argumenta que los rituales son, en cierta medida, pautas limítrofes que separan un acontecimiento de otro. Por lo tanto, el ritual se sitúa dentro de formas más o menos estables y, en lo posible, controlados estrictamente al llevarlos a cabo. La repetición, no idéntica, pero lo más similar posible con respecto a las prácticas conocidas, son construcciones que marcan una estructura y significados generalmente unívocos. Sin embargo, la adecuación de culturas ajenas introduce elementos nuevos en el ritual que se van asimilando como propios. El ritual tiene la característica de imponer la discontinuidad en los procesos continuos para establecer un antes y un después. Regula formas de comportamiento que delimita cada etapa de vida. Los rituales, a su vez, se subdividen en otras fases temporales que son necesarias para el éxito del proceso. Un ejemplo que viene al caso, es la preparación del padre del niño antes de que se realice la ceremonia del *Brith milá*, en la que toma un baño de purificación, o la misma *viola* celebrada la noche previa a la circuncisión.

Las prácticas rituales del ciclo de vida requieren de un orden, una secuencia dependiente, en que el primer rito (*Brith milá*) es necesario para la realización del segundo (*Bar mitzvá*), es decir, se van acumulando y avalando uno en otro durante la vida del individuo, reafirmando su pertenencia y aceptación social. Así, para llegar a la boda, debe de haber cumplido con los rituales previos correspondientes a cada etapa de su existencia:

La madre de la novia –dice que la perdonís,
Cuando la novia s'ercusa –mejor lo comerís.
Buena comida, -buena compañía,
Comida buena, -compañía buena.

La madre de esta novia –dice que la perdonís,
Poniendo tefilimes –mejor lo comerís.

⁵⁴ Existían prácticas sefardíes que consistían en pintar la piel de la novia con alheña, tanto para embellecerla como para distinguirla del resto de las mujeres en tanto que atraviesa su proceso ritual. Además, los coloretos y artículos de belleza tenían un claro contenido sexual.

*Buena comida, -buena compañía,
Comida buena, -compañía buena.*⁵⁵
(Alvar, 1998, 227, 178) (Tetuán)

Ligado al nacimiento del niño o niña, surge un repertorio de canciones de cuna que son escasas a comparación de las canciones de boda o las *endechas*.⁵⁶ Entre los sefaradíes, existen canciones de cuna que encierran rasgos culturales del grupo, a saber, la expectativa que se tiene del hijo en el futuro, es decir, el ‘buen’ camino dictado por la *Torá*, y la permanencia de la estructura familiar:

Nani nani quere el hijo
El hijo de la madre
De chico se haga grande
Ay dúrmite mi alma, mi vida
Que tu padre viene
Con mucha alegría.

Ay avrimex la puerta
Avrimex mi dama
Que vengo muy cansado
De arar las huertas.

Ay la puerta yo vos avro
Que venís cansado
Y verex durmiendo
Al hijo en la cuna.⁵⁷ (Neumann, 41)⁵⁸

⁵⁵ *s'ercusa* –circuncidar *tefelimes* –filacterias *compañía* -compañía

Es indudable la prioridad musical sobre la coherencia temática, pues en el canto se nota la confusión (en el segundo verso), de que quien atraviesa por el ritual de circuncisión es la novia. Sin embargo, el canto sirve para mostrar la secuencia de los rituales necesarios para la continuidad social del individuo. Al respecto, nótese la significación de la comida como símbolo, que implica la agregación del sujeto al grupo.

⁵⁶ Los lugares en que se manifestaron con mayor importancia entre los judíos, fueron Polonia, Rusia y otros lugares europeos de oriente, pero cuyas raíces no provienen de la cultura hispánica.

⁵⁷ Esta misma canción se canta en Turquía de esta manera:

| | |
|------------------------|-----------------------|
| Nani, nani | Ay, abrir no vos avro |
| Nani kere el ijo | No venís kansado |
| El ijo de la madre | Si no ke venís |
| De chiko se aga grande | De onde nuevo amor |

| | |
|---------------------|--|
| Ay, dúrmite mi alma | Ay, ni es mas ermoza |
| Dúrmite mi vista | Ni es mas valida |
| Ke tu padre viene | Ni ella llevaba |
| Kon muncha aligria | Mas de las mis djoyas (Koen-Sarano, 116) (Turquía) |

Ay, avrimésh mi dama
Avrimésh la puerta
Ke vengo cansado
De arar la guerta

El texto muestra la distribución de los roles entre la madre y el padre. Mientras que la madre educa y alimenta al hijo, el padre es el encargado de llevar sustento a la casa mediante su trabajo. El hijo es un punto de unión entre los dos. Se nota en todo esto una especie de reverencia al sexo masculino, en el sentido de que la mujer procura en todo momento el bienestar y descanso del marido.

En el *Cancionero leonés*⁵⁹ se rastrean algunas fuentes de las canciones de cuna recogidas entre los judíos de Oriente con clara correspondencia hispánica:

Duérmete, mi alma,
duérmete, mi bien,
que la tuya mama
tiene que hacer.

Árbol, mi alma,
árbol de flor,
pur una manzana
que me se pedrió.

Échate a la cuna,
yo te cantaré,
con toda mi alma
yo te durmiré.

Pasa por mi casa
Yo te daré dos:
una para el nene
y una para vos.

Y esta niña chica
ya cansó de mamar
los ojos de la cara
ya me va travar.

(Weich Shahak, 24-5) (Oriente)

El canto expresa la relación de la madre con su hija pequeña, en el que la primera da de mamar a su niña que quiere que duerma para acabar con los quehaceres de la casa. Las siguientes estrofas se desvían del tema hogareño, ya que toman un giro vegetal, es decir, mencionan los árboles de manzana, lo que adquiere una connotación sexual rescatado del simbolismo propiamente hispánico medieval en que las frutas y los árboles eran análogos al cuerpo femenino. Se puede constatar, por lo tanto, la mezcla de estrofas que hacen incongruente la anécdota. Aun así, el canto no se desconecta del todo de su motivo principal, es decir, del bebé al que se le canta.

En esta versión se manifiesta una confusión de temas: de cuna y de despecho amoroso, es decir, que se nota una mezcla de fragmentos de cantos intercalados. La temática inocente y tierna del arrullo del niño se transforma en una reclamación de celos de la mujer al marido. Es, en cierta medida, incongruente el cambio de tono y el giro que da el canto.

⁵⁸ Esta canción fue obtenida por Nino Castel en *Cuatro canciones sefaradies*, Edition Max Esching, Paris, France de Joaquín Rodrigo.

⁵⁹ M. Manzano, Vol. II, Tomo II, no. 967, 968 y 973

El siguiente canto también hace referencia a los elementos naturales, es decir, están presentes el sol, la luna, el cielo alto y otros tópicos similares que tienen la función de comparar los atributos del niño con la naturaleza. El canto tiene la consigna de ‘convencer’ al crío de que se duerma:

Si este niño se durmiere
yo le acostaré en su cuna,

con los ojitos al sol,
la cabecita a la luna.

Ay, cielo alto,
ay, cielo alto
yo no sé cómo vive
quien pena tanto.

Si esta niña se durmiere
le daría un dineral
y después de dormidita
se lo volvería a quitar.

Y este niño lindo
de pecho y cuna,

su padre es carpintero,
le hará una cuna.

Esta niña linda
que nació de noche
quiere que la lleven
a pasear en coche.

Este niño lindo
que nació de día
quiere que le lleve
a casa de su tía.

(Weich Shahak, 26) (Tetuán)

Mi niña duerme,
mi niña duerme
¿qué cositas va a decir
cuando despierte?

Este último canto se ha reproducido entre los sefaradíes de Tetuán, pero hay versiones similares en Sudamérica y en España. Si analizamos el canto por partes, las primeras estrofas hacen mención de los versos: ‘ojitos de sol’ y ‘cabecita a la luna’, que nos remite, como vimos, a la ‘cara de luna’ muy común en los cantos líricos populares hispánicos antes de la expulsión de los judíos de la Península.

La segunda estrofa es un lamento en el que se ruega al cielo por la pena. Es una estrofa que se puede desligar del resto del texto, pues, además de que no está clara la voz del protagonista (está implícita), rompe con la temática del canto de cuna. La tercera estrofa tiene un tono lúdico en el sentido de que la madre le propone a la niña darle dinero a cambio de que se duerma, para luego, quitárselo a manera de juego. Lo que se observa en la cuarta estrofa es un cuestionamiento hacia el futuro, sobre las expectativas que se depositan en la niña y su cumplimiento. En el siguiente cuarteto de versos, cambia el

género del infante, ahora ya es un varón con descripción más específica (es de ‘pecho y cuna’) cuyo padre tiene oficio de carpintero. La noche en la siguiente estrofa funge como motivo principal, pues los deseos de la niña (vuelve a cambiar el género) dependen del momento de su nacimiento, corroborando las creencias cabalísticas reflejadas también en el refrán: “Páreme madre, con ventura, y étchame a la cerradura”. La última estrofa se une a la anterior, pues hay un encabalgamiento temático en el sentido de que ahora el niño (nuevo cambio genérico) nace de día, por lo que quiere ir a casa de su tía: de nuevo la presencia familiar está presente, además de que la terminación de la palabra rima a la perfección con ‘día’. En este sentido, nos remite a las características de la poesía, en que la asociación se produce por en ritmo.

Como se observa, la secuencia temática en las estrofas está fragmentada, elemento característico de la lírica popular, ya que, como se dijo, están más ligadas al ritmo y a la música que a la anécdota. En este caso se aplica el término de la ‘heteroestrofia’, es decir, la mezcla de estrofas que vienen de otros cantos y que rompen, por lo tanto, con la coherencia temática. Además, es de hacer notar que los cantos de cuna no pertenecen a ningún ritual en específico, es decir, que no ocupan un lugar determinado en el proceso de alguna celebración, por lo que son más propensos a combinarse con otros.

Tanto el sueño como la noche contienen una carga simbólica que se orienta a dimensiones espirituales. El futuro incierto del hijo pequeño provoca encomendarse a seres sobrenaturales que marquen el camino de su ‘felicidad’. Así, otro canto de cuna que refleja esta inquietud es el siguiente:

Durme, durme ijiko de madre
durme, durme sin ansia i dolor
durme, durme sin ansia i dolor

Sienti djoia palabrikas de tu madre
las palabras de Shema Israel
las palabras de Shema Israel

Durme, durme ijiko de madre
kon hermosura de Shema Israel
kon hermosura de Shema Israel. (Jagoda, 39)

La inclusión de las palabras “Shema Israel” señala la especificidad de ser un canto judío, ya que son las primeras palabras de la oración principal judía que significan

“Escucha Israel” y que se pronuncian en todo momento en que se quiera evocar a Dios. Es considerada la expresión clásica del monoteísmo y la confesión de fe de los israelitas.⁶⁰

Estas palabras son las primeras que se le enseñan a un niño judío, y son también las últimas palabras que pronuncia el individuo antes de morir. Al respecto, se creía que cada hombre debía llevarse en los labios las palabras de la *Torá* en su lecho mortuario para emprender el viaje hacia las regiones celestiales, pues le abrían el camino y lo protegían contra el mal. Cada judío, al decir El shemá en sus diarias oraciones, atestigua con ella la divinidad de Dios.

El *shemá* funciona como palabra de protección contra los malos espíritus, es decir, que la simple mención, ya no del versículo completo sino de la palabra, adquiriría una carga simbólica que servía para contrarrestar las desgracias. Desde las páginas talmúdicas se leían las palabras: “los demonios se mantienen apartados de toda persona que recite El *shemá* antes de recogerse”, y se fueron agregando oraciones, rescatadas de los Salmos, para reforzar los poderes de protección contra espíritus que acechaban en la noche durante el sueño. Dichos versos mencionaban nombres de ángeles, nombres mágicos, repeticiones de connotaciones místicas, etc., que pronto derivaron en supersticiones: de nuevo, la religión interactúa indistintamente con las creencias domésticas populares. Una de las versiones más comunes de la oración protectora contra los espíritus maléficos de la noche, ligada a El shemá, invoca la protección de los ángeles: “at my right, Michael, at my left, Gabriel, before me, Uriel, behind me, Raphael.” Oración tomada de expresiones babilónicas para encantamientos⁶¹. Asimismo, estos ángeles están mencionados en un canto popular:

⁶⁰ [4] Escucha, Israel: el Eterno, nuestro Dios, el Eterno es uno. [5] Y amarás al Eterno, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con todo tu poder. [6] Y estas palabras que te ordeno hoy, han de permanecer sobre tu corazón; [7] Y las inculcarás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte y al levantarte; [8] y las atarás por señal en tu mano, y estarán por frontales entre tus ojos; [9] y las escribirás sobre las jambas de tu casa y en tus portones. (“Deuteronomio”, 6:4-9)

⁶¹ También los católicos utilizan una oración para la misma función adaptando sus propios personajes sagrados:

O! Holy Mary, mother mild,
Look down on me, a little child,
And when I sleep put near my bed
The good Saint Joseph at my head,

To keep me good trough all the night;
Saint Brigid give me blessing sweet;
Saint Patrick watch beside my feet.
Be good to me O! mother mild,

Mihael sar de Israel
Eliau i Gabriel
Ke vengan kon el Goel
A salvar a Israel.⁶² (Koen-Sarano,18) (Turquía)

Nótese la mención del profeta Eliahu Anaví que, sin ser ángel, está cargado de poderes mágicos. El canto, más que estar designado a un individuo en particular, refiere la salvación de la colectividad. Estar en contacto con la muerte o el sueño era estar cerca de los espíritus del mal, quienes se podían inquietar debido a un insulto no intencionado. Era común pronunciar para tal peligro una fórmula que se decía antes de dormir:

A la cama me va echar,
Con el nombre de Adonai,
Adonai nuestro Señor,
No hay otro más mejor.
La mar se hizo de doge calejas,
Por allí pasaron los señores sadiqim
Un ensueño me soñí,
El mal lak suvió arriva,
Se lo contó al Patrón del Mundo,
Que mos dé pan para comer,
Y agua para beber, y caza para morar,
Y paño para vestir.
Cuatro cantonadas hay en esta caza,
Cuatro mal lakim que mos guadren:
De huego, de landra,
De cuchillo, de spada,
Y de muerte sopetaña.
Con las yaves de los mal lakim
Estamos arremendados,
El que mo la serre,
El que mo la avra.⁶³ (Molho, 163)

My guardian angel at my right

Because I am little child.

(Tratchenberg, 156)

⁶² *Goel* (voz hebrea) - Salvador

⁶³ *sadiqim* –(voz hebrea) justos o sabios

cantonadas –esquinas, rincones

sopetaña- inesperada

mal lakim – ángeles

arremendados – encomendados [a Dios]

El que mo la serre – Quiera Él cerrarla por nosotros

El que mo la avra – Quiera Él abrirla por nosotros

La protección de Dios y de los ángeles se procura para el sueño, en el que se trasciende a otra dimensión no controlada por el ser humano. El sueño escapa a la voluntad y a la responsabilidad del sujeto, por ello, se recurre a los espíritus del bien para mantener la identidad. Como se observa, de nuevo se presenta la estrofa que expresa la presencia de ángeles con llaves que abren o cierran las posibilidades del sujeto. Además, son los mediadores entre Dios (*Se lo contó al Patrón del Mundo*) y los hombres para que les provea alimento, vestido y morada.

Se consideraba que los actos religiosos o la mención de palabras simbólicamente cargadas de poder (como El shemá mencionada) eran en sí mismas protectoras del mal. Así, la mención o alabanza del nombre de Dios ahuyentaba a los espíritus maléficos:

As a recognition that God will precede everything, and that all honor belonged to God, the blessings “Primero tu, Adonai” or “Primero el Dio” were said before an event occurred, such as a birth of a child, a wedding. For the Sepharadim, all good deeds were initiated “Kon il nombre dil Dio”. To thank God for good fortune, one would say after an event had taken place, “Alavado sea el nombre dil Dio” This praise of God’s name was said particularly in the mourner’s Kaddish, the prayer for the dead: “May his name be magnified and made holy”. (Levy, 80)

Volviendo a las canciones de cuna, existen otras provenientes de los Balcanes que, aunque utilizan el mismo estribillo del anterior, el sentido y el tono del canto son muy distintos:

Durme, durme mi angelico,
hijico chico de tu nación,
criatura de Sión.
No conoces la dolor.
Por qué nombre,
¡ah!, me demandas,
por qué no canto yo.
¡Ah! cortaron las mis alas
y mi voz amudició.
¡Ah! el mundo de dolor.
Durme, durme mi angelico,
hijico chico de tu nación,
criatura de Sión. (Alvar, 1998, 237,183)

Es un canto que, al mismo tiempo que se refiere a la inocencia de la criatura, denota la tristeza de pertenecer a un mundo hostil, lleno de dolor.⁶⁴

⁶⁴ Otra versión de este canto es la siguiente: Durme, durme, hermoso hijico,/Durme, durme con sabor./

Otro canto que conlleva la tradición y la inculcación de valores religiosos es el siguiente, que se acostumbraba cantar al niño desde los tres años de edad, preconciendo la lectura y escritura de los textos bíblicos bajo la instrucción del *jajam* o maestro:

La torá, la torá,
Yoelico la dirá,
con el pan y el queso,
y el librico en el pecho,
a meldar se va a ir en derecho.
¿Onde vas, hijico de buen jidió?
A meldar la ley de Dio.
El Dio que te guadre,
a ti y a tu madre,
y a tu señor
que es un buen jidió
y a la cumadre
que t'arrecibió.

El jajam t'ajarvará,
la bulisa ti 'scapará
el baba te dirá
vente mil baruj habá
que ya vino el hijo de meldar.⁶⁵ (Weich Shahak, 28)
(Oriente)

Es interesante ver cómo, tanto en este tipo de cantos como en los de alabanza a Dios, la palabra “Dios” no aparece completa, pues existe la creencia de que no se puede pronunciar o escribir el nombre de Dios, pues implica conocer Sus atributos divinos y, por lo tanto, el poder mágico que contiene (hecho destinado sólo a los que están preparados para ello). Es por eso que se le añade una imperfección, en este caso, la

Cerra tus luzios ojicos./Durme, durme con sabor.//A la scola tú te irás/Y la ley t'ambezarás.//Durme, durme, hermoso hijico... (*Songs of the sepharadim* Compact Disc La Rondinella, 13)

savor- placer luzios –brillantes t'ambezarás –estudiarás

⁶⁵ *Torá*- Los cinco libros del Pentateuco

Yoelico-Joel, nombre del niño; se cambia de acuerdo al nombre del niño al que se le cante.

meldar- leer, estudiar (derivada de la palabra hebrea *lamod*, que significa leer)

'scapará (*skapar*) –terminar, finalizar

jidió- judío

jajam- maestro, rabino (en hebreo: sabio)

t'ajarvará- te pegará

bulisa- la señora

baba- papá

baruj habá- bienvenido

omisión de la “s”; en otros casos la omisión se da en la letra “i”, escribiéndola de esta manera: D-os.⁶⁶

El canto menciona las funciones educativas de las personas del grupo; así, es digno de notar, las formas violentas que se utilizaban en los alumnos, tanto por el maestro, la señora y el padre. Al respecto de la educación en Salónica, Molho menciona que:

A la edad de dos años, [los niños] eran enviados a la *mestrica*. La *mestrica* era una mujer que, mediante una miserable retribución, recogía en su casa a los niños del barrio, cerca de los cuales tenía que desempeñar un papel de madre; tenía que lavarlos, sonarles las narices, darles de comer, etc. [...] Contentábase de ser la guardiana, a veces cruel, de los [niños]. [...] Hacia la edad de cinco o seis años, el hijo varón era enviado a una escuela de barrio, que se designaba con el nombre de *habrá*, palabra hebrea que significa “reunión, agrupación”. [...] Ahí recibía el niño los rudimentos de una instrucción estrictamente religiosa. Tenía que aprender a leer para poder, ante todo, hacer sus oraciones cotidianas; decir sus *berakot* (bendiciones de circunstancias) y familiarizarse con la Biblia, sin el conocimiento de la cual no podría llegar a ser un buen judío. (Molho, 91-2)

La educación estaba a cargo de un maestro llamado *rubí*, deformación de la palabra aramea *rabí* (“mi señor”) y del *melammed*, que quiere decir: el que enseña. En lenguaje más culto, se le llama *hakam* (sabio) o *jajam*. El *rubí* se encargaba de recorrer las calles para ir recogiendo, de casa en casa, a los alumnos que ya tuvieran edad para estudiar. Los niños sentían hacia su padre respeto y temor exagerados, pero nada comparado con el miedo que sentían ante el maestro, ya que los castigos eran extremos. Los golpes y azotes con una vara (llamada palmatoria) eran comunes en el salón de clases, no sin antes humillarlos o aislarlos de todos sus compañeros. Todo esto apaciguaba a los niños por medio del terror. Sin embargo, la autoridad que los atemorizaba y dominaba no era una persona preparada, es decir, sus conocimientos académicos y pedagógicos eran nulos y su sabiduría en los textos religiosos dejaba mucho que desear.

La mayor parte de los *melammedin* no conocían más que la suma y la sustracción y, por consiguiente, todo el saber aritmético del alumno se limitaba también a esas dos reglas. (Molho, 113)

Después de algunos años, el niño que aprendía a leer y a escribir en hebreo era llevado al *Talmud Torá*, una escuela con mayores pretensiones intelectuales. Ahí los niños se dedicaban de lleno al estudio de los preceptos bíblicos de donde salían eruditos.

⁶⁶ Birnbaum, *apud* Levy, 75

Así, la educación no contaba con métodos pedagógicos y empáticos con los niños, sino, por el contrario, era motivo de agresiones y violencia. En el canto se ve reflejado este criterio que no solamente se impartía entre los sefaradíes, sino que era la manera más común de educar en la mayoría de los lugares del mundo.

Un canto para niños expresado en Sarajevo refiere un juego de los dedos de la mano en el que se expresa el respeto y reconocimiento al rabino, pues era a él a quien más admiración se le tenía en la estructura social de la comunidad. Éste desempeñaba el papel de psicólogo, abogado, *mago*, consejero y padre, en caso de que no hubiera uno. La reverencia al rabino se manifestaba besándole la mano cuando estuviera presente.

Chichi Bunichi
Redi Lainichi
Esti dimanda pan
Esti dimanda kezu
I esti si un es buen djidy
Vamus a yamar al Sinyor Rubi

Chichi Bunichi
Redi lainichi
Esti dizi dami un paketiko
La gayinika echo un goviziko
Aki, aki, aki, para aki
Ala bokita di mi ijiko (ijika) (Jagoda, 69) (Sarajevo)

Las palabras de los dos primeros versos son incomprensibles, así como la lógica temática de los siguientes. Sin embargo, el juego acepta más al ritmo de la canción que el significado lógico de la palabra, que no sólo sucede en este canto, sino en general, tratándose de lírica popular. En este sentido, la repetición de voces fonéticas quita seriedad al canto, a la vez que provoca la innovación constante, mediante la transformación de los vocablos o la inclusión de nuevos versos. La reiteración de sonidos o de sílabas sin un significado directo, da pie a varias interpretaciones que pueden transformarse en cada contexto, así corroboramos: “[...] la capacidad que tiene la literatura –especialmente la literatura oral y tradicional- de transformar, en cada momento y lugar, su discurso, y al mismo tiempo de permanecer siempre fiel a sí misma y a modelos ideológicos y poéticos de extraordinarias influencia y resistencia.” (Pedrosa, 93)

La canción de Oriente, que también es un juego con los dedos de las manos, es la que se cantaba en la ciudad de Milá, en la costa de Turquía:

Por aquí parió
la pilé cocó,
por aquí se la comió.
Chico meñico,
rey del anillico,
alto y vano,
escribano,
rey de la mano.
Por aquí, por aquí...⁶⁷ (Weich Shahak, 26-7)

La descripción del canto se refiere a comparaciones que se hacen de los dedos de la mano con características de diferentes personajes. De nuevo se pierde la coherencia narrativa, es decir, toma mayor importancia el ritmo y la rima que la significación o seguimiento de la anécdota, volviéndose incomprensibles. Un comentario sobre la heterogeneidad temática de las estrofas o coplas en un canto, la menciona Frenk en su estudio sobre *El cancionero folklórico de México*:

[...] la gran mayoría de las canciones no narrativas en el mundo del habla española (y portuguesa) están formadas por estrofas más o menos autónomas, cada una de las cuales puede llevar una vida independiente; no van por fuerza ligadas a una canción – a una música- determinada ni tampoco tienen un lugar fijo entre las estrofas con las cuales se asocian durante la ejecución de una canción. (Frenk, 1982, xv-xvi)

El carácter popular de los textos poéticos folklóricos, es decir, la poesía colectiva, se da dentro de una comunidad dada y en un transcurrir de tiempo determinado. Llega de una tradición cuyos recursos poéticos se reproducen y se recrean mediante la adopción de metros, rimas, temas, motivos o fórmulas fijas, organización y expresión poética que se adaptan al contexto y a línea ideológica de un momento y espacio específico. (Frenk, 1982, xvi) Es por eso que en el canto anterior se palpan varias confusiones. Así, la poesía popular es flexible y, de pronto, métrica y temáticamente inexplicable, pero con abundancia de material ideológico. Los cantos que se transmitían de padres a hijos tenían la función de proyectar la trascendencia de valores fundamentales para el grupo, como el siguiente canto que proviene de Sofía (Bulgaria) y alude al futuro del niño en su desarrollo existencial:

De la faja salirás,
a la scola tú irás,
tú, d'áinda, hijico, mi querido,

⁶⁷ *pilé cocó* (*pilo kocho*)- cojo, dolorido, débil, pobre, flojo

durme, durme con sabor;
cerra tus lindos ojicos,
durme sin ansia y dolor.

De la cuna salirás,
a la scola tú irás,
tú, d'áinda, hijico, mi querido,
ali-bet ambezarás;
cerra tus lindos ojicos,
durme sin ansia y dolor.
De la scola salirás,
a la Europa te irás,
tú, d'áinda, hijico, mi querido,
dutor grande salirás;
cerra tus lindos ojicos,
durme sin ansia y dolor.

De la Europa vinirás,
dutor grande te harerás,
tú, d'áinda, hijico, mi querido,
durme, durme, con sabor;
cerra tus lindos ojicos,
durme sin ansia y dolor.⁶⁸ (Weich Shahak, 25-6)

Varios valores se extraen de los mensajes que se le dan al niño en este canto, entre ellos, la esperanza de que el niño adquiriera conocimientos del hebreo en la escuela; por otra parte, la motivación de ir a Europa para prepararse en la profesión de doctor y ser un gran erudito en la materia: tanto 'ser doctor' como 'ir a Europa' refleja que el canto es más reciente con respecto a la Edad Media,⁶⁹ ser médico implica la posibilidad a la

⁶⁸ *d'áinda*- todavía, ya mismo
ali-bet- el alfabeto hebreo
ambezarás- aprenderás
dutor- doctor

⁶⁹ No obstante, era común en la Península Ibérica, antes de la expulsión de 1492, que los judíos sobresalieran por su profesión de médicos (entre otras profesiones), incluso eran requeridos por personas de la corte o de las clases gobernantes. Sin embargo, los hispano-hebreos eran considerados inferiores por desempeñar oficios artesanales o intelectuales como la medicina. Así, para los otros, la profesión no los desligaba de su identidad como judíos:

Los judíos fueron introduciéndose en la sociedad cristiana al amparo de los reyes, de los condes de Castilla y de los grandes señores, tanto seculares como eclesiásticos. Eran expertos en finanzas; sabían árabe, lo cual les permitía actuar de intérpretes y agentes diplomáticos, y también de traductores del saber de los musulmanes; practicaban diversas formas de artesanía, poseían casas y tierras, y desempeñaban actividades culturales, más prácticas que teóricas (como médicos, por ejemplo).

(Castro, *De la edad conflictiva*, XXX)

ciencia, al conocimiento no religioso; el viajar, por su parte, ya no significa sólo desplazarse, sino un lujo que requiere de una estabilidad económica. La preparación académica secular conlleva a la interacción del individuo con otras culturas, por lo tanto, mayor influencia externa. El canto alude, tanto al conocimiento religioso en la infancia, como al académico en la etapa adulta, lo que representa una transformación de los valores del pasado, pues hay una actitud de apertura al mundo circundante: la religión ya no es la único camino a seguir. Esta visión intencional que se tiene hacia ‘afuera’ se percibe alrededor los últimos años del siglo XIX y principios del XX, cuando las ideas occidentales se introducen en las comunidades judías de la diáspora.⁷⁰

Con respecto a la preparación intelectual de las niñas, sabemos que, en las comunidades sefaradíes, se ejercía menor presión y exigencia educativa –religiosa y académica- pues su labor consistía en ayudar a cuidar a sus hermanos menores y aprender las funciones del hogar, como cocinar, coser, limpiar, etc. El objetivo de vida y las expectativas que se tenía de las niñas era reproducir y perpetuar, mediante el futuro matrimonio, los valores y tradiciones del grupo.

3.3 *Bar mitzvá*

La ceremonia de *Bar mitzvá* (hijo del deber) se efectúa a la edad de trece años y un día, según el calendario hebreo, y representa el momento de transición religiosa de la niñez a la edad adulta. Es entonces cuando el joven está obligado a cumplir con los preceptos (*mitzvot*) de la *Torá*. Rappaport (273) menciona que algunos rituales son externos a los mismos protagonistas, es decir, en el caso del *Bar mitzvá*, el desarrollo físico y mental del niño puede no corresponder con la intención del ritual: “los niños madurarán independientemente de que el ritual marque o no las transiciones.” Aún así, la función del ritual es coordinar “las actividades de una comunidad de acuerdo a unas pautas que se ajustan a las recurrentes de la naturaleza, aunque tales ejecuciones ni

Así, el campo de la medicina, en contraste con la sociedad cristiana, entre los judíos fue una actividad común, sustentada, además, por las enseñanzas bíblicas, referidas por los rabinos o ‘sabios’, relacionadas con la cura de enfermos.

⁷⁰ La *Alliance Israélite Universelle* se instala en varias comunidades sefaradíes propagando las ideas de modernidad que, por un lado, integra al individuo judío a la sociedad global, pero por otro, va disolviendo las particularidades de grupo. Cfr. *Apéndice I*.

causan dichas recurrencias ni se usan normalmente para causarlas.” Por su parte, van Gennep también distingue la pubertad fisiológica de la pubertad social. En ocasiones, la primera precede a la segunda, en otras, es al revés, de cualquier manera, pocas veces coinciden.

El *Bar mitzvá* se caracteriza principalmente por el ritual de ponerse las filaterías (*tefilin*) y cumplir con los mandamientos de Dios, obedeciendo el deber judío de acuerdo a la ética que enseñan las oraciones bíblicas. Es utilizado en los rezos cotidianos, excepto en *Shabat* o días festivos. El *tefilín* o *tefilim* son dos pequeñas cajas de cuero, con largas cintas para atarlas, una en el brazo izquierdo y otra en la frente, las cuales contienen rollos en los que van copiados determinados pasajes del Pentateuco.⁷¹ Los *tefilin* simbolizan que el judío debe tener siempre presente la Ley de Dios, tanto en su pensamiento como en sus obras. Otra interpretación dice que “los dos *tefilin* (de la cabeza y del brazo) simbolizan los dos principios de la vida humana, teoría y práctica, esto es, pensamiento y acción. El del brazo simboliza también el sentimiento. Por consiguiente, los *tefilin* nos muestran las sendas del pensamiento, sentimiento y acción, formando parte de los principios máximos del judaísmo”. (“Éxodo”, comentarios adjuntos, 287). El tema de la memoria (*zikaron*) es recurrente en los versículos que contiene el *tefilin*, cuya raíz etimológica deriva de las letras Z.K.R. que también significa “masculino”. Así, otra interpretación se orienta a la trascendencia de los valores por medio de la recuperación del pasado en la palabra. El futuro de cada persona se posibilita en tanto esté inserto en la memoria del otro. El recuerdo se traslada al presente también en la escritura del *tallit*, una tela que cubre el cuerpo del devoto, en el que está inscrito alguno de los nombres de Dios

⁷¹ Se encuentran inscritos ciertos *perashot* (párrafos) de la *Torá*:

En “Éxodo”, 13:1-16, del que citamos los siguientes versículos: 15) Y aconteció que cuando el faraón se negó obstinadamente a dejarnos ir, el Eterno mató a todo primogénito en la tierra de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el primogénito de la bestia; por lo mismo, yo sacrificio (consagro) al Eterno a todo el que abre matriz de su madre siendo macho, y a todo primogénito de mis hijos redimiré. 16) Así será como señal sobre tu mano (izquierda), y como filacterias entre tus ojos, porque con poder fuerte el Eterno nos sacó de Egipto.

Asimismo, la oración del *Shemá*, ya mencionada, extraída del “Deuteronomio”, 6: 4-9 se escribe en las filacterias, sobre todo, por la mención de los versículos 8 y 9: [las palabras que te ordeno hoy] las atarás por señal en tu mano, y estarán por frontales entre tus ojos; [9] y las escribirás sobre las jambas de tu casa y en tus portones. (Esto último se refiere a la *mezuzá* ya mencionada).

Por último, de “Deuteronomio”, 11:13-21, en el que se mencionan las filacterias: 18) Por tanto, pondréis estas mis palabras sobre vuestro corazón y sobre vuestra alma y las ataréis por señal sobre vuestra mano, y estarán por frontales entre vuestros ojos. 19) Y las enseñaréis a vuestros hijos, hablando de ellas cuando estés en tu casa, y cuando andes por el camino, y al acostarte y al levantarte;

(*Shaddai*, conformado por tres letras: *shin*, *daleth* y *yod*. El nombre se divide en dos partes – *Sha-dai*- que condensa una expresión más extensa: “el que dijo al mundo, ‘es suficiente’”, aludiendo a Dios en el momento de la Creación e introduciendo los límites del mundo real. Así, el hombre transpone el sentimiento de su naturaleza finita en su propio cuerpo, haciendo conciencia de la humildad e igualdad entre todos los seres humanos.⁷²), convirtiéndolo en objeto sagrado.

La interpretación popular de la práctica ritual del *Bar mitzvá* se expresa en el siguiente canto utilizado para la ocasión:

Buena semana nos de Dio,
alegres y sanos

A mis hijos bien decir,
que me los deje Dio vivir,
buena semana.
Buena semana nos dé Dio,
alegres y sanos.

Para fadar y sercucsir
para poner tefilim
buena semana.
Buena semana nos dé Dio,
alegres y sanos.⁷³ (Alvar, 1998, 178, 155) (Tetuán)

Este canto menciona dos de los rituales judíos más importantes del ciclo de vida: el *Brith milá* (*sercucsir*) como del *Bar mitzvá* (*tefilim*), sin embargo, era utilizado para el ritual de la boda. A simple vista, hace falta dicha mención, lo cual, explica Alvar (1971, 214), hace omisión de otras estrofas referentes a dicha celebración. El canto está incompleto, no obstante, era utilizado para la ocasión debido a su carácter de júbilo.⁷⁴ El sentido providencial que marca el canto es relevante en el sentido de que lleva implícita

⁷² Recuérdese que la palabra *Shadday* también debe estar inscrita en la parte exterior de la *mezuzá*. Es de hacer notar que el nombre *Shadday* también significa, de manera fragmentada: ‘senos femeninos’ (*shad*), que implica tanto la connotación erótica, como la maternidad.

⁷³ *bien decir* –bendecir
fadar –poner nombre
sercucsir –circuncidar
tefillim –filacterias

⁷⁴ Una estrofa que pertenece a otra versión de este mismo canto sigue así:
A nuestros padres bien onrar/ Para los novios alegrar/ Buena semana nos dé el Dio/ Alegres i sanos. (Koen-Sarano, 36) La estrofa justifica la presencia del canto en la ceremonia nupcial, debido al segundo verso.

la disposición de Dios que dicta el devenir de cada ser en el mundo. Además, está explícita la festividad de *Shabat*, día de descanso y reflexión que interrumpe el devenir cotidiano en un ritual semanal dedicado a Dios.

Desde antes de la época mosaica, las filacterías se utilizaban entre las tribus totémicas. Cada clan poseía sus dioses, por lo que la tarea espiritual de Moisés consistía en imponer la monolatría. Otras tribus no hebreas, como los medianitas o la tribu de los quineos (nótese que el suegro de Moisés se llamaba “Jobab el Quineo”, en “Jueces”, 1:16) estaban acampadas al pie del Sinaí, y Moisés las frecuentaba, por lo que desempeñaron una influencia importante en la formación religiosa de los hebreos.⁷⁵ Muchos fueron los signos que se adoptaron y adaptaron al monoteísmo, pues se debieron relegar a los dioses totémicos y a sus divinidades familiares y locales durante el nomadismo. Tanto creencias astrológicas, de agricultura, como de demonios malignos se asimilaban a los pueblos nómadas encubriéndose o absorbiéndose bajo la creencia de un solo Dios.

Pero esta absorción no se realizó sin que en el futuro ideal religioso de Israel se produjeran estratificaciones bastante evidentes. A la sombra de un culto monoteísta surgieron y se desarrollaron prácticas minuciosas y una complicada angeología.

(Riviere, 30)

La costumbre de ponerse las filacterías era una práctica que se remitía a la costumbre de llevar signos divinos escritos en el cuerpo, los *tosafot*, que se imprimían en la frente o en la mano o el brazo. La evolución de la religión condujo a la desaparición de los tatuajes que en “Levítico” se prohibieron definitivamente. Sin embargo, los textos sagrados tomaron el lugar de los signos impresos en el cuerpo, tal cual eran –y son- las bendiciones que contienen las pequeñas cajas de cuero que conforman los *tefilin*. Así, éstos poseían un poder protector, talismánico, en el que el texto sagrado, dispuesto sobre un pequeño pergamino, actuaba sobre el individuo por contacto.

La materialización de la Palabra, de ese Hálito poderoso, posee un secreto poder; el *ruach*, el “Viento espiritual”, el “Espíritu” que planeaba sobre las aguas primordiales en el momento de la creación, el que animó al hombre formado de limo de la tierra, se convirtió en una fuerza divina, la fuente de la inspiración profética. Es la fuerza creadora de Yahvé exteriorizándose a través de la voz: así fue como la Palabra, *dabar*

⁷⁵ Según Riviere los quineos ya adoraban a Yahvé antes que los israelitas:

Así fue como le conoció Moisés, y el pacto que se selló entre el gran Elohim del Sinaí, el dios terrible de la montaña, el príncipe del rayo y del trueno, y el pueblo hebreo, fue una alianza, una *berit*. “Escuchad mi voz y yo seré vuestro dios y vosotros seréis mi pueblo...” tal fue el impresionante pacto realizado entre el celoso Elohim y las tribus errantes. (Riviere, 27)

(en caldeo *memra*), expresión de *ruach*, se convirtió en una hipótesis del Señor.
(Riviere, 38)

Como se ve, de nuevo está presente el poder de la palabra como creadora y portadora de la *verdad*. La palabra, como ya se dijo, adquiere la fuerza de la creación, de la vida y la muerte que determinan al hombre. La palabra es *dada* al hombre cargada de significado y energía divina, por lo que adquiere la posibilidad de transformar o modificar el destino del individuo. Cohen (14-15) explica que desde el parámetro bíblico-cabalístico, “[...] el carácter lingüístico de la Creación –el mundo se construyó con palabras-, no queda más que admitir una relación de simetría y de analogía entre *Torah*, que no es sino la creación puesta en escritura, el mundo colocado en el papel, y el universo creado que se identifica totalmente con las palabras y con cada uno de los signos escritos que en el fondo lo contienen.” Así, la palabra es creadora de universos, de *verdades* que modelan la existencia de cada sociedad, no obstante, las narraciones sean ficciones o metáforas de la realidad. Al actualizar las palabras del pasado en un presente, se manifiesta un desfase temporal que crea, en muchas ocasiones, aberraciones difíciles de explicar en el momento actualizado, quedando reminiscencias de un ‘deber ser’ que se intenta adaptar en el presente.

Paradójicamente, el ritual del *Bar mitzvá* no se menciona en la *Torá*, aunque sí las filacterías, como se dijo; la primera mención escrita para su celebración está en el *Shulján Aruj*, código práctico-religioso redactado en el siglo XVI. Es por eso que más que referencias fijas con respecto a esta ceremonia, existen interpretaciones de ciertos pasajes bíblicos que se aplican a esta usanza. Una de ellas se enfoca al significado semántico de la palabra *tefilim*, que en su raíz hebráica: *Pelilim*, quiere decir, “juez”. En el *Talmud* dice: “gracias a los *tefilim* juzgamos y subyugamos a nuestro instinto del mal y nos liberamos de él.” Por lo cual, “Quien lleva *Tsitsit* y *Tefilin* es protegido del pecado” (*Talmud, Mena’hot* 43b., *apud* Joseph Caro, 43). Estas palabras reafirman el carácter talismánico de los *tefilim* como objeto protector.

Las cajas de los *Tefilin* contienen rollos de pergamino en los cuales están inscritos los principios esenciales de la *Torá*: la Unidad del Creador que hace converger a Él toda la creación para servirle, su Omnipotencia, Su poder de modificar según Su voluntad las leyes físicas que estableció, que se manifestó en particular durante la salida de

Egipto; su Providencia milagrosa, la primordialidad del estudio de la *Torá*, de su transmisión y de su práctica; así como el principio de recompensa y castigo.
(Joseph Caro, 42)

Según el *Shulján Aruj*, los *Tefilin* son signo de gloria y de la libertad de los hombres que se liberan de la presa del mal y se someten voluntariamente, cada día, a la *Torá* y a sus mandamientos. Los sabios enseñan que “la práctica de la *Mitzvá* [precepto] de *Tefilin* es fuente de longevidad, hace expiación de nuestros pecados, nos protege del *Guehinam* (infierno) y nos abre el acceso a la vida eterna”. (Joseph Caro, 43).

Los judíos de la diáspora practicaban el ritual del *Bar mitzvá* con ciertas especificidades locales, como lo muestra el siguiente canto marroquí en la práctica del baño del joven antes de la ceremonia. El canto es una versión de Tetuán, pero con la inclusión de las dos últimas estrofas tomadas de una versión de Larache:

Ay, mi padre y ay, mi madre,
a vos lo quiero decir:
que me fragüis un estudio
donde meldar y escribir.
Digo yo así: de la Ley
quero yo empezar.

Un chorro de agua de rosas
y el otro de un toronjil,
donde se lave ete niño
el día de su tefilim.
Digo yo así: de la Ley
quero yo empezar. (Tetuán)

Tal será tu casamiento
como el de Lea y Rahel,
doce hijos que tuvieron,
doce sevatim de la Ley.
Digo yo así: de la Ley
quero yo empezar.
Ay, mi padre, ay, mi madre,
a vos lo quiero contar:
que me fragüis un estudio
donde meldar y estudiar.
Digo yo así: y a la Ley
quero yo empezar.

Y aunque del estudio vengo,
de meldar y escribir,

traigo yo rosas y flores
para mi madre gentil.
Digo yo así: y a la Ley
quiero yo servir.⁷⁶ (Weich Shahak, 35-6) (Larache)

La práctica del *Bar mitzvá* es un ritual de iniciación religiosa, es decir, pasa de la etapa adolescente a la adultez. El joven (niño) rompe con la dinámica materna, para sumarse a la paterna. En este sentido, modifica sus percepciones de vida infantil y adquiere responsabilidades destinadas a los roles de género. En el canto se expresa la preparación del joven (*que me fragüis un estudio/ donde meldar y escribir*) para ingresar al mundo religioso de los adultos. Ciertas referencias de la religión oficial están presentes en el canto, es decir, la mención de personajes bíblicos como Lea y Rahel o las doce tribus de Israel.⁷⁷ Otra particularidad del canto es el baño ritual con agua de rosas, que era parte de la preparación del joven para la ceremonia, al igual que el atuendo que se vestía con gran parsimonia. Como en otros rituales ya mencionados (el baño del padre antes del *Brith milá* de su hijo, o el baño de la novia que se verá después), la purificación es parte del proceso ritual. En el canto, el agua de rosas se presenta previa a la ceremonia de incorporación.

El ritual del *Bar mitzvá* tenía lugar en la sinagoga en donde se encontraban reunidos los familiares y amigos. El joven de trece años entonaba la lectura de los rezos bíblicos matutinos, así como del capítulo semanal de la *Torá (perashá)*, correspondiente al momento del festejo. Envuelto en su manto ritual (*tallit*) recibía las bendiciones tradicionales y los cantos que aludían a la transición del joven hacia otra etapa de vida. Así, el joven se responsabilizaba ante la Ley, ante sus padres y su comunidad y, desde ese momento, era tomado en cuenta para formar parte del *minnián*⁷⁸.

En Salónica, “el *Bar mitzvá* se celebraba antaño con gran sencillez. Después de dicha la oración matinal, se repartían dulces entre los miembros de la familia y los vecinos. Los amigos del pequeño héroe eran invitados a tomar parte en ello [...] El *Bar*

⁷⁶ *empezar*- paralelo al verbo *ambezar*, que entre los sefardíes de Oriente significa aprender.
(*doce*) *sevatim*- (voz hebrea) las doce tribus de Israel

⁷⁷ Y fueron los hijos de Israel doce: [23] Los hijos de Lea: Rubén, el primogénito de Jacob, y Simón, y Leví, y Judá, e Isajar, y Zebulón. [24] Los hijos de Rahel: Dan y Naftalí; [26]Y los hijos de Zilpá, sierva de Lea: Gad y Asher. Estos son los hijos de Jacob, que le nacieron en Paddán-Aram. (“Génesis”, 1989, 35: 23-26)

⁷⁸ *minyan* es el grupo formado por diez integrantes, número que la ley judía requiere como mínimo para la realización de cualquier acto religioso de carácter público.

mitzvá (el joven) se traslada a la sinagoga, acompañado de sus padres, en la mañana del sábado siguiente al primer día de su treceavo cumpleaños. Allí, una muchedumbre de invitados le espera. Lee una parte o toda la sección sabática de la Torá, según su preparación. Al final de la lectura pronuncia un pequeño discurso de circunstancias, en el cual da gracias a sus padres por haberle educado en el temor de Dios y haberle prodigado sus cuidados. Termina prometiendo permanecer fiel a su pueblo y a Dios.

Después de la oración, parientes y amigos se trasladan a casa de los felices padres, donde se les obsequia con dulces.” (Molho, 130)

Como dice M. Douglas (173), “el análisis del simbolismo ritual no puede empezar hasta que reconozcamos que el rito es un intento de crear y mantener una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los cuales se controla la experiencia”. Las estructuras que conforman una cultura comprenden los valores, la cosmogonía, y el conocimiento que mediatiza las prácticas sociales. De esta manera, las creencias y rituales se expresan visiblemente para que las personas se conozcan y reproduzcan su propia sociedad. En el proceso ritual, hay una reciprocidad entre el código público y la conciencia privada, que se dan sentido uno a la otra: “cada uno surge a partir del otro y contribuyen a su existencia, lo canaliza y es canalizado por él. Ambos de igual manera, se corrigen y amplían.” (Pole *apud* M. Douglas, 175-6) En la ceremonia del *Bar mitzvá*, tanto el individuo como la congregación, alimentan los valores religiosos, oficiales y domésticos, que brindan pertenencia y perdurabilidad al grupo. Desde la perspectiva personal, aplicando el esquema de van Gennep, la ceremonia de *Bar mitzvá* se ajusta a los rituales de iniciación en los que el individuo pasa por tres etapas fundamentales: la separación, la liminalidad y la agregación. El sujeto asume los roles que le corresponden durante el proceso. En primer lugar, los que se relacionan con el género: sólo los hombres son los que practican dicha celebración, con ella, se separan del mundo asexuado, del mundo materno, femenino, para incorporarse a los roles masculinos. La etapa inicial por la que atraviesa el sujeto es de preparación: el joven requiere del conocimiento religioso, por lo que desde los doce años se dedica al estudio de los rezos cotidianos, mediante la guía espiritual de un maestro (*moré*) que le enseña el orden estricto y el significado de la liturgia matutina y vespertina (*Shajrit, Minjá y Arvit*), las tonadas de los rezos y los movimientos correspondientes a cada pasaje. El *moré* es la persona más allegada al iniciado en esta etapa. Además, la enseñanza se detiene en el versículo bíblico de la semana que corresponde a su fecha hebrea de nacimiento

(*perashá*) que se recitará el día de la celebración. El aprendiz se conscientiza de la responsabilidad espiritual y material que implica el cumplimiento de las reglas, pues a partir de la celebración, cada mañana del resto de su vida se debe poner las filacterías y pronunciar los rezos. Esta etapa de preparación del joven implica cierto aislamiento, aún no es aceptado dentro del círculo masculino capaz de dirigir un rezo en la sinagoga. La separación del mundo profano implica la primera fase del ritual. El individuo que se encuentra en la etapa marginal experimenta un estado de introyección y reflexión que implica el aislamiento espiritual. Metafóricamente, el ritual de paso implica la muerte de un estado anterior y el renacimiento hacia uno nuevo. Para la superación de dicho estado, nos dice M. Douglas (132), se deben adquirir los parámetros que delimitan el bien y el mal, la concepción entre la purificación y la contaminación que señalan los valores que modelan el comportamiento individual y social, dando cabida también a las jerarquías sociales y a las autoridades cuyo poder es reconocido por el grupo. La etapa liminal es la prueba de fe y sabiduría religiosa en que el joven se expone ante la comunidad para mostrar sus conocimientos litúrgicos. Superada esta prueba, finalmente se procede al cambio de status del joven, pues ya es parte del grupo masculino religioso. El *Bar mitzvá* lo separa del mundo infantil: todos los juegos de la infancia con sus hermanas o su madre quedan atrás. Ahora la identificación se orienta hacia los hombres adultos: tiene que ajustarse lo más fielmente a sus comportamientos. Implica un cambio irreversible en la vida del joven, un nuevo rol dentro de la estructura social. Es común que, en la última etapa, todos los participantes compartan una comida común que señala la agregación del individuo al entorno sagrado. Como se mencionó, la actividad de beber o comer juntos es un ritual de incorporación, unión física que significa comunión. Tanto los regalos que recibe el festejado, como la comida que se ofrece a los invitados, se les consideran actos de cohesión, que compromete al individuo a cumplir con las prácticas de la comunidad. Después de la comida ritual, el joven vuelve a su vida cotidiana con la consigna y la responsabilidad de ponerse el *tefilin* todos los días de su existencia.

3.4 La boda

[58] Y llamaron a Rebeca y le preguntaron:
“¿Quieres ir con este hombre? Y ella respondió: “Sí,
quiero ir”. [...] [67] Entonces Isaac la condujo a la
tienda de Sara, su madre, y tomó a Rebeca que fue su
mujer. Y la amó y fue confortado por ella a la muerte
de su madre. (“Génesis”, 24: 67)

La boda es considerada un ritual de paso en el que el proceso está concebido a partir de sub-rituales autónomos que constituyen parte del ritual mayor. El matrimonio representa la transición más importante para la mujer, pues en él se producen los cambios más significativos de una categoría social a otra: cambiar de familia y, generalmente, también de casa. El período de transición hacia el matrimonio inicia con el ritual del compromiso. En sí, esta etapa está conformada por ceremonias de separación, transición e incorporación que aseguran el paso al siguiente proceso del ritual. Después viene el baño ritual y luego el matrimonio, que consiste en rituales de incorporación permanente en un nuevo entorno familiar e individual. El matrimonio es esencialmente un acto social que incluye ritos de fertilidad y protección. En todos los casos, las acciones y creencias derivadas de la religión oficial del judaísmo hacen prevalecer la cosmovisión unívoca, independientemente del lugar o tiempo en que se realicen: el patrón de las ceremonias prevalece más allá de las particularidades.⁷⁹ Sin embargo, debido a la complejidad de los rituales nupciales, personas y objetos simbólicos, el desempeño del ritual puede variar en ciertos detalles dependiendo de cada comunidad, ya que hay rasgos exclusivos que tienen que ver con sus orígenes geográficos y con sus establecimientos diaspóricos.

Entre los sefaradís imperó siempre un alto sentido de unidad familiar. El matrimonio era una institución respetada. La mujer, aunque no docta en la mayoría de los pasajes bíblicos, estaba preparada para el papel de esposa y madre, además de conocer parcialmente los preceptos religiosos relacionados con la inculcación de valores morales

⁷⁹ El matrimonio, es también considerado sagrado, tal como se menciona en el *Shulján Aruj*: “La unión matrimonial reviste una significación espiritual profunda y representa una gran Mitzvá (precepto). El hombre se revela y se perpetúa gracias a su mujer. Como el ser humano fue creado a la imagen de D’s, al realizar esta alianza, así como las otras Mitzvot, en su fondo espiritual, cumple con su deber primordial de revelar en este mundo la gloria Divina”. (Joseph Caro, 409)

y éticos para la educación de los hijos, así como la noción de las reglas del *kashrut*⁸⁰ para la comida, y las normas de purificación, tanto personales como las que se refieren a las prácticas y festividades judías.

Con respecto a la comida, las reglas del *kashrut* implican un código que, según M. Douglas (1975, 249), proporcionan un conjunto general de posibilidades para significar mensajes particulares. Si la comida es tratada como código, los mensajes que codifica se encuentran en el modelo de las relaciones sociales. El mensaje se refiere a diferentes grados de sacralidad, inclusiones y exclusiones, lazos y transacciones a través de los límites. Incluso puede significar status social o posiciones de poder. Tal como sucede con el sexo, el acto de ingerir comida tiene un componente social a la vez que biológico. Existen platillos principales que representan categorías superiores (en relación a otros de menos importancia) que marcan un punto particular en el tiempo dentro de un sistema específico (como las prácticas alimenticias caseras en las que el primer platillo tiene que ser la sopa; la carne, pescado o pollo, el platillo principal; la verdura como acompañante y, al final, el postre). La estructura de la comida plantea un orden que ya está concebido culturalmente y que le da ciertas categorías y significados a cada alimento.

Meals are ordered in scale of importance and grandeur through the week and the year. The smallest, meanest meal metonymically figures the structure of the grandest, and each unit of the grand meal figures again the whole meal –or the meanest meal.
(M. Douglas, 1975, 257)

Existen comidas que pertenecen a los días festivos y otras que están dentro del marco cotidiano, hay comidas que muestran intimidad o amistad, y otras, lejanía (un platillo ligero o sólo el postre), así también, hay platillos que corresponden a diferentes días de la semana, y algunas que se ingieren a cierta hora del día (desayuno, comida y cena). El orden está concebido dentro del contexto social y depende de la estructura del grupo que designa lo permitido y lo prohibido (el desorden). Cada comida lleva consigo algún significado que la relaciona con otro alimento, dándose la significación por contraste o comparación. Asimismo, cada comida representa un evento dentro de la estructura social

⁸⁰ La palabra *kasher*, con que se designan los alimentos permitidos por las leyes judías, significa: “apto o apropiado para comer limpio”. En el capítulo XI del “Levítico” figura la enumeración de los animales prohibidos y de los permitidos para la alimentación. Además, está la prohibición de comer sangre (Deuteronomio, 12:23). Por otro lado, una costumbre muy antigua, es la separación de las comidas lácteas de las preparadas con carne.

que, a su vez, se relaciona con otras prácticas, tanto comunitarias como individuales. La posibilidad de marcar analogías entre las comidas multiplica los significados, que se reafirman mediante la repetición. El nivel de conciencia del mensaje y su significación es, en la mayoría de los casos, obviado por los actos, así, a veces expresamos el grado de la relación desde las conductas que proyectamos al otro, y viceversa. Los símbolos se van dando sentido unos a otros en los diferentes contextos culturales y son capaces de agruparse mediante la relación de sus significados.

Aplicando las leyes del *kashrut* surgidas de la Ley mosaica, que ha subsistido a lo largo de los siglos, a la concepción simbólica que plantea M. Douglas observamos el rechazo y la aceptación de ciertos animales que pueden servir de alimentación. Cada sociedad proyecta en el animal categorías humanas que lo hacen ser deseable o prohibido. Las reglas que categorizan a los animales corresponden a patrones de ideas y comportamientos que gobiernan a las relaciones humanas. Tres son los preceptos bíblicos relacionados con la carne: rechazo de ciertos animales (“Levítico”, 11; “Deuteronomio”, 14); la separación de la sangre de la carne antes de cocinarla (“Levítico”, 17:10) y la separación tajante de la leche con respecto a la carne, que incluye los utensilios para preparar cada uno (“Éxodo”, 23:19, “Deuteronomio”, 14:21). El primer precepto, que rechaza a ciertas criaturas para su ingestión, se presenta una categorización en la que los animales están catalogados, antes que nada, desde su nivel de sacralidad, muchos pertenecen a la categoría de “abominables”, con la respectiva prohibición de ser tocados o comidos. Otros son permitidos para la mesa, pero no para consagrarlos ante Dios, que son los animales domesticados (no incluye pescado). La delimitación de unos y otros marca la dicotomía entre lo comestible y lo no comestible, entre lo permitido y lo prohibido, lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano, así, quien consuma los animales prohibidos atenta contra las leyes divinas y se le niega la entrada al templo, además de que transgrede la estructura social misma: fuera de estos márgenes, todo lo demás existe.

De la misma manera en que los israelitas consagraban sus primicias a Dios, incluyendo el primer hijo varón (*Pidión*), también los primeros frutos y animales le eran ofrecidos. Así como los seres humanos juegan un rol jerárquico en la estructura social-religiosa (*Cohen, Levy, Israel*), los animales se distinguen también unos de otros por su aceptación o rechazo. La analogía que hay entre los humanos y los animales es clara, así

como la analogía entre el templo (sagrado) y el ser humano, que debe procurar la pureza para poder acceder a él.

At the level of the individual living beings the purity in question is the purity of the categories. Creeping, swarming, teeming creatures abominably destroy the taxonomic boundaries. At the level of the individual living being impurity is the imperfect, broken, bleeding specimen. The sanctity of cognitive boundaries is made known by valuing the integrity of the physical forms. (M. Douglas, 1975, 269)

La segunda regla del *kashrut*, con respecto al deber de drenar la sangre del animal antes de cocinarla o consumirla, tiene que ver con la consigna de que “la sangre le pertenece solamente a Dios”. Según Douglas, se análoga con el mismo esquema dicotómico entre lo profano y lo sagrado, cuerpo y templo, bien y mal. La sangre se consagraba a Dios en tanto que estaba presente en los sacrificios. La carne se transforma simbólicamente de animal viviente en un elemento de consumo alimenticio. La tercera regla: la separación entre leche y carne, siguiendo a Douglas, honra la función de procrear. La analogía entre el ser humano y el animal parturiente está siempre implícita, en tanto que la Ley (“Éxodo”, 23:19 y *Talmud*, 26) prohíbe que el cabrito se cocine en la misma leche de su madre. Esta prohibición fue repetida tres veces en la *Torá*: una para prohibir comer carne con leche o sus derivados; otra para prohibir el aprovechamiento de esta mezcla, y la tercera para no cocinar estos dos alimentos juntos. En conclusión, las leyes marcadas para el *kashrut* no son del todo lógicas y racionales, sino que pertenecen a una determinada cosmovisión que delimita y estructura las creencias para el mantenimiento de la sociedad. Las leyes funcionan entonces para la distinción del grupo con respecto a los otros; para el mantenimiento del sistema en tanto ubica lo permitido y lo prohibido, y para moldear el comportamiento de los individuos para la convivencia social. Además, funcionan a nivel psicológico como una especie de *catarsis* en la que se deposita el desprecio y el odio en seres prohibidos e intocables.

It would seem that whenever a people are aware of encroachment and danger, dietary rules controlling what goes into the body would serve as a vivid analogy of the corpus of their cultural categories at risk. (M. Douglas, 1975, 272)

Como el lenguaje, la comida implica prácticas identitarias de cada geografía, es decir, encierra significados que determina la pertenencia. Mientras hay platillos culinarios que connotan la cosmovisión doméstica, análogos a la lengua materna, y que remiten

directamente al hogar, hay otros que culturalmente se designan a ocasiones rituales especiales, reflejando cierto status social de quien los provee (por ejemplo, el padre que bendice los alimentos en el *seder* –cena- de *Pesaj* –Pascua-). La perspectiva oficial que rescata e interpreta símbolos bíblicos, adapta ciertos alimentos para consagrarlos en las festividades del ciclo anual. De esta manera, la manzana, la granada y la miel se convierten en símbolos utilizados para *Rosh Hashaná*, el año nuevo judío. Alimentos como el huevo cocido, el pescado, la lechuga y el dátil, entre otros, cada uno con su significado simbólico, son utilizados para la festividad de *Pesaj*. Dichos alimentos adquieren, mediante la forma en que se presentan y las bendiciones que les corresponde, una diferenciación entre lo sagrado y lo profano, adquiriendo un rol social y religioso. Asimismo, adquieren una clara diferenciación con las prácticas cotidianas o con las que corresponden a diferentes grupos sociales con otras creencias. Los alimentos tienen que ver tanto con la memoria como con la identidad colectiva, ya que la transmisión de los procesos de su preparación y consumo, así como la designación del nombre de cada comida, implicaba un conocimiento integrador adquirido y renovador. En este sentido, los judíos sefaradíes exiliados en las diferentes diásporas, utilizaban cada platillo culinario para recordar su pasado hispánico (tal como el lenguaje, que recordaba siglos de permanencia en la Península, pero que se fue modificando conforme se adecuaban al contexto diaspórico) y recuperar parte de lo perdido.

New configurations of memory takes shape and new performances and presentation of identification emerge, pointedly in inflected in terms of gender, class, and ethnic affiliation, that would not have emerged in these particular forms if not for the experience of displacement. (Bardenstein, 355)

Cierta nostalgia se percibe en la recuperación de la memoria, ya sea individual o colectiva. En el primer caso, es del recuerdo de la casa materna a partir de la experiencia directa; la segunda, desde los rituales comunitarios. En cualquier caso, el exilio fue indispensable para la valoración simbólica de sus creencias y prácticas.

Así, la tradición, afianzada en la memoria, se actualizaba a través de los alimentos, de generación en generación, a cargo de las mujeres que enseñaban a sus hijas y nueras la preparación y significación de los alimentos culturalmente connotados, confrontando, con ello, el pasado con el presente. Así como el lenguaje, la creatividad individual y el estilo propio de cada mujer se implementaba, como en el habla, en la actualización de la receta

culinaria, agregando o eliminando ingredientes, existentes en su entorno, para adecuarlo al gusto. De esta manera, la comida funcionaba como rasgo identitario de género, por un lado y, por el otro, como portadora de la memoria colectiva.

Previo al matrimonio, la mujer ya conocía, consciente o inconscientemente, los valores simbólicos no sólo de la comida, sino del comportamiento ético-religioso, y de la tradición doméstica. Así, sabía su rol social que desempeñaría al formar su propio hogar. Los rituales que correspondían al proceso nupcial, según Molho, consistían en una serie de festividades previas a la boda. En Salónica se iniciaba con la *almosama*, que era el preludeo a los festejos: “tenía lugar en la casa de la novia, la tarde del sábado que precedía a la semana matrimonial.”(18) Se reunían parientes y amigos a cantar y bailar entre bebidas y dulces para festejar a la novia. Desde la *almosama* hasta el día de la boda los novios se dejaban de visitar.

Lo que para los hispano-hebreos de Salónica se llamaba la *almosama*, en Maruecos, el principio del festejo era llamado *Bab el Ors* (del árabe) ‘puerta de la boda’.⁸¹

Es de hacer notar que en casi todas las comunidades establecidas en la diáspora, las costumbres de la boda eran similares, pues, además de los predicamentos ya establecidos en la religión oficial, el origen peninsular las unificaba. Aunque había pequeñas diferencias, casi imperceptibles, los rituales se practicaban en el mismo orden y con el mismo significado.

Más que otras cosas, los sefaradim cuidaban que las Leyes de Moshé Rabénu fueran cumplidas sin ningún trocamiento [meticulosamente], según las encomendansas sufú [preceptos ortodoxos]: *K’ dat Moshé ve –Israel* [como la religión de Moisés e Israel]. En la manera de azer una boda de los sefaradim muchas cozicas se avían tomado de cuando vivían en España; son costumbres que los djudíos avían ambezado [adoptado] de otras relishyones (cristianos), y las cuales adshustaron a sus fyestas. (Samelson, 127)

Así, la costumbre entre los sefaradíes era que las parejas contrajeran nupcias en su temprana juventud, como ya se mencionó. Los matrimonios eran concertados por los padres del novio y la novia sin que los sentimientos de los futuros cónyuges contaran para la decisión final, esto se refleja en el canto siguiente:

⁸¹ También se denominaba de la misma manera en la comunidad de Alepo, Siria, debido a la influencia de la lengua árabe en la adaptación cultural.

Y agradezco al Dio del sielo –y a mi señor padre
que tal marido me ha dado –de alto estrado.

Y agradezco al Dio del sielo –y a mis hermanos
que tal marido me ha dado –de alto estrado.

(Alvar, 1998, 210, 167) (Tetuán)⁸²

Los linajes familiares arraigados en el devenir histórico existencial de cada sociedad judía, son diferentes a los linajes dados religiosamente.⁸³ La perspectiva histórica, sobre todo, era determinante para que los padres eligieran al novio o a la novia, según el caso, ya que sólo permitían el matrimonio con un joven de su misma clase: se tomaba en cuenta, principalmente, las posibilidades económicas de la pareja, el prestigio familiar y el grado de religiosidad, para predecir el bienestar de los novios y de los hijos que habrían de venir.

La novia viene de alto linaje,
el novio se echó sin cenar;
a media noche le haga hambre.
Yo ya lo tomé, para lo servir,
el día para la mesa, la noche para dormir,
si eras mancebo, el mi amor primero,
que él me ama y yo le quiero.

Ajugar de oro labrada,

⁸² Desde la perspectiva formal, varios cantos de boda están estructurados según formulas paralelísticas. Alvar menciona (1998, XXX) que “estrofas, metro, léxico, todo, queda subordinado a las exigencias del Viejo procedimiento. Hay esquemas muy simples y otros más complejos.” En este caso, el paralelismo se percibe en la relación padre-hermano.

⁸³ Desde las escrituras bíblicas, la estratificación social se delimitaba desde la perspectiva religiosa según las actividades y funciones que desempeñaba cada individuo o grupo de individuos en el Templo. Los *cohanim* (sing. *cohen*), eran descendientes de Ahrón, hermano de Moshé, pertenecientes a la tribu de los *Leví*, que fueron consagrados al sacerdocio. Estaban a cargo de todo servicio religioso que exigía santidad especial: realizar los sacrificios, quemar el incienso, ordenar el pan ritual, etc. Para su realización se requería de limitaciones específicas, como estar purificado, no acercarse a un muerto, no casarse con una divorciada, o no tener defecto físico. El *Cohen Gadol* (sumo sacerdote) se posicionaba sobre todos los *cohanim*, y era nombrado por el *Gran Sanedrín* (Asamblea de ancianos) para desempeñar funciones sagradas más significativas, como dirigir el servicio de *Yom Kipur* (Día del Perdón). El segundo peldaño en la estructura religiosa piramidal, lo formaban los *Leví*, que fueron escogidos y consagrados para servir en el Templo y ayudar a los *cohanim*. Además, controlaban el altar, vertían el agua sobre las manos de los *cohanim* antes de bendecir al pueblo, cuidaban los portales, cantaban, tocaban música y trasladaban a la *Torá* y sus utensilios. Su sustento provenía de los diezmos del pueblo. El tercer sector dentro de la estructura social expresada en los textos sagrados era el que conformaban los Israel. Eran descendientes de las otras tribus fuera de los de *Leví* (de la que descendían tanto los *cohanim* como los *Leví*) y representaban al pueblo en general. Asisitían a las ceremonias religiosas del Templo y acudían a los *cohanim* para guiar su espíritu. Estos satatus se reproducían (hasta la actualidad) por línea paterna, con el apellido del padre, y se transmite de generación en generación. Diferente a la identidad del judaísmo que está dado por línea materna: quien sea hijo de madre judía, es judío.

se la labró la novia galana;
ajugar de oro lucida,
se la labró la novia cumplida.
Yo ya lo tomé...

El señor padre lo hay dado,
que todo a poder de ducado.
Mi hija vaya en mazal alto.
Yo ya lo tomé...

El señor padre se lo diera,
que todo a poder de moneda.
Mi hija vaya en estrella buena.
Yo ya lo tomé... (Muñiz-Huberman, 111)

Desde la perspectiva literaria formal, el canto muestra de nuevo una mezcla de coplas, y un desorden en la secuencia temática; el texto refleja, en la primera estrofa, la diferencia de linajes, en el sentido de la diferencia de educación de cada uno de los cónyuges. Se nota, pues, que la mujer tiene un comportamiento adecuado según las reglas sociales y que, de alguna manera, se demerita al casarse con el ‘primer’ hombre de su vida. En las siguientes estrofas, se menciona la costumbre de la dote, la autoridad del padre, la labor de elaborar el ajuar, y la presencia mágica de la esperanza por la buena suerte: ‘mazal alto’, objetos de estudio que veremos en seguida.

La serie de negociaciones y gestiones para formalizar el compromiso corría a cargo de una tercera persona: el *jatab* o casamentero, en Oriente, y *jotaba* en Marruecos, que sólo tenía tratos con los padres de los futuros cónyuges. Para facilitar y favorecer su misión, el *jatab* llevaba una lista, siempre muy puesta al día, de los muchachos y jovencitas casaderos y, muchas veces, él era quien llamaba la atención de los padres de los jóvenes acerca de la conveniencia de que se casaran con tal o cual muchacho o muchacha. Por lo general, nos dice Molho, iniciaba sus gestiones sondeando las posibilidades de boda con ocasión de una visita “casual” que hacía al hogar del joven o de la futura novia. Generalmente, las familias de los cónyuges ya se conocían entre sí y podían hacer conjeturas sobre el prestigio o linaje de la familia con la que iban a emparentar.

Yo hanino, tu hanina
Mos tomaremos los dos
Los hijikos ke mos nasen
Komo la luna y el sol

Aman...komo la luna i el sol

Muchas grasyas manseviko
que mandates koredor
Muchas liras me demandas
Non mi acheta mi sinyor
Amán..non mi acheta mi sinyor.⁸⁴ (Jagoda, 53) (Sarajevo)

Este canto se refiere a la negociación que los padres de los novios llevan a cabo para ajustar las condiciones del futuro matrimonio. En este caso, la familia del novio, por medio del casamentero (*koredor*) pide mucho dinero (*Muchas liras me demandas*) a la familia de la novia y el padre no lo acepta (*Non mi acheta mi sinyor*).

El matrimonio siempre lleva consigo el aspecto económico de importancia variada. Los actos de esta naturaleza (como fijar una cantidad determinada, regalos, u otros beneficios para la pareja) se entrelazan con los rituales propios de la boda. Van Gennepe afirma que si la familia va a perder a uno de sus miembros más productivos, ya sea mujer u hombre, debe haber una compensación, pues se debilita el grupo al que pertenece para fortalecer al que se integra. El compromiso está constituido por rituales en los que las familias de los cónyuges se visitan, se intercambian regalos, comen y beben juntos. En esta etapa, el debilitamiento de uno de los grupos se compensa con festines, celebraciones públicas, objetos valiosos o dinero que se da como intercambio. La mujer es, entre los judíos y, en general en la cultura occidental patriarcal, la que pasa a pertenecer a la familia del hombre, también es ella la que tiene que ofrecer la dote. El canto siguiente muestra tanto los beneficios económicos para el novio, como los sensuales:

Y el desposado –por el buen día
mucho sení –por ese día.
Y el desposado –por la buena noche,
mucho sení –por esa dote. (Alvar, 1998, 226,178)

Los jefes de familia, junto con el *jatab* o algún amigo común, se reunían para precisar el monto de la dote. El *jatab* recibía un porcentaje de ésta si se realizaba la boda. Ya concertado el convenio y la fecha, llamado *apalabramiento* en Marruecos, se realizaba el

⁸⁴ *hanino* – guapo, hermoso
koredor – casamentero
acheta –acepta
sinyor –padre

compromiso (*erusin*, en hebreo), anotado por los notarios (*sofrim*) y firmado ante el rabino (*jajam*), estipulando las condiciones económicas de la boda –dote o ajuar- y la multa que pagaría cada parte si se rompiera el compromiso. Se establecía que, ni el padre de la novia, ni el del novio, podían cambiar de opinión después de lo concertado pues, en ese caso, serían penados con una multa de algunos *majidis* (monedas de plata en Oriente).

El día de los kortes de esponzoryo, se azia un akto [‘documento’] kontenyendo las kondisyones del kazamyento. I estas se dizian en primero de boka delante de los testiguos. La seremoniya se pasava [‘tenía lugar’] ande la espozada [‘en casa de la novia’]. El haham [‘rabino’] azia djurar al mancebo io despues a la mansevika sovre las kondisyones de la boda. (Benbassa, *apud* Díaz-Mas, 1993, 47)

A partir de aquí, se realizaban los preparativos oficiales previos a la boda; entonces se fijaba la próxima visita del novio y los consuegros a casa de la novia. El novio daba un regalo de compromiso al celebrarse el contrato de matrimonio, casi siempre unos aretes - u otra joya-, y enviaba flores o un pequeño presente a casa de la novia cada viernes mientras llegaba el día del festejo, a esta práctica se le llamaba *bate* en Oriente. La joya representaba simbólicamente el compromiso, que funcionaba como la ‘prenda’ o el ‘cordón’ que aseguraba la responsabilidad del cumplimiento.

La data [fecha] de la boda se dechidía unos mezes antes para tener bastante tyempo para los apareshos [preparativos]. La demanda [iniciativa] de casamiento la azia el novio. Uviera sido mal visto que la famiya de la novya tomara la delantera en estos cavsos. (Samelson, 127)

Los novios empezaban a tratarse efectuando pequeños paseos, siempre en compañía de otra persona, generalmente una tía o un hermano menor de la novia. Dar a conocer el compromiso de los novios al público, mostrándose juntos abiertamente, implicaba el acuerdo económico-social aceptado sin problemas. Como se dijo, la comida en común, la primera visita, los regalos, la exposición de la pareja en público, etc. son parte de los rituales de incorporación social de las familias: un nuevo miembro se ha integrado con toda su parentela. Los lazos pactados no sólo han unido a los novios, sino también a la colectividad que sustenta la unión. La estructura social, por lo tanto, se fortifica afirmando sus valores y prácticas. Entre el compromiso y la boda podían pasar aún varios años, en los que se empezaba a planear lo necesario para la futura casa, aunque en otras ocasiones eran sólo meses. La preparación del ajuar de la novia requería de tiempo y

dedicación, aunque, en verdad, desde niñas ya comenzaban a bordar sus fundas y almohadones para la aún lejana boda (Weich Shahak, 37). La ropa nueva, las joyas, la nueva residencia, etc, eran parte de los rituales de separación y agregación del individuo. El ajuar de la novia consistía principalmente en colchones, sábanas, mantas, cortinas, almohadas, ropa para ella y ropa interior para el novio, además de lo necesario para su casa.

Igual que en Salónica, la costumbre de preparar el ajuar también se llevaba a cabo en Turquía que se practicaba así:

Los parientes [padres] de la novya laboraban para adshuntar [adquirir] todo lo menesteroso para el ashugar [ajuar] de la novya, malgrado [a pesar] que ya avían estado apareshando partes del ashugar dizde que la novya tenía syete años de edad. Avían estado avansando parás [ahorrando] con empeño, y mercando [comprando] ropa de cama y de meza, atuendos [utensilios] y samarras finas [pieles] para las bodas, nacimientos y otros servicios religiosos. Era curiozo cómo estas samarras serían guadradas al fondo de baúles para la isha [hija] por nacer. Se sacavan solamente para airearlas. (Samelson, 128)

Aunque no había cuestionamientos de la hija hacia los padres sobre la elección de su futuro esposo, la actitud de la muchacha era parcialmente tomada en cuenta, pues cuando una hija dejaba a su familia, expresaba una profunda pena que se compensaba al asumir su papel de novia. Las mujeres participaban formando una fuerte cohesión que apoyaba a la novia en el proceso de transición, ya que se creaba una solidaridad de género, tanto de las mujeres de la familia como de las amigas cercanas.

Según Weich Shahak (37), “en la preparación del ajuar ayudaban las amigas de la novia, quienes solían cantar mientras *pasaban la hora* cociendo y bordando, y tomando dulces de frutas y berenjenas confitadas.” Nótese cómo la comida estaba presente como parte de los eventos sociales sustentando el significado festivo. Era costumbre muy esperada en Salónica el día llamado *el lavado de la lana*, que era cuando se reunían las mujeres de la familia junto con las amigas de la novia para “lavar y secar la lana para los colchones y almohadas de la nueva pareja. Durante el trabajo, solían cantar un romance: *La vuelta del marido*, que recalca la importancia de la fidelidad de la mujer, y que comenzaba en un verso que concordaba con la labor que realizaban.”(Weich Shahak, 38):

Lavaba la blanca niña, -lavaba y expandía
Con lágrimas la lavaba, -con suspiros la expandía.

Por ahí pasó un caballero, -un copo de agua le demandó;
 De lágrimas de sus ojos -siete cantaricas le hinchó.
 -¿Por qué lloras, mi señora? -¿por qué llorás, qué tenías?
 -Todos vienen de la guerra, -y al qu' espero non hay venir.
 -Dáme señal, mi señora, -señal de vuestro marido.
 -Alto, alto es como el pino, -derecho como es la flechá,
 la barbica rubia tiene -empezando a despuntar.
 -Ya lo vide, mi señora, -a la guerra matado 'stá:
 dos cuchilladas hay dado -en collar de su jaqueta.
 Tres palabricas me habló -una hora antes que muriera:
 mujerica hermosa tengo, -hijicos como es la estrella.
 la otra es, mi señora, -que me case yo con ella.
 -Siete años lo 'asperí, siete -más que mujer de pacencia,
 si a los siete non veniera, -bivda ella quedaría.
 -Yo era el vuestro marido, -el que atornó de la guerra.
 -Si tú eras mi marido, -señal de mi puerpo tenías.
 -En tu pecho, el derecho, -un lunarico tenías.
 Se tomaron, se abesaron, -y a echar se irían.⁸⁵ (Weich Shahak, 38-9)
 (Salónica)

Hay otras versiones de este canto en Bosnia, Rodas, Balcanes y Alcazarquivir, en las que observamos ciertas variantes sobre la misma idea.⁸⁶ El canto narra una historia en donde la doncella descubre a su amante, varios años ausente, por medio de una señal que el hombre le muestra (*Si tú eras mi marido, -señal de mi puerpo tenías*). El canto recuerda la anécdota homérica de Penélope, en la se manifiesta tanto la espera de la mujer como el reconocimiento de Odiseo por medio de una marca corporal. La fidelidad es un valor que el canto resalta como una cualidad ética y moral. Es pertinente también detenernos en el énfasis que se le da al número siete. Dentro de la religión judía, una mujer no puede volver a contraer matrimonio durante siete años si no tiene constancia de la muerte del marido. La espera de la esposa, por tanto, en el canto tiene su justificación jurídica-religiosa. La actividad de lavar, en la lírica hispánica, conlleva a un significado erótico, pues las prendas se convierten en sinécdoque de los amantes. Generalmente es la camisa la prenda más recurrente en los cantos, por lo que, según Reckert (102) “el mezclar las

⁸⁵ *copo* –copa
jaqueta-chaqueta
asperí-esperé
puerpo-cuerpo
españía.- tendía

⁸⁶ Véase Alvar, *Poesía tradicional de los judíos españoles* pp. 56-58, Textos 57, 57^a, 58, 58^a.

camisas de él con las *delgadas* de ella [...] implica claramente una relación de intimidad más profunda entre ambos”. Mezclar las camisas sugiere una intimidad prohibida.

Los padres, las amigas y las vecinas de la prometida se apresuraban para llegar a limpiar y colar esta lana, acompañando la actividad con esta otra canción de Salónica:

Y a los almadraques de lana fina,
Que duerma el caballero con la blanca niña.
Me dixeran que erax novia
Y vos vine a ayudar. (Molho, 17) (Salónica)

La lana simboliza la actividad sexual en el sentido de que el acto de hilar siempre se aplica a la mujer, mientras que el “hilo” alude al falo.⁸⁷

El siguiente ritual del proceso para la boda era celebrar el primer corte del vestido de la novia, que en Turquía se desempeñaba así:

La costurera venía a la casa de la novia para cortar el patrón para el vestido de la boda. Aquel día la casa se enchía [llenaba] de gente amiga. Cada corte era acompañado por otra nueva cantiga de novia, y todas las mujeres se juntaban para cantar bendiciones a los próximos recién casados [futuro matrimonio]. Sin disturbarse la costurera continuaba su tarea [tarea] en medio del ruido y del djetío, sin perder [perder] ni un rup [pulgada] de brocado o seda. Este día se llamaba “convite de corte del ashugar”. Duraba en veces hasta altas horas de la noche. Se servían mandjares y bebidas hasta que los presentes se hartaban. (Samelson, 129)

Al día siguiente de esta ceremonia, después del compromiso, en Turquía se celebraba otro ritual llamado de “azer cavé”. El significado radicaba en mostrar a la comunidad que la mujer ya estaba lista para el matrimonio. El canto que sigue refleja el orgullo de los abuelos hacia su nieta, que ha crecido lo suficiente como para preparar el tradicional café turco, señal de madurez para emprender la nueva etapa:

Ariel, Ariel
linda hija de Israel
il kave ya mus va a bulir
para lus nonus i el musafir

Ariel, Ariel
linda hija de Israel
es muy dulce como la miel
muestra chika Ariel
es muy dulce como la miel

⁸⁷ Para ampliar este tema, cfr. Alzieu, *et. al. Poesía erótica del Siglo de Oro*. Crítica, 2000, pp. 135, 165.

la princesita, Ariel.⁸⁸ (Jagoda, 73) (Sarajevo)

El café se convertía en un símbolo. El canto, además, muestra la actitud amistosa que deben desempeñar los anfitriones ante un invitado (*Para lus nonus i el musafir*), así como los estrechos lazos de cohesión que prevalecen en el núcleo familiar. Este sub-ritual era como un preámbulo del proceso de separación y agregación de la novia a otro nivel social, lo que implicaba una práctica, tanto a nivel individual como colectivo.

Se azía de esta manera: se mercavan [compraban] cuarenta libras de cavé en grano, y se torravan [tostaban]. Cuando estava pronto [listo] el cavé en grano para molerse, se espartía [distribuían] entre los familiares y vezinos para que se sintieran onrados en tomar parte en los apareshos [preparativos] de la boda. Se uzavan moledores de mano y pronto estava pronto el cavé para cernirse. En myentras que azían todo esto, las musheres se djuntavan en coro acompañadas de un tamburín [tamborín], y cantavan con el ruido de la pyedra de moler como acompañamyento. Las musheres se alegravan y cantavan antiguas romansas de boda, dándole a la fyesta del cavé una semeshansa a las duralmás [festivales] de Seviya en la Edad de Oro. Cuando se escurecía el día se guadrava el cavé en atuendos [recipientes] de barro para que se mantuviera fresco asta la boda.

(Samelson, 129)

El ajuar se exponía ante los familiares y conocidos unos días antes de la boda. Este evento constituía una ocasión muy importante, ya que la familia del novio aprovechaba la invitación para inspeccionar la calidad de los objetos que se llevaría la nuera con su hijo.

En la casa de la familia de la novia, se extendían sobre las mesas y se colgaban de cuerdas especialmente tendidas para ello, todos los componentes del ajuar: sábanas y manteles, mantas y fundas, ropas y utensilios. Todo se miraba y se admiraba, celebrando las cualidades de la novia en el bordado y la costura. Los *preciadores*, personas prestigiadas de la comunidad venían a ‘preciar’ o evaluar, es decir, poner un precio o equivalente en dinero a cada una de las cosas expuestas, precio que luego, como suma total, sería incluido en el contrato de matrimonio (*ketubá*) como parte de la dote de la novia. (Weich Shahak, 40) En Turquía, la exposición del ajuar era de esta manera:

⁸⁸ Este canto es un canto actual, la música y los textos son de Flory Jagoda, que retoma el legado hispano-hebreo desde la diáspora y lo actualiza con toda la carga ideológica que acarrea desde la Península.

fija- hija

kave- café

bulir- hervir

nonus- abuelos

musafir- huésped, invitado; viajero

La caza se raspava [pulía] para la ocasión de amostrar la ropa, la cual se metía con hermosura sobre las camas. Y si la caza de la novya no era bastante grande, seguramente alguna de las familiares o vezinas prestava una udá [habitación] para amostrar el ashugar en una forma agradavle. Todos estavan combidados a mirar las piasas, y se comentava con entusiasmo de una parte y de otra. El aparado [exhibición] turava [duraba] ocho días. Y como de costumbre se servían comañas [comestibles] y bevidas, no mancava [faltaba] el chalquí [música].

(Samelson, 130)

También en Marruecos: “el sábado inmediatamente anterior a la boda, solía exponerse el ajuar de la novia que, el domingo después de la firma del contrato matrimonial, era llevado a la casa del novio [quien entraba en posesión del ajuar]” (Alvar, 1998, XXIV)

Distinto al día de la semana que menciona Alvar, Díaz-Más (47) expresa que “en Marruecos, la exposición del ajuar se llamaba *jueves de la tufera*, en el cual se realizaban ceremonias festivas de gran contenido simbólico”.

Tanto en las comunidades de Oriente (Salónica, Turquía, etc.) como en las de Occidente (Marruecos –Tetuán, Larache, etc.-) se conocen canciones relacionadas a la costumbre del ajuar. El canto siguiente de Larache muestra la opinión de la familia del novio sobre los objetos expuestos:

Ajuare nuevo
delante vo lo pondre,
suegra y cuñada
no tengáis que decir.
la nuestra novia
todo lo veló al candil. (Weich Shahak, 40)
(Marruecos)

Al concertarse un matrimonio, tanto la familia del novio, como la de la novia, se cohesionan mediante el desempeño del ritual, por lo que la actitud de ambas partes, así como la buena relación y la aceptación entre ellas son fundamentales para la armonía de las festividades practicadas. Las formas sociales desempeñan un papel muy importante, ya que muestran el apego que cada familia tiene ante la tradición y la religión, por un lado, o la dedicación y meticulosidad con que se prepara cada celebración, que tiene que ver, también, con la personalidad de los sujetos involucrados. De esta manera, la actitud de la familia del novio ante la calidad del ajuar era crucial para mostrar la aceptación de la novia como digna de su hijo o hermano.

-Poco le das, la mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
-Le daré siete vestidos,
uno que se troque a cada ´l día.
-Yine es poco, mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
-Le daré siete camisas,
una que se troque a cada ´l día.
-Yine es poco, mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
-Le daré siete salvares,
una que se troque a cada ´l día.
-Yine es poco, mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
-Le daré un yerdán de oro,
que se lo goce con el novio.
-Yine es poco, mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
-Le daré un mazal bueno,
que se lo goce con el novio.
-Yine es poco, mi consuegra,
poco le das a la vuestra hija,
¡vuestra hija, la querida!
Le daré un esclavico,
que se lo camine al bujurico.⁸⁹ (Weich Shahak, 40-41)

Como se muestra en el canto, hay una especie de regateo en donde la madre del novio nunca queda satisfecha con lo que le dan a la pareja (*-Yine es poco, mi consuegra,/ poco le das a vuestra hija*). El trasfondo ideológico alrededor del intercambio de bienes tiene que ver con el reajuste por el que atraviesan los novios al pasar a otro status dentro de la estructura social. Los bienes mencionados en el canto nos orientan al valor otorgado, no sólo a objetos materiales (vestidos, camisas, calzones, joyas), sino también a concepciones más abstractas e inmateriales, como el *mazal*, que comprende la

⁸⁹ *Yine* –aún
salvares –calzones
mazal –buena suerte, destino
yerdán-gargantilla
bujurico -primogénito

expectativa del futuro y, con ella, la presencia de fuerzas ajenas que determinan el destino de la pareja. La mención del hijo primogénito (*bujurico*) refleja, además, la esperanza de procreación que, no sólo atañe a la pareja, sino a la comunidad, en tanto reproduce la cultura para trascenderla.

Siguiendo con el proceso del ritual de la boda, nos dice Weich Shahak (41) que, “después de la exposición del ajuar se guarda todo en cofres o arcas (*serpetes*, entre los sefaradíes turcos) y se envía todo a casa de los padres del novio.” Diversas canciones, como mencioné, acompañaban la procesión de los bienes del ajuar hacia la casa del novio, y era común que cualquier vecino se sumara a los cantos⁹⁰. El carácter de la exhibición del ajuar y el traslado en procesión a la casa del novio implicaba el ritual del rompimiento e incorporación de la novia a la casa del novio. No obstante, persiste la expectativa del ritual mayor, es decir, la boda. Una de las canciones que se usaba para dicha procesión era la siguiente:

Albisia a la novia regalada,
que se apareje a la alborada,
que apareje ajuar y mudaduras,
para recibir tas y enjugadura,
y los peines con los briles,
y mi pandero con los giles.
Que venga la novia blanca y linda,
que sepa que no es ora aínda.⁹¹ (Alvar, 1998, 146, 139)
(Salónica)

Algunos elementos expresados en el canto forman parte del proceso que precede a la boda que aún no llega (*que sepa que no es ora aínda*), como por ejemplo, la invitación de la novia a la procesión (*que se apareje a la alborada*) hacia la casa del futuro esposo; los

⁹⁰ Según M. Alvar, (*Cantos de boda judeo-españoles* cita no. 10) “también en España la conducción del ajuar tuvo carácter procesional y la magnificencia de los presentes estaba coronada por la cama hecha, o por la novia presidiendo el traslado. De uno u otro modo, la ceremonia subsistió –o dura todavía– en Cataluña, Navarra, Vasconia, Asturias y León [...] Por lo demás, la costumbre tiene antecedentes latinos y se conocía en Sicilia (hay testimonios del s.XVI) según J. Rodríguez Garay, “El folklore andaluz”, I, p.199. Las tribus marroquíes practican el mismo rito: las mujeres trasladan procesionalmente el ajuar y, entre tanto, van entonando cánticos.”

⁹¹ *albisia (alvisia)*- albricias, júbilo, contento, alegrías
mudaduras –cambios
tas –escudilla, platillo
enjugadura –licor, bebida
briles –oropeles
giles- címbalos
aínda –todavía

‘peines y briles’, que son algunos de los objetos íntimos que usa la novia para el baño ritual; el pandero y los címbalos (*giles*), que eran los instrumentos que acompañaban los cantos.⁹² Además, resalta la importancia que se le da a la mujer en esta circunstancia de boda, pues se le llama, se le cuida y se festeja como reina. Como en Marruecos, en Turquía también se celebraba el día jueves este mismo ritual:

El djueves, día acostumbrado, los rabanim y el *samás* [rabinos y el encargado del Templo] salían de la casa del novyo en una carrosa adornada, para ir a la casa de la novia a recoger el ashugar. Al entrar en la casa los acompañaban los chalquidjís [músicos con instrumentos] del tyempo [de la época]. El ashugar se preciaba para que en cavzo ¡leshos de aquí! [remoto] se desharan [se divorciaran] los novyos, o si ¡has vishalóm! [Dios no le quiera] se moría la musher y deshava niños chicos y un marido rico; los ishos tendrían entonces derecho a eredar la parte de la madre. Cuando elpreciado [dignatario] se escapava [completaba su encargo], el ashugar se guardaba cuidadosamente y se metía en la carrosa. Las personas prezentes ivan detrás de retorno a la casa del novyo, donde tendrían lugar más fyestas. Dizde este punto sólo quedarían una semana de djimbushes [festividades] en la casa de la novia. (Samelson, 130-131)

Al regreso de esta procesión, el novio y los músicos volvían a la casa de la novia a dejarle un paquete con lo necesario para el baño ritual,⁹³ junto con monedas de oro envuelto todo en una tela colorida llamada *bohcha*. Tanto la estimación como el envío del equipo tenía lugar por la tarde, aunque el nombre de esta práctica se llame *alvorada* (amanecer, despuntar). Las monedas de oro representaban más que un valor material, un valor simbólico pues, como se dijo, el metal precioso funcionaba como amuleto en contra del mal de ojo, es decir, como protección para evitar la presencia de los malos espíritus.

Las prácticas del ajuar, en Marruecos, también se realizaban, en ocasiones el sábado inmediatamente anterior a la boda –de *saftarray*- [sábado de despedida]. Coincidiendo con el traslado del ajuar, sonaba el *piyut* (en hebreo, poesía, cántico) siguiente, que es similar al canto ya mencionado, pero con variaciones:

Asuar nuevo
delante vo lo pondré,

⁹² La temática se orienta al festejo del baño ritual, ya que una nueva procesión se hacía, en los días posteriores, entre las mujeres, para trasladar a la novia a la inmersión ritual.

⁹³ Unos días antes del *hammam*, o baño ritual, la familia del novio mandaba a la novia la “charola del baño”, que consistía en una charola de regalos que contenía: monedas de oro, que simbolizaban protección y abundancia; roscas, que recordaban la destrucción del templo de Jerusalén; velas, que brindarían luz al matrimonio; azúcar-candy, que representaba la dulzura; jena o alheña, como símbolo de fertilidad, así como artículos de baño, lencería y joyas.

suegra y cuñada
no tengáis que desir
que muestra novia
mucho lo veló al candil
y nuestro novio
senó y s'echó a dormir. (Alvar, 1971, Va.215) (Tetuán)

En la versión de Melilla las coincidencias son realmente mínimas, sin embargo, en la versión de Larrache, hay nuevas estrofas en las que se menciona el acuerdo fijado de las funciones que desempeñarán los cónyuges, es decir, mientras la novia accede al amor sexual, el hombre es el encargado de mantenerla y proveerla de bienes materiales:

Suar nueva
delante vo lo pondré,
suegra y cuñada
no tengais que decir.

Anoche mi madre,
sení y me echí a dormir,
l'asuar d'esta novia
toda se veló el candil.

Anoche mi madre,
sení y m'eché a velar,
l'asuar d'esta novia
toda se veló al lunar.

Y él me daría
de vister y de calsar;
yo le daría
mi lindo cuerpo a gosar. (Alvar, 1971, Vc, 215-6)
(Larache)

En ambas versiones, la novia se cuida del “bien decir” de la nueva familia, así como del brillo de los regalos que deslumbran a la misma luz. El canto anterior muestra cómo los roles de la pareja se asumen, lo que implica el reconocimiento dentro de la estructura social y la pertenencia e identidad a nivel individual. Las prácticas rituales en torno a la boda no estaban exentas de creencias mágicas-religiosas. Tanto la religión oficial como la doméstica servían de sustento ideológico para su realización. Una característica de los festejos en Marruecos era el sonido agudo que las mujeres producían con la voz cada vez

que la novia llegaba o pasaba por enfrente de ellas. Estos ruidos, llamados *bargualás* (o *ulalé*), tenían la función de ahuyentar a los malos espíritus.

El festejo, en Marruecos, era una especie de despedida de soltera, que marcaba la segregación de la novia de un estado (soltería) a otro (futura esposa). La cita siguiente, más que reflejar la práctica de enseñar el ajuar, se orienta a la costumbre festiva de la procesión de la novia a casa del novio:

Esta palabra [tufera] designa la trenza de la prometida...y la fiesta gira alrededor de la ceremonia de destejer el trenzado de sus cabellos y del *ulalé* [sonido agudo emitido por las mujeres en las fiestas]...El novio había de enviar a la esposa una bandeja con pasas, *alconfites* [confites] y almendras, una cinta y las velitas.-Las pasas y alconfites, símbolo de dulzura, y las almendras, que lo son de pureza, eran repartidas entre los invitados. Luego las mujeres se retiraban con la novia, destrenzaban sus cabellos, los rodeaban con la cinta y los cubrían con la *meherma*, o pañuelo de seda. Al anochecer, niños y niñas habían salido de casa con velitas encendidas, precedidos de un familiar que portaba una vela grande, y de otro con un caldero lleno de cal para dejar sendos brochazos de jalbegue [cal o yeso] en las puertas de los amigos como buen augurio, y de la *guisandera*, teñedora de la *sonaxa* [tambor]. De esta guisa y gritando *ulalé, ulalé*, llegaban hasta la casa del novio. (Larrea, *apud* Díaz-Mas, 1992, 47)

La acción de dejar huella en las casas de los amigos y familiares en el trayecto de la procesión hacia la casa del novio, recuerda el episodio de la ‘salida de Egipto’, en el que una de las plagas que manda Dios para convencer al faraón sobre la liberación de los judíos es el paso del ‘ángel de la muerte’ por todas las moradas para hacer morir a los primogénitos. Los judíos, sin embargo, debían manchar la fachada de su puerta con sangre para que dicho ángel brincara hacia otra casa y, así, evitar la muerte del primer hijo. En el caso de la procesión mencionada, hay una analogía pero también un cambio de sentido de este evento, pues en el ritual previo a la boda funciona como buena suerte, tal como lo hace la *mezuzá*, y no como recurso para evitar la muerte. Otro aspecto simbólico que es relevante en la descripción anterior es el destrenzado del pelo, ya que el cabello connota la sexualidad. El cabello trenzado implica a la niña virgen. Cuando la mujer se destrenza el pelo, provoca al amante. En la lírica antigua, “el cabello suelto al viento, significa, en primer lugar, la libertad de la doncella, una juventud no reprimida, pero también, virginidad.” (Danckert, *apud* Frenk, 1993, 170) Así, el acto de soltar el cabello se convierte en un acto de seducción.

La novia destrenza el pelo,
y se desmaya el caballero.

*¿Quién irá a llamar al novio,
y quién lo irá a llamar?*

-No desmayís, caballero,
que las armas yo las tengo.

*¿Quién irá a llamar al novio,
quién lo irá a llamar?*⁹⁴ (Alvar, 1971, 212) (Tetuán)

Entre los judíos ortodoxos la mujer se tenía que cubrir la cabeza después de tener relaciones sexuales, sólo podía mostrar su cabello al marido, en la intimidad. La mascada, el turbante, la toca o lo que cubriera el cabello, implicaba socialmente que la mujer ya estaba casada e integrada a otro núcleo y status social. Así, el cabello oculto marcaba, desde la perspectiva del marido, cierto control hacia su mujer, pues no podía seducir a otro hombre con sus atributos físicos (en este caso, el cabello). El ocultamiento del cabello, interpretando a van Gennep (167), entra en la categoría de los rituales de paso, pues ya sea el estilo del peinado, el largo del cabello o el color, la exposición o el ocultamiento, marcan las diferentes etapas de la vida de la mujer y su pertenencia en otro status social.

La presencia de la suegra de la novia, cuñadas y demás parientes políticos recalca el carácter social, y no sentimental, que representaba una boda, pues se consideraba más la función de segregación de la novia de su familia para pertenecer a la de su marido, que la importancia de la voluntad o deseos de los cónyuges. La boda, así, es otro ritual de transición de la mujer en el que se tiene que tomar en cuenta la parentela del novio y las pertenencias legadas por los padres de la novia (el ajuar). Los consejos que la madre le da a su hija para su nueva etapa de vida se perciben en el siguiente canto de Salónica:

Hija mía, mira bien y para mientes,
a los estraños has parientes,
no te hagas aborrecer,
que sos hija de buen parecer.

⁹⁴ Otra version de Melilla dice así: La novia destrenza el pelo;/ se desmaya el caballero./ ¿Quién lo irá a buscar?/ ¿Quién lo irá a buscar al novio?/ ¿Quién lo irá a buscar?// Nubes andan por el cielo,/ agua iban revirtiendo./ ¿Quién lo irá a llamar?/ ¿Quién lo irá a llamar al novio?/ ¿Quién lo irá a llamar? (Alvar, 1971, IIIa, 211)

Hija mía, mira bien y para mientes,
que tienes eshuegra y cuñadas,
tómallas por amigas, por amigas y por hermanas.

Hija mía, mira bien y para mientes,
no siervas por haragana,
sino galana y lusida,
y miradera de tu casa.

Hija mía, mira bien y para mientes,
a tu marido, que es hijo ajeno,
cale que lo tomes por hermano,
por hermano y por amigo. (Alvar, 1998,150,141)
(Salónica)

En este canto se rescatan los valores que debe reproducir la futura esposa. La buena relación con la suegra y las cuñadas, así como cuidar de la casa, los hijos y del marido son prioridades que debe practicar en su matrimonio. Es claro cómo el canto refleja la separación entre la madre y la hija, pues es ésta la que va a atravesar por varias pruebas que tiene que superar, una de ellas, es congeniar con lo extraño y diferente (*a tu marido, que es hijo ajeno*), por lo que requiere de los consejos maternos.

El esfuerzo que hace la novia para congraciarse con los suegros se nota en el siguiente canto de boda, en el que los familiares bailan haciendo un círculo y la novia invita a bailar a su suegra en el centro. Después, la suegra hace lo mismo con otro miembro de la familia hasta que, uno a uno, todos pasan a bailar.

Yo kon la mi kusuegra, yo sto kontente
Ke salga a baylar, ke la kero ver

Yo kon la mi kusuegra, yo sto kontente
Ke salga a baylar, ke la kero ver

Yo kon el mi kusuegro, yo sto kontente
Ke salga a baylar, ke lo kero ver

Yo kon los mi kusuergos, yo sto kontente
Ke salgan a baylar, ke los kero ver. (Jagoda, 52) (Bosnia)

Aún así, la probabilidad de una mala relación con la suegra o las cuñadas era fácil de esperar. Así se aprecia, tanto en los refranes populares, (“No mostres lavoro [trabajo] no

acabado ni a suegra, ni a cuniada, ni a vizina más áidada [de edad, mayor]” o “Suegra, ni de barro buena”), como en la lírica popular:

Mi suegra kon mí se dakilea
Yo ya no puedo mas bivir kon ella
Eya es muy fuerte
Mas ke la muerte
Un dia me veré sin ella

Un dia me vido arrimada
Kon mi marido abrasada
Me dio un pilisko
I un mudrisko
Asta ke vidi las estreas

Mi suegra kon mí se dakilea
Yo ya no puedo mas bivir kon ella
Eya es muy fuerte
Mas ke la muerte
Un dia me veré sin ella

Un dia me vido riyendo kon él
Me disho ugursuza aléshate de él
Ya l’ aflakates
Ya l’ atemates
Ya vino en ilo de tikia

Mi suegra kon mí se dakilea
Yo ya no puedo mas bivir kon ella
Eya es muy fuerte
Mas ke la muerte
Un dia me veré sin ella

En los dias de la dulzura
Eya ensembra l’ amargura
El guerko venga
Por soltura
Mas presto me veré sin eya

Mi suegra kon mí se dakilea
Yo ya no puedo mas bivir kon eya
Eya es muy fuerte
Mas ke la muerte
Un dia me veré sin eya

Yo elmuera de kinze anyos

Ven tú marido ven mi kerido
Aдова nido
T'u mi kerido
Mas presto me veré sin ella

Mi suegra kon mí se dakilea
Yo ya no puedo mas bivir kon eya
Eya es muy fuerte
Mas ke la muerte
Un dia me veré sin ella.⁹⁵ (Koen-Sarano, 112) (Turquía)
(Jerusalén)

Aunque el tono del canto puede tomarse en sentido paródico y divertido, el canto nos muestra a una mujer que ya no recurre a su parentela para resguardarse de la suegra, también supone la práctica de vivir en la misma casa que ésta (*Yo ya no puedo mas bivir kon ella*), y atenerse a las formas específicas que impone la familia del marido. Se resalta en el canto el carácter impositivo y autoritario de la suegra, así como su personalidad celosa y dominante sobre la protagonista: la suegra adjudica los males de su hijo a la falta de cuidado de su mujer (*Me disho ugursuza aléshate de él/ Ya l'aflakates/Ya l'atemates /Ya vino en ilo de tikia*). Se nota igualmente la inexperiencia e inmadurez de la niña que contrajo un matrimonio preconcebido por los padres a la edad de quince años (*Yo elmuera de kinze anyos*). La impotencia de la nuera, ante el dominio de la suegra, le hace pensar en su muerte para librarse de sus presiones y maltratos (*Mas ke la muerte/ Un dia me veré sin eya*). El tono anecdótico que se percibe en la protagonista es de desesperación, de impotencia, de la esperanza lejana de vivir tranquila.

La suegra, en otro texto de Sarajevo, también juzga y pone a prueba el comportamiento de su nuera, mostrando la mala relación entre ellas:

Levantivos, nuera, -mi nuera garrida,
tejerís las cintas –de vuestra camisa,
que vuestros iguales –la tienen tejida
y tú, la mi nuera, -tapada y dormida.
Y a la puerta un paje –que flama traía:
-“Por tu vida el paje –dame de tu flama,
que una suegra tengo, -que a voces me yama.”

⁹⁵ *dakilea (takilmak)* (voz turca) –molestar, provocar
huerko –el diablo
tikia -tuberculosis
soltura –liberación, rescate
elmuera -nuera

-“Si quieres mi flama –un besito me darás.”
 -“Malaya tú, el paje, -y quien te ha parido,
 que por una flama –un beso me has pedido.”
 -“Subíme a mi cuarto –como ser solía,
 diecisiete candados –y una aldaba ensima,
 y aí encontré, madre –el bien que yo quería:
 ni me entró por puerta –ni por la ventana
 tú me trajites -¡ya la vieja mala!”
 -“Sí, yo te la traje, -es por ver si eras honrada”.⁹⁶
 (Alvar, 1998, 203, 164) (Tetuán)

Una de las exigencias que la suegra impone a la nuera es cuando, en el primer verso del canto, la despierta para ponerla a tejer reclamándole que está dormida (*y tú, la mi nuera, -tapada y dormida*). La reacción de la nuera es pedir ayuda para huir de su suegra (-“*Por tu vida el paje –dame de tu flama, /que una suegra tengo, -que a voces me yama.*”) Pero el paje resulta ser una trampa planeada por la suegra, pues provoca a la nuera, mediante un chantaje, (-“*Si quieres mi flama –un besito me darás.*”) para que sea infiel. Finalmente, la nuera descubre la maldad de la suegra (*tú me trajites -¡ya la vieja mala!*) y ésta se justifica diciendo que era una prueba para ver si era honrada y, por lo tanto, digna para su hijo (-“*Sí, yo te la traje, -es por ver si eras honrada*”).

Este mismo canto se utilizaba cuando el cortejo de la novia llegaba a casa del novio, la futura suegra le ofrecía a la novia agua (símbolo de fertilidad y pureza) y azúcar (símbolo de protección) para darle la bienvenida. La canción que se entonaba era una versión alternativa que no muestra, por lo tanto, el odio entre las mujeres, sino que a diferencia del anterior, sólo representa la honradez de la nuera y, con ello, la aceptación de la familia del marido:

“Mi nuera, mi nuera,
 mi nuera garrida,
 techeré las cintas
 de nuestras camisas”.

⁹⁶ El título del siguiente texto (fragmento o copla) es “Levantes, nuera”, al igual que el canto que exponemos, por lo que existe una relación entre ambos que nos remite a la relación de suegra-nuera, de lo contrario, no habría conexión con la temática:

Quien duerme, que duerma,
 quien se respose, despierte. (*Catálogo-índice*, t.2, p.335, AA33.1 Armistead, *apud* Frenk, 2003,1089, 743)

Es clara la correspondencia de la lírica popular hispánica:
 Quien duerme, quien duerme,
 quien duerme recuerde. (Frenk, 2003, 1089, 743)

Y a tu puerta un paje,
que flama tuviera:
-“Por tu vida, paje,
dame de tu flama,
que una suegra tengo
que a vosse me mata”.

-“Que por una flama
un bezo me has pedido,
malhaya tú, el paje,
y quien te ha parido,
que, por una flama,
un beso me has pedido”.

Serróse su puerta
como mujer honrada.⁹⁷
(Alvar, 1971, XXIX, 269-70) (Larache)

Nótese la similitud y la mezcla de versos que tiene este canto con el previo (“Levantivos, nuera...”): en ambos, aunque con diferente actitud, la suegra juzga el comportamiento moral de su nuera.

Las cintas y la camisa que se mencionan en la última versión son prendas que presentan connotación erótica, así como el acto de hilar.⁹⁸ El valor social de cada prenda se delimita simbólicamente y forma parte de las costumbres. Así, las prendas identifican al sujeto en alguna etapa o condición de su existencia. En muchos casos, la prenda simboliza a la persona amada (Reckert, 1970, 45), como un pañuelo perfumado o una flor, por lo que se convierte en un símbolo del donador.

La cinta simboliza, desde la perspectiva de la antigua lírica hispánica, la virginidad de la mujer, la aceptación o rechazo del amor o la entrega amorosa misma (Masera, 2001, 87-90). La cinta implica el vínculo de amor y fidelidad: es un símbolo de compromiso y responsabilidad entre la pareja.

Un tópico también recurrente en la lírica hispánica es la camisa, que funciona como eufemismo de la mujer, ya que puede significar desnudez, seducción o consumación del acto sexual o simple señal de amor. La suegra, en el canto, motiva a la nuera a tejerla

⁹⁷ *techerí* –tejeréis

⁹⁸ Cfr. Hamui Sutton, Silvia. *Los símbolos de la naturaleza en los cantos judeo-españoles: una visión de la lírica popular hispánica*, tesis de maestría, 2003, UNAM, p.p 162-165.

para la intimidad con su hijo (*techerí las cintas/ de nuestras camisas*) La actividad de hilar o tejer lleva implícita el significado simbólico de la ‘lana’, también erótico. Como se ve, la suegra funge como autoridad de la nuera y, aunque en este canto la ve con buenos ojos, no deja de ser una presencia de cuidado.

El fuego, aludido en el canto, contiene polivalencias de sentido. Según las versiones que recopiló Alvar en grabaciones, se alterna la palabra *flama* con *slam* o *(e)slama*, arabismo que significa “escozor en el labio superior, que anuncia, según la superstición general, que está próxima la llegada de algún pariente o de una persona querida”. Así, el paje quiere sacar ventaja de la expectativa de la mujer, pidiéndole un beso a cambio.

En Marruecos, al llegar la novia a casa del novio con toda la comitiva, la recibía el futuro cónyugue con alabanzas hacia su mujer, la novia respondía el siguiente canto:

Dezilde a mi amor,
si mi bien quiere,
que traiga la mula
y me yevé,
que yo no puedo
ir a piedé, ,
que yueve menudito
y me mojaré.

Dizzilde a mi amor,
si mi bien ama,
que traiga la mula
anda cabalga,
que yo no puedo
ir a piedé,
que yueve menudito
y me mojaré.

Que los mis ojos,
que morenita yo,
dezilde que no puedo ir
que se me arrastró
el chapí.

Que los mis ojos,
que morenita yo,
aquí se me arrimó
así a la cama
a ver las almohadas
si eran de lana.

Y a ver a nuestra novia,
si era galaná,
que yueve a lo menudito
y me mojaré.
Que los mis ojos,
que morenita yo.⁹⁹ (Alvar, 1971, XXVIIa., 262)

La costumbre de cargar o ser cargado, según van Gennep, corresponde a la etapa de transición de la novia, en la que queda suspendida entre el cielo y la tierra. Simbólicamente, el sujeto no pertenece ni al mundo de lo sagrado ni al profano, está entre ambos: en el punto liminal, en el que el individuo está propenso a la inestabilidad y al peligro. El objetivo del traslado es que no toque el suelo: es transportado en brazos, en litera, en un caballo, mula, carruaje, o es colocado en una alfombra móvil o se le entrona en un asiento elevado. En el caso del canto, la novia se encuentra en una etapa intermedia, liminal, en la que tiene que cruzar los límites: el trayecto recorrido en el espacio físico es, al mismo tiempo simbólico, pues connota la separación entre el territorio de la novia y el del novio:

⁹⁹ Según Alvar, “hay un estribillo que se repite con ligeras variantes: *que yueve menudito* [...], *que yueve a lo menudito* [...], *que yueve lo menudito*[...]. En el *Cancionero Musical* se encuentra este único verso: “Llueve menudico...”; más tarde, la comedia Vidriana de Jaime Huete completó la canción:

Llueve menudico
y haze la noche oscura,
el pastorcillo es nuevo:
no yré segura. (Frenk, 2003, 1007, 483)

Algunos de los fragmentos de este canto son utilizados en otros textos. Las mezclas producidas muestran una pervivencia de algunas estrofas rescatadas de la lírica popular hispánica propiamente, como se observa en las siguientes referencias:

| | |
|---|--|
| Pisaré yo el polvico, atán menudico, pisaré yo el polvó, atán menudó. (Frenk, 2003, 1537a, 1066) | Pisá, amigo, el polvillo tan menudillo; pisá, amigo, el polvó, tan menudó. (Frenk, 2003, 1537b, 1067) |
|---|--|

Varias más son las menciones del cancionero peninsular que utilizan versos iguales o similares:

| | |
|--|--|
| Dezilde al cavallero que non se quexe, que yo le doy mi fe que non le dexe. | Ábreme, casada, por tu fe; llueve menudico, y mojomé. (Frenk, 2003, 341, 161) |
|--|--|

Dezilde al cavallero
cuerpo garrido
que no se quexe
en escondido:
que yo le doy mi fe
que non le dexe. (Frenk, 2003, 165, 77)

Whoever passes from one to the other [zone] finds himself physically and magico-religiously in a special situation for a certain length of time: he wavers between two worlds. (van Gennep, 18)

Con respecto al canto anterior, Alvar menciona otro estribillo que se integra al cantar sefaradí: “Que los mis ojos / que morenita yo”, que se emparenta con: “Morenica sos/ como la pimienta” (Algazi, p.58, num.74 cita 73, Alvar, 1971, 118). Otra versión del mismo canto se encuentra en Melilla:¹⁰⁰

Decilde a mi amor
si mi bien quiere,
que traiga la mula
y me lleve.

Que llueve lo menudito
y me mojaré.
Que romerita yo,
que romero bueno,
que ir a pie no puedo,

Que llueve lo menudito
y me mojaré.
Que endelicado soy. (Alvar, 1971, XXVII b., 264)

Además de la interpretación de van Gennep, la perspectiva de la cultura peninsular proyecta una significación simbólica alterna, pues nos remite a ciertas costumbres hispánicas que se trasladan a las sefaradíes, al respecto, nos dice Alvar que “los sefaradíes han traspuesto una canción de baile a un hecho folklórico universal: como es sabido, la novia –en la conducción de la boda- no debe pisar el suelo conforme a un rito de paso; por eso, en los pueblos inferiores la llevan en andas, a hombros, dentro de un cajón, etc. Entre gentes de cultura más desarrollada, el transporte se hace a caballo, en camello, etc. Y, como ha mostrado Casas Gaspar, nuestros fueros medievales preceptuaban que la novia montara a caballo para ir a la iglesia, mientras lo prohibía, salvo alguna excepción, a las otras mujeres; incluso las viudas, si volvían a casarse, no podían cabalgar hacia el templo.” (Casas Gaspar, *apud* Alvar, 1971, 34-5).

Al llegar la novia a casa del novio, nos dice Alvar, “el protocolo exige una nueva espera, esa primera noche en casa del novio la debe pasar la doncella en la misma cama

¹⁰⁰ Otras versiones: cfr. M. Alvar, 1971, textos XXVII c. (Tetuán); M.Frenk, *Lírica española de tipo popular* 604, 249-50.

que la suegra; hasta el día siguiente no podrá consumarse el matrimonio. En la mañana del miércoles, el rabino se traslada a la casa y hace las bendiciones rituales sobre una copa de plata rebosante de vino. Después el novio enseña a los presentes el anillo de boda y, contrastada la bondad de su oro, lo coloca en el índice derecho de la desposada. A esto debe aludir la canción *De veinticinco escalones*” (M. Alvar, 1971, 35) ya mencionada¹⁰¹. En la versión que sigue de este canto, se resalta la práctica de la boda en que el novio le da el anillo a la novia, que funciona como prenda, en señal de compromiso y enlace:

De veinticinco escalones
de oro fino,
por donde sube el novio
para dar el anillo.
Y bien nos dé Dios
a mi lindo bien (Alvar, 1971, XXXIII c. 279) (Melilla)

Las otras versiones rondan sobre la misma temática del ritual de boda, así como otros cantos que adquieren un tono lúdico y que también hacen mención del anillo.

Se lava este novio
con rosas y azumbé
para bien parecer
Y uno, dos, tres, cuatro,
sinco, seis, siete,
juego de siempre.

Jugaba la novia
con su regalo
y al primer juego.
le dio un abrazo.
Y una, dos, etc.

Jugaba la novia
con su marido
y al primer juego
le vio un año
por bien parecer.
Uno, dos, etc.

Jugaba la novia
con su velado
y al primer juego
contaba el dote.
*Y una, dos, etc.*¹⁰²
(Alvar, XXII a., 1971, 254)

Los anillos de oro, como se dijo anteriormente, servían de amuleto contra el mal de ojo, pero, sobre todo, como objetos destinados para la ‘buena suerte’ o ‘buen *siman*’.

Se conoce un anillo antiguo que lleva esta inscripción: “Que el mal de ojo se aleje de ti”, y en otro en el que hay engastada una piedra móvil en forma de ojo; otros llevan la imagen de un basilisco. (Riviere, 264)

¹⁰¹ Este canto se puede ver en varias versiones, es decir, aparece con claras modificaciones en Larache, en Melilla, y en dos textos de Tetuán.

¹⁰² *azumbé* –azumbar
regalo –marido
velado –marido

La mención del baño del novio con agua de rosas recuerda el carácter de purificación que implica el agua, así como la connotación sexual que adquieren las flores. Es de hacer notar que se repite la práctica del baño ritual en los varones de la misma manera en que se menciona en el canto sobre del *Bar mitzvá*.

En el texto anterior, con un tono lúdico, está expresada una secuencia numérica que supone un juego, tal como los cantos infantiles referidos, en los que el ritmo es más importante que el significado de las palabras. Los versos constituyen una secuencia de algunas etapas del proceso ritual de la boda: el arreglo del novio, la entrega del anillo, la aceptación de la novia del compromiso (*le dio un abrazo*) y, finalmente, ambos se retiran a contar la dote.

Es claro el simbolismo de la entrega del anillo y su valor de unión matrimonial, como también se expresa en el siguiente canto:

Los anillos ya están dados,
de oro son,
que relucían,
los novios ya están casados,
Dios les de salud y vida. (Alvar, 1971, 255)

Además de simbolizar el enlace de los novios, el anillo funciona también para desviar los malos deseos con su brillo (*de oro son,/ que relucían,*):

En España, un anillo de cornalina preserva de los malos aires, malos vientos e influencias funestas. El anillo desvía estas influencias de su destino, las absorbe y al instante se rompe en mil pedazos. (Riviere, 264)

En el canto anterior, también se expresa la esperanza de un buen futuro (que, ante todo, responde a buena salud y vida) es una constante en los cantos.

Otro de los cantos que se utiliza para la entrega del anillo es la siguiente, con un marcado carácter ritual:

Aunque le dí la mano –la mano le dí.
Aunque le dí la mano –no me arrepentí.
Aunque le dí la mano, -la mano al caballero,
anillo de oro –metió en mi dedo.
Aunque le dí la mano. –la mano al hijodalgo,

anillo de oro –metió en mi mano.¹⁰³
(Alvar, 1998, 208, 166) (Melilla)

El anillo sirve esencialmente para marcar un lazo, para atar, es símbolo de alianza y compromiso, de voto, de una comunidad o de un destino asociado. El anillo está ligado al tiempo y al cosmos, en este sentido, el anillo de compromiso simboliza la unión entre los cónyuges que se responsabilizan mutuamente de la relación para toda la vida.

3.5 Baño ritual

La novia tenía la obligación de participar en la ceremonia de inmersión (*hammam*) el mismo día de la boda o un día antes, asumiendo el simbolismo del agua como la purificación del cuerpo y del espíritu. En el caso del novio, también se acostumbraba esta práctica, pero atribuyéndole menor importancia. Mary Douglas (163) menciona que “el simbolismo corporal forma parte del acervo común de los símbolos, hondamente emotivos en razón de la experiencia de cada individuo.” La menstruación en los lineamientos del judaísmo oficial, como se mencionó, es considerada como materia corrupta en tanto que es un desperdicio del cuerpo. En este sentido, es peligrosa y por lo tanto, poderosa. La sangre menstrual se ubica en los márgenes del cuerpo, ya que atraviesa sus fronteras. Se considera una transición de un estado (de fertilidad) a otro (de infertilidad), por ello, representa una amenaza, un elemento fuera de control. “Todos los márgenes son peligrosos, [porque representan lo indefinible]. Si se les inclina hacia un lado o hacia otro se altera la forma de la experiencia fundamental. Cualquier estructura de ideas es vulnerable en sus márgenes. Era de esperar que los orificios del cuerpo simbolizaran sus puntos especialmente vulnerables. Cualquier elemento que brote de ellos es evidentemente un elemento marginal.” (M. Douglas, 164) La diferenciación de las secreciones corporales impone un orden jerárquico de peligros. Así, en la concepción judía, las lágrimas o el sudor no representan el mismo riesgo que la menstruación. La desigualdad reafirma la estructura social en el sentido de que categoriza los órdenes

¹⁰³ La temática del anillo como símbolo de unión entre los amantes es característica también en la antigua lírica popular hispánica, en este caso, la mano funciona como sinécdoque de la mujer:

La mano le di
y luego me arrepentí. (Frenk, 2003, 688, 319)

permitidos y los confronta con los prohibidos. Según cada cultura, las emanaciones corporales se valoran o devalúan de acuerdo a la importancia atribuida al cuerpo. La menstruación, representa mayor peligro en tanto se orienta a uno de los valores religioso-sociales más importantes, es decir, la reproducción física y cultural del grupo. Debido a la perspectiva patriarcal del judaísmo, se consideran las diferencias físicas o psíquicas de la mujer como amenaza para el hombre. En este sentido, la mujer representa un desafío o peligro para el varón.

[P]recisamente aquellos ritos que más explícitamente atribuyen poder a la materia corrupta están haciendo el mayor esfuerzo para afirmar la plenitud física de la realidad [...] las culturas que desarrollan abiertamente el simbolismo corporal lo utilizan para confrontar la experiencia con sus inevitables dolores y pérdidas.

(M. Douglas, 162)

Al ser portadora de contaminación, la mujer es considerada impura y, por lo tanto, tiene menos acceso al ámbito sagrado. Se establece una relación entre lo puro y sagrado en contraparte con lo impuro y profano o prohibido. De esta manera, se trasciende la identidad del cuerpo con el orden social, pues las secreciones corporales funcionan de la misma manera que los individuos transgresores que amenazan la integridad, unidad y trascendencia de la sociedad. Así, las leyes bíblicas tienen injerencia en la acción cotidiana.¹⁰⁴

Es importante reafirmar que el ritual y sus símbolos son un intento de crear y mantener la cultura que proporciona elementos para controlar la experiencia. “Toda cultura consiste en una serie de estructuras relacionadas que comprenden las formas sociales, los valores, la cosmogonía, la totalidad del conocimiento a través de la cual se mediatiza toda experiencia. Algunos temas culturales se expresan mediante ritos de manipulación corporal. [...] Los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible, permiten que la gente conozca su propia sociedad. Los ritos actúan sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico”. (M. Douglas, 173)

Para suprimir las contaminaciones del cuerpo, surgen los rituales que reestablecen y equilibran el orden. Pueden borrar la falta, ya que se anula fácilmente siguiendo un

¹⁰⁴ [18] Y si un hombre se acostare con una mujer en su período de impureza y descubriera su desnudez, descubriendo ella de tal modo la fuente de su sangre, ambos serán extirpados del seno de su pueblo. (“Levítico”, 20:18)

proceso estipulado de causa-efecto que reinstalen la pureza (o el orden) en el cuerpo. La menstruación, por ejemplo, tenía (y tiene) el antídoto del baño ritual, que se realizaba siguiendo prácticas particulares que se ajustaban al contexto específico, como menciona M. Douglas: “La purificación fácil permite a la gente desafiar impunemente las duras realidades de su sistema social.” (185) De esta manera, los rituales proporcionan una salida viable a las trasgresiones morales de las personas.

La carga sagrada que tiene el ritual del baño se sustenta en leyes oficiales expresadas en los textos religiosos autorizados (“Levítico”, 11:32).¹⁰⁵ La orientación simbólica que se percibe en la realización de la ceremonia, está dirigida a la purificación de la mujer, que se requiere para realizar el matrimonio. Sin embargo, la tendencia ideológica expresada en los cantos judeo-españoles referentes al baño ritual carga con connotaciones simbólicas eróticas, es decir, se manifiesta la seducción de la mujer para atraer sexualmente a su enamorado o viceversa. Símbolos de fertilidad como el ‘agua’, u objetos culturalmente relacionados con la mujer, como la ‘camisa’, las ‘flores’, o el ‘campo’ (territorio femenino por excelencia), son elementos que están presentes en los cantos expresados en el baño ritual. El tono y la temática que predomina se diferencia de la sobriedad que exige la religión oficial, ya que la misma actividad del lavado del cuerpo motiva al erotismo, además, se lleva a cabo mediante códigos entendidos por las mujeres.

Déjame ir a los baños,
a los baños d’agua fría,
a lavarme y a entrenzarme,
y a mudar una camisa. (Attias, *apud* Alvar, 1971, 233)

La forma en que se manifestaba el ritual de purificación era mediante actos festivos: la procesión que la novia realizaba hacia los baños rituales iba coreada por músicos que entonaban cantos respectivos para la ocasión. La novia iba acompañada por su madre, su suegra y otras mujeres cercanas a la familia; el cortejo salía hacia el baño entonando el siguiente canto, que es una solicitud del novio a su madre:

Madre, la mi madre, si bien me quieres,
mi alma y mi bien tomarex,
a la mia esposa al baño la llevarex,

¹⁰⁵ También en el *Shuljan Aruj* (410) se menciona que: “Sólo después de la aplicación por parte de la mujer de leyes específicas relativas a su observación de “siete días limpios” [siete días después de la terminación de la menstruación] seguidos de su purificación espiritual en el *Mikvé* (Baño ritual), las relaciones íntimas son permitidas.

con tres tellequitos me la lavarex,
con savon de almixcle la enxabonarex,
con agua rozada me la enxuagarex.
con un peine de oro me la peinarex.¹⁰⁶

(Molho, 23)(Salónica)

El camino por donde pasaba la novia en procesión hacia los baños se expresa también en el siguiente canto, en donde se menciona el trayecto por el que atraviesa la novia, mismo que se adorna para darle honor y privilegios:

Si te fueras a bañar
avísame tres días antes,
para empedrarte el camino
de rubises y diamantes.¹⁰⁷

(Larrea, *apud* Frenk, 2003, 827)

Es sabido que entre los judeo-españoles, los cantos predominantes son los que pertenecen al ritual del baño de la novia o de la celebración de la boda. Samelson narra esta costumbre desde la perspectiva de los judíos establecidos en Turquía:

Después le tocava el baño religioso a la novya. Las amigas de su sivdad [localidad] eran combidadas al baño público para tomar parte en el baño pagado por la familia de la novya. Shavones de colores se espartían [distribuían] entre las presentes, y se servían dulzuras. Era un día de contentés y diversión para las muchachas, las cuales salían de la caza de la novya cantando y yevando cestos de comañas. (Samelson, 131)

La costumbre del ritual del baño para el hombre se llevaba a cabo también en procesión y con *piyutim* (cantos en hebreo) de regocijo y, aunque no era tan importante como el de las mujeres, también requería de su proceso ceremonial. Un canto en judeo-español menciona al varón en esta actividad:

¹⁰⁶ *telequitos* – (voz turca) diminutivo de *telek-* objetos de baño

¹⁰⁷ Las piedras preciosas tienen un misterioso encanto, como ya se mencionó. Aunque formen parte de la corteza terrestre, su dureza y sobre todo su brillo indican un parentesco con la luz radiante de las potencias celestes. El esplendor de las figuras supraterrenas se compara con el centelleo de las piedras preciosas. (Lurker, sv. piedras preciosas) Varios pasajes bíblicos se refieren a las piedras con distintas connotaciones: en “Éxodo”, 28: 17-21 se alude a la elaboración de un pectoral para Aarón lleno de hileras con piedras preciosas: “Y las piedras serán arregladas conforme a los nombres de los hijos de Israel: doce, según los nombres de ellos; con grabados como de sello, cada una con su nombre, corresponderán a las doce tribus.” También en “Éxodo” 39: 10-14 expone dicho pectoral. Pero más adecuado al canto, se relaciona este pasaje también del “Éxodo” (24: 10): “Y vieron al Dios de Israel, y debajo de sus pies había como una obra de piedra de zafiro [...]” Por otro lado, el diamante es símbolo de dureza, de la firmeza y de la tenacidad en la fe.

Aunque de los baños vengo,
de los baños de bañar,
ande se bañe esta novia
cuando se vaya a casar,
y en mi mano traigo el novio
solombra de un azahar.
Las paredes sean de oro
y el suelo de un aljaibe
donde s' embaña el novio
cuando se vaya a dormir.¹⁰⁸ (Alvar, 1971, XX, 251)¹⁰⁹
(Larache)

El ritual del baño para los hombres se realizaba dos días después que el de la novia; como parte del seguimiento, el cambio de ropa era evidente, pues el atuendo diferenciaba el mundo cotidiano del ritual, marcando el intermedio entre la separación y la agregación del futuro cónyuge y sus familiares:

Dos dyas después le tocava al novyo. Dos jóvenes de su famiya se vestían ricamente con vestidos bordados en oro y las cavesas adornadas. También dos muchachas de parte de la novya se vestían ansina. (Samelson, 131)

La víspera de la boda el novio invitaba a sus amigos y familiares de las dos partes (pero sólo hombres) para acompañarlo al baño público:

En esta ocazión vestían una cucla [maniquí] que se asemejava a la novya. La cucla era yevada a caza de la novya después del baño, acompañada con múzica. Esto no turava mucho tyempo; al día después sería la boda. (Samelson, 132)

El ritual del baño de la novia funcionaba como ritual autosuficiente, con sus propios cantos y prácticas.¹¹⁰ Sin embargo, no tendría sentido como tal, sin el ritual de la boda. Los ritos de purificación constituyen ritos de separación del entorno previo. Le siguen ritos de incorporación en que se percibe la unión comunitaria. Van Gennep (89) afirma que es impertinente extraer de su contexto el conjunto de ceremonias o ritos variados de

¹⁰⁸ *solombra*- sombra
aljaibe- aljibe
embaña- baña

¹⁰⁹ Alvar muestra la correspondencia de los primeros tres versos del canto con la lírica hispánica, obtenida del romance del *Conde Claros*:

más déjame ir a los baños,
a los baños a lavar;
cuando yo sea bañada...(Alvar, 1971, 251)

¹¹⁰ Es cierto que el ritual del baño preexiste más allá de la ceremonia de la boda, pues es obligatorio para toda mujer judía acudir mes con mes, cada vez que termine el período menstrual, a la inmersión purificadora para así poder tener relaciones sexuales con el marido.

su proceso para considerarlos aislados, ya que es justamente el contexto el que les da el significado y revela la posición en la dinámica completa. Así, aunque se contenga a sí mismo como ritual, sigue perteneciendo a la etapa de transición del individuo que se va a agregar a otro núcleo social.

En Oriente adquiría forma solemne y a veces alborotadora. Música de ambos sexos la acompañaban [a la novia] al *hammam* ['baño turco']. Seguíanla su madre, sus hermanas y sus tías, llevando los utensilios de aseo enviados la víspera o la antevíspera por el novio. La novia usaba para tal ocasión suntuosos vestidos y numerosas joyas... La 'toilette' de la novia duraba varias horas. Después de haber hecho abundante uso de todos los objetos y de todos los ingredientes que contenía el paquete enviado por el novio, la futura esposa tenía que llevar a cabo la triple inmersión (*tebilá*) ordenada por las prescripciones rabínicas. (Molho, 22-23)

El ritual femenino constaba de una triple inmersión de todo el cuerpo en el agua corriente de la bañera o piscina. Antes de sumergirse en el agua era costumbre en Salónica que "se disolvieran algunos trozos de azúcar en señal de buen agüero, y se colocaban dos velas de cera a los lados de la piscina" (Molho, 24), costumbre que, hasta la actualidad, se practica.

En Marruecos, la madre del novio desempeñaba un relevante papel en la ceremonia:

La madre del novio entrega la novia completamente desnuda a la bañera, o mujer encargada de asistirle, la cual entra con aquella en el baño y cuida de que el agua la cubra por completo, de que no se roce su cuerpo con los muros de la piscina y de rezar las oraciones de la purificación...-Es la madre del novio quien viste la camisa a la novia, y las demás mujeres de la familia del desposado, las demás prendas, que han de ser blancas para que la vida que va a comenzar sea clara y alegre.

(Larrea, *apud* Díaz-Mas, 1982, 48)

La *bañera* era la mujer especializada que rezaba las oraciones correspondientes y cuidaba que se cumpliera el precepto de la *tebilá* (sumergir), es decir, de que el agua de la *miqve* (piscina especial de medidas exactamente estipuladas) la cubriera tres veces.

Como ya se dijo, el novio –o la madre del novio- mandaba los afeites de su prometida el día anterior al baño ritual, que eran utilizados en sus diferentes funciones: "Dábase en la cara una especie de pasta aglutinante que se quitaba con dificultad y que, irritando la piel, le daba el color sonrosado que era entonces tan estimado para la mujer. Siendo considerada la ausencia de cejas como signo de belleza, hacía uso de una pasta depilatoria denominada *pelador*, que se adhería fuertemente al pelo. Para quitarla era preciso, a menudo, un esfuerzo, que en la futura esposa se traducían en irritación en la

tez.” (Molho, 25). Las uñas se cuidaban y embadurnaban con una pasta roja llamada *alheña*¹¹¹ o hena de color rojo que, además de ser utilizada con la finalidad de la atracción sexual, proyectaba una connotación simbólica de protección contra los malos espíritus.

Hay una antigua superstición según la cual la serena felicidad de la ceremonia del matrimonio atraerá las fuerzas del mal hacia la dichosa pareja y ésta necesita una dosis adicional de magia protectora. Cubrirse el cuerpo con complicados signos protectores se considera la mejor manera de rechazar el mal de ojo. Se dice que la *alheña* posee una especie de ‘virtud’ que purifica a las personas que la usan de ‘máculas terrenales’ y las inmuniza contra los ataques del diablo y sus agentes. (Morris, 103)

Van Gennep afirma que la decoración del cuerpo con pintura o el uso de máscaras son parte del ritual de separación, pues encubre al individuo en su etapa de aislamiento individual, en la que se torna vulnerable por ubicarse en los márgenes sociales. Otro pigmento que se utilizaba para proveer belleza a la mujer era el *albayalde*, palabra que se rastrea desde la Edad Media, y es uno de los afeites de color blanco con el que, todavía hoy, embadurnan el rostro de la novia en el baño ritual.

Por Dios la nuestra novia, -cuerpo garrido
si vos pones albayalde –o oro molido.
No me puso mi madre –cosa ninguna,
la cara de la novia –como la luna.
No me puso mi madre –ni albayalde,
la cara de la novia –como el esmalte. (Alvar, 1998, 188, 159)
(Melilla)

Alvar nos dice que en Alcázar, esta seguidilla se canta así:

No me puso mi madre
más que albayalde,
la cara d’ esta novia
como un diamante.¹¹² (Alvar, 1971, 136) (Alcázar)

¹¹¹ Los cosméticos de *alheña* se elaboran a partir de las hojas reducidas a polvo de un pequeño arbusto llamado *Lawsonia*. (Morris, 103) Es llamada también ‘henna’.

¹¹² En los cantos sefaradíes, hay referencias similares en la antigua lírica popular hispánica:

...No me puso mi madre
más qu’ albayalde,
la cara d’ esta novia,
como un diamante. (Martínez Ruiz, *apud* Frenk, 2003, 848)

La correspondencia con la lírica popular hispánica nos confirma la antigüedad y el posible origen de este texto:

¡Ah!, galana del reboco,
¿no diréis
a cómo vendéis la onça
del chipirrichape
que tenéis? (Frenk, 2003, 1740b, 848)

En otras versiones, con contaminación de textos, se observa cómo la primera estrofa corresponde a la visita de la familia del novio a casa de la novia para admirar y supervisar el ajuar y el trabajo del lavado de la lana, ya mencionado, mientras que las siguientes estrofas se refieren al ritual del baño, con excepción de la última, tomada directamente de la antigua lírica hispánica popular, que está relacionada con la alabanza de la mujer:

Ansí se arrimó
hacia la cama,
a ver si las almohadas
si eran de lana,
a ver la nuestra novia,
si era galana.

-Por Dios, la nuestra novia,
cuerpo garrido,
¿si vos ponís albayalde
o oro molido?

-No me puso mi madre
cosa ninguna:
la cara de la novia
como la luna.

No me puso mi madre
ni albayalde:
la cara de la novia
como el esmalte.

-La onza de la gracia
¿y a cómo la vende?

-No la vende por onza
ni por quarterón:
se lo vendo a mi amante
de mi corazón.

(Frenk, 1997, 600, 247)

En una versión simplificada de Tetuán, la última estrofa aparece aislada de esta manera:

Pase la novia andando –y el galán tras eya
todo lo que la diesen –si era donseya.

-“Y la onsa de la grasía –y a cómo la venderé?”

-“No la vendo por onsa –ni por quarterón,
se la vendo a mi amado –de mi corasón”¹¹³

(Alvar, 1998, 185, 158) (Tetuán)

Por otro lado, en Marruecos, el envío y la función de los afeites para el baño de la novia era el siguiente: “el novio mandaba los *paños* o vestimentas tradicionales, en una bandeja, que incluía también la *alheña*, para pintar las palmas de las manos de la novia como buen augurio, y también una larga tira de tela blanca y fina, y cinco huevos para prevenir el mal de ojo. Una mujer, de las que hubieran sido felices en su matrimonio, tomaba dos de los huevos, los envolvía en un pañuelo, los golpeaba sobre la frente de la

¹¹³ *quarterón* –cuarto

Como se observa, tanto el canto hispánico peninsular como el sefaradí provienen de una misma fuente.

Era común, como se dijo, que en la lírica popular hispánica, se comparara la cara de la novia con la luna o con un diamante para alabarla.

novia y los tiraba a su espalda, diciendo “Éste y no más”, augurándole así que su marido sea el único y que no se quede viuda. Con la faja blanca envolvían a la novia, enroscándola sobre el cuello y los pechos y anudándola en cada vuelta, como propiciación para que tenga hijos.” (Weich Shahak, 42) De nuevo se observa la mezcla indefinida entre las creencias oficiales y las domésticas, ya que ni la *alheña*, ni los huevos, ni el pañuelo envuelto, son objetos estipulados por la religión *halájica*. Sin embargo, tienen la misma efectividad, pues se consideraban parte de ella.

Otra de las actividades que se realizaban en el ‘baño ritual’ tenían que ver con el arreglo de la novia:

Espera, señor –que me estoy empolando,
poniéndome lo verde –y lo colorado.¹¹⁴
(Alvar, 1998, 200, 163)(Tetuán)

Después de este proceso solemne, las mujeres asistentes cantaban y comían dulces mientras la novia terminaba de bañarse, de adornarse y de peinarse.

Entra el mes y salga el año,
como entra la novia en el baño;
entre el año y salga el mes,
como la novia hermosa es.
(Alvar, 1971, VIIIb, 225) (Tetuán)

Al salir la novia del baño, las mujeres que esperaban la recibían cantando el siguiente canto de Salónica:

Ya salió de la mar la galana
con un vestido al y blanco
Ya salió de la mar.
Entre el mar y el río
nos creció un árbol de benbrío.
Ya salió de la mar.
La novia ya salió del baño,
el novio ya la está asperando.
Ya salió de la mar.
Entre la mar y la arena
nos creció un árbol de almendra.
Ya salió de la mar.¹¹⁵ (Molho, 24) (Salónica)

¹¹⁴ Lo ‘colorado’ se puede atribuir también a la *alheña*.

¹¹⁵ *al-* (del turco) rojo
benbrío - membrillo

En el curso de todo el ritual, sobre todo en las procesiones y en los convivios posteriores al ritual, en los que se compartía comida y bebida, los cantos enmarcaban los festejos:

A la salida del banyo se komia kozzas de orno i se bebia raki [aguardiente] en cantando i bailando en el hamam [baño ritual]. En vezes esta seremoniya del banyo tomava lugar un dia antes de la boda...i se puede dizir ke era una fiesta de mujeres i de grande importansa. (Benbassa, *apud* Díaz-Mas, 1993, 48)

Después de la inmersión, todos “cantan, acompañándose con el tamborín, llamado *pandero* o *panderico* (en Turquía) o *sonaja* (en Marruecos), y comen *roscas*, *quesos*, *ceitunas* y diversos dulces: *bulucuños* (en Rodas) o *mugadás de susam* –cuadrados de ajonjolí- (en Turquía), *travados* –masas en forma de media luna, rellenas de nueces picadas y azúcar, y regadas con jarabe caliente-, *mulupitas*, y *muñuelos*, *buñuelos* o *burmuelos* –panecillos redondos de masa muy esponjosa -y además, en Turquía, *yaprakes* o *yaprakitos* -hojas de parra rellenas con arroz y carne picada-”. (Weich Shahak, 43) Como hemos visto, la comida contiene una significación simbólica que va más allá de la función alimenticia. Es común que cada celebración ritual incluya ciertos dulces o platillos que se identifican con el festejo. De esta manera, de acuerdo al cómo y cuándo se presente, la comida adquiere jerarquías o categorías que enfatizan la importancia del ritual dentro de la estructura social. La significación de la comida se codifica en patrones que participan en un orden diferenciador entre la comida cotidiana y la comida festiva. Así, cada platillo manda mensajes particulares marcando grados de religiosidad, de exclusión o de inclusión, de creación o separación de vínculos, etc., de cualquier forma, es un componente social que sustenta los parámetros de comportamiento.

[...] the binary or other contrast must be seen in their syntagmatic relations. The chain which links them together gives each element some of its meaning.
(M. Douglas, 1975, 251)

La presencia de la nueva familia a la que se integra la novia está explícita en la siguiente versión cargada de símbolos de fertilidad:

Que si te fueras
a bañar, novia,
yeva a tu madre,
no vayas sola,
para quitarte

la tu camisa,
para meterte
en 'l agua fría.

Que si te fueras
A bañar, novia,
Yeva a tu suegra,
No vayas sola,
Para ponerte
La tu delgada,
Para meterte
En 'l agua clara.¹¹⁶ (Alvar,1971, XIII.A, 232)
(Tetuán)

Era común la creencia de que la novia, durante y después del baño ritual, no debía estar sola, pues la pureza que adquiriría con el agua consagrada atraía a los malos espíritus que estaban al acecho para contaminarla. Aplicando el esquema de van Gennep, en el que el proceso ritual se desarrolla en etapas de separación, liminalidad y agregación, el baño de la novia pertenece, en cierta medida, al aislamiento, pues, por un lado, tiene que mantenerse alejada de su novio, y por el otro, eran sólo las mujeres las que participaban en los festejos, por lo que la separación es respecto al sexo masculino. El canto, por otra parte, habla de las prendas íntimas femeninas, es decir, la camisa o su paralelismo, la *delgada*, que simbolizan la seducción o la relación sexual.¹¹⁷ El 'agua fría', o 'agua clara' (en contraste con el 'agua turbia'), implican la doncellez de la mujer, la pureza, la incontaminación, en tanto se análoga con la inocencia e inexperiencia de la niña.¹¹⁸

¹¹⁶ En el Texto 612 de *Lírica española de tipo popular*, Margit Frenk transcribe el mismo texto pero con hexasílabos, es decir, aparecen dos de los versos unidos en uno sólo.

¹¹⁷ Reckert (102) menciona que: "el mezclar las *camisas* de él con las *delgadas* de ella [...] implica claramente una relación de intimidad más profunda entre ambos". Varios cantos peninsulares refieren el lavado de las prendas del hombre y la mujer con significado erótico. Sin embargo, la denominación de la camisa no sólo es para el hombre: Déjame ir a los baños,

a los baños d 'agua fría,
a lavarme y a entrenzarme,
y a mudar una camisa. (Attías, *apud* Alvar, 1971, 233)

¹¹⁸ Un ejemplo en el que se percibe la connotación erótica del agua fría es el siguiente:

-¡Adiós, adiós, aguas claras, -adiós, adiós aguas frías.

Si mis padres preguntaren -los que a mí tanto querían,

Decidlos que amor me lleva, -que la culpa non es mía. (Alvar, 1971, 104, 102)

Otro ejemplo es: Debajo del limón, la niña;

Sus pies en el agua fría,

Su amor por aí vendría. (M. Alvar, 1971, XVIc, 240)

La relación entre 'niña' y 'agua fría' supone la virginidad de la mujer.

Otra versión del mismo canto es la siguiente, en la que son claros los cruces de estrofas de un canto a otro. La temática, sin embargo, sigue la misma línea.¹¹⁹

-Que si te fueras a bañar, novia,
lleva a tu rmana y no vayas sola.

Que si te fueras a bañar, novia,
lleva a tu madre y no vayas sola,

para meterte en el agua fría,
para echarte blanca camisa.
Que si te fueras a bañar, novia.

-Fuerame a bañar a orías del río,
ahí encontré madre, a mi lindo amigo.
él me dio un abrazo, yo le dí cinco.

-Por Dios la nuestra novia, besedéisme,
con vuestra boquita dulce llena de amores.¹²⁰

-Ah mi bien, si a mi bien quieres
que traiga la mula y me lleve
que llueve lo menudito y me mojaré.¹²¹

Dicélde a mi amor, si a mi bien ama,
que traigo la mul'ande vaya.

-Mas por las arenitas que por el arenal
por calle de tu novio te harán andar.¹²²
(Díaz-Mas, 1994, 41) (Tetuán)

Una última versión de este canto:

Que si fueses a bañar,
a bañar, novia,
llévame contigo,
no vayas sola,

Cfr. Silvia Hamui. *Los símbolos de la naturaleza en los cantos judeo-españoles: una visión de la lírica popular hispánica*. Tesis de maestría, 2003, pp.162-163

¹¹⁹ Versión cantada en Tetuán por Luna Farache a Samuel G. Armistead e Israel J. Katz.

¹²⁰ Esta estrofa también aparece aislada en otra versión de Tetuán de esta manera:

Por Dió la nuestra novia - besedeismé,

Con vuestra boca la dulce - yena de amorés. (Alvar, 1998, 187, 158)

¹²¹ Estos fragmentos del canto se pueden ver en otras versiones en las páginas 209-210 de este capítulo.

¹²² Si comparamos esta versión con otras, podemos asegurar que es un cruce de varias coplas, ya que utiliza fragmentos de textos más completos para conformarlos en uno solo. Esto explica la incoherencia temática y la falta de secuencia narrativa entre estrofa y estrofa.

para meterte en el agua fría,
para ponerte blanca cara.¹²³
(Alvar, 1971, XIIIb, 233) (Melilla)

El festejo que se realizaba, después de varias horas en la actividad del ‘baño’, estaba preparado en la casa de la novia, que llegaba siempre acompañada y la recibían amigas y parientes. La siguiente canción, producto de la mezcla de varios cantos, se entonaba cuando llegaba:

Cuando yo del baño vengo,
del baño de la giudería,
y tantas rozas y tantas claveínas
debaxo de su camisa
Yo volí de foja en foja,
para alcanzar una novia galana,
y linda novia, ¿de ande bolatex?
El más lindo novio alcansatex.
Yo volí de foja en foja,
para alcanzar una linda novia.
Y linda novia, ¿de ande vinitex?
El más lindo novio alcansatex.¹²⁴ (Molho, 25-26)

El día de la boda llegaba, entonces la novia esperaba la hora de vestirse:

¹²³ Las correspondencias temáticas de este canto con la antigua lírica popular hispánica son:

Si te vas a bañar, Juanica,
dime a cuáles baños vas. (Frenk, 1978, 85)

Si te vas a bañar, Juanica,
dime a quéles baños vas.
Si te vas a bañar al río
o [a] algún rosal onbrío,
dímelo agora, amor mío,
porque allí me hallarás.
Dime a cuáles baños vas.

Si te vas [a] alguna huerta,
o [a] alguna fuente cierta,
¡ay!, no me cierres la puerta,
porque vea cómo estás.
Dime a cuáles baños vas.
(Frenk, 2003, 1700b, 827)

¹²⁴ Se nota la inserción de la primera estrofa del canto, pues no hay relación temática con las siguientes. Además, otro registro que suprime los primeros versos es el siguiente, aunque también es de Salónica:

Yo volí de rama en rama
por alcanzar una novia galana.
Y linda novia, ¿de ande volastes?
El más lindo novio alcansates.
Yo volí de hoja en hoja
por alcanzar una novia hermosa.
Y linda novia, ¿de ande vinites?
El más lindo novio alcansates (Alvar, 1998, 166, 150) (Salónica)

Al fin avía yegado el día dezedo del cazamyento. Cada uno ya se apareshava [alistaba] dizde temprano. [...] era la ora de vestirse para la boda. La ayudavan a hacerlo y meterse sus galas que realzarían su ermozura. Se vía maraviyoza (sin usar afeytes). En este día de santidad del acontecimiyento asta la musher manco [menos] agraciada parecía ermoza.

La novya ya estava vestida, solo mancavan [faltaban] el velo y la corona. Una comadrona estava encargada de meterle el velo a la novya, como señal que tendría muchos ishos. La novya sacava el velo de una viesha caja onde se avía guadrado y uzado de la misma manera muchas vezes. Los que miravan se metían en pies [ponían de pie] y echavan grushicos [monedas] al velo. La comadrona los recogía agradeciendo y se las guardaba en su falduquera [bolsillo]. Entonces la novya recibía la bendición de esta última: tendría muchos ishos. Y el kismet [destino] traería más ishos y más ventura.

La comadrona se iva oroza [feliz] con sus grushicos pensando que tendría una nueva mushteria [cliente]. El antiguo velo de nuevo se metía en su lugar. Era una preciada coza para el avenir [futuro]. (Samelson, 132, 133)

Como se observa, el vestido era parte fundamental del ritual, ya que resalta a la novia del resto del grupo. Con el atuendo se distingue al individuo que va a atravesar por el ritual de paso que lo va a posicionar en otra categoría social. Además, la presencia comunitaria es necesaria para que, tanto los sub-rituales como el ritual mayor (boda) se realicen. La *comadrona* fungía como autoridad en estos momentos en que se acudía a Dios para desear buena suerte a los futuros esposos. El ritual del vestido de la novia en Salónica era el siguiente:

El tocado de la novia duraba varias horas. Vestida de blanco, llevando en la cabeza una corona de flores blancas, y calzada también de blanco, llevaba un largo velo flotante sostenido por un niño de la familia. A los lados de la cabeza, a derecha e izquierda, unos haces de hilo de oro le caían hasta los pies. (Molho, 26)

Tanto en una versión como en la otra, la descripción del acto de vestirse era de suma importancia. Ya mencioné que los atuendos especiales son parte de los ritos de paso. El evento representa un proceso en sí mismo, así como el baño de la novia, que es autosuficiente, pero que sólo tiene sentido por lo que procede. De esta manera, la ceremonia del vestido de la novia es un preámbulo que se encuentra en una etapa de preparación y transición.

[...] there is a double series: rites of separation from the usual environment, rites of incorporation into the sacred environment; a transitional period; rites of separation from the local sacred environment, rites of incorporation into the usual environment. But as a result of this pasaje through the sacred world, the initiate retains a special mágico-religios quality. (van Gennep, 82)

El velo, en la cita de Samelson, se utiliza como símbolo de fertilidad. Funciona por contagio, es decir, que el objeto cargado transfiere sus poderes a quien lo usa, pues ya ha sido utilizado en rituales anteriores por otras novias, recurriendo, así, a la carga simbólica de buenaventura y procreación otorgado por los ancestros. En el caso de la referencia explicada por Molho, representa un elemento que se utilizará para marcar, al mismo tiempo, la separación y incorporación de la novia, pues, en la ceremonia de la boda se cubre la cara con él y el novio la descubre, simbolizando la transición. El velo, según van Genep (168), implica la separación del mundo profano, aunque sea de manera temporal. Se refrenda, además, la simbología conocida del color blanco del vestido como la pureza.

La boda se realizaba ya sea en la sinagoga o en la casa del novio (en Turquía). Mientras la novia se vestía, el novio se trasladaba por la tarde a la sinagoga, si era el caso, con sus padres y parientes próximos a firmar el contrato matrimonial: el oficiante le hacía tomar un pañuelo de colores por uno de sus extremos y le hacía declarar los juramentos inscritos en el contrato matrimonial (*ketubá*). Esta ceremonia se realizaba también en la casa del novio, si la boda se realizaba ahí, que de por sí, ya tenía la carga simbólica de ser un espacio sagrado, como se mencionó:

A las tres de la tarde la novya era trasladada a la casa del novyo. Ayí tenían lugar los kidushim [la ceremonia nupcial] Pocas veces se azían en el Kal o sinagoga. La djente y los familiares y amigos acompañavan a la novya con gran saltanát [algarabía]. (Samelson, 133)

Es de hacer notar que el contrato matrimonial no requería de la presencia de la novia en esta etapa, sino de los parientes cercanos, reafirmando con ello, la importancia social del ritual. Sólo en la ceremonia mayor, la novia participaba en la firma del contrato.

En Turquía, se realizaba una procesión de la casa de la novia a la del novio, que ya en sí implicaba la separación de la novia de su núcleo familiar y la incorporación al del novio:

Todos salían de la casa de la novia como personas venturozas en día de fiesta, los rabanim [rabinos] a la cavecera, seguidos por los parientes de la novya y las sinyoras, y después los convidados. El chalquí [orquesta] tañía, los rabinos cantaban cada uno sus oracyones. Al yegar a casa del novyo el rezín cazado la asperaba con un saco de arroz y grushicos [monedas]. El novyo estaba pálido de emoción, eya cubierta de arroz de arriva abasho. La sjuegra saludava a su nueva niera por prima vez al acavarse el paseo de los convidados. (Samelson, 134)

En la ceremonia religiosa, bajo un dosel (*huppá*) formado por cuatro familiares que sostenían un *tallit* (manto ritual), la novia era prometida al novio y éste le colocaba un anillo (de oro y sin adornos) en el dedo ante los rabinos y la congregación (o dos testigos adecuados). Se firmaba la *ketubá* o contrato matrimonial y después el oficiante recitaba las *sheva berahot* (siete bendiciones) con una copa de vino que bebían tanto el novio como la novia para la consumación de la promesa y simbolizando la obligación de compartirlo todo.

Tanto sostener el *tallit* entre los novios, la entrega de los anillos, como compartir el vino son manifestaciones rituales de incorporación:

[...] giving or exchanging belts, bracelets or rings, or clothes which are worn, binding one to the other with a single cord; tying parts of each other's clothing together, touching each other reciprocally in some way, using objects belonging to the other (milk, betel, tobacco, occupational implements); offering the other something to eat or drink; eating together (communion, confarreation); being wrapped in a single piece of clothing or veil; sitting on the same seat; drinking each other's blood; eating from the same food or dish; drinking from the same liquid container; massaging, rubbing, anointing (with blood or clay); washing each other; entering the new house; and so forth. These are essentially rites of union.

(van Genneep, 132)

En Turquía, además de las prácticas mencionadas, se acostumbraba llevarles a los novios una bandeja cubierta de laurel y hojas doradas para colocarla a los pies de los recién casados como símbolo de abundancia, luego, “más monedas se regaban ahora para los rabinos y el *shamash* [encargado del templo]”. (Samelson, 135)

Algunos de los simbolismos que adquieren los objetos que se utilizan para el ritual matrimonial tienen la función de recalcar la responsabilidad moral que el acontecimiento nupcial significa para los contrayentes: la *huppá* es símbolo del futuro hogar, que cobija a los novios en el momento de su unión ante Dios; la *ketubá* es el documento matrimonial religioso que establece las obligaciones de los desposados en la vida conyugal que, según la costumbre, es guardada por la madre de la novia después del matrimonio.

Las siete bendiciones *Sheva berajot* son pronunciadas por el rabino ante los novios con una copa de vino de la cual los novios beben. Su simbolismo contiene profundos conceptos en los que se hace patente el entrelazamiento de la vida individual judía con los destinos colectivos de su pueblo. Las primeras bendiciones expresan alabanzas a Dios

y su creación: 1) “creador de la uva”; la siguiente, 2) “que creó todo para Su gloria”, 3) “creador del hombre”; 4) “que creó el hombre a su imagen” (hombre y mujer como ‘construcción eterna’); las siguientes se refieren a los novios: 5) “rehabilita a la estéril” (la alegría futura de Jerusalem); 6) “concede la alegría a los amantes” (el novio y la novia); 7) “creador del regocijo y la alegría”.¹²⁵

La copa de vino rebosante de la cual beben los novios afirma la determinación de compartir todas las eventualidades de la vida. Según Ortega (*apud* Alvar, 1971, 16), las bendiciones de boda se siguen de la siguiente manera: “[el rabino en la sinagoga les hace beber] a los novios una copa de plata, tan colmado de vino generoso, que permite que se derrame el licor mientras bendice, pues parece que si esto no ocurre, no son eficaces las *Sheva berajot*, que son siete. Por eso el de la boda es llamado el día de las siete bendiciones.”

Hasta hoy, al final de la ceremonia, se sigue la costumbre de romper en pedazos un objeto de vidrio, a fin de recordar la “fragilidad de la vida y la inconstancia de las cosas terrenas, así como la destrucción del Templo [...]” (Molho, 28)¹²⁶ Esta costumbre también puede aplicarse a la separación de la novia de su núcleo familiar.

Las Leyes religiosas autorizadas que estipulan la realización del matrimonio marcan un proceso ritual escrupuloso que se mezcla, en gran medida con las costumbres populares domésticas. En el *Shulján Aruj* se expone, de manera oficial, la consigna de alegrar a los novios, pues es uno de los preceptos que se tienen que cumplir:

Es una Mitsvá bailar ante la novia diciendo que es linda y graciosa, aun si no lo es, pues la intención es que tiene lindas cualidades y que es naturalmente linda a los ojos de su esposo. (Joseph Caro, 410)

¹²⁵ Más específicamente, las que mencionan a los novios son:

“Bendito seas tú, Eterno nuestro Dios, Rey del mundo, creador del hombre, que causa alegría a novio y novia, que causa alegría a Sión por sus hijos...”

Y más adelante:

“Que pronto resuenen en las ciudades de Judea y en las calles de Jerusalén las voces de la alegría y del regocijo, las voces del novio y de la novia, las voces de júbilo de los novios bajo su palio nupcial...”

También cfr. Weber Vicki L. (ed.) *Tradition! Celebration and Ritual in Jewish Life*. Hugh Lauter Levin Associates, Inc. Behrman House, Inc. Hong-Kong, 2000, p. 38.

¹²⁶ Otra interpretación de romper una copa u otro objeto de vidrio anuncia la próxima pérdida de la virginidad de la novia.

Así, la permisibilidad de alabar a la mujer y de resaltar sus cualidades está avalada por la religión oficial. Los cantos de boda judeo-españoles reflejan el precepto (*mitsvá*) de regocijarse en la celebración, diluyendo la separación supuesta entre las prácticas domésticas y las rabínicas. De esta manera, en Tetuán, durante el proceso del ritual de la boda se cantaba esta canción para elogiar a la novia:

¡Qué lindo pelo tienes tú, Rahel!,
el pelo tuyo y el pelo mío
no se espartirá, Rahel.
¡Qué hermosa frente tienes tú, Rahel!
la frente tuya y la frente mía
estarán junto las dos, Rahel.
¡Qué hermosos ojos tienes tú, Rahel!
los ojos tuyo y los ojos míos
estarán juntos, Rahel.
¡Qué hermosa boca tienes tú, Rahel!
la boca tuya y la boca mía
no se espartirá, Rahel.
¡Qué hermoso pecho tienes tú, Rahel!
los pechos tuyos y los pechos míos
siempre estarán juntos, Rahel. (Alvar, 1998, 219, 175)
(Tetuán)

La *velada* o el festejo, en Salónica, duraba las tres o cuatro horas siguientes, acompañada de los músicos que continuaban cantando para que se realizaran los bailes tradicionales para la ocasión.

En el baile de boda, se cantaba la siguiente canción, mientras los invitados simulaban la actividad de cerner y ahechar con el *tabaque*¹²⁷ que era sustituido, en la mímica, por una almohada.

¡Ay, viva Erdueña!,
lo fecha en su arenal
y así lo fecha.

¡Viva Erdueña!,
lo mole en su arenal,
y así lo tira su pie en la arena
y así me enseñaron a bailar.

¹²⁷ El *tabaque* es una especie de azafate de fondo llano, rodeado de un borde oblicuo de seis dedos de altura, con dos asas, fabricado de hoja de palmito: Tiene cerca de tres palmos de diámetro y sirve para recoger la harina que cae del cedazo a medida que es cernida (Benoliel, *apud* Alvar, 1971, 321)

¡Ay viva Erdueña!,
lo serne en su arenal
y así lo serne.
¡Viva Erdueña!¹²⁸ (Alvar, 1971, L, 321)
(Larache)

Cernir la harina es una actividad propia de la mujer en la elaboración de la masa para el pan o cocinar. En el acto de cernir, está implícita la connotación erótica que provoca el movimiento del cuerpo femenino. Al simularlo en los bailes, se sugiere la seducción que conlleva a la relación sexual. Asimismo, el canto contiene la significación de sembrar el trigo en la tierra, (cernir la harina en el campo de arena), lo que nos lleva al simbolismo erótico de penetrar la tierra para que dé frutos, análogo a penetrar a la mujer para la fecundación y procreación de un hijo.

La comida comunal implica no sólo la unión de los individuos, sino la incorporación de las familias o grupos sociales: “some rites of incorporation have a collective significance, either in joining one or other of the individuals to new groups or in uniting two or more groups.” (van Gennep,132) Las canciones de boda continuaban después de la comida, algunas resaltando el cambio de status de la mujer (de la soltería al matrimonio):

Está Rahel lastimosa, -lástima que Dios la dio,
siendo mujer de quien era, -mujer de un gobernador.
Un día salió al paseo -con sus damas de valor,
se encontró con un mancebo -que la trataba de amor;
le mandara y una carta -declarándola su amor;
la mandara y un anillo, -y alhajas de gran valor.
Y todo se lo volviera -¡Que casada era yo!
(Weich Shahak, 56) (Marruecos)

Como todo trueque social, el matrimonio funciona a partir del intercambio de bienes, que no necesariamente son materiales. La mujer provee satisfacción sexual al marido, brinda una estabilidad a la familia al encargarse de los quehaceres caseros, mantiene la estructura religiosa cumpliendo con los lineamientos religiosos que le corresponden (realizar el encendido de velas en *Shabat*, mantener la comida *kasher*) y proyecta

¹²⁸ *Erdueña* –nombre propio de mujer (Benoliel, *apud* Alvar, 1971, XIII, p.509)
fecha –ahecha (*afechar*)
mole –muele
serne –cierne

mediante sus enseñanzas los valores y creencias judías que absorben los hijos, cuando éstos nazcan. El hombre, por su parte, provee de alimento y sustento a la esposa y los hijos. Tanto uno como la otra obtienen con el matrimonio una posición más reconocida en la estructura social. Es indudable que parte del éxito de un matrimonio tiene que ver con éstas ventajas. El canto menciona el interés económico de la mujer al querer el dinero de su esposo:

Cuando yo en ca de mi padre,
peinaba rubios cabeyos,
y ahora en ca de mi novio
ya no me desmiro en eyos;
me desmiro en su faldiquera
y en los sus buenos dineros.
¡Y ay que buena es la ´speransa,
quien aspera bien alcanza!
¡Y ay que buena es la mañana,
ay mejor es el que la manda!¹²⁹

(Alvar,1998, 223, 177) (Larache)

Ya hacia el final de la fiesta, el canto que servía para que la novia se despidiera de su familia natural ante los concurrentes era el siguiente (del cual existen también otras versiones):

-Con su licencia y la del mi señor,
yo ir me quiero a servir al mi amor.

Con su licencia y la madre muy gentil,
yo ir me quiero al mi amor a servir.

Con su licencia y la madre mía real,
yo ir me quiero el mi amor a gozar.
-Hija, vayádes, en la hora buena vayás

-Si él me daba el vestir y el calzar,
yo le daba el mi cuerpo real.

Si él me daba el calzar y el vestir,
yo le daba el mi cuerpo gentil.

-Escuchad, mi hija, el mío dotrino,
todo lo que vos digo que metáis al tino:
que el hijo del hombre servido quiere ser.

¹²⁹ *desmiro* –miro, contemplo

faldiquera –bolsillos

Cuando veréis, hija, a señora tía,
tomalda por la mano, sentadla a la sía,
que el hijo del hombre servido quiere ser.

Cuando veréis, hija, al señor esfuegro,
tomadlo por la mano, sentadlo al [...]
que el hijo del hombre servido quiere ser.

Cuando veréis, hija, a vuestros cuñados,
tomadlos por la mano, mirad de bien honrarlos,
que el hijo del hombre servido quiere ser.¹³⁰
(Díaz-Mas, 1994, 43) (Bosnia)

En el canto se presentan dos voces, la de la hija que sugiere un interés erótico de gozar sexualmente al marido, así como de beneficiarse con los bienes materiales de la unión; y la de la madre, quien le da consejos a la hija cargados de valores morales a los que le tiene que dar prioridad en su futura etapa marital, uno de ellos, es ‘servir al marido’, recalcando, así, la línea patriarcal cultural y el rol de sumisión de la mujer. Ambas voces, una más jovial e inocente y la otra más madura y experimentada, reproducen la cultura y las prácticas sociales. En el canto, también se hace hincapié en el beneficio de tener buena relación con la suegra y el suegro, las cuñadas y los cuñados. Es de hacer notar que los bailes y cantos expresados entre los familiares e invitados representan también un ritual de incorporación, ya que es otra de las manifestaciones de alianza entre las familias, reafirmando no sólo la significación de unidad de la boda de manera individual y colectiva, sino también el fortalecimiento de la estructura social.

Ya se asentan
las cosuegras,
ya se echan
las sachmas
como las cerezas.
¿Y bueno, así biva la consuegra,
qué le dio a su hisha la preciada?
Bueno, yo le di siete sapetes,
uno que abra y otro que cerre.
Y bueno así biva la consuegra.
¿Y ella que le dio a su hisho, al su hisho preciado?
Yo le di para su hisha

¹³⁰ Versión de Sarajevo procedente de la colección del Dr. Moisés Levy, rabino de esta ciudad, y recogida por Manuel Manrique de Lara en 1911. Cedido por el Archivo Menéndez Pidal de Madrid. (Díaz-Mas, 43)

un mancebico
sin barba sin mustachico.¹³¹ (Samelson, 38, 147) (Turquía)

Los invitados se iban despidiendo al caer la noche. Se quedaban los familiares cercanos, el rabino y unos cuantos fieles creyentes que bendecían a los novios. Todos ellos participaban en un convivio en casa del novio, donde se seguía disfrutando de la comida y del baile. Ya, a la media noche, cuando los invitados se retiraban, quedaban sólo la madre de la recién casada y los consuegros; tras consejos y bendiciones llevaban a cada uno de los novios por separado a la habitación nupcial. Los concurrentes restantes en la fiesta, cantaban entonces las siguientes coplas mientras los novios se retiraban:

Una noche yo me armí
por vuestri vizindado,
deximos la puerta avierta
y el candil amatado.
Trilaila hop, trilaila hopa.

Ventanas altas tienes tú
con velas amarías,
esta noche rogo al Dio
que me subas arriva.
Tirilaila...

En mi sarray vos combidí,
no vos baganeatex,
pita y rosca yo vos mandí,
atrás me la mandatex.
Tirilaila...

El año que vos llevas,
el diamante es mío,
el cuyungiu que lo hizo
es un primo mío.
Tirilaila...

Buenas noches hanum Dudu
repuesta ni palabra,

¹³¹ *asentan* –sienten
cosuegras –consuegras
sachmas –pullas, albuces
sepetes –cesto, canasta
mancebico –jovencito
mustachico -bigotito

esta noche rogo al Dio
dormir en una cama.
Tirilaila...

Hanum Dudu te llamaré
si vienes en mi casa,
si es por un harem, Dudu,
amañana de mañana.
Tirilaila...¹³² (Molho, 33-34)

En este canto, aparecen de nuevo los símbolos de puertas abiertas (*deximos la puerta avierta*) y ventanas (*Ventanas altas tienes tú*) como el paso o la trascendencia a otro nivel de vida, tal es el ritual del matrimonio. Asimismo, se expresan ruegos de esperanza y felicidad hacia Dios (*esta noche rogo al Dió*), la presencia de los anillos como símbolo de compromiso (*El anío que vos llevas, / el diamante es mío*), y la manifestación del deseo sexual (*dormir en una cama*).

Otro canto que se expresaba cuando los novios se iban a la cámara nupcial para consumir el matrimonio era el siguiente:

Hecha está la cama, -como la novia honrada:
con cinco almadraques -y sábanas de Holanda.

*Pastora mí,
para mí pastora,
pastora mí.*

Así se arrimó -hacia la cama
a ver las almohadas -si eran de lana,¹³³
a ver la nuestra novia -si era galana.¹³⁴ (Alvar, 1998, 211, 167)
(Melilla)

El canto enfatiza la importancia de la virginidad de la mujer, requisito indispensable para el matrimonio en la cultura occidental, incluyendo la sefaradí.

En Marruecos se acostumbraba que los hombres de la familia del novio se acercaran a la novia para llevársela a su nuevo esposo:

¹³² *sarray* –(voz árabe) palacio
combidi –combidar
baganeatex (*baganear*) –dignarse
cuyungiu (*coyungiu*) – (voz turca) orfebre
hanum dudu –mujer querida

¹³³ Estos versos también se mencionan en un canto anterior, cuando la suegra revisa el ajuar de la novia.

¹³⁴ *honrada* –intacta
almadraques –colchones
galana- *virgen, doncella*

Dadnos a la novia, que por ella venimos
dadnos a la novia, la del cuerpo garrido;
si no nos la das, a la ley volveremos.

Dadnos a la novia, la del cuerpo lozano,
dadnos a la novia, la del cuerpo gallardo;
si no nos la das, a la ley volveremos. (Weich Shahak, 52)

Mientras sucedía la separación, la madre aconsejaba a su hija mediante este canto:

De hoy en este día vos dan marido
vos, la linda novia, sabes servirlo,
vos y el vuestro lindo amor,
vos y el vuestro lindo, galana y bella,
vos y el vuestro lindo amor.
A servirlo y horarlo
metelde a la mesa, spacialde claro,
hacelde la cama, echadvos al lado.
-Con muncha lecencia, madre buena,
que yo ya me vo con mi amado.
-¡Hija, me vayas en mazal claro!
-Vo lo digo y vo lo hablo,
que yo ya me vo con mi amado.
-¡Hija, me vayas en mazal claro!
-Queda en buena hora, madre buena,
que yo ya me vo con mi amado.
-¡Hija, me vayas en mazal claro!¹³⁵(Weich Shahak, 53)
(Sofia)

Mientras los esposos se retiraban a consumir el matrimonio, los asistentes entonaban canciones con temas de reproducción y fecundidad que ya se mencionaron en este capítulo (*Decía el aguadero* y *Una fuente hay en Sofia*). Además, se interpretaban otros cantos agregándoles siempre el estribillo: *una noche como ésta / no es de dormir*, tomado del siguiente canto:

Ni por sien navíos,
ni por otros mil,
una noche como ésta
no es de dormir.

Sien navíos traigo
a la oría del mar,

¹³⁵ *horarlo* –honrarlo
spacialde – escanciarle el vino
mazal -suerte

levaldos, la novia,
dejeisme a folgar.

Le di un pelisquito,
la hise arrebuir,
una noche como ésta,
no es de dormir.¹³⁶ (Alvar, 1971, XLIII, 300) (Tetuán)

Era tradicional que en Salónica, esperara afuera de la habitación nupcial la madre de la novia para solucionar las posibles dudas o conflictos que se suscitaban. (Molho, 34) Entre los sefaradíes de Bulgaria, los recién casados pasaban su noche de bodas en la casa de los padres del novio, con la madre de la novia durmiendo en el cuarto de al lado. (Weich Shahak, 54) Al despertar los esposos eran festejados con otro canto que dispersaba la curiosidad de los asistentes, pues aunque no menciona la desfloración de la mujer en el acto sexual, sugiere con tono irónico (diciendo lo contrario), la experiencia sexual favorable. En este sentido, la mujer se ‘queja’ de lo deseado, es decir, su futuro con su marido (*parir y criar*), al mismo tiempo que añora la vida cómoda en casa de sus padres (*que en ca de mi padre –mejor estaba yo*). La autoalabanza, tema recurrente en la antigua lírica peninsular, también se percibe en el canto, y tiene que ver con mostrar el cuerpo para la seducción:

No me diga nadie -que buena estoy yo,
que en ca de mi padre -mejor estaba yo.
En ca de mi padre -sembré un limonar
crecido y florido -en el mes de Adar.
No me diga nadie -que buena estoy yo,
que en ca de mi padre -mejor estaba yo
En ca de mi padre -vestir y calzar,
en ca de mi novio -parir y criar.¹³⁷ (Alvar, 1998, 222, 176)
(Melilla)

En el caso de los sefaradíes, además de la ceremonia religiosa, el acto sexual es la culminación del ritual de boda con todas sus fases constitutivas: “the transitional phases of betrothal and initiation have been merged in such way that they constitute a single

¹³⁶ *oría* –orilla
levaldos –llevadlos
folgar –acostar
pelisquito –pellisquito
arrebuir –rebullir

¹³⁷ *mes de adar* –el sexto mes del año hebreo.

period from beginning of initiation to the completion of a socialized sexual union (van Gennep, 138). De acuerdo al esquema trazado por van Gennep, el compromiso y el baño ritual son etapas preliminares al ritual de matrimonio. La celebración religiosa es la etapa liminal, el acto sexual implica la integración o incorporación al nuevo núcleo, así como la última etapa de las *shevá berajot* que describiré a continuación.

Consumado el acto sexual, se le cantaba a la novia en tono de burla:

-¿De qué estás tan demudada?
-¡Demudada del mi amado!
-¿Los cabellos tan revueltos?
-¡Revueltos del mi amado!¹³⁸ (Weich Shahak, 54)

En Marruecos, Weich Shahak (54) y Díaz-Mas (1982, 49) mencionan que se constataba la castidad de la mujer mostrando en las sábanas o en la camisa manchada de sangre la prueba de su virginidad. La madre del marido lo comunicaba a todo el vecindario mandando dulces:

Y pase la novia andando y el galán tras ella,
Y todo lo que le dice, que era doncella,
Que la onza de la gracia a cómo la venderé.
(Weich Shahak, 55)

Es de hacer notar que desde este momento la mujer tenía que transformar su atuendo, es decir, “despojarse definitivamente de sus vestidos de soltera para adoptar el atavío y el tocado de la mujer casada.” (Molho, 35) El festejo continuaba durante los ocho días siguientes como menciona Benbassa:

Los otchos dias ke seguían la boda se llamaban la semana de la hupa. En estos otcho dias el novio no laboraba [‘trabajaba’] y devia de kedarse al lado de su mujer. De las puertas i ventanas abiertas de las kazas de los konsuegros se oyia kantes y bayles. El tchalgi [orquesta] no kedava [dejaba] de tanyer [tocar]. La mandolina i el pandero akompanyaban estos pasatyempos. Mujeres aedadas [‘de edad’] cantaban romansas en espanyol.
(*apud* Díaz-Mas, 1993, 49)

Estos días se llamaban *shevá* (siete), y no se permitía a los recién casados volver a tener relaciones sexuales, pues la novia debía ir de nuevo al baño purificador llamado, en Salónica, *betulim* o “baño después de la pérdida de la virginidad”, aún así, la fiesta continuaba para los nuevos esposos, familiares y amigos. Para evitar tentaciones

¹³⁸ *Demudada* -sonriente

sexuales, en Salónica, “la madre de ella se acostaba entre los dos cónyuges durante todo este tiempo.” (Molho, 35)

Desde la perspectiva de la religión oficial, aparece en el *Shuljan Aruj*, libro de leyes prácticas según los preceptos bíblicos, esta dictaminación:

El que se casa con una muchacha soltera deberá alegrarse con ella durante siete días, ‘los siete días de festín’, durante los cuales no trabajará ni saldrá para ocupaciones.
(Joseph Caro, 410)

El último día de la semana nupcial se llamaba, en Marruecos, “día del pescado”, pues el marido se trasladaba al mercado para hacer la primera compra como nuevo jefe de familia, que consistía en una trenza de pescados colgados en una cuerda. Provisto de su compra, volvía a casa. El pescado era colocado en el suelo sobre un recipiente. La recién casada tenía entonces que pasar por encima tres veces en presencia de los parientes y vecinos, que le deseaban a la novia gozar de la misma fertilidad que los peces. (Weich Shahak, 55). La comida que se ofrecía inmediatamente después cerraba los festejos de boda. Posteriormente, todo volvía a la normalidad; durante esos siete días los nuevos esposos repetían las *sheva berajot*. (Molho, 36)

The Jews in Morocco, for example, used to throw a live fish at the feet of the bridal couple during their wedding, as a symbol and wish for their fertility. Moreover, among North African Jews, Tunisians in particular, names of various fishes were given to boys in order to protect them. It is not surprising, therefore, to find in Hebrew amulets the image of a fish illustrated in the vicinity of Jacob’s blessing to Joseph.
(Sabar, 703)

Como parte de los rituales de separación, según van Gennep, está el cruzar por encima de algo, aunque la interpretación depende de la circunstancia específica: si es una muchacha la que brinca el obstáculo, se deduce que es un rito de fertilidad:

The obstacle may be jumped over, perhaps in order to jump from one world to another or from one family to another. It may or may not be touched, and the rite may be one of passage, fertility, or consecration (preservation). (van Gennep, 131)

Muchas veces en las ceremonias de boda, la imagen del pescado se utilizaba como si fuera una *mezuzá*, es decir, se pintaba su imagen en la puerta de la casa de la novia para brindar protección y buena suerte pero, sobre todo, para asegurar la fertilidad. Otras veces

(los judíos y musulmanes en Tunes, por ejemplo) colgaban los pescados como amuletos de protección.

Había cantos que no estaban destinados para funcionar con una finalidad específica en el proceso de boda, sino que se expresaban en cualquier momento del ritual, no obstante se mencionaba en ellos a la novia. Los cantos de boda tienen la característica de elogiar a la novia o de aludir a cierta costumbre de la familia. De esta manera, está registrado este canto en relación con la boda sin referir su función específica en el proceso ritual:

Por Dió, la nuestra novia,
beze deismé
con vuestra boca la dulce
yena de amorés. (Alvar, 1971, XII, 231) (Tetuán)

El divorcio, aunque permitido por la ley mosaica, era algo prácticamente desconocido en la comunidad hispano-hebrea, que mantenía el sentido de perdurabilidad en la familia. La mayoría de las veces se lograban buenos matrimonios porque la mujer se atenía al rol que le tocaba representar. Además, la fidelidad hacia la pareja era uno de los pilares de la moral para la mujer judía. Debido a que la sociedad hispano-hebrea se basaba en una estructura patriarcal, pocas veces la inconformidad en el matrimonio se manifestaba en los hombres, ya que las mujeres eran las que se atenían a los designios masculinos y las que faltaban a sus obligaciones. Aún así, había pocas probabilidades de divorcio o de rebeldía de la mujer. Sin embargo, no todos los matrimonios funcionaban bien: también había matrimonios infelices. Varios son los cantos que reflejan a la “malcasada”, un tema que se registra desde el cancionero peninsular y que permanece entre los sefaradíes.¹³⁹

Tengo marido viejo, no me deja vivir.
El día cantando, la noche llorando,
No me deja vivir.
Todas las muchachas se aconsejaron:
viejos por maridos nunca van a tomar.
Tengo marido viejo, no me deja vivir.
El día cantando, la noche llorando,
no me deja vivir. (Volitzer, CD, 3)

Es tan compleja la ceremonia del divorcio entre los judíos que el mismo procedimiento constituye un obtáculo para los deseos de separación: “A ritualized letter is given to the

¹³⁹ Cfr. Silvia Hamui Sutton *Los símbolos de la naturaleza en los cantos judeo-españoles: una visión de la lírica popular hispánica*. Tesis de maestría UNAM, México, 2003 pp. 203-210.

wife, and it must be written as perfectly as a sacred writ. The rabí throws this letter into the air, and one of the wife's witnesses must catch it in mid-air; otherwise the proceedings must begin over again. This is the final rite of separation.” (van Gennep, 142) El ritual es llamado *guet* en términos religiosos. La forma de realizarlo varía dependiendo de dónde se lleve a cabo. La cita anterior muestra una costumbre local que no se practica en todos lados. Lo cierto es que el peso del ritual de divorcio recae en el documento que el hombre entrega a su mujer en presencia de diez testigos, entre ellos un rabino. “En la *Torá* está escrito que el hombre que quiere divorciarse ‘le podrá escribir carta de repudio y poniendo ésta en mano de ella, despedirla de su casa’ (“Deuteronomio” 24:1). La relación matrimonial entre la pareja se rompe en el momento que la mujer recibe el *guet* y queda autorizada para casarse con otro.”¹⁴⁰ Nótese que quien dicta las reglas del descontento matrimonial es el hombre, es éste el que consiente la libertad de la mujer.

La importancia del ritual de divorcio es notablemente menor que el ritual de la boda. Cuando se disuelve un lazo individual, también implica a la colectividad, pues generalmente se rompe la relación entre las familias, además, la situación privada de la pareja se vuelve pública, pues la determinación de su separación pasa a manos de los rabinos, quienes evalúan si se amerita o no el *guet*. Según M. Douglas (184) los conflictos que se ubican entre lo público y lo privado están en situaciones marginales, no definidas. Se encuentran en el intersticio o límites externos e internos de la estructura, por lo que implican un peligro. Los rituales, en este caso, sirven para suprimir la amenaza y reestablecer el orden: la trasgresión se controla y, con ello, posibilita la redención. De esta manera, la ceremonia del *guet* reubica a los individuos en otra posición (inferior) dentro de la estructura social. Es claro que “la conciencia privada y el código público de la moral se influyen mutuamente sin cesar” (M. Douglas, 175) y que el comportamiento indebido del individuo que altera el orden, tiene que tener su contraparte en la aprobación social.

El código público que hace y modela la conciencia privada es a su vez rehecho y modelado por ella...En la real reciprocidad del proceso, el código público y la conciencia privada fluyen de consuno [juntos]: cada uno surge a partir del otro y

¹⁴⁰ *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*. sv. *Guet*. p.145

contribuye a su existencia, lo canaliza y es canalizado por él. Ambos, de igual manera, se corrigen y amplían. (Pole, *apud* M. Douglas, 175-176)

De esta manera, el ritual del *guet* reorganiza la desaprobación moral para reintegrar a los individuos en la estructura social de manera conveniente. Es común que la esposa se vuelva a integrar a la casa de los padres o el marido deje la casa común para la mujer y los hijos.

3.6 Cantos de muerte o *endechas*

Entre los judíos españoles, los cantos de muerte son expresiones de dolor y consuelo por el fallecimiento de un ser querido. La designación del nombre varía según el lugar en que se exprese, así, *endecha* o *endicha* es el vocablo que se emplea en Tetuán, además de ser el nombre que utilizaban los hispano-hablantes de todos los tiempos; *oina* u *oyina* se escucha en Alcazarquivir; y, *saeta*, en Larache. Estas designaciones son de carácter peninsular conocidas antes de la diáspora y tomadas de los pasajes sagrados¹⁴¹ que muestran, además de los momentos de duelo de los personajes bíblicos, los procedimientos para los rituales correspondientes. Llorar por los muertos, más que costumbre, es un sentimiento que surge ante el dolor por el desceso de alguien querido.

La *endecha* o sus sinónimos tienen un carácter de lamentación, tanto por su música como por sus textos, pues nace con el desgarrar y el llanto de los parientes y amigos del difunto. Así como los otros cantos rituales judeo-españoles, las *endechas* se conforman tanto de la tradición judía oficial, como del romance latino. Desde la tradición hebrea son varios los pasajes bíblicos que rondan sobre esta temática:¹⁴²

¹⁴¹ [33] Y el rey pronunció esta endecha por Abner: “¿Había de morir Abner como muere un insensato? [34] Tus manos no estaban atadas, ni tus pies engrillados. Como un hombre cae ante los hijos de la iniquidad, así caíste tú” Y todo el pueblo lloró otra vez por él. (“Samuel II”, 3:33)

¹⁴² [1] Y echóse José sobre el rostro de su padre llorando, y lo besó. [2] Y encomendó a los médicos que embalsamaran a su padre, y embalsamaron los médicos (egipcios) a Israel. [3] Y quedó así el cuerpo cuarenta días –plazo que entonces era usual para los embalsamamientos- y le lloraron los egipcios durante sesenta días. (“Génesis”, 50:1-3)

Otro pasaje bíblico que lamenta la pérdida de un ser querido es:

[1] Y vivió Sara ciento veintisiete años. Tales fueron los años de la vida de Sara. [2] y murió en Quiriat Arba (*Quiriat Arba*), o sea Hebrón (*Jevrón*), en la tierra de Canaán, y vino Abraham a hacer el duelo de Sara y a llorarla. (“Génesis”, 23: 33)

Las costumbres están ligadas a los textos religiosos, aunque no se desempeñe el ritual literal de la misma manera que el existencial. La alianza, sin embargo, provee la estructura en la que concepto y práctica se conforman para justificarse mutuamente: lo sagrado se inserta en la realidad, y ésta se forza a identificarse con lo estipulado textualmente. Así, los rituales funcionan para reconocer y fundamentar, con su carácter mítico, la existencia del ser humano. Muchas veces nos preguntamos si las prácticas rituales crean el mito o éste ya está dado para que se represente en ellas. Por un lado, los rituales se pueden considerar representaciones de los pensamientos, creencias volcadas en acciones. Se privilegia la idea o el concepto por sobre la realidad concreta, es decir, primero es el mito y, a partir de él, la representación ritual. La línea alternativa, por otro lado, sería que a partir de los procesos sociales se provocan las creencias, en este caso, las circunstancias, en un momento y lugar determinados, implicarían la movilidad y las diferentes interpretaciones creativas en cada acto. Con ello, la estructura social se tornaría flexible y se modificaría según las alteraciones de cada interpretación suscitada en la práctica.

El análisis del simbolismo ritual no puede empezar hasta que reconozcamos que el rito es un intento de crear y mantener una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los cuales se controla la experiencia.(M. Douglas, 173)

Es cierto que, en el judaísmo oficial, ya están estipuladas las reglas y las delimitaciones de las creencias, es decir, abarca varias formas del comportamiento humano, brindando valoraciones éticas y morales *dadas* que se insertan en la cosmovisión del grupo. Desde esta perspectiva, el grupo actúa según sus creencias y mitos, previos a los actos. Sin embargo, en el desempeño del ritual, se alteran estas formas según las circunstancias, creando en cada acción, un ritual innovador. Las comunidades sefaradíes dispersas en la diáspora reinterpretaban una y otra vez los rituales judíos, actualizándolos según las posibilidades que les brindara su entorno. En este sentido, cada práctica ritual parte del sujeto, de su punto de vista, de su perspectiva en su desempeño personal, pero sin dejar a un lado la identidad colectiva. Así, existe una pluralidad de horizontes que constituyen las diferentes posiciones desde donde se signifique. El ritual es un acto siempre incompleto, con la posibilidad de nuevas alteraciones que construyen la realidad social para su proyección y pervivencia en el

futuro. Cada actor social percibe de distinta manera su realidad, por lo que, las prácticas, además de ser acciones grupales, también son individuales. Así, la dinámica entre el marco social y el subjetivo está en constante tensión: en ocasiones, las reglas *halájicas* oficiales pesan más en el individuo que la perspectiva del sujeto, y viceversa. En el caso de los hispano-hebreos, como se ha observado en ocasiones, la religión rabínica se vuelve más flexible de acuerdo a la realidad circundante, como la permisibilidad de ciertos amuletos de protección. Así, la adecuación al contexto de las Leyes duras tienden a flexibilizarse sin diluirse, por el contrario, se refuerzan al adecuarse a la circunstancia.

Como en el lenguaje, la palabra existe *a priori* y el individuo la aprehende para conformar su visión del mundo. Sin embargo, en el acto del habla se abre la posibilidad creativa. De la misma manera, el ritual carga con pautas de creencias preestablecidas, pero que se recrean al llevarlas a cabo. La conceptualización de las creencias se transforma desde la práctica, modificando poco a poco la estructura.

Las leyes del judaísmo oficial, que conceptualmente delimitan el comportamiento del individuo ante la muerte siguen un procedimiento estipulado que da las pautas a seguir de un proceso ritual claro. Pero, más allá de las leyes y preceptos religiosos, también los rasgos particulares de cada comunidad, es decir, sus costumbres locales, nos abren las puertas hacia el conocimiento de la cosmovisión e idiosincrasia de un grupo. De esta manera, tanto los preceptos legales como las usanzas domésticas se entremezclan de tal forma que, en ocasiones, pueden tener mayor importancia las creencias no oficiales por sobre las reglamentadas rabínicamente. Ante la muerte, así como en el nacimiento, las personas tienden a enfatizar el misticismo y las supersticiones ante el mundo desconocido e inexplicable que representan.

La mayoría de las religiones prometen, mediante sus ritos, hacer algunos cambios en los acontecimientos externos. Sean cuales fueren las promesas hechas, de algún modo se reconoce que la muerte es inevitable. Es usual suponer que un mayor desarrollo metafísico va acompañado de un mayor pesimismo y desprecio de las cosas buenas de esta vida. (M. Douglas, 231)

De acuerdo a las leyes religiosas, el recuerdo devoto y la oración por el descanso de las almas es un requisito para honrar a los padres y familiares difuntos, como tributo a su memoria. De esta manera se rinde culto a la familia (vivos y muertos) y se mantienen los lazos que atan a los seres de la misma sangre con los parámetros trascendentales.

El ritual se aplica desde dos perspectivas que se interrelacionan constantemente: una, la de los muertos y otra, la de los vivos, es decir, la primera es una serie de preparaciones que corresponden a la purificación del cuerpo inanimado con oraciones y prácticas bien determinadas. Los períodos de transición en los ritos funerarios de los primeros son marcados primeramente de manera física y luego metafísica. La segunda perspectiva corresponde al duelo de los familiares, en el que cada miembro de la familia continúa con el luto dependiendo de los lazos sanguíneos que tenga con el difunto.

Siguiendo el proceso de los rituales que corresponden a los muertos, es necesario que, antes de morir, el moribundo pronuncie su última oración, *Vidui*, o sea, confesión que termina con el *Shemá* ya mencionado:

Reconozco ante ti, Eterno mi D's y D's de mis padres, que mi cura está en Tus manos y mi muerte está en Tus manos. Otórgame una cura completa, pero si he de morir que mi muerte sea expiación para las faltas involuntarias, los pecados intencionales y las ofensas que cometí ante ti. Dame parte en el Gran Edén y otórgame el mundo futuro reservado a los Justos. (Joseph Caro, 416)

Los ritos mortuorios se iniciaban cubriendo al cadáver y encendiendo un sirio en su cabecera, luz que debería mantenerse durante los siete días siguientes, el mes o el año de luto, como símbolo del alma ausente.¹⁴³ La luz es símbolo del retorno al origen; pero también es entendida como un elemento de protección contra los malos espíritus.

En el ámbito místico, el alma posee las cualidades divinas, mientras el cuerpo inanimado implica la corrupción. Varias dualidades simbólicas se ubican en esta concepción de la pureza y la contaminación, a saber, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano; la luz y la oscuridad, la noche y el día, lo deseado y lo prohibido, la vida y la muerte. Los símbolos van formando campos semánticos de significación que se dan sentido unos a otros. Las contrapartes son también elementos del sistema o estructura:

Ahí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza obviamente simbólicos. (M. Douglas, 54-55)

¹⁴³ [27] El espíritu del alma es la lámpara del Eterno, que registra todas las partes internas. ("Proverbios", 20: 27)

Desde la perspectiva del judaísmo oficial, Joseph Caro menciona en el *Shulhan Aruj* (417) los procedimientos a seguir para con el muerto: “después de su expiración, se le cierran los ojos. Este deber le incumbe al hijo si está presente.” Ya muerto, el cuerpo cubierto es colocado inmediatamente en contacto con el suelo, como símbolo de la vuelta al origen, a la tierra madre:

Era costumbre en ciertas localidades de Oriente y, sobre todo, en Palestina colocar el cadáver en el suelo, sobre una capa de tierra. Junto a los restos mortales ardía un cirio por el descanso de su alma, de tamaño suficiente para que bastase para los siete primeros días del duelo. (Molho, 175)

Cerrarle los ojos y la boca y acomodarlo en una posición conveniente era el siguiente paso. Se envolvía el cuerpo en una sábana blanca y se volvía a colocar boca arriba en el lecho de muerte, pero sin el colchón. El acto de cerrar (los ojos y la boca) tiene un simbolismo similar al de las puertas y ventanas que, al comparar el cuerpo con la casa, representan ambos los orificios de transición, es decir, los puntos limítrofes entre el exterior y el interior. *Cerrar* implica censurar la etapa de la vida para *abrir* la dimensión de la muerte:

Si mal durmiera,
la mi madre en vuestros brazos,
cobijemes la cara
con el velo de los malogrados,
¡Que madre me llamaba
de ese gavilán pintado! ¹⁴⁴ (Alvar, 1969, II, 134)

Así como los ojos y la boca, el velo (*con el velo de los malogrados*) simboliza la separación entre dos mundos, la distinción entre la luz y las tinieblas, la apariencia del mundo visible y los misterios divinos, la disociación de lo material (cuerpo) y lo espiritual (alma). La sábana funciona de la misma manera que el velo de la novia, pues implica la trascendencia entre dos estados del ser. Sin embargo, el velo o sábana utilizada para el difunto, lleva una connotación sobrenatural, pues la etapa hacia donde va a trascender es desconocida e improbable. Aún así, la creencia de un mundo más allá de

¹⁴⁴ *malogrados* – nombre que se le da a los que mueren jóvenes.

gavilán pintado – hijo hermoso. Según Alvar (1969, 134) comenta que en el habla viva no se utilizaba de esta manera.

la muerte está presente. Otra endecha que menciona la práctica de cerrar los ojos y cubrir la cara es la siguiente:

Cerraron sus ojos,
que aún tenía abiertos;
taparon su cara
con un blanco lienzo.¹⁴⁵ (Becker, *apud* Alvar, 1969,136)

La costumbre que hasta hoy se practica, era colocar tierra en los ojos cerrados del difunto, con la creencia de que el alma sigue observando a través de los ojos y hay que cubrirlos para dejarla descansar.

No me echéis de la tierra
sobre su hermosa frente,
que hoy se desparte
de su casa y de su gente.
No me echéis de la tierra
sobre sus ojos pintados;
se van los novios chiquitos,
no crían sus deseados.¹⁴⁶
(Alvar, 1998, 251, 195) (Larache)

La tierra funciona simbólicamente como el velo, es decir, como barrera entre un estado y otro. La tierra como elemento afín a la muerte está presente como simbolismo de reintegración cósmica, es decir, del ciclo eterno de la dimensión divina. El canto muestra la creencia de la separación del mundo material y el mundo espiritual, pues expresa una despedida (*que hoy se desparte/ de su casa y de su gente*) para emprender un viaje a otra dimensión concebida tanto en los libros sagrados como en la concepción mundana. La perspectiva trágica que se observa es que la muerte corresponde a un hombre joven (*se van los novios chiquitos*) que no alcanza a completar la expectativa de vida (*no crían sus deseados*) de educar y ver crecer a sus hijos pequeños.

¹⁴⁵ El ‘tapar la cara’ a los difuntos es costumbre extendida en muchas culturas, como se observa en las siguientes correspondencias no sefaradíes :

Muertecita la encontré;
como la bí tan bonita,
la carita le tapé. (*Cantos populares, apud* Alvar, 1969, 135)

¹⁴⁶ *desparte* –parte
ojos pintados –ojos hermosos
novios chiquitos –maridos jóvenes
deseados – hijos de corta edad

Una de las prácticas que se llevaban a cabo cuando moría alguien era que al muerto se le colocaba en el suelo con los pies hacia la puerta, como señal de partida. Este hecho lo podemos percibir en las siguientes expresiones populares utilizadas en Turquía, en las que se deseaba el mal al prójimo:

One might also curse with the anticipation of seeing the corpse laid out on the floor of the house, as is done for the dead: “En basho lo veamos, estirado de kavesa a pies”; or, in anticipation of seeing the body carried out of the house, feet first, for the funeral, “kon los piezes adelante ke lo vea salir” (Levy, 88)

También se decía en Salónica, al comparar a los vivos con los muertos que:

Es preciso precaverse de dejar una cama sin almohada y, sobre todo, de acostarse en ella, puesto que esto produciría la muerte del que cometiese tal negligencia. Acostarse a los pies de una cama es exponerse a una desgracia. (Molho, 285)

La combinación de las creencias populares con las que dicta el ritual oficial se manifiesta en la siguiente parte del proceso de entierro, en que el cuerpo es sacado de la casa con los pies hacia delante para que no encuentre el camino de regreso a la casa. La significación del acto puede ser distinta entre una perspectiva (oficial) y otra (doméstica), lo cierto, es que las formas se trataban de cumplir lo más apegado posible a lo estipulado.

Cuando los allegados y amigos de la familia estaban presentes se daba la señal de sacar los restos mortales, colocados en un féretro de madera cubierto con una tela blanca, si se trataba de jóvenes, y negra si se trataba de personas de edad madura. (Molho, 183)

La procesión que seguía al féretro se encontraba, por la misma razón, por detrás del difunto. El cortejo no debía incluir niños o niñas, las mujeres lloraban, los hombres permanecían callados (Joseph Caro, 151). Después, los encargados de la *Jebrá Kadishá* lavan el cuerpo del difunto. La *Jevrá Kadishá*, “sociedad sagrada” es, desde las comunidades judías de antaño hasta las de ahora, el grupo de personas que se encarga del baño ritual de los muertos para la purificación, así como del rezo de las oraciones correspondientes.

Tanto en la *rehisá* (lavado) como en la *halbasá* (vestido) había que observar usos y prácticas consagrados por la tradición y empleados por los sefaraditas: orden que había de seguir para lavar las diversas partes del cuerpo; número de abluciones, cantidad de agua que había que emplear; forma de confeccionar y colocar la mortaja al cadáver; versículos bíblicos que había que recitar al lavar cada uno de los miembros. Todas estas costumbres han permanecido invariables e inmutables desde la expulsión de España.” (Molho, 176)

La costumbre entre las mujeres fallecidas era la misma, sólo que las encargadas del ritual mortuorio eran llamadas *bañaderas*. Había casos específicos: en Salónica por ejemplo, éstas pronunciaban cantos tradicionales de boda cuando la muchacha había muerto antes de casarse.

Madre miya si mi muero
Hazanim no kero yo
Si no doze mansevikos
Adelantre l' mi aron
Halva aheker ola

Madre miya si mi muero
Ke me yevan davagar
Ke veyan ke so muchachika
Ke se metan a yorar
Halva sheker ola.¹⁴⁷ (Jagoda, 59) (Sarajevo)

La voz que expresa la endecha es femenina (*Ke veyan ke so muchachika*), y la forma que se percibe es un diálogo en el que el receptor (la madre) está implícito. La temática gira alrededor de la procesión hacia el cementerio, en la que la congregación se une a la pena de la familia que ha perdido un familiar cercano, en este caso, a la hija.

En otras versiones, el mismo canto mantiene la temática, pero cambia la fonética.¹⁴⁸ Es notorio, sin embargo, la mención de la expresión en hebreo 'halva sheker ola' transformada en 'alla sheker oglá', que significa 'dulce de ajonjolí' y 'azúcar', que contrasta con el tono trágico de la muerte de una jovencita.

Contraria a la vida, la muerte representa la inmundicia, la contaminación, la corrupción y el desperdicio. La purificación del cuerpo, requisito para el entierro, responde a otra dicotomía más: lo sagrado y lo profano. Como se ha dicho, este estado de transición del cuerpo se ubica en los márgenes entre lo mundano y lo trascendental, por lo

¹⁴⁷ *davagar* (*abagar*) –lentamente, poco a poco, responder en voz baja, caminar lentamente.
hazanim – (voz hebrea) cantor de textos litúrgicos
mansevikos –muchachos
aron – (voz hebrea) arca, ataúd

¹⁴⁸ Madre Mía si me muero Madre mia si me muero
Hazanim no kero yo Ke me yeven avagar
Si no dodje mansevikos Ke miren ke so muchachika
Adelantre del mi arón Ke se metan a yorar
Alla sheker oglá Alla sheker oglá (Koen-Sarano, 107) (Yugoslavia)

que resulta una amenaza. El ritual de limpieza posibilita el paso de un estado a otro, de una dimensión a otra, el cuerpo físico se desprende de su carácter contaminador.

El entierro hay que efectuarlo el mismo día de la muerte. Durante la procesión, se recita el Salmo 91 y, una vez sepultado el cuerpo envuelto en una sábana y sin caja para que esté en contacto directo con la tierra en señal de incorporación al mundo sagrado, se pronuncia *Tsiduk Hadin* y *Kadish* (oraciones de alabanza a Dios, en arameo). La sábana que envuelve al muerto, como se dijo, tiene el significado de separación, ya que aísla al muerto del mundo de los vivos.

Después del entierro los asistentes deben lavarse las manos ya que están impuros por haber entrado al cementerio. El agua mantiene su simbolismo de elemento purificador:

De regreso del cementerio o de una procesión fúnebre, se lavan las manos vertiendo agua sobre ellas tres veces de un recipiente y no se secan las manos. Se acostumbra lavarse las manos antes de entrar a su casa. (Joseph Caro, 422)

El espacio adquiere poder, en el sentido de que pertenece al mundo de lo inexplicable y lo incontrolable. El cementerio es un territorio liminal, el lugar de transición que pertenece a lo marginal, lo inarticulado y, por lo tanto, peligroso.

Whoever passes from one territory to the other finds himself physically and magico-religiously in a special situation for a certain length of time: he wavers between two worlds. It is this situation which I have designed a transition, [...] this symbolic and spatial area of transition may be found in more or less pronounced form in all the ceremonies which accompany the passage from one social and magico-religious position to another. (van Gennep, 18)

Tanto la entrada o la salida del cementerio tiene estipulaciones concretas entre los judíos, una mujer, expresa el *Shulján Aruj*, por ejemplo, no puede entrar al cementerio (Joseph Caro, 421) o, por otro lado, un *cohen* (sacerdote),¹⁴⁹ debido a su carácter sagrado y puro, y al status que representa en la pirámide religiosa-social, no puede estar en contacto con los muertos, por lo que también se le prohíbe el acceso.

La presencia de un muerto transmite la impureza a todos los que se encuentran bajo el mismo techo, así como en toda la casa. Por consiguiente le está prohibido al Cohen entrar en esa casa. (Joseph Caro, 447)¹⁵⁰

¹⁴⁹ En la actualidad, el *cohen* no necesariamente es el sacerdote de la sinagoga, sin embargo, en los rituales religiosos oficiales, respetan las formas del comportamiento que dictan los textos sagrados.

¹⁵⁰ Aunque “la *Torá* permite e impone incluso a un *cohen* la obligación de volverse impuro para ocuparse de uno de sus parientes cercanos fallecidos, o sea: su mujer, su padre, su madre, su hijo, su hija, su hermano o su hermana de padre [...]” (Joseph Caro, 448)

En su calidad de ritual de separación, son varios los símbolos que se utilizan para reafirmar esta dicotomía entre la vida y la muerte. Desde la perspectiva de los ritos de paso, en general, van Gennep (164) nos dice que los diferentes procedimientos en que el cuerpo es transportado afuera (en cualquier sociedad) , así como el modo de proceder con las pertenencias del difunto, la quema de utensilios, la reordenación de la casa, la disposición de las joyas, así como lavarse, untarse o los ritos de purificación que incluyen tabúes de todo tipo, son procedimientos físicos que marcan una frontera entre las dos concepciones: así, una tumba, ataúd, cementerio, etc. son señales distintivas entre dos espacios o dimensiones.

Aplicando algunos de estos conceptos a las prácticas de los judíos de Salónica vemos que, durante la agonía del enfermo, nunca se le dejaba solo hasta el momento de su muerte, marcando el valor social de la comunidad en estos momentos de crisis. A veces, le hacían tomar agua con azúcar para disminuir su dolor. En ocasiones, se llamaba a algún familiar ausente o a un amigo nombrado por el enfermo en su estado agónico para que éste se despidiera. Cuando no se conseguía en persona, se procuraba alguna prenda de él o se iba por agua a su casa para que la bebiera el enfermo en sustitución de la persona. (Molho, 173)

Apenas producida la muerte, los familiares pronunciaban “*Baruj dayán haemet*”, o sea, “Bendito el juez justiciero” y luego: “Dios dio, y Dios quitó; sea el nombre de Dios Bendito”, palabras extraídas del pasaje bíblico de “Job”, I: 21:

[21] dijo: “Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. El Eterno ha dado, y el Eterno la ha quitado. Bendito sea el Nombre del Eterno.”

Era costumbre, también en Salónica, vaciar todos los depósitos de agua que hubiera en la casa del ser que acababa de morir, pues existía la creencia de que “el ángel de la muerte” limpiaba su espada mortífera en las aguas que encontraba a su alcance, después de haber realizado su letal acción.” (Molho,174) Se creía también que estos depósitos de agua, si se mantenían, debían permanecer en lugares abiertos e iluminados, pues el “ángel de la muerte” no se presentaría en dichos espacios. El *Shulján Aruj* dicta la práctica correspondiente a los depósitos de agua de esta manera:

Se acostumbra verter todas las aguas contenidas en los recipientes de la casa del muerto, así como las de las casas vecinas de la misma calle: tres casas del lado derecho y tres casas del lado izquierdo. (Joseph Caro, 417)

Los rituales de muerte son rituales de separación del mundo convencional y agregación al mundo espiritual. El duelo es un periodo de transición para los que sobreviven, pero también, en la cosmovisión judía, para las almas de los muertos. Tanto los vivos como los muertos atraviesan por etapas mágico-religiosas en un proceso de aislamiento o separación social, liminaridad e incorporación. Ya se mencionaron los rituales para los muertos, en el caso de los vivos, los siete días de duelo representan la etapa representativa de aislamiento y liminaridad. Después del desceso, metafísicamente el alma del muerto sigue rondando por la casa durante este mismo tiempo (siete días), hasta que se integra al mundo de las almas. En algunos casos, el período de transición de los vivos es la contraparte del periodo transicional del muerto (hacia el otro mundo) y la terminación de la primera etapa de luto de los vivos, a veces coincide con la integración del alma al mundo de los muertos. En los siete primeros días de duelo, tanto los familiares como el difunto comparten un estado mutuo, por eso, se recitan palabras tristes, se elogian las virtudes y cualidades del difunto; se narran elegías y pasajes bíblicos, tanto para distraer el dolor de los más afectados como para que el alma del muerto considere a los vivos en el otro mundo.

Es una costumbre compartida entre los pueblos orientales hacer el *planto*, que consiste en:

Reunirse en torno al cadáver para manifestar el dolor por la muerte con gritos, llantos y carpidos; en el curso de esta ceremonia no era extraño que se entonasen además endechas alusivas a la desgracia sucedida o a las cualidades del difunto. Las encargadas de hacer el *planto* eran mujeres, unas de la familia y otras lloronas profesionales que cobraban un salario por su trabajo. (Díaz-Mas, 50-51)

En Salónica, como en otras partes, era costumbre contratar *plañideras*¹⁵¹ para cantar lamentaciones y expresiones de consuelo. Las mujeres anunciaban la muerte del ser querido mediante “gritos de angustia y de dolor, aullidos, patadas, puñetazos en la cabeza

¹⁵¹ La costumbre de alquilar *plañideras* se remonta a tiempos bíblicos:

[10] Y llegaron a la era de Atad, que está allende el Jordán (*Yardén*), y ahí hicieron el duelo con gran lamentación. Hizo (José) por su padre un duelo de siete días. [11] Y cuando los moradores de la tierra, los cananeos, vieron tal duelo en la era de Atad, dijeron: “Llanto muy doloroso es este de los egipcios”, por lo que el lugar fue llamado Abel Mizraim (*Avel Mitzráyim*, “duelo de los egipcios”), sitio que está al otro lado del Jordán. (“Génesis”, 50:10-11)

y arañándose las mejillas. Cuando el dolor era inmenso, por ejemplo con ocasión de la pérdida de un hijo único o de un padre de familia que dejase niños de corta edad sin amparo ni protector alguno, las mujeres afectadas por esta muerte cruel manifestaban su amargura y desesperación de una manera ruidosa, rompiendo vajilla, cristales, espejos, etc.” (Molho, 174) Las *plañideras* (en Marruecos *oyinaderas*), herencia de los usos y costumbres de la Península Ibérica, conocían el arte de suscitar la tristeza y procurar el llanto mediante su palabra y sus gesticulaciones. Con sus cantos, transmitían la desolación y el consuelo a los afectados. El silencio y la soledad en el entierro se tomaba como falta de respeto hasta para el mismo muerto.

A parte de la famiya, i sus amigos ke tenia una verdadera pena de la pyedrita [pérdida]... otros venian para onorar su memorya... y las yoraderas, las karpideras, las endetchaderas lo fazian, pagadas, para ke kon sus djestos [gestos] i reskunyos, karpuyendo [engastando] i enguayando dyeran mas importansya a la memorya del muerto. (Saporta, *apud* Díaz-Mas, 51)

Alvar (1969, 19) nos dice, sin embargo, que “en Salónica se ha perdido (a mitad del siglo XIX) la costumbre de alquilar plañideras, aunque el uso pervive en otras comunidades judías”.

Antes de ser sepultado, el rabino procede a la rasgadura de la ropa a los familiares cercanos, recitando *Baruj Atá Ado-nai Elo-heinu Melej Haolam Dayán Haemet* (Bendito Tú... juez de la verdad) “El que dirige la ceremonia fúnebre rasga un pequeño pedazo de tejido con una navaja, y el afligido prolonga la rasgadura con sus manos de arriba hacia abajo [...]” (Joseph Caro, 423). La rasgadura se debe mostrar durante los siete días de duelo, sobre todo, en el padre y la madre.¹⁵²

La ropa rasgada en señal de duelo representa simbólicamente la imperfección, en este sentido, se une a la significación de las personas que se encuentran en un espacio incierto, limítrofe. La vestimenta es una señal de ambigüedad en el individuo, pues, como en toda etapa liminal, se encuentra en los márgenes y, como tal, fuera del control social. La ubicación en la estructura social de los dolientes está separada de las dinámicas cotidianas. En este sentido, son seres contaminados y peligrosos por estar en contacto

¹⁵² [31] Y David le dijo a Joab y a toda la gente que estaba con él: “Desgarrad vuestras vestiduras, y hacer duelo por Abner”. Y el propio rey David iba detrás de las andas funerales. [32] Y sepultaron a Abner en Hebrón, y el rey levantó su voz, y lloró en la tumba de Avner, y lloró todo el pueblo. (“Samuel II”, 3)

directo con la muerte. La ropa marca así, una distinción, una etapa de suspensión e incertidumbre. Es importante expresar que, al terminar los siete días de duelo, los familiares cercanos vuelven a vestirse de la misma manera que antes, lo que marca una incorporación a la sociedad. Levantar el duelo, el cambio de vestimenta, y la supresión de las prohibiciones estipuladas durante el duelo son rituales de reintegración a la vida social. El ritual de muerte es similar a los otros rituales del ciclo de vida, en el sentido de que son ritos de paso que se configuran a partir de la separación, la etapa liminal y la agregación. Así como la familia del difunto se reintegra a la sociedad en el ámbito cotidiano, de la misma manera, en el *Bar mitzvá* el novicio de trece años se suma a su comunidad después de pasar el ritual de iniciación; de la misma naturaleza es la boda, en la que la novia trasciende hacia el estado existencial del matrimonio con la aprobación comunitaria.

La comida, como parte del ritual, también contiene su elemento simbólico. Después del entierro, los familiares en duelo no pueden ingerir alimentos que les pertenezcan, es decir, los debe llevar algún amigo o vecino. Esta comida es llamada *Seudat Hevráa* y consiste en pan bendecido y repartido en porciones, y huevos duros pelados sin sal, lentejas o aceitunas:

Estos alimentos redondos sin boca (sin orificios) simbolizan el estado del Avel (doliente) que en su aflicción, no tiene boca. (Joseph Caro, 426)

Las demás comidas de la semana son preparadas también por los parientes y amigos que sirven abundante carne, arroz, café y fruta seca. El café y las pasas negras son requisito indispensable para que los visitantes los consuman antes de marcharse de la casa mortuoria. (Molho,190)

Las comidas se deben hacer entre la familia, es decir, no de manera individual, y compartiéndola con los presentes, devaluando el sentido de propiedad:

[...] the rights of personal property are forgotten and, at a simple picnic, for instance, each person eats of the food brought by the others.” (van Gennep, 170)

La comida comunal, también en este caso, se interpreta como ritual de incorporación grupal, pero aquí, es la familia quien constituye el grupo de cohesión, separada del resto de la comunidad, que participa de manera externa: los amigos o conocidos visitan a los *Avelim* para consolarlos en su pena por un lapso de tiempo, les prodigan palabras de

ánimo y, al despedirse, les dicen la fórmula: “Que el cielo os consuele”. (Joseph Caro, 450) En Salónica, las mujeres pronunciaban las palabras en judeo-español: *más de ninguno no*.

Los siete días de duelo son observados por el padre, la madre, hermano, hermana, cónyuge, hija o hijo del difunto a partir del entierro. Éstos permanecen sentados sobre el piso o sobre asientos bajos en casa del difunto, en donde los familiares lejanos o allegados visitan a la familia en duelo. Las restricciones que se deben seguir durante los primeros siete días marcan el estado de impureza a la que se tienen que someter: sentarse y comer en el suelo, no calzar cuero, no saludar, no trabajar, no cortarse el pelo ni afeitarse, no lavarse el cuerpo, no lavar su ropa, no estudiar la *Torá*, no tener relaciones conyugales y no participar en fiestas. (Joseph Caro, 428-429) Cada una de las prohibiciones enfatiza el aislamiento, el estado de liminaridad del individuo en el que el malestar físico refleja simultáneamente su dolor y sufrimiento. Según M. Douglas, “el acto central en el rito del luto estriba en acoger activamente la inmundicia” (235), es decir, los rituales de muerte funcionan como una protección ante la incertidumbre y falta de control. Son la contraparte del significado de la vida que mantienen el equilibrio racional del individuo y de la comunidad, sustentando así, el mantenimiento armónico de la estructura social.

Los rituales que se refieren al corte del cabello demuestran la separación del individuo de un mundo previo: “In the shorn hair, as in the foreskin and in nail paring, there resides a portion of the personality” (van Gennep, 167). La prohibición de cortar el cabello y de afeitarse entre los rituales mortuorios de los judíos tiene sentido por la etapa de reintegración del individuo al grupo social, es decir, el corte marca la terminación del luto y el acceso a otra etapa de vida. Existe una razón por la que los rituales de separación e inclusión contemplan el corte del cabello: “In its form, color, length, and arrangement it is a characteristic distinguishing an individual as much as a group, and it is easily recognized.” (van Gennep, 167) La identidad del doliente se ve afectada en los días de luto, es decir, se encuentra en una etapa de borramiento y despersonalización, en la etapa marginal de la indefinición, estado que se manifiesta en el arreglo corporal, en este caso, el cabello.

Como se ha mencionado, la procreación es uno de los valores importantes, tanto en la religión oficial judía, en la que las relaciones sexuales son consideradas sagradas,¹⁵³ como en la religión doméstica popular, en la que se utilizan amuletos de buena suerte para procurar fertilidad a la mujer. La prohibición oficial de tener relaciones sexuales durante la etapa de duelo, tiene que ver con la contraparte de la procreación, pues el doliente se encuentra en estado de contaminación. De nuevo se confronta las dualidades entre lo sagrado y lo profano, la pureza y la contaminación. Los rituales judíos legalizados están considerados en los libros sagrados y se practican en cualquier sociedad inmersa en dicha cultura. Los rituales hispano-hebreos, además de seguir los lineamientos oficiales, también utilizan elementos propios de su contexto. Los sefaradíes, así como otras comunidades dispersas geográficamente, interpretan desde su circunstancia específica dichos lineamientos, agregando particularidades propias de su visión de mundo.

Durante el duelo, que empieza después de que el cuerpo fue sepultado y la tumba cubierta de tierra (Joseph Caro, 427), la vida cotidiana se interrumpe durante siete días para todos los afectados más cercanos; el período se prolonga dependiendo de la cercanía de los lazos con el difunto y con el status jerárquico del muerto. Así, el ritual judío, según las Leyes oficiales, tiene diferentes duraciones: los familiares consanguíneos (los hijos) tienen que guardar medio luto durante un año.

Después de la primera semana de rigurosa observancia de los ritos de duelo, comienza el período de medio luto. (Molho, 193)

Los hombres deben rezar las oraciones matutinas y vespertinas pronunciando, además, la oración de los muertos (*Kadish*).¹⁵⁴ El cónyuge y demás parientes cercanos no consanguíneos sólo guardan luto durante un mes en el que también les es prohibido rasurarse o cortarse el cabello o las uñas con tijeras hasta que se cumpla la ceremonia de la *cortadura del mes*. Durante el año que le sigue a partir de la muerte, los *avelim*

¹⁵³ En el *Shulján Aruj* se explica que “La intimidad conyugal se efectuará de la forma más discreta posible, con la intención de cumplir con su deber conyugal hacia su esposa y de realizar el mandamiento de tener hijos que estudien la Torá y observen las Mitzvot. En la medida en que los padres tengan tales pensamientos puros en el momento de la unión atraen un alma pura en el hijo, y la calidad de la descendencia depende así en primer lugar, del comportamiento íntimo de santidad y armonía de los cónyuges”. (Joseph Caro, 411)

¹⁵⁴ El *Kadish* es una oración muy importante de santificación del nombre de D’s en la cual invocamos la revelación de Su gloria en el futuro cercano y la aceptación universal de Su reino. (Joseph Caro, 451) Es interesante observar que aunque se designa como la oración para los muertos, no hay mención de ellos.

(deudos) naturales seguirán asistiendo al templo cada mañana y cada tarde a rezar las oraciones diarias y las correspondientes a los muertos. Una semana antes de cumplirse un año de la muerte del familiar, los hijos conmemoran la *cortadura del año*, que es el fin del luto para ellos. Esta reglamentación se explica, desde la particularidad de las prácticas en Salónica de esta manera:

Parientes y amigos se reúnen el día del aniversario de la muerte para asistir a la lectura de los Salmos de David y a la recitación del *qaddiṣ* para el descanso del alma del difunto. Si esta ceremonia tiene lugar en la tarde, se leen, generalmente, pasajes del *Zohar*. (Molho, 195)

A partir de aquí, se acostumbra asistir al cementerio en las festividades judías (*Rosh Hashaná* –Año nuevo-, y *Yom Kipur* –día del perdón-) y en cada aniversario del difunto.¹⁵⁵

Tanto ante las tumbas de los santos como ante la de los parientes, los hombres se recogían. Las mujeres, hablando con el corazón en la mano, tratando de aliviar su alma de amarguras y decepciones, expresábanse con efusión y sinceridad, los ojos arrasados de lágrimas. No dudaban de conversar con los queridos desaparecidos de las cosas usuales de la vida cotidiana, de las gentes de casa, de la salud y de los negocios de cada miembro de la familia. (Molho, 197)

Todas las prácticas y creencias, ya sean las que se derivan de la religión oficial como las de la religión doméstica, marcan el proceso de separación, estado transitorio y agregación por las que atraviesa el individuo y la comunidad en el ritual luctuoso. Una vez más, el ritual rescata al individuo del desorden material y metafísico, o de condiciones sociales hostiles para acogerlo en su núcleo cultural que encauza la incomprensión hacia una explicación que las justifique y les dé sentido, por supuesto, dentro del marco ideológico del grupo.

El alma del difunto, desde su muerte corporal,¹⁵⁶ también atraviesa metafísicamente por un proceso de transición, pues tiene que librarse de este mundo material y pasajero, a

¹⁵⁵ Existen diferentes costumbres, según el lugar, de que las mujeres asistan o no al cementerio. En Salónica, por ejemplo, asistían las mujeres maduras y cercanas al difunto, aunque en el libro del *Shuljan Aruj* se diga lo contrario.

¹⁵⁶ Los espíritus de la muerte, que son descorporeizados, tienen íntima relación con los hombres: se cree que el ser humano posee varios espíritus al mismo tiempo: el alma o *neshama*, que asciende, en el momento de la muerte, hacia su Creador; mientras que el *nefesh* y el *ruah*, permanecen en el estado intermedio semi-terrenal. Varios rituales y creencias populares de los hispano-hebreos tienen su soporte en éstas presencias demoníacas, interpretadas en sus cantos:

La rosa enflorese

En el mes de mai.
Mi neshama s'escurese,
Sufriendo de amor (Neumann, 35)

Inmediatamente después de ser enterrado el cuerpo, el *neshama* sube al cielo, el *nefesh* deambula desamparado yendo y viniendo entre su casa y su tumba durante una semana después del entierro, para luego también partir, pero no siempre para bien, pues su nostalgia lo regresa de tiempo en tiempo, hasta que después de un año desaparece. Este espíritu continúa habitando en la tierra después de enterrado el muerto y tiene contactos frecuentes con los vivos; el *ruah*, por su parte, nunca abandona su caparazón corpóreo, ni siquiera en la muerte: siempre permanece en el cuerpo. Los tres términos se utilizaban en la Edad Media de manera indistinta, por lo que se confundía su significado, más aún, se llegó a designar a los "espíritus" como los que habitaban la tierra, mientras que las "almas" eran los que se encontraban en el cielo. (Trachtenberg, 61) Varias son las anécdotas que ejemplifican el estado de éstos espíritus, como sus reuniones nocturnas en el cementerio e incluso en la sinagoga. Pueden tomar la forma de los recién enterrados durante el día para camuflarse, sin embargo, hay algunos vivos que los reconocen y entablan conversaciones con ellos: no siempre son historias de terror, sino que pueden venir a contar la buena fortuna de estar en el Paraíso. Generalmente los contactos se producen en los sueños, en los cuales los espíritus se quejan de los malos tratos de los vivos o de la falta de atención hacia ellos. Como se ve, la relación de los muertos con los vivos es estrecha, implicando un lazo entre la dimensión sobrenatural y la existencial, constituyendo parte de la cosmovisión que modela las acciones del grupo hispano-hebreo. Un canto sefaradí de Salónica, muestra cómo el sueño es un medio para contactar a los espíritus:

Un eshuego me soñí,
El *mal lak* (ángel) suvió arriva,
Se lo contó al Patrón del Mundo
Que mos de pan para comer,
Y agua para beber, y caza para morar,
Y paño para vistir. (Molho, 162)

Otra característica de los espíritus de los muertos es que prefieren estar enterrados cerca de amigos o familiares próximos, no junto a sus enemigos, pues esto evitaría que descansen en paz. Además, pueden tomar venganza que perjudique a los vivos: provocar una plaga o producir enfermedades. Los espíritus tienen memoria, por lo que los vivos deben rezar por ellos. De esta manera, observamos que los muertos están al tanto de lo que sucede en el mundo terrenal: nada se les esconde, sobre todo, lo que les afecta directamente. Es preciso, por ello, que los vivos confiesen sus pecados ante las tumbas para ser absueltos. Pero no necesariamente los espíritus provocan desgracias, en ocasiones, si reciben abundantes manifestaciones humanas que los mantengan contentos (rezos, caridad, prácticas ascéticas o encender velas a su nombre), interceden por los vivos en el mundo venidero, pues tienen acceso a la fuente celestial de justicia divina y pueden influir para evitar decisiones indeseables para los vivos, transformándolas en benéficas. Los espíritus actúan para el bien si, sobre todo, se instruye a los hijos en el estudio de la *Torá* y de los mandamientos divinos. Otra función que realizan los espíritus de la muerte es escuchar a escondidas las decisiones que se toman en el reino celestial, por lo que pueden reportarlas a los vivos, ya sea en sueños, o en apariciones corporales. En estas manifestaciones, no se debe tocar a los espíritus ni aceptar nada de ellos en los sueños, así como no tocar el cuerpo inanimado antes de ser enterrado, pues acarrearía la muerte. El poder, tanto benéfico como maléfico, que ejercen sobre los vivos radica en su pertenencia al mundo desconocido y misterioso. (Trachtenberg, 64-67)

En la literatura talmúdica se menciona el *Guehinom*, que es el reino en el que los espíritus del mal expían sus pecados. Es un espacio de tortura y sufrimiento, sin embargo, éste se interrumpe desde el viernes en la noche hasta terminar el sábado, cuando el ángel Dumah, encargado de llevarlos de regreso, les impone la orden de reiniciar otra semana de tormento. De esta manera, durante el período de *Shabat*, vagabundean por el mundo de los vivos. Para estos últimos, hay que tomar mayores precauciones, pues pueden toparse con alguno de estos malos espíritus y causarles daño: rezos especiales en la sinagoga se expresan el viernes en la noche para este fin. Otra medida es salir acompañado después de los servicios sinagogales rumbo a las casas o, por otra parte, dejar escapar olores de especias (como el clavo) que ahuyenten a estos espíritus. Se cree, además, que el agua depositada en recipientes abiertos o la comida descubierta durante el *Shabat*, eran consumidas por estos espíritus deambulantes. Muchas prácticas, como veremos, tienen su fundamento en esta concepción de la vulnerabilidad de los vivos ante el poder de las almas de los muertos.

fin de gozar perpetuamente de la luz Divina en el *Olam Habá*¹⁵⁷ (Joseph Caro, 451) Se puede decir que también el alma pasa por un estado de separación, de liminalidad y de incorporación, pues atraviesa por un juicio divino para rendir cuentas de su comportamiento en vida.

Teme a D's y observa Sus mandamientos; pues eso es todo el hombre. Pues todas las acciones, D's las traerá ante Su Tribunal, escudriñando el fondo del corazón y juzgando aun los defectos de las buenas acciones. ("Eclesiastés", 12:13-14)

La demonología hebrea, como se observa, es de gran riqueza y ha sido ampliamente utilizada en el arte de hacer talismanes y de construir pantáculos. La Cábala considera a estos *daimons* como fuerzas ciegas de la creación, seres inferiores al hombre. (Riviere, 52) Cada uno de estos ángeles tiene un vínculo con un elemento constitutivo del árbol sefirótico: mientras más bajo se encuentre, más peligroso y maléfico es. Las pasiones y vicios humanos se personifican con estos *daimons* cuyo jefe supremo es Samael, el ángel del veneno y de la muerte.

El ser humano, aunque ubicado en un plano terrestre, tenía el poder de contrarrestar o manipular, con su voluntad, a estas influencias intangibles mediante ciertos ritos o amuletos. Cada vicio, cada acto mal encaminado, cada pasión está personificado por un *deimon*, sistemáticamente jerarquizado que puede ser influenciado según su posición.

Todos estos ángeles y demonios forman parte de una red de relaciones que toman en cuenta los nombres, las cifras, los elementos –fuego, aire, tierra y agua-, los planetas, las piedras, y el nombre de Dios, todos ellos confluidos para incidir en la dimensión temporal y específica del ser humano. La influencia planetaria en cada individuo, por ejemplo, lleva implícitos determinados ángeles con características y atributos particulares, además de diferentes demonios, signos gráficos, números cargados de significados, etc., que marcan un destino determinado en el individuo. De ahí que la Cábala y el *Talmud* sean fuentes del conocimiento de dimensiones metafísicas que el ser humano busca interpretar y definir, cayendo, en ocasiones, en prácticas *supersticiosas* o paganas. El conflicto que existe entonces es que, tanto el *Talmud* como la Cábala, considerados escritos oficiales, al traducirse en el ámbito popular, se deconstruye su contenido: la espiritualidad se maneja de distinta manera, pues de ser un conocimiento elitista, docto, exclusivo para algunos estudiosos, pasa a la gente iletrada como dogmas sólo con un respaldo parcial de los contenidos de la Letra, destacándose más en las formas. Así, las manifestaciones populares toman fundamentos de la magia autorizada pero, trasladadas a ámbitos cotidianos, circunstanciales, expuestas a influencias externas modificando los significados. Desde la perspectiva oficial, las trasgresiones o malos entendimientos de los textos legales en los rituales domésticos, deben ser censurados y reprobados. Sin embargo, ante los equívocos populares, hay cierta flexibilidad de las autoridades rabínicas, que varía en cada época, que les permite su permanencia en el poder. Una de las justificaciones que proponen las autoridades religiosas para explicar la magia en los libros sagrados es decir que éstos, sobre todo la *Torá* y la Cábala, tienen la huella de Dios mismo, por lo que el ser humano no alcanza a comprender e interpretar la sabiduría inaccesible plasmada en ellos. Sin embargo, las interpretaciones rabínicas de los textos sagrados han motivado discusiones entre las mismas autoridades, que más que llegar a respuestas, motivan otras preguntas, en un devenir infinito de posibles significados. De esta manera, ni los mismos lineamientos legales han llegado a un acuerdo. Es por ello, que el judaísmo, como religión oficial, ha trascendido por siglos, ya que abre posibles significados que se ajustan a las dinámicas sociales específicas, en un lugar y tiempo determinados.

¹⁵⁷ El *Olam Habá* es el mundo espiritual al que llega el alma luego de la muerte. La creencia en el *Olam Habá* es uno de los Principios de la fe judía: los justos serán merecedores de recompensas por sus buenas acciones y los malvados castigados por sus pecados.[...] (*Enc. de la historia... s.v. Olam Ha-ze ve-olam ha-bá*)

Las oraciones, sobre todo el *Kadish*, pronunciadas por los hijos varones, tiene por efecto liberar el alma del *Guehinam*¹⁵⁸ y conducirla a su reposo. Al pronunciar el *Kadish* hay que tener la intención ante todo de santificar el nombre de Dios, y pensar que ese mérito favorecerá al alma del difunto. Es cierto que estas prácticas las efectúan los vivos, pero tienen que ver con el proceso del alma del muerto. Debido a que el tema del “más allá” es ambiguo y propenso a interpretaciones, es común que creencias y prácticas domésticas se intercalen con las oficiales-religiosas, estipuladas como dogmas. Las supersticiones, por lo tanto, interactúan con más presencia en la dinámica del ritual mortuorio, sin distinguirse, en ocasiones, de las creencias autorizadas. Una práctica que se mantiene hasta hoy es que se cubran las imágenes (cuadros, esculturas) y los espejos¹⁵⁹ de la casa del difunto durante los siete primeros días de duelo. Esta creencia tiene que ver con la presencia invisible del alma que permanece vagando por su casa. El espejo crea identidad en el reflejo, así, el alma, al no verse reflejada puede espantarse o sufrir por darse cuenta de su muerte corporal. Al respecto, según cuenta Molho (175), en Salónica: “los espejos que hubiese en la habitación donde yaciese un difunto se volvían cara a la pared”.

La última etapa del alma del muerto es la incorporación al mundo de las almas y la esperanza de resurrección.

Una vez separada del cuerpo, el alma gozará en el *Olam Habá* (mundo venidero) del fruto de su misión en este mundo. Toda la luz y el esplendor que alcanzará entonces dependen de los esfuerzos que habrá realizado en este mundo. Una vez que el cuerpo esté totalmente purificado, el alma se unirá de nuevo a él cuando la Providencia fije el momento para la resurrección de los muertos, que constituye uno de los trece principios de nuestra fe enumerados por Maimónides. Entonces, comenzará una vida perpetua de una concepción totalmente diferente.

(Joseph Caro, 457)

¹⁵⁸ *Guehiman* (Infierno) es el lugar de castigo para las almas de los malvados después de su muerte. [...] La literatura judía de todos los tiempos intentó dar diversas explicaciones a la noción del *Guehiman* bajo la influencia de la *Biblia*, y la mitología babilonia y griega. Los libros de *Musar* [movimiento moralista del siglo XIX], *Kabalá* y *Drash* [predicaciones desarrolladas en tiempos del Segundo Templo] se extendieron en terroríficas descripciones de las torturas que aguardan a los pecadores que llegan al *Guehiman* a fin de disuadir a las personas de cometer trasgresiones. (*Enc.s.v. Guehinom*)

¹⁵⁹ También se utiliza el símbolo del espejo roto como premonición o aviso de muerte:

“Si un espejo se rompe en una casa, es que un miembro de la familia va a morir”. (Molho, 287)

La concepción del ser está metafísicamente dividida entre cuerpo y alma de manera simbiótica, pues las acciones materiales influyen en las posibilidades del alma y viceversa. La *Torá* provee las herramientas para guiar los actos mundanos y con ello, orientar el alma hacia el mundo espiritual. La perspectiva cambia, y se adquiere una concepción cósmica en la que se desordena la concepción humana y convencional del espacio y el tiempo, pues la vida se concibe sólo como un momento por el que atraviesa el alma. De manera trascendental, el proceso de vida se percibe como una etapa liminal, en la que el ser se esfuerza, en su existencia corporal, por alcanzar la purificación del alma por medio de los buenos actos y el estudio de la *Torá*. El cumplimiento de las *Mitzvot*¹⁶⁰ (Preceptos) dan oportunidad al hombre en la tierra para que el alma se llene de luz y sabiduría. La vida se percibe como un período transicional, como una prueba que tiene que librar el alma para llegar al *Olam Habá*. Es como un proceso vegetal: “se siembra el grano de trigo bajo la tierra, y es precisamente por medio de su descomposición que germina una nueva espiga de trigos. De manera similar, por medio de la descomposición del cuerpo bajo tierra, D’s hace germinar una nueva vida que será su salvación.” (Joseph Caro, 457) Así, el proceso que la materia experimenta al integrarse a la tierra, que manifiesta el estado de impureza, necesaria para la vida venidera. En este ejemplo vegetal, que se compara con el proceso del alma, se perciben dualidades espirituales y materiales: cuerpo/alma, contaminación/pureza, materia/espíritu, mal/bien, profano/sagrado, tinieblas /luz divina, muerte/vida, etc., todas ellas se proyectan hacia una dimensión sobrenatural donde aspira el ser.

El tema de la muerte y del renacimiento, claro está, posee otras funciones simbólicas: los iniciados mueren en su vieja vida y renacen a la nueva. El repertorio entero de ideas con respecto a la contaminación y purificación se usa para señalar la gravedad del acontecimiento y el poder que tiene el rito para rehacer a un hombre –esto no deja lugar a dudas. (M. Douglas, 132)

¹⁶⁰ Las *Mitzvot* son las Leyes o enseñanzas de la *Torá* y de los rabinos. En la *Torá* hay 613 preceptos de los cuales 248 (el número de miembros en el ser humano) son prescriptivas, ya que ordenan realizar una acción, y 365 (el número de los días del año) son proscriptivas, pues prohíben las acciones. Las *Mitzvot* se dividen en dos grupos según afecten las relaciones entre el hombre y Dios o entre el hombre y su prójimo. Su conjunto constituye la esencia de la Ley oral. La forma más fácil de enumerarlas es la expuesta por Maimónides en el *Sefer Hamitzvot* (*El libro de los preceptos*) donde están ordenadas por temas. Según la tradición, las *Mitzvot* son órdenes divinas que el hombre debe cumplir sin analizarlas, sin embargo, se ha desarrollado una literatura que explica su sentido. Ciertas explicaciones se han sumado a las interpretaciones religiosas autorizadas oficialmente.

Ante lo inexplicable de la muerte, las actitudes de los individuos pueden variar, ya sea dándole más peso a la dimensión material o a la sobrenatural. Generalmente, ambas posturas se intercalan, creando una cosmovisión mezclada que abarca tanto el dolor que causa la ausencia del ser querido, como la esperanza de la trascendencia del alma. En los cantos judeo-españoles se ven reflejadas las creencias con diferentes puntos de vista: por un lado, la mención de Dios y de los ángeles (*ma'alakim*) muestran la perspectiva metafísica, por otro lado, los cantos pueden abarcar la perspectiva material. Dentro de este rubro, se presenta la visión anti-trágica, resguardándose en una apariencia de burla para evadir el dolor, o, por otro lado, asumiendo y expresando el contacto directo con la muerte, es decir, apropiándose de la circunstancia y del dolor que ella implica. En el primer caso, se toma a la muerte como personaje distante que no interviene de manera personal en los sentimientos de los individuos; en el segundo, la cercanía hace manifestar las sensaciones más tristes y desgarradoras.

Algunos cantos populares personifican a la muerte como un ser cuyo poder va más allá de la voluntad humana. Partiendo de ello, la idea popular del *güerco* obtiene su significación simbólica en la magia, el destino, la suerte, el poder sobrenatural, fragmentos de la religión, etc., todas estas creencias muestran un intento por justificar a la muerte. Existen cantos que, aunque pertenecen a las *endechas*, aluden a este personaje de manera impersonal o alejada:

Malato está el fijo del rey, -Malato que no se salvava,
Siete doctores lo miran,-los mijores de Grenada.
Siete suven y siete abaxan, -ninguno le facen nada,
Ainda manca de venir -El de la barva envellutada.
Estas palabras diciendo -El doctor que allegara,
Sovido en mula preta, -Riza de oro en su garganta.
Desde lo vido venir -Se le demudó la cara,
Se asentó a la cabecera, -El pulso ya le tocara.
Calentura fuerte tiene, -Las tripas tiene dañadas.
Tres horas de vida tiene, -Ora y media han pasadas.
En esta orica y media, -Hazelde bien por su alma,
Quien en este mundo hace -Al otro ya se la falla.
Estas palabras diciendo -El güerco que allegara.
Se le metía de enfrente, -Con despechos le avlara.
-No te mires fijo del rey, -Te vine a tomar el alma.
-Te daré todos mis bienes -Emprezéntame el alma.
-Malaña todos tus bienes, -Y también quien los quierría.
Estas palavras diciendo -El fijo del rey muería.

Las campanas que ya davan -Tan tristes y tan amargas.
Apartad la buena gente -Que pasan al malogrado.
Quien a este fijo piedra -Merece ser apedreado. (Molho, 269-70)
(Salónica)

Más que el dolor desgarrador por el ser querido, como sucede en las *endechas* más sentimentales, este canto es de carácter menos solemne, ya que pertenece al acervo popular en que es negociable la muerte como defensa ante la angustia e incertidumbre. Varios son los símbolos que se rescatan del canto: por un lado, el número siete, que nos conecta con el estudio de los significados bíblicos¹⁶¹ y cabalísticos sobre la numerología. El número siete posee en sí misma un poder de transformación, es una cifra mágica.

En el sentido del canto, son siete doctores que, como los ángeles,¹⁶² suben y bajan para darle curación al enfermo (*Siete doctores lo miran,-los mijores de Grenada/ Siete suven y*

¹⁶¹ El siete aparece en varios pasajes bíblicos, por ejemplo, en Éxodo:

[6] Durante siete días comerás pan sin fermentar y en el día séptimo harás fiesta para el Eterno. [7] El pan ácimo será comido durante los siete días y no será visto por ti pan leudado ni verás levadura alguna en todo tu ámbito. (“Éxodo”, 13:6-7)

Otra referencia bíblica es en el Diluvio:

[10] Y al cabo de siete días las aguas del diluvio estuvieron sobre la tierra. (“Génesis”, 7:10)

En la Creación:

[2] Y habiendo terminado Dios el séptimo día la obra que había hecho, descansó el séptimo día de todo el trabajo realizado. [3] Y bendijo Dios el séptimo día y lo santificó, porque en él descansó de toda la obra que había creado. (“Génesis”, 2:2-3)

En el capítulo bíblico de “Ester”, también se hace referencia al número siete:

[9] Y la doncella le cayó en gracia, y él fue bondadoso con ella, y le dio presurosamente los ungüentos, con los (correspondientes) atavíos, y (le asignó) siete doncellas de la casa real para que le sirvieran, y la puso a ella y a sus doncellas en el mejor lugar de la casa de las mujeres. (“Ester”, 2:9)

En el sueño del faraón que cuenta a José, también se menciona dicho número:

[17] Y le contó el faraón a José: “En mi sueño estaba junto a la orilla del río, [18] y de pronto subieron del río siete hermosas vacas gordas, que pastaron la hierba en la orilla, [19] y detrás de ellas vinieron siete vacas flacas, de mal aspecto, como nunca había visto antes en toda la tierra de Egipto. (“Génesis”, 41:17-20)

Son distintos motivos temáticos en los que se menciona el número siete en la *Biblia*, de los cuales se cargan los significados simbólicos que posee: siete es el número del acabamiento cíclico y de su renovación; es la perfección del ritmo temporal, en este sentido, se festeja el *Shabat*, como la cúspide de la obra realizada en su conjunto. No solamente el séptimo día, sino también el séptimo año es de reposo. Además, el sello de Salomón tiene siete direcciones, si se toma en cuenta el centro, que en conjunto, simboliza la totalidad del espacio y del tiempo (era un todopoderoso amuleto en la Antigüedad y se llevaba como protección contra todas las formas de peligro, infortunio y mal); por otra parte, los siete brazos del candelabro; los siete espíritus reposando sobre la vara de Jesús; siete cielos donde habitan los órdenes angélicos; y como otro ejemplo, Salomón construye el templo en siete años.

¹⁶² Recuérdese este canto:

Los malakim del cielo lo quieren quemar

siete abaxan, -ninguno le facen nada) aún así, su trabajo es inútil, pues el ‘hijo del rey’ muere de todas maneras (*Estas palabras diciendo -El fijo del rey muería*). El motivo temático que resalta en el romance es la etapa terminal del moribundo, el descanso y el fin de la vida. El médico en el canto se perfila como hombre prestigiado y respetado debido a sus conocimientos y su nivel económico: (*sovido en mula vieja*) es reflejo de que es importante; (*Risa de oro en su garganta*) marca su nivel adquisitivo. El médico se consideraba, dentro de la estructura social, un hombre de autoridad, ya que, además de su posición social, representaba la esperanza y la fe en la ciencia. Por su parte, la perspectiva mágico-religiosa se consideraba paralelamente a los avances científicos. Por otro lado, la presencia comunitaria, como en todo momento crucial, se manifestaba para asistir a los ritos de paso (*Apartad la buena gente -Que pasan al malogrado*).

La presencia del *güerco* o la muerte, o el diablo, toca terrenos sobrenaturales que tocan dimensiones desconocidas. Varias acepciones toma la nomenclatura del *huerco*, se le llama así a las procesiones en las que llevan a enterrar a los muertos y al nombre del ser que “está siempre llorando y triste, escondido en las tinieblas y oscuridad, por ser un retrato de la muerte” (Cobarrubias, 704), es decir, la muerte personificada en ser humano.¹⁶³ En el canto anterior, el *güerco* remite a la humanización de un ser sobrenatural que penetra en la cotidianidad (*Estas palabras diciendo -El güerco que allegara. Se le metía de enfrente, -Con despechos le avlara*) es decir, se caracteriza por ciertos rasgos humanos unidos a elementos mágicos como lo es su capacidad de dialogar

Nacido de mujer, ¿qué busca en santedad?
Y mirad qué señor es Moxé Rabbenu
Que subió y abajó a los altos cielos.

Los malakim del cielo tienen por él celo
Basar V a-dam, ¿qué busca en el cielo?
Y mirad qué señor es Moxé Rabbenu
Que subió y abajó a los altos cielos. (Neumann, 67)

¹⁶³ El *güerco*, según menciona Cobarrubias, se rescata de referencias latinas, derivado de la relación que se hace de un río oleoso llamado Orco con el infierno, dándole una connotación mítica y trascendental:

[el vocablo Huerco] responde al nombre latino *Orcus*. Este nombre dieron los latinos al dios de los infiernos, al que llamaban Plutón y Dite.[...]

En Tesalia, según cuenta Homero, ay un río deste nombre que sale de la laguna Estygia, y su agua es tan pingüe que, entrando en el río Peneo, anda nadando encima, como si fuera azeite; y de aquí tomaron ocasión de decir los poetas ser e Orco un río del infierno, y que los dioses jurando por él era de suma religión. (Covarrubias, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 704)

o su inmaterialidad. El *güerco* adquiere un halo mítico por estar relacionado con la muerte, el diablo o los infiernos, por su connotación negativa de privar de la vida al ser querido. El *güerco* aparece, también, con poderes sobrenaturales capaces de llevarse el alma. Además, no se deja corromper por lo material, pues aunque el hijo del rey le ofrece todos sus bienes (*-Te daré todos mis bienes -Emprezéntame el alma*), aun así, cumple su función. De esta manera, también el *güerco* se asemeja a la concepción del destino, como una fuerza inevitable y externa al ser humano que incide en lo cotidiano e inmediato de la existencia.

El *güerco* nos lleva directamente a la presencia de los ‘malos espíritus’ referidos antes y, por lo tanto a una multiplicidad de prácticas supersticiosas en torno a la muerte. Representa un enviado de Dios para cumplir con sus designios. La sola alusión del nombre malvado era suficiente para despertar la furia de los espíritus malignos. Es por eso que, como dice Alvar, era muy difícil (hasta la fecha y en varias culturas) rescatar endechas u oínas, ya que su mención podía provocar a la muerte.

Sabido es que la muerte, el morir, el cementerio, etc. son palabras que deben evitarse; del mismo modo trae mala suerte entonar *endechas* con las que se evoca el recuerdo de los familiares muertos. Largas horas y pacientes consuelos me costó en Tetuán recoger los textos que publico y, al final, la negativa más absoluta de proseguir.
(Alvar, 1969, 7)

De nuevo, el poder de la palabra se manifiesta en las prácticas, como lo observamos en las comunidades sefaradíes en las que si alguien mencionaba a un ser muerto, inmediatamente se decía: “Lesos [lejos] di musotros ki sea” o “Afuera di las karas”. En ciertas ocasiones se pronunciaba la siguiente sentencia cuando se hablaba de un muerto y la conversación pasaba a personas vivas: “Entre los vivos”, dando a entender que el mencionado debía estar en esta tierra. La superstición remitía a la presencia impredecible del mal, por lo que estas fórmulas servían para alejarlo:

Once the words out of of one’s, there was no certainty as to where the harm would be done. The evil spirits, it seems, were ready to strike with all their force and with no mercy, whether the victim be the one who was curse, or an inocent child or adult.
(Levy, 84)

Se creía que la fuerza de una maldición podía también causar la muerte, ya que cargaba con un poder destructivo que, en ocasiones, hasta podía dañar a quien la

pronunciaba, es decir, revertirse hacia él.¹⁶⁴ Los conjuros obtienen su autoridad y credibilidad mediante la mención de nombres sagrados, aunque se desvían de los parámetros oficiales al aplicarlos a prácticas dirigidas hacia otros fines (personales) no avalados por los rabinos.¹⁶⁵

El poder de la palabra, además de estar contenido en nombres sagrados, también se ve reflejado en el nombre de la persona, representando su esencia oculta. Entre los sefaradíes existía la creencia de que cada nombre implicaba un destino, y se inscribía en cada persona la responsabilidad de los actos que identificaba a la descendencia familiar, es decir, que los nombres se pasaban de abuelos a hijos como una especie de legado de pertenencia y orgullo.

[...] the Sepharadim would not name a child after a living parent, for it was believed that the Angel of Death would deliver a death summons only to a named individual. Thus if the Angel of Death came for Yacob the father, he might take Yacob the son; or if he came for Luna the mother, he might take Luna the daughter. [...] The Sepharadim did name children after grandparents, even if they were still living.
(Levy, 90)

Una fórmula de protección para escapar o burlar al “ángel de la muerte” o a los espíritus era cuando una persona enfermaba gravemente, entonces se le cambiaba el nombre (costumbre que se practica hasta la actualidad). Se creía que cuando se sustituía el nombre por otro, se modificaba la fortuna o el destino. Además, esto se hacía para confundir al “ángel de la muerte”, ya que cuando llegaba a llevarse a una persona enferma, no la encontraba debido al cambio de nombre. Modificar el nombre implica alterar la identidad, se produce una sinécdoque, pues la palabra toma el lugar del ser. Siguiendo a van Genneep, este ritual sería de separación, ya que metafóricamente la persona se desprende de su ser enfermo para entrar en otra fase de incorporación a la vida convencional. Designar el nombre implica un rito de iniciación, pues al mismo tiempo se individualiza y se incorpora al individuo en la sociedad, la práctica de renombrar funciona de la misma manera. El nombre que se anula implica un rompimiento con el

¹⁶⁴ Como en el caso de la creencia del mal de ojo en que se utiliza un amuleto que es un ojo o un espejo cuya función es reflejar el daño a quien lo produce. También se cree, que el conjuro es tan poderoso que quien no está suficientemente preparado para pronunciarlo, puede perder la vida.

¹⁶⁵ Campos Moreno (13), menciona que una de las características de los conjuros es que se llega a solicitar la intervención de seres demoníacos. Cfr. bibliografía citada.

mundo previo, impuro, enfermo y contaminado para que el sujeto se integre, fortalecido, a su grupo social.

El siguiente canto es titulado “*El güerco tiene los pies lejeros*”, en el que el personaje se conforma de características humanas y sobrenaturales, pues comparte la imagen material del hombre (*pies*) con lo inmaterial y volátil (*lejero*):

¡Ay! una moza y una moza -que no se espanta de la muerte,
Porque tiene padre y madre -y sus doge hermanos cazados.
Casa de tres tabacades -y un cortijo enladriado.
En medio de aquel cortijo, -había un manzanal,
Que da manzanas de amores -en invierno y en verano.
Adentro de aquel cortijo -siete grutas hay fraguado.
En cada gruta y gruta -hay echado cadenado.
Y a la trazera gruta -hay echado tres y cuatro,
El Güerco que fue lejero -se entró por el cadenado.¹⁶⁶
(Alvar, 1998, 223^a, 188) (Salónica)

La historia que narra este canto conlleva a la reflexión sobre el destino: por más precauciones que se tengan, no hay nada para combatir a la muerte. Tanto las descripciones de la casa como de la gruta, afianzan el carácter simbólico de seguridad y protección, que está marcado por paredes de ladrillo, por cuartos y cadenas (*En cada gruta y gruta -hay echado cadenado*). En medio de todo eso, hay un árbol de manzanas que funciona como elemento contrastante (vida / muerte), como resguardo contra la presencia de la muerte. Otro posible significado de la presencia del árbol, es la referencia del Paraíso Bíblico, en el que es necesario que se le proteja para evitar la mala influencia de la serpiente. La carga simbólica que tiene el *güerco* traspasa los límites humanos. Así, el personaje tiene poder que implica peligro y descontrol.

En el texto anterior como en otros, el *culebro* es análogo al *güerco*, pero aludiendo al pasaje bíblico de la *Creación*,¹⁶⁷ la serpiente contiene la connotación negativa, sin ser necesariamente un enviado de la muerte:

¹⁶⁶ *tabacades* – pisos
cortijo (kortijo) – vecindario, patio interno.
fraguado (fraguar) – edificar, construir, edificio, construcción
echado -levantado
cadenado (kadenado) –encadenado
güerco –diablo, muerte
lejero -ligero

¹⁶⁷ [14] Entonces le dijo Dios el Eterno a la serpiente: “Porque hiciste eso maldita serás entre todas las bestias y todo animal del campo. Sobre tu vientre andarás y polvo

¿A dó te tú, dónde estabas escondido
que comites aquel árbol tan florido
y bebites aquel awua de ese río?

Bendito el Dio a cada uno le dio su suerte,
al culebro que ande sobre su vientre
y a la mujer que para con dolor fuerte,
y a los hombres que trabajen y no haiga muerte.

(Alvar, 1998, 256, 200) (Alcazarquivir)

En el canto anterior se integran varios elementos: por un lado, se resaltan las consecuencias de los actos, tanto de la serpiente (*al culebro que ande sobre su vientre*), de la mujer (*y a la mujer que para con dolor fuerte*), como del hombre que desobedeció el mandato divino (*y a los hombres que trabajen y no haiga muerte*). El libre albedrío se manifiesta en contraste con el destino (*Bendito el Dio a cada uno le dio su suerte*), ya que las decisiones tomadas implican un efecto consiguiente. Las manifestaciones divinas ante la insurrección implican un castigo que determina al hombre y a la mujer en su existir. La dicotomía entre el bien y el mal se perciben de manera subyacente, tanto el canto como el pasaje bíblico, ya que muestra una alegoría del ‘deber ser’ y su transgresión. Por otro lado, la acción de comer (*que comites aquel árbol tan florido*) y beber agua (*y bebites aquel awua de ese río*) refieren, no sólo a necesidades humanas, sino a connotaciones eróticas que implican censura desde la perspectiva moral.¹⁶⁸ Algunas referencias que

comerás todos los días de tu vida. [15] Y pondré odio entre tú y la mujer y entre tu simiente y su simiente. Ella te pisoteará la cabeza y tú le herirás la planta del pie”. [16] A la mujer le dijo: “Multiplicaré en gran manera los dolores de tu gravidez. Con dolor parirás hijos y a tu marido desearás y él te dominará. (“Génesis”, 3:14-16)

¹⁶⁸Un canto que refiere el acto de comer con connotación erótica es el siguiente:

Vos comiste la mançana,
Adán y su compañera,
Vos gustastes la mançana,
Y otros tienen la delantera. (Frenk, 1987, 1392, 654)

Muchas veces la fruta representa los pechos femeninos, y el acto de comerlos, implica la pérdida de virginidad de la mujer. ‘Coger’ o ‘comer’ frutos en algunos versos del cancionero, se entendía como el acto sexual:

| | |
|--|--|
| Por las riberas del río limones coge la virgo; quiérome yr allá por mirar al rui señor cómo cantavá. | Limones cogía la virgo para dar al su amigo: quiérome yr alla para ver al rui señor cómo cantavá. (Reckert, 146) |
|--|--|

El árbol florido, por su parte, sugiere tentación, es decir, las flores connotan, así como las frutas, los pechos femeninos, por lo que la elección de Adán, al comer del fruto prohibido implica la relación sexual. Por otra parte, beber agua o estar inmerso en ella, es símbolo erótico femenino que seduce al enamorado:

Llevólo a beber agua,

relacionan al *güerco* con las serpientes o el *culebro*, con connotación negativa, conllevan a ciertas prácticas en la vida cotidiana de Salónica:

Si una culebra sale por la mañana de la casa, o del patio, lleva consigo una desgracia. Para evitar su vuelta hay que poner azúcar en un rincón de la vivienda. Si aparece por la noche, hay que matarla en el acto. (Molho, 286)

El personaje del “ángel de la muerte” aparece también en el romance de la *Muerte Personificada*, que se canta en Tetuán (Marruecos) en días de duelo y del cual, por su enorme longitud, se ofrece aquí sólo un fragmento:

-Muerte que a todos convidas,
dime ¿qué son tus manjares?
-Son tristuras y pesares,
altas voces doloridas.
Velador seas portero,
y abridme, por tu vez una,
sepáis que soy mensajero
del rey alto y de la altura;
traigo una carta premiosa
del cielo muy bien notada,
que venga presto y aína
el señor de la posada.
-Mi señor tiene huespedanos,
no vos puede responder,
tales son los huespedanos
que no pueden menos ser.
-Y entre tú con prisa fuerte
y le dirás de mi parte:
soy la temerosa muerte,
para ella no hay rescate... (Weich Shahak, 58) (Tetuán)

El texto expone un diálogo con la muerte en el que está presente la duda existencial sobre el misterio que representa y de su inevitable presencia. Así como el *güerco*, la muerte está personificada con voz y presencia (de hecho, a veces son lo mismo), aunque no se describe su materialidad, pero sí su fluir psíquico, pues se palpan rasgos de sus gustos y deseos. La muerte tiene poder y, ante ello, funge como autoridad sobrenatural

Las aguas eran turbias
Se soberbio el caballo.
Con amores,
con amores mi novia.
con sabores. (Alvar, 1998, 138, 130) (Oriente)
soberbio - espantó

ante cualquier inconveniente mundano, sin embargo, ella misma está subordinada a un poder supremo y divino: la muerte hace la función de mensajera mediante una carta metafórica del cielo, de aquí se deduce que es un ángel que desempeña su trabajo, más allá de tomar las decisiones por su propia voluntad. El canto tiene un tono melancólico en que el interlocutor (el portero) trata de postergar, con un pretexto vano, el sino de su patrón.

Dice la muerte:
Sabed que soy mandadero
del rey mayor de justicia
y que no tomo dinero
ni lo tengo por cobardía;
tengo de cumplir su mando
sino yo seré traydor
y pues por suyo ando
hago como seruidor. (Alvar, 1969, 186-7)

En los textos bíblicos, el “ángel de la muerte” se presenta como el enviado por Dios, como lo muestra Graves en la siguiente cita:

Cuando era muy viejo [R.Jehoshua ben Levi], Dios ordenó al Ángel de la Muerte que le concediera un último deseo. Jehoshua pidió entonces que se le permitiera ver el lugar que le estaba designado en el Paraíso, pero antes de ponerse en camino juntos exigió que el ángel le entregara la espada, “para que, por alguna desgracia, no me mates de susto”. El ángel le entregó la espada y, cuando llegaron al Paraíso, puso a Jehoshua a horcajadas sobre la pared limítrofe y le dijo: “¡Mira abajo! Aquel es el lugar que te está destinado.”

Entonces Jehoshua saltó de la pared y, aunque el ángel le asió del manto y trató de levantarlo, prometió que se quedaría allí. Cuando los ángeles ayudantes de Dios se quejaron ante El: “Este hombre ha tomado el Paraíso por asalto”, El respondió: “Id a averiguar si Jehoshua ha violado alguna vez una promesa mientras estaba en el mundo; si no, dejadle que también sea leal con éste”. Los ángeles fueron, averiguaron e informaron: “Ha mantenido todas sus promesas.” “Entonces, puede quedarse”, sentenció Dios.” (Graves, 65)

La cita, demasiado larga, se justifica por el reflejo de algunas creencias hispano-hebreas, así como ciertas prácticas reflejadas en los cantos. Antes que nada, se deduce la idea de que el “ángel de la muerte” es un enviado o mensajero, uno más en la pirámide jerárquica celestial de ángeles y arcángeles, un súbdito del Ser Supremo; por otro lado, la presencia de la espada como herramienta del ángel; también aparece la acción de vaciar el agua de todo recipiente en la casa de un difunto para que no la limpie en ella. El “ángel

de la muerte” se presenta corporalmente y tiene atributos humanos, ya que se puede dialogar con él; pero, sobre todo, es interesante la actitud que muestra el ser humano ante un ser sobrenatural, ya que se menciona el atrevimiento de engañar a la muerte o buscar artimañas para modificar o tratar de postergar la vida. Hecho que da más importancia al libre albedrío que al destino. La cita también muestra toda una dinastía celestial formada por ángeles (ya mencionada) que no son ni buenos ni malos, el “ángel de la muerte”, al ser un enviado, no se perfila como maléfico, pues cumple con su obligación. El rol que desempeña tiene, ante todo, el valor de la justicia pero nunca por encima de las declaraciones del Ser Supremo. Dentro de las jerarquías celestiales se presentan diferentes niveles de sacralidad según el lugar que ocupe cada ángel: conforme van descendiendo en la pirámide, va decreciendo su importancia en el ámbito divino.

Dentro de las creencias llevadas a cabo en Salónica para postergar o burlar a la muerte, Molho comenta que cuando moría un gemelo, al que estaba con vida lo ponían también en un féretro que seguía al de su hermano muerto en la procesión hacia el cementerio, hasta unos cuantos metros de la casa, para engañar al “ángel de la muerte”.

En los cantos orales judeo-españoles se recuperan elementos cargados de tradición, de historia, de creencias, de leyes y costumbres que les dan pervivencia en el tiempo. Las influencias que configuran la lírica confluyen dentro de cada canto, motivando la inserción de versos de manera desordenada. De esta manera, otra versión de *La muerte personificada* de Larache, muestra la contaminación de versos:

-“Muerte que a todos convidas,
dime qué son tus manjares”.

-“Son tristuras y pesares
y altas voces doloridas.

Traigo una carta preciosa,
del cielo muy apremiada”.

-“Mi señor tiene huéspedades,
no vo puedo responder;
tales son los huespedades,
que de menos pueden ser”.

-“¿Quién es esa gran señora
con quebrá de corazón?”

-“Érase una bien casada,
si bien la vistes dicer
que se la quebró el espejo

donde se solía ver”.

-“¿Y aquel árbol tan florido
hecho de azhar y flor
batallando con el Huerco
no se demude su color?”

-“Dime, madre, mis antojos,
mis antojos cristalinos;
triste de mi mocedade,
ya no veo y con los ojos.

Llamaisme afuera a los míos
amigos y compañeros,
que le velen esta noche,
la última de la mía”.

-“¿Pa qué quieres que te velen

amigos y compañeros?,
cuando ellos se murieren,
tú no los velarás a ellos”.
-“llamame ahora a los míos,
mis hijos y mi mujer,
los pasaré yo una renta
lo mejor que pueda ser,
como son de gente noble
no vengan a menester”.¹⁶⁹
(Alvar, 1969, Xc, 175-6) (Larache)

¹⁶⁹ *terrosa* –temerosa
espartición –partida, separación
aposante -poderoso

En esta versión, se confirma que el ‘mensajero de Dios’ es el *güerco* (Huerco), análogo a la Muerte del canto previo. Existen varias diferencias temáticas en las dos versiones: el personaje femenino está presente en el texto y funge como la futura víctima de la muerte.

El canto también expresa las palabras del moribundo en que convoca a la familia para saldar cuentas y dar recomendaciones en su ausencia. Desde la perspectiva reglamentada de la religión oficial, el *Shulján Aruj* expresa al respecto:

Si sus parientes próximos pueden retener sus lloros y otras exclamaciones ruidosas, es un deber quedarse en su compañía, pues su presencia le procura una gran satisfacción en el momento de su desaparición. La presencia del hijo a la cabecera de su padre en aquel momento es en particular muy merecedora. (Joseph Caro, 417)

Entre los sefaradíes, el *malogrado* es el nombre que se le da a los que mueren jóvenes, aún antes de contraer matrimonio. Generalmente, los cantos que hablan de ellos adquieren un carácter más desgarrador, más personal y trágico, como el siguiente:

Malogrado muere,
malogrado ya se moría,
maique a todos duele
cuando se guardan de la luz del día.

Malogrado muere
de hermosa frente,
maique a todos duele
cuando no aljadra nadie de su gente.

Malogrado muere
de ojos pintados,
maique a todos duele
cuando no se casa y deja un deseado.

Malogrado muere
de cara pintada,
maique a todos duele
cuando no trae la novia a su casa.

Ya limpié mis ojos
con su ajuar y su alaría;
corren desmandadas,
cuando se guardan de las alegrías.

Y ayujo y ayujo,
y ande el sol no salía,
y ande el águila negra
sus voces a todos daría,
las voces de mancebos y argasbas.

¡Quién me diera las uñas
de un gabilane!,
desde que se me ha muerto mi
hijo,
yo viviendo en pesare.

¡Y ay los nidarales!,
yo me era de las bien casadas,
no era de envidiarme.¹⁷⁰
(Alvar, 1998, 243, 190-1)
(Larache)

¹⁷⁰ *maique* – aunque
aljadra – presenta (voz árabe)
deseado –hijo de corta edad
pintada –hermosa
alaría –alarido
ayujo –¡ay!
argasbas –doncellas

El malogrado es una muerte que atenta contra el orden natural de la vida, es decir, que altera la secuencia existencial. Es por eso que la presencia de la muerte en personas jóvenes se experimenta con mayor dolor debido a su carácter desordenado.

En el canto, se palpan varios simbolismos culturales de muerte, es decir, que contienen significados fúnebres, oscuros y de tristeza. Uno de ellos es la relación de la muerte con la noche en contraste con el día: *'se guardan de la luz del día'*, en el que la presencia nocturna representa la muerte, tal cual es para el ciclo natural. Mientras que el día es la vida, la noche es la muerte. Por otro lado, en el verso *'de hermosa frente'*, alude a la faz del *malogrado*, como reflejo del ser mismo o de Dios. El rostro es la parte más viva, la más sensible, la que devela el ser interior que se muestra al otro.¹⁷¹ El rostro refleja el alma, la totalidad del ser, por lo que su ausencia es símbolo de muerte.

El canto también menciona, como en casi todos los cantos rituales, la presencia comunitaria, es decir, la mención requerida del grupo social: *'cuando no aljadra nadie de su gente'*, implica convocar a los rituales mortuorios. En los parámetros normativos de la religión oficial, para todos los rituales del ciclo de vida, no es posible empezar los rezos ni oraciones litúrgicas si no hay un mínimo de diez hombres judíos mayores de trece años (*minnian*) presentes. En los ritos mortuorios pasa lo mismo, de esta manera, es necesaria la participación de la familia y parientes para realizarlos.

Entre los sefaradíes de Salónica, si el difunto había muerto joven (*malogrado*), al llevar el féretro en procesión al cementerio se entonaban las endechas, mientras se le arrojaban confites y flores antes de sacarlo de la cámara mortuoria. Si se trataba de una muchacha que tampoco se había casado, colocábanse sobre el *arón* (arca) ramas de parra: Si era una mujer casada, se le ponía un vestido y una corona de novia. Si era una persona mayor, la muerte era menos trágica:

Los que habían tenido la suerte de cumplir más de ochenta años recomendaban a sus hijos, antes de morir, que no le llorasen a su muerte y que le acompañasen a su última morada al son del pandero. (Molho, 185)

Siguiendo con el canto, en otro verso se vuelve a mencionar el rostro: *'ojos y la cara pintada'*, que remiten al recuerdo del ser querido. Los ojos son el 'reflejo del alma' que

¹⁷¹ "El rostro es el símbolo de lo que hay de divino en el hombre. El semblante, símbolo de misterio, es como 'una puerta de lo invisible' cuya llave se ha perdido" (Chevalier, s.v. faz)

miran el tiempo y la eternidad; son el elemento de unificación entre Dios y el espíritu del hombre.

Es claro, en el canto, el perfil ideológico en la cosmovisión hispano-hebrea, pues está presente el sentido de vida que rige los actos, es decir, se cumple el proceso del ciclo vital del nacimiento, la transición hacia la edad adulta, la boda y la reproducción. El texto expone la frustración ante el cese de una vida que no cumplió con esta dinámica: ‘*cuando no se casa y deja un deseado*’.

A la tierra iría,
con dolor l’arrobaría;
yo l’arobo y a la tierra,
la que siembra sin bienes;
que le pudra los sus paños
y no su hermosa frente;
le pudre sus paños,
yo se los pudrería,
y a ese mancebo bonito,
yo no le dejaría.

Y a la tierra iría
la que sembráis de trigo;
se van los novios chiquitos
y no crían sus hijos.

A la tierra iría,
la que sembráis cebada,
que le pudra los sus paños
y no su cara pintada.

A la tierra iría,
con dolor l’arrobaría.
Yo t’arobo a la tierra
y a ese hijo tan bueno
yo no lo dejaría.

Y si ese dolor fue tan grande,
doblarlo ha el pesare,
se van mancebos y arasbas
y vacian su lugare.

Si mal durmiera,
la mi madre, en vuestra halda
cobriésemes la mi cara

con el velo de los mancebos y arasbas.

Si mal durmiera,
la mi madre en vuestros brazos,
cobíjeme la cara
con el velo de los malogrados,
¡Que madre me llamaba
de ese gavilán pintado!¹⁷²

(Alvar, 1969, II, 133) (Larache)

¹⁷² *se van los novios chiquitos*- se mueren jóvenes los maridos.
arasbas – doncellas
cobijemes – cúbreme
gavilán pintado – hijo hermoso. Hoy, gavilán significa *huerco*

Nótese que los últimos versos funcionan de manera independiente, por lo que se deduce que este es un canto con cruces textuales de otros cantos.

Las endechas más sentimentales son las que expresan emociones personales, desgarradoras, depresivas, de abandono y soledad, que no necesariamente implican a la muerte:

Ir me quiero la mi madre
Por esos campos me iré
Y fraguaré una kuliva
Una kuliva fraguaré.¹⁷³ [...] (Neumann, 59)

Es claro el elemento de separación de un estado a otro para procurar una nueva vida.

La temática de huir o cambiar de espacio se repite en el siguiente canto que expresa la desesperación de la mujer en pena que quiere romper con su pasado y con sus sufrimientos. Los límites territoriales están connotados simbólicamente y significan de diferente manera para el individuo y la sociedad: cada espacio señalado o distinguido del resto del territorio está marcado con límites (ya sea explícitos o implícitos) y las acciones de los sujetos dentro de dichos bordes, se controlan a partir de reglas de comportamiento específicas. De esta manera, el espacio se impone al individuo imponiéndole su carácter. El canto anterior muestra un proceso ritual de paso, en el que la mujer atraviesa por la primera etapa del ritual, es decir, la de separación. El personaje tiene intenciones de irse, romper con su grupo social para aislarse en la lejanía (*Por esos campos me iré*) y construir una casa (*Y fraguaré una kuliva*) que tiene la connotación de protección, de intimidad, de retorno al mundo materno.

El proceso ritual tiene que ver con el aislamiento, pero también con la etapa liminal, en la que el ser sufre un borramiento, como se mencionó, es decir, una crisis de identidad que la desubica en el mundo al que pertenece. En este sentido, ambas etapas, tanto la de separación como la liminal, se perciben en el canto. El tono desgarrador muestra que el personaje está inmerso, a nivel personal, en la etapa de inestabilidad y ambigüedad, ya que tiene que superar el dolor para trascender hacia la aceptación de su situación. Otra versión más extensa plantea la misma situación y el mismo tono de sufrimiento:

-“Irme quiero por estos campos, - por estos campos me iré,
y las yerbas de los campos, - por pan las comiré;
lágrimas de los mis ojos, - por agua los beberé;
con uñas de los mis dedos, - los campos los cavaré;

¹⁷³ *kuliva* -casa

con sangre de las mis venas – los campos los arregaré;
con bafo de la mi boca - los campos los secaré.
En medio de aquellos campos –una chosa fraguaré:
por afuera cal y caño, -por adentro la entiznaré.
Todo hombre descaminante, -adentro me lo entraré,
que me conte de sus males; -de los míos le contaré:
si los suyos son más muchos, -con mis manos me mataré,
con mis manos me mataré, -¡guay!, me mataré.” [...] (Alvar, 1998, 142, 133) (Oriente)

Las siguientes *endechas*, que cantaban las plañideras, están expresados en primera persona y, más que reclamar a la muerte, se quejan de la mala fortuna del difunto.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Otra versión (de Larache) está en M. Alvar, *Poesía tradicional de los judíos españoles*, Porrúa, México, 1998. pp.197, 198

Ya crecen las hierbas
y dan de color,
y este mi corazón
lo vive con dolor.

Ya crecen las hierbas
y dan de verdura,
y este mi corazón
yeno de tristura.

Pariome mi madre,
criome mi tía,
pariome mi madre
en una noche oscura;
ni gallo cantaba,
ni perro ladraba,
sino era mi tía,
negras voces daba.

Pariome mi madre,
criome mi tía,
con hierbas del campo
pusóme cama y cuna;
púsome por nombre
niña y sin fortuna.

Pariome mi madre,
criome mi tía,
y en aquel navío
mi bien se embarcó:
vicios y regalo
con él lo(s) yevó,
ansias y cuidado(s)
a mi me dejó.

Mi bien y no más,
mi cirio pascual,
mi antorcha encendida
semana y sabbá

Pariome mi madre,
criome mi tía,
púsome por nombre
niña y sin fortuna.

Pariome mi madre
una noche oscura,
ni perro ladraba,
ni gayo cantaba,
si no era mi tía,
negras voces daba.¹⁷⁵

(Alvar, 1969, XIIc,195)
(Tetuán)

¹⁷⁵ *sabba* –sábado

Las dos primeras estrofas funcionan, con tono triste y conformista, como introducción del tema en el que se asume el destino. Se maneja un contraste comparativo entre lo que denota vida y lo cercano a la desgracia, es decir, la mención de los campos verdes en oposición al dolor y la tristeza del narrador. Estas dos estrofas parecen ser agregadas al resto del canto, ya que las siguientes inician con un estribillo común: ‘Pariome mi madre’. Es obvia la presencia del destino y de la suerte (*siman*) en el individuo desde el nacimiento, en el que el momento de llegar a este mundo se conjugan varios elementos para determinar el futuro de la criatura. Más allá de la afirmación occidental de que el individuo crea su camino a base de su voluntad, el destino implica una fuerza externa en la que ya están dadas las condiciones para determinados actos del hombre. La presencia del *simán* trasciende al ser, así como la muerte misma. Dentro del marco popular judeo-españoles, se utilizaban refranes que se refieren a la mala suerte como algo ajeno al ser: “Negro vivites, negro te vas a ir” (‘negro’= mal), o “Tan negro hatcho que su mazal”, es decir, “Tan débil de carácter como su suerte” (Saporta y Beja, 138).

En el canto, la ‘mala suerte’ del personaje empieza al nacer huérfana, es decir, privada del amor materno y sometida al cuidado de una tía. La connotación de la desgracia vuelve a aparecer al relacionar el nacimiento con la noche, como se vio antes.

Es interesante observar cómo la presencia de los elementos naturales son determinantes de la suerte o del destino del recién nacido. Los gallos, cuyo símbolo remite al nacimiento del día (vida), en este contexto, su ausencia implica la muerte ya que no se escucha su canto. Según las creencias domésticas de los hispano-hebreos acerca del gallo, “cuando un gallo negro levanta la pata derecha y queda en esta posición durante cierto tiempo, ello indica que Dios está encolerizado.” (Molho, 287) De la misma manera, los perros están ausentes como símbolos de compañía y salvación. Con respecto al perro, se cree que es quien guía al hombre en la noche de su muerte, tras haber sido su compañero en el día de la vida (Chevalier, s.v. perro). Son los que muestran al alma el camino hacia la dimensión oculta, los que connotan la idea de fin, de mundo subterráneo, de mensajero de los hombres hacia el mundo sobrenatural. Así, los perros que no ladran denotan que aún no es momento de la muerte, pero tampoco significan la esperanza o la buenaventura.

Un perro que ladre de manera extraña y lúgubrememente durante la noche, anuncia la muerte próxima de alguno del barrio, particularmente de quien esté gravemente

enfermo.

(Molho, 287)

Por otro lado, la temática de la siguiente estrofa se dirige hacia la calidad de la cuna, es decir, de la cama de paja en la que fue acostada (la protagonista) al nacer. Esta temática nos remite a otras cunas similares como la del Moisés bíblico, cuyo destino ya está trazado.

Es de hacer notar la importancia que adquiere el momento preciso en que se conjugan los elementos míticos, los cósmicos y los cotidianos, en un solo punto concreto (el del nacimiento) en el que se define el destino de la vida del ser.

El canto simplificado aparece en Larache, con el mismo estribillo y el tono melancólico y fatalista. La desgracia la compara con la naturaleza exuberante motivando, con esto, a hacer más dramático el dolor por medio del contraste.

Pariome mi madre
en una noche oscura,
ponme por nombre
niñá y sin fortuna.

Ya crecen las yerbas
y dan amarillo,
triste mi corazón
vive con suspiro.
Ya crecen las yerbas
y dan de colores,
triste nací yo,
vivo con dolores.¹⁷⁶ (Alvar, 1969, XIIb,194) (Larache)

¹⁷⁶ Con los siguientes textos se rastrea el posible origen y la antigüedad de éste canto sefaradí. Se justifica, entonces, la presencia de ciertos elementos simbólicos como el perro o el gallo:

En mi nacimiento se vieron señales
do se demostraron infinitos males. (Frenk, 2003, 763, 518)

Quando yo nací era hora menguada,
ni perro se oýa, ni gallo cantava.

Ni gallo cantava, ni perro se oýa,
sino mi ventura, que me maldezía. (Frenk, 2003, 764, 518)

Quando yo naçía
turbio estava el çielo,
no produzía el suelo,
la tierra durmía. (Frenk, 2003, 765, 519)

Parióme mi madre una noche oscura,
cubrióme de luto, faltóme ventura. (Frenk, 2003, 772, 520)

Cantando mi madre, con voz de tristura,
pusóme por nombre “Hijo sin ventura”. (Frenk, 2003, 773, 521)

Como hemos visto, en cada ritual del ciclo de vida, se da una base normativa legal y formal de los patrones de comportamiento a partir de alegorías obtenidas de pasajes bíblicos y textos sagrados, pero, a su vez, existen manifestaciones populares que se despegan de las leyes institucionales para entrar en las dinámicas sociales que traducen dichos parámetros en prácticas mágicas, en ambiguas creencias (de espíritus, de almas vagabundeando en el mundo de los vivos, de fuerzas sobrenaturales contenidas en las cosas, etc.) ante las cuales hay que actuar para beneficiarse de sus poderes invisibles o contrarrestar la amenaza maligna. Así, a partir de las creencias populares surgen objetos cargados de poder, es decir, amuletos o talismanes que representan la suerte y la felicidad al alcance de cualquiera. Es indudable que en estos pequeños objetos se reproducen, en forma sintética y esquemática, sistemas del universo, mundos y dimensiones cuyo desciframiento equivale al cumplimiento del deseo. Cada objeto mágico encierra un microcosmos que tiene fuerza y presencia en el macrocosmos. Mediante un sistema de correspondencias se proyecta el plano del universo: “se trata pues de una metafísica en imágenes” (Masson-Oursel, *apud* Riviere,13) Esos signos, fórmulas, palabras sagradas, piedras grabadas han “conservado un poder tan misterioso que han sido capaz de resistir a las excomuniones religiosas y a las burlas de la incredulidad...” (Riviere, 13)

Las endechas también se utilizan para expresar la nostalgia y el dolor por la tierra perdida. Desde los parámetros bíblicos, la tierra se ve como el espacio espiritual llamado ‘Tierra Santa’ que evoca “el centro primordial o del paraíso terrenal. Se ha podido comparar la tierra prometida, como fin de una búsqueda de un orden espiritual [...]” (Chevalier, s.v. Tierra) Desde esta perspectiva, las endechas judeo-españolas con esta temática se expresan con un tono melancólico:

Irme quero, madre, y a Yarusalayen
cumer de sos frutos, biber di sus aguas.
En él a’arimo yo
y en él m’afalgo yo,
y en el Patrón del mundo.

Y el Bet hamicdás lo veigo d’enfrente;
a mí me parece la luna’n creciente.
En él a’arimo yo
y en él m’afalgo yo,

y en el Patrón del mundo.

Y lo están fraguando con piedras preciosas
y lo están labrando con piedras preciosas.

En él a'arimo yo
y en él m'afalgo yo,
y en el Patrón del mundo.

Y el Kot'Marabí es eziara grande
y la sejiná ahí está parada.

En él a'arimo yo
y en él m'afalgo yo,
y en el Patrón del mundo.¹⁷⁷ (Díaz-Mas, 1994, 22, 83-84)

En este canto se ven reflejados dos motivos: el deseo por ir a la Ciudad Santa y por ver restaurado el Templo de Jerusalem (*Bet hamicdás*), ambos son símbolos de la llegada de los tiempos mesiánicos. El *Kót' Marabí*, que aparece en la cuarta estrofa alude al “Muro de las Lamentaciones”: un símbolo judío por excelencia, ya que es considerado el lugar más sagrado para el pueblo hebreo, ante el cual se expresan plegarias y oraciones. El nombre designa a la única parte que se conserva hoy en día de dicho templo. El estribillo expresa la confianza en la protección del *Patrón del mundo*, al cual se encomienda el narrador que representa al pueblo.

Jerusalem es para los judíos la visión de paz, justicia y unión para todas las tribus de Israel, tal cual se expresa en la *Biblia*:

[2]Plantados están ya nuestros pies dentro de tus portones, oh Jerusalén [3]
Jerusalén que fuiste edificada en forma compacta. [4] Allí subieron las tribus del
Eterno, como testimonio para Israel, para ensalzar el nombre del Eterno.

(Salmo, 121)

El territorio adquiere atributos simbólicos mágico-religiosos que significan el espacio. Entrar en el espacio sagrado implica traspasar la etapa de separación y de transición que son requisitos para que el individuo penetre en un estado superior.

¹⁷⁷ *Bet hamicdás*- (voz hebrea) casa santa, templo, sinagoga

Kót' Marabí- (*Kotel Ma'araví*) (voz hebrea) Muro Occidental de los Lamentos. Es una de las secciones de la muralla exterior del Segundo Templo de Jerusalén que se conservó después de su destrucción (70 ec.)

eziara – (*ziara*) – peregrinación

sejiná – presencia divina

Patrón - dueño

arrima –acoge

abriga- protege

afalaga - consuela

España, después de la expulsión de los judíos en 1492, se convierte en un símbolo de desprendimiento, de nostalgia por la tierra arrebatada:

Onde sta la yave ke stava in kashon?
Mis nonus la trusheron kon grande dolor
De su kasa de Espanya, de Espanya.
S'huenyos de Espanya.

Onde sta la yave ke stava in kashon
Mis nonus la trusheron kon grande amor
Disheron a los fijos, esto es il corazón
De muestra kasa de Espanya, de Espanya,
S'huenyos de Espanya.

Onde sta la yave ke stava in kashon
Mis nonus la trusheron kon grande amor
La dyeron a los nyetos a meter la a kashon
Muestra yave de Espanya, de Espanya,
S'huenyos de Espanya.¹⁷⁸

(Jagody, 51)

Este texto implica la transmisión de la cultura hispánica de generación en generación, pues la *yave* simboliza el legado histórico y cultural que los judíos acarrearon de la Península al ser expulsados. La *yave* tiene una doble connotación, por un lado lo que abre y por otro, lo que cierra o deja atrás. Tiene a la vez, un papel de agregación y de exclusión ya que, en el momento de abrir con la llave, se soluciona el misterio, se delimita una sola opción y se dejan de elegir otras posibilidades factibles, (aunque en el caso de los judíos había sólo dos opciones: la conversión al cristianismo o el exilio) sin embargo, también es una apertura hacia una dimensión no conocida que implica un principio.

En el canto, los judíos metafóricamente cierran con la llave el país donde nacieron y vivieron generación tras generación, y con él, sus vivencias y costumbres en un entorno hispánico. Este hecho se adaptaría al proceso ritual de separación, liminaridad e incorporación, en el que se abren las puertas al otro mundo en el que se establecen adaptando las costumbres e ideas de las gentes del nuevo territorio a las suya

¹⁷⁸ *S'huenyos* – sueños, recuerdos

kashon –cajón

nonus – abuelos

trusheron –traieron

La música y los textos fueron creados por Flory Jagody, citada en bibliografía.

Conclusión

A lo largo de los siglos, los hispano-hebreos han atravesado por diferentes experiencias de vida que les ha forjado una cosmovisión particular. Desde que los judíos estaban establecidos en la Península Ibérica, hasta que fueron expulsados de ella, en 1492, para reubicarse en los diversos países de la diáspora, fueron adquiriendo influencias diversas que determinaron su forma de ver la realidad. Junto a estas experiencias de adaptación tanto geográfica como ideológica, el lenguaje ha constituido un rasgo de identidad, ya que ha reflejado las reafirmaciones y transformaciones en cada nueva perspectiva y circunstancia que se vieron forzados a adoptar. Una de las manifestaciones expresivas más relevantes de los hispano-hebreos es la lírica popular, ya que es una representación que muestra la cosmovisión de un pueblo a partir de la palabra transmitida por la tradición oral, es decir, de la transferencia de voces, de boca a oído, de una generación a otra. Este aspecto justifica la movilidad del lenguaje que adquieren ciertos cantos en su difusión, ya que se van modificando de acuerdo al momento específico de su actualización.

La cosmovisión de los hispano-hebreos, a partir del exilio, se fundamenta principalmente en tres ejes: la cultura hispánica, la perspectiva del judaísmo oficial y las influencias adquiridas en la diáspora. La lírica judeo-española las envuelve en su expresión, mostrando las creencias y las dinámicas sociales que caracterizan la ideología del grupo. Como se ha visto, hay cantos específicos que se utilizan en los rituales del ciclo de vida, es decir, canciones dedicadas al nacimiento, a la transición de la infancia a la adolescencia, cantos de boda y *endechas* o cantos de muerte. En cada uno de ellos se percibe una mezcla de influencias que son difíciles de distinguir de manera exacta, sin embargo, ciertos elementos reiterativos nos llevan a interpretar las líneas ideológicas dominantes.

El contexto hispánico compartido en la Península entre musulmanes, cristianos y judíos propiciaba la interacción constante entre ellos, asumiendo ciertos símbolos y creencias comunes. Sin embargo, cada comunidad se mantenía y diferenciaba de la otra mediante conceptos y prácticas propias, basadas, sobre todo, en sus fundamentos religiosos. Entre los hispano-hebreos había cantos que reafirmaban la pertenencia social y

afianzaban sus símbolos religiosos, marcando una clara diferencia con las creencias teológicas alternas. Los cantos, en este sentido, señalan pautas de comportamiento en la transmisión de valores espirituales y morales. Cantos populares que resaltan la censura a la asimilación con otros grupos sociales (moros y cristianos) son ejemplos de la importancia de la cohesión comunitaria y la distinción que separa la cultura hispano-hebrea de otras. Asimismo, otros cantos afianzan la identidad del grupo sin utilizar necesariamente la comparación o confrontación con posiciones ideológicas distintas, sino mediante las alabanzas a Dios y los elogios a la *Torá*. Estas manifestaciones líricas son propiamente del grupo judío, pues emplean elementos (como vocablos en hebreo o símbolos judíos) que sólo tienen sentido para ellos, incluso sólo se manifiestan en los rituales propios para cada una de sus festividades. La cosmovisión de los hispano-hebreos también se contempla en las intertextualidades que se derivan de las alegorías bíblicas, es decir, ciertos pasajes extraídos de la *Torá* que se tradujeron en interpretaciones populares. Así, había pasajes de los patriarcas bíblicos, como Moisés o Abraham, o mensajes éticos que revalidaban la creencia y promovían, desde la lírica, el ‘deber ser’ del grupo.

A partir del establecimiento en la diáspora, las manifestaciones líricas de los hispano-hebreos asentados en geografías distintas se fueron diferenciando unas de otras, ya que se introducían ciertos elementos del lenguaje ajeno en el propio, marcando con ello su grado de adaptación al nuevo entorno y perfilando la orientación de su visión de mundo. Las particularidades lingüísticas (e ideológicas, por lo tanto) de cada comunidad hispano-hebrea se perciben cuando se confrontan las diferentes versiones de un mismo canto: el desorden que observamos en la narración, debido a la inclusión u omisión de versos y estrofas; los cruces temáticos, o la inclusión de palabras en otras lenguas, muestra la perspectiva conceptual con la que cada grupo comprendía su nueva realidad. Es pertinente señalar que las estrofas insertas en otros cantos, así como los cruces temáticos, marcan incongruencias en la secuencia anecdótica del canto, pero también reflejan la importancia de su función, que era la de significar un evento crucial en la vida del grupo o del individuo, ya que es el tono, el ritmo y la música lo que justifica dichas mezclas. En este sentido, la forma está en función de la significación semántica.

El arraigo hispánico reflejado en los cantos de los que se establecieron en Salónica, por ejemplo, es más marcado que los que se asentaron en Marruecos, cuya cercanía con

la Península les hizo ser más flexibles. Este hecho marca una reacción ideológica que tiene que ver con la experiencia de vida, pues los que se encontraban geográficamente más lejos de su origen se prendieron con mayor fuerza a los valores y creencias que llevaban consigo para reinterpretarlos en la diáspora y dar sentido a su experiencia, rescatando lo ya conocido, hecho que se reflejó en expresiones arcaicas de su lenguaje. Con el paso de los años, la asimilación cultural y la confianza adquirida en los países anfitriones dieron la oportunidad de expresarse con más soltura, tanto en sus costumbres, como en su lírica. Los cantos rescatados de las comunidades asentadas en tierras musulmanas, como otro ejemplo, muestran la presencia de vocablos en árabe que surgían en los versos, o anécdotas de prácticas cargadas de elementos ajenos, como amuletos de protección que adoptaban para sus rituales.

Así, cada comunidad se fue diferenciando según su circunstancia, pero sin dejar a un lado los parámetros primordiales ya establecidos que los conformaban ideológicamente; por un lado, el legado hispánico, y por el otro, los fundamentos bíblicos, que los identificaban en los diversos espacios. La creencia en el monoteísmo dicta las normas tanto espirituales como sociales, en las que se planteaban formas de comportamientos éticos para la convivencia del pueblo. Estas reglas se adecuaban al momento histórico en el que se encontraba cada grupo judeo-hispánico exiliado. Debido a ello, la reproducción de los rituales pertenecientes tanto al ciclo anual como al ciclo de vida, se llevaban a cabo en cualquier sociedad judía en forma similar. Los lineamientos bíblicos marcaban las pautas a seguir. Sin embargo, las interpretaciones variaban según el contexto, implementando particularidades locales. De esta manera, se podía distinguir la religión oficial de la religión doméstica o folklórica, respectivamente.

La religión oficial se obtenía directamente de las enseñanzas de la *Torá* y de sus explicaciones orales (que luego se escribieron), que interpretaban los estudiosos desde épocas antiguas. Los comentarios rabínicos pronto se reconocieron y se expandieron, hasta convertirse también en pilares fundamentales del judaísmo. El *Talmud* y la *Cábala*, con sus respectivos sub-textos, plantearon nuevas perspectivas de la *Torá*, que se orientaron, tanto a los misterios místicos, como a reglamentaciones existenciales. Considerados libros sagrados, los grupos judíos asumieron sus enseñanzas dentro de su

experiencia de vida, interpretándolos a su vez, siguiendo sus preceptos y adaptándolos a su circunstancia.

Los libros sagrados no sólo plantean la cosmogonía mítica y la dimensión espiritual del ser humano, sino también la estructura para el desempeño ético-social. Por ello, la religión oficial forma parte constitutiva del comportamiento existencial e histórico de las sociedades judías. En el momento de su adaptación e interpretación, nuevas formas de representación de los hispano-hebreos modelaron y transformaron las dinámicas sociales: las creencias locales alteraron, con ello, la misma estructura. En este sentido, no existe el concepto del judaísmo en sí mismo, sino en función de la perspectiva en que se lleven a cabo sus preceptos. Cada sociedad elige la tendencia que quiere asumir, dándole énfasis o evadiendo ciertos lineamientos dentro de los límites dados en los textos sagrados. De esta manera, hay sociedades más ortodoxas que otras, que se apegan lo más fielmente posible a las leyes de la *Torá*. También existen comunidades más críticas, que cuestionan cada precepto y lo interpretan según su línea racional. Así como otras que se orientan hacia el ámbito de las interpretaciones místicas. En general, esta última tendencia se manifiesta cuando la sociedad enfrenta crisis sociales, económicas y religiosas. Cada modalidad tiene cabida en la religión oficial autorizada legalmente. Sin embargo, el acercamiento a los textos sagrados es distinta. Los individuos dentro de la sociedad generalmente comprenden los dogmas según las orientaciones rabínicas que explican cada ley. Aun así, el intento por dilucidar las contradicciones o incongruencias que en cada época se presentan entre el texto bíblico y las ideas que se generan en la dimensión histórica motiva a los estudiosos de la *Torá* a buscar una explicación que pueda adecuar un sentido viable para su realidad. Los rabinos hispano-hebreos no tenían otra salida, más que adaptarse a las necesidades sociales para mantener su credibilidad, confianza y autoridad en su congregación. El esfuerzo por adecuar las circunstancias existenciales a los preceptos sagrados pre-concebidos o *dados* tiene la finalidad de mantener vivo el judaísmo (*halájico*) que promueve la permanencia y la trascendencia de la cultura.

Más allá de los comentarios rabínicos de los textos sagrados, están las interpretaciones populares, conformadas tanto de influencias generadas dentro del grupo, como fuera de él. Las creencias y prácticas sustentadas en ellas, se encauzan hacia un entendimiento particular que va perfilando la religión doméstica.

Muchas veces, las interpretaciones religiosas populares estaban más difundidas que las legales, por lo que, de manera disimulada, dictaban los modelos de acción de la sociedad. Un ejemplo claro son las prácticas para curar enfermedades. Las mujeres tenían más autoridad para aliviarlas con métodos caseros, que los mismos concedores de textos sagrados. De esta manera, la interpretación doméstica, llevada a cabo a niveles cotidianos y prácticos, hacía que la estructura de la religión oficial se tornara flexible en ciertas modalidades. Por lo tanto, la línea que separa la religión oficial de las creencias domésticas es ambigua y flexible, ya que algunas veces las supersticiones eran avaladas por la religión oficial, y otras veces eran censuradas.

Los cantos tradicionales son expresiones que formaban parte de las representaciones rituales, actualizadas en ocasiones especiales. Así, los cantos populares figuraban en los momentos significativos de los individuos. Los cantos se filtraban en los comportamientos oficiales, modificándolos en cierta medida, pues era la visión de pueblo la que predominaba en ellos. Estos cantos se escuchaban en procesiones o acompañados de música y bailes respectivos para cada evento.

Un elemento de los cantos que manifiesta parte de la cosmovisión de los hispano-hebreos son los símbolos. Éstos implican una red generativa de relaciones que incluye varios niveles de significación, según la perspectiva en la que se observen: ya sea desde la visión de la religión oficial, desde la folklórica, o tomando en cuenta ambas. La validez que se le atribuye a cada uno marca una jerarquía en las creencias que modelan las acciones de los individuos en la sociedad.

En el desarrollo de este trabajo se perciben tres cauces que apuntan a diferentes percepciones: por un lado, el símbolo del lenguaje, en el que se significa a partir del texto, formando constelaciones o campos semánticos, según paradigmas de significación, en los que un símbolo se sostiene a partir del otro. Los símbolos rituales, por otro lado, trascienden el lenguaje y significan, además, con otros elementos del ritual como son los gestos, los ritmos, la estructura del proceso, etc., (como los mismos cantos, que se convierten en símbolos por ser parte del ritual, y sólo se expresan en un momento específico). Por su carácter práctico y representacional, están propensos a la influencia ajena, por lo que son más propensos a la polisemia, pues dependen de la circunstancia histórica en la que están inmersos para significarse. Por último, los símbolos identitarios

que son extraídos de los textos sagrados y que significan a partir de conceptos pre-establecidos. Al respecto, el carácter polisémico se limita, ya que el abanico de posibilidades de interpretación no es muy amplio. Esta perspectiva sobre los símbolos propiamente judíos, cargan con mayor autoridad jerárquica, ya que son menos flexibles en su significación, ya que son extraídos de los textos sagrados: la *Torá*, la *menorá*, la *mezuzá*, etc., que han trascendido los tiempos y espacios y se han asentado como parte de la religión oficial.

En las canciones dedicadas a los rituales del ciclo de vida, observamos ciertas disposiciones en la orientación ideológica que merecen ser resaltados. En los cantos del nacimiento, desde la perspectiva de la estructura social, la presencia comunitaria es primordial, ya que implica un evento significativo tanto para los padres, a nivel individual, como para la comunidad. La cohesión social se refleja en los cantos de la *parida*, quien desempeña un papel fundamental, por ser ella quien tiene al hijo varón, así como del esposo, cuyo rol social está orientado hacia el ámbito de la religión oficial, ya que es él quien lo va a guiar en el camino de lo sagrado. Es importante hacer notar que el ritual del nacimiento representa la integración de un nuevo individuo al grupo social, que implica la reproducción de los valores de la colectividad para promover la trascendencia de su cultura. La marca indeleble en el cuerpo señala la identidad del individuo como judío, no obstante que elija voluntariamente otras creencias cuando sea capaz de decidir por sí mismo. Desde la perspectiva religiosa-oficial, los cantos de nacimiento remarcan las expresiones de alabanza y agradecimiento a Dios, mostrando con ello el arraigo espiritual en el monoteísmo, mensaje que adquiere el niño *a priori*. Por último, desde la dimensión popular, fomentan la proliferación de leyendas y mitos que, aunque basadas en los libros sagrados, se desprenden de ellos para conformar las creencias en los poderes mágicos. De esta manera, los amuletos de protección (contra *Lilith*, por ejemplo) adquieren gran importancia como parte de la cosmovisión del grupo.

Debido a su carácter estrictamente oficial-religioso, en los cantos expresados para el *Bar mitzvá*, se manifiesta la presencia divina, pero también se palpa la expectativa del joven que atraviesa por el ritual de iniciación para integrarse a las responsabilidades litúrgicas del mundo adulto. La separación del mundo materno está implícita en los mensajes líricos. Así como en los cantos del nacimiento, en los del *Bar mitzvá* se refleja

la estructura patriarcal de la sociedad, pues es una festividad masculina, en la que el novicio tiene que atravesar por un proceso de preparación, de prueba, y finalmente de agregación. La conformación de la estructura social ubica a cada individuo en una posición determinada, con roles específicos que tiene que desempeñar. Así, en cada ritual del ciclo de vida, se le da importancia a quien tenga que pasar por él. Generalmente, la distinción se hace de acuerdo al motivo o la intención que promueve el ritual, lo que implica la especificidad de género, es decir, mientras que son los hombres los que desempeñan un papel primordial en la ceremonia de *Bar mitzvá*, por estar obligados a preservar la religión oficial, en la boda, son las mujeres las que desempeñan el proceso ritual, pues son ellas las que se suman a otro núcleo social dentro de la comunidad.

Los cantos de boda tienen un tono de alegría. Desde la perspectiva de la religión oficial, la felicidad de los novios está avalada y sustentada desde los parámetros sagrados, actitud que se comprueba en las bendiciones destinadas para el ritual; por ello, no existe censura para manifestar el regocijo a nivel popular. La perspectiva bajo la cual se justifica esta alegría tiene sus fundamentos en la procreación, en la reproducción tanto numérica como cultural del grupo. Desde los parámetros religiosos-oficiales, se promueve la estructura familiar como una institución sagrada. La mujer tiene que aislarse del sector masculino en el baño ritual, acceder y trascender la etapa crucial de la boda, para luego agregarse a la familia del marido. Por ello, en los cantos está representada la parentela, tanto de la novia como del novio. La madre de la novia, así como la suegra, intervienen en el proceso de adaptación y reconfiguración de un nuevo núcleo social, mediante formalidades ya establecidas. Además, las costumbres tienen que ver con el reacomodo de los intereses económicos de ambas partes, de esta manera, se negocia la dote o el ajuar para el bienestar del futuro matrimonio. Es de hacer notar que cada etapa implica un ritual en sí mismo, pero tiene sentido en tanto dé cabida al siguiente.

En el ritual del baño, sin embargo, los cantos, más que referirse a formas de comportamiento sustentadas por un Ser Supremo, se orientan a connotaciones simbólicas que resaltan el erotismo, ya que, por ser una actividad femenina, por un lado, y por tratarse del lavado del cuerpo como preparación del acto sexual, por otro, las expresiones se cargan de sentidos seductores. Además, es importante remarcar que, como parte del proceso ritual de purificación, la novia se mantiene alejada de los hombres, significando

la etapa preliminar del ritual mayor. La pureza de la novicia lleva implícito el peligro, por lo que también son requeridos los amuletos de protección en esta etapa.

Por último, las endechas manifiestan lo inexplicable de la muerte. Son cantos que expresan el dolor y la tristeza. La línea ideológica que se percibe está alrededor de dos perspectivas: la mención del *huerco* o el *culebro* como un ángel enviado por Dios para interrumpir la vida, o mostrando el desgarramiento ante la ausencia del ser querido. Desde el primer enfoque, la distancia es un factor de alivio, ya que los actos se le atribuyen al destino, a los designios supremos, en los que no se tiene incidencia. Desde esta perspectiva, la contemplación de un mundo sobrenatural está implícito, es decir, el *Olam Habá* se concibe como un espacio imaginario hacia donde el alma se dirige, marcando con ello otro estado del ser. La creencia de que la vida continúa en otra dimensión sobrenatural justifica, de alguna manera, lo inexplicable de la muerte. En el segundo caso, se hace sentir el sufrimiento de los seres queridos. Desde esta visión, no hay explicación que justifique la ausencia, resaltando las expresiones más hondas del sentimiento doloroso.

A diferencia de las canciones de boda o las del *Bar mitzvá*, en las que la expectativa del sujeto es más tangible, los cantos utilizados en los rituales del nacimiento o la muerte están cargados de elementos sobrenaturales o mágicos, ya que la incertidumbre del individuo y de la sociedad es mayor. La dualidad vida/muerte es un detonador de creencias extra-mundanas que apuntan a dimensiones espirituales.

El factor social envuelve a cada canto, ya sea de manera subyacente o explícita, pues tanto desde la perspectiva de la religión oficial como de la doméstica, la presencia del prójimo es indispensable para que se cumplan los rituales de paso.

El lenguaje refleja la ideología de quien lo utiliza, por lo que la palabra, en sus diferentes estratificaciones valorales, abre las posibilidades de adentrarnos en la cosmovisión de una sociedad determinada. Así, en la lírica judeo-española están inscritos los momentos cruciales de la existencia de los hispano-hebreos. El nacimiento, el matrimonio, la enfermedad y la muerte son momentos en los que el individuo reconsidera su jerarquía de valores, no sólo desde la perspectiva personal, sino también de sus seres queridos y de su grupo social. En esos momentos es cuando los rituales entran en acción, detonando una serie de reacciones ideológicas: desde la fe depositada en amuletos de

protección, hasta los paradigmas dogmáticos, ambos actúan para contrarrestar lo inexplicable del devenir existencial.

Cada canto lleva implícita la perspectiva poética, por un lado, cargada de la influencia hispánica; la dimensión sagrada dictada por las creencias religiosas, y la perspectiva social que concibe la estructura del grupo. A través del tiempo, la combinación de estos componentes va mostrando modificaciones, diferentes tonos y mensajes, que abren nuevas posibilidades de comprensión del mundo.

Desde la perspectiva antropológica, el esquema propuesto por van Gennep explica, en la mayoría de los casos, el proceso ritual que recorre un individuo o un grupo para justificar y afrontar lo inexplicable. Los ritos de paso son procedimientos que rompen con un estado del ser, para integrarse a otro, es decir, es una etapa de trascendencia que lo encamina a un nuevo posicionamiento social y espiritual. Los cantos populares manifestados en cada ritual muestran la actitud y las particularidades ideológicas con las que se concibe cada ritual. Por su parte, Mary Douglas plantea ciertas perspectivas estructurales de la conformación de las creencias judías. En su afán por explicar ciertas incongruencias religiosas-legales, delimita dicotomías, como lo sagrado y lo profano, la pureza y la impureza, lo prohibido y lo aceptado, etc., que forman parte de los textos sagrados que marcan pautas éticas y morales en la sociedad judía. Junto con ello, menciona el funcionamiento ideológico-estructural del grupo, adentrándose en las posiciones de autoridad y poder que ejercen unos sobre otros, sobre todo desde los parámetros religiosos, en que los hombres privan sobre las mujeres debido al acceso del conocimiento de los textos sagrados. Mediante ambas perspectivas, se delimitan los comportamientos rituales del ciclo de vida que cargan con significados simbólicos expresados en los cantos.

De esta manera, la lírica judeo-española conjuga las perspectivas del judaísmo, la peninsular y la diaspórica, marcando un perfil específico de comportamiento social que nos abre una manera alternativa de concebir el mundo. Al conocer las diferentes cosmovisiones culturales y entenderlas, nos hace confrontarnos con nosotros mismos y abrimos a la diversidad, para que, a partir del otro, demos sentido a nuestro existir.

Debido a que *Sefarad*² es el nombre hebreo de España, el término *sefaradí* se refiere a los judíos originarios de dicho contexto. Es común que la nomenclatura se extienda a los demás lugares de la Península Ibérica, incluyendo a los judíos oriundos de Portugal. Así, el nombre hace referencia a las comunidades judías hispánicas que se dispersaron, a raíz de la expulsión de 1492, por los distintos territorios del mundo hasta entonces conocido y a los que se quedaron en la Península con la condición de una forzosa conversión.³

Se supone que los primeros judíos que se asentaron, alrededor del siglo primero de nuestra era, en tierras hispánicas provenían de Tierra Santa. Al principio, se concentraron en costas como Tarragona y Tortosa; poco a poco fueron internándose en el territorio formando comunidades importantes en diferentes ciudades de la Península. Ya, en el siglo IV es indiscutible su presencia, pues hay evidencia de que los cristianos se van a ver amenazados por ellos, promoviendo medidas de censura para controlarlos.

Pero las verdaderas dificultades comenzaron en la época visigoda, cuando la Corona se convirtió al catolicismo. En el año 613, el rey visigodo Sisebuto, de acuerdo con su clero, ordenó a todos los judíos que se convirtieran o salieran del país. Muchos dejaron entonces la Península y se asentaron en el Norte de África y, al igual que ocurrirá en 1492, otros se convirtieron. (Bel Bravo, 16)

El dominio de los visigodos terminó en el año 711 cuando los árabes invadieron la Península, los judíos experimentaron entonces una época de libertad condicionada, pues los musulmanes respetaron sus prácticas religiosas y sus costumbres, incluso confiaron en ellos para la defensa de las ciudades recién conquistadas (Sevilla, Granada, Toledo, etc.). La época del califato representó para los judíos un espacio de tranquilidad que propició el desarrollo cultural de sus comunidades y el posicionamiento del poder a lado de los

² El nombre de Sefarad se menciona en la profecía de Abdías (20) como el lugar donde habitaban los deportados de Jerusalén.

³ Sin embargo, en la actualidad, el término se ha generalizado a partir de la dicotomía establecida, a partir de la configuración del Estado de Israel, anteponiéndolo con el que refiere a los *Ashkenazim*. Los sefaradíes, entonces, engloban a grupos de judíos descendientes de Irán, Grecia, Siria, etc., sin que tengan lazo alguno con la cultura hispánica.

El origen del término *ashkenazim*, proviene de la Biblia (“Génesis” 10:3, “Jeremías” 51:27) –*Ashken* – *Ashkenaz* que designa a los habitantes de Sajonia (*Sachen*). Así, el nombre designa a otro de los troncos étnicos culturales judíos: el franco-germano-eslavo. De ahí, se heredó a los judíos originarios de Alemania y del Norte de Francia; desde el siglo XVI, el término se extiende a los judíos de Europa oriental: Polonia y Lituania. Así como los *sefaradíes*, los *ashkenazim* cultivaron, además de sus costumbres y creencias, la lengua que los identifica hasta la fecha, es decir, el *yidish*. Al reproducir y transmitir su cultura, se marca una línea ideológica identitaria que envuelve a las distintas comunidades *ashkenazim* en una cosmovisión homogénea que se proyecta en sus prácticas: tonadas en las plegarias, comidas específicas festivas, prácticas rituales, dinámicas sociales, interpretaciones propias de los libros sagrados, etc., todo esto sin desligarse de los parámetros religiosos del judaísmo.

gobernantes. Sin embargo, cuando terminó el período del califato a causa de las guerras civiles se produjo la primera gran matanza de los judíos en Granada. Poco después, con los almorávides y almohades, que enfatizaron su integración religiosa, se intensificó la persecución de manera sistemática, por lo que los judíos tuvieron que emigrar a los países cristianos. En ellos, los monarcas de cada lugar favorecieron los asentamientos judíos y concedieron privilegios a las aljamas y juderías. Sin embargo, desde el siglo XIII la hostilidad popular fue creciendo hasta culminar en aterradoras matanzas a finales del XIV, que volvieron a propiciar el éxodo de los judíos, una vez más, hacia África del norte y otros lugares mediterráneos. Las comunidades hispano-hebreas se diezmaron. Los que quedaron se trasladaron a las zonas rurales o a ciudades pequeñas dispuestos a reconstruir lo perdido. La desigualdad religiosa propició el abuso del poder de los eclesiásticos que sometían a las comunidades alternativas y minoritarias; empezó a germinar la idea de desconfiar y poner a prueba a los falsos conversos mediante la intervención del Tribunal de la Inquisición. La consecuencia inmediata fue la desaparición de la tolerancia, tanto para judíos como para los musulmanes que formaban parte del reino. Al subir al trono los Reyes Católicos, la situación heredada cargaba con vicios y aciertos arrastrados desde la Edad Media: la fe cristiana interactuaba con las decisiones políticas, es decir, había una identificación inseparable entre política y religión. Los gobernantes determinaron que atentar contra el catolicismo se consideraba herejía y sacrilegio, estimándolos como crímenes inminentes, por lo que requería intervención jurídica del Estado. Así, censuraron de tajo la existencia de la alternancia religiosa.

Los súbditos del Rey eran, al mismo tiempo, súbditos de la Sede Romana. Siendo los objetivos del Estado coincidentes en parte con los de la Iglesia Universal –defensa, estímulo y expansión de la cristiandad-, se hacía necesario traducir en orden jurídico las competencias de cada uno. (Bel Bravo, 18)

El establecimiento de la nueva Inquisición tenía a su cargo la detección de las desviaciones de la fe y las juzgaba como crímenes civiles. Ningún monarca podía tomar decisiones fuera de la moral católica, ya que la Ley estaba establecida por Dios mismo: “el Rey es representante, ejecutor e instrumento de los intereses de la comunidad, de la que él mismo forma parte.” (Bel Bravo, 19)

Desde mediados del siglo XIV la convivencia entre las tres comunidades religiosas (judíos, musulmanes y católicos) se había tornado progresivamente más difícil. Ya en 1475,

algunos judíos habían optado, por miedo y no por convicción, por el bautismo, bifurcando la comunidad hispano-hebrea en dos vertientes: los conversos y los que defendían su judaísmo. La masa popular rechazaba a ambos. La sociedad,⁴ ante la configuración de un Estado con ideas absolutistas morales y religiosos, exigía el sometimiento de todas las religiones a una misma fe: la *verdadera*. Es cierto que los judíos representaban para el reino, un beneficio económico especial, pues pagaban impuestos diferenciados. Los mismos judíos asumían los costos a cambio de la permanencia y respeto a sus aljamas. Todavía en 1487, se sentían beneficiados por los monarcas que los protegían y toleraban.⁵ Sin embargo, los tratos especiales de los Reyes a los judíos, trasgredían los estatutos que expresaban su limitación para que formaran parte del reino, por lo que hizo reaccionar a los eclesiásticos gobernantes que rodeaban a los monarcas argumentando “que las esperanzas de atraer a los judaizantes a la verdadera fe debía abandonarse y que la herejía había penetrado profundamente en la sociedad cristiana; de ahí se llegaba con toda lógica a la conclusión de que mientras los conversos, mal instruidos en la fe y proclives a la “herética pravedad”, siguieran en relación con los judíos, no podía evitarse el mal.” (Bel Bravo, 24) De esta manera, se recluyó, por orden de las autoridades monárquicas, al grupo hebreo en barrios cerrados para luego deportarlos a ciudades cercadas que los separara de los cristianos, se les exigió que usaran ropas y señales distintivas y se les vigiló sobre su desempeño comercial, especialmente si se trataba de usura, condenada por el Estado.⁶ Aunque los Reyes Católicos podían reconocer que la intervención de los judíos en la sociedad representaba un valor para el reino, tenían que conseguir la “unidad religiosa para la comunidad política y, ante este bien supremo, cedían ante otras consideraciones, en especial el perjuicio económico y cultural que la medida iba a causarles.” (Bel Bravo, 26) La exigencia llegaba de las masas, aunque la determinación de la expulsión proviniera de la

⁴ El sector de la burguesía hispano-cristiana estaba en interacción constante con los judíos debido a sus actividades comerciales y artesanales, lo que propició una relación de competencia y lucha por la supremacía en el ámbito mercantil. La aristocracia, sin embargo, más que obstaculizar, apoyaba a los judíos, mostrándose, los Señores, dispuestos a ayudarlos y acogerlos. Las masas populares eran las que, de manera irracional y poco objetiva, estaban repletas de prejuicios contra los judíos.

⁵ En 1481 el Rey Fernando asume “la defensa de los judíos en Zaragoza con ocasión de los problemas suscitados por el prior de la catedral, recordando que los judíos son “nuestros vasallos y nuestras arcas.” (Bel Bravo, 22)

⁶ La estrategia para culpar a los judíos de usura consistía en limitar y marginar sus actividades comerciales de tal manera, que la única opción viable para la subsistencia fuera el tráfico de dinero. De esta manera, la acusación estaba fundamentada bajo las leyes reinantes. (Suárez Fernández, *apud* Bel Bravo, 24)

suprema autoridad. Así, el 31 de marzo de 1492, se lanza de manera irrevocable y evidente el edicto de expulsión. Se insta a los judíos a abandonar España en cuatro meses, otorgando la opción de permanecer a cambio de romper con su judaísmo, durante este período quedaban protegidos por un seguro real. Se les concedía vender o transferir sus bienes a apoderados cristianos, se les prohibía sacar oro, plata, monedas acuñadas, armas, caballos, por lo que lo único viable eran las letras de cambio que se convertía en la única posibilidad de conservar su patrimonio. Algunos optaron por la conversión, aunque la mayoría asumió el destierro con una actitud de exaltación religiosa motivada por los rabinos, recordando el Éxodo de Egipto 3000 años antes.

La mayor parte de los exiliados vivió una etapa de búsqueda en donde establecerse. Los de Castilla se trasladaron a Portugal, que les permitió su estancia por ocho meses a cambio de una cuota. Los de Andalucía, prefirieron el norte de África, que estaba bajo el dominio del Imperio Turco Otomano y fue donde encontraron circunstancias más favorables para su asentamiento; en general, los judíos que salieron por el norte y este de la Península, se esparcieron por toda Europa, algunos también conquistados por el Imperio Turco Otomano.

Durante los siglos XV al XVII, todas las provincias del Imperio Otomano a lo largo del Mediterráneo y del Mar Negro quedaron salpicadas de comunidades sefaradíes. Entre ellas sobresalieron [...] Constantinopla, Esmirna, Adrianópolis, Salónica y Safed, como sedes tanto de una vida económica pujante como de una erudición floreciente (misticismo de Safed).
(Bel Bravo, 34)

Las comunidades judías en Italia más relevantes estaban en Sicilia, Cerdeña y Nápoles, pero tuvieron la misma suerte que en la Península, pues también fueron víctimas de la Inquisición. En Ferrara, Venecia y Liorna, en cambio, se formaron centros de estudio reconocidos y un gran auge literario tuvo lugar en los siglos posteriores. Los judíos que se expandieron más allá de los Alpes y los Pirineos se asentaron en Burdeos, Toulouse, Lyon, Nantes, Ruan, el puerto flamenco de Amberes, Amsterdam, que fue el escenario del florecimiento de una literatura religiosa-intelectual durante los siglos XVII y XVIII; Londres, Hamburgo, Copenhague y hasta Viena fueron también centros de asentamiento. Incluso, algunos judíos expulsados de España, optaron por abrirse fronteras en América, estableciéndose en las colonias de España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra, *arriesgándose* al devenir de los descubridores.

*Los sefaradís de Europa.*⁷

El establecimiento de los judíos en occidente no sucedió de manera inmediata a la expulsión de 1492, ya que fueron judíos que, por varias generaciones adoptaron el cristianismo aparente sin dejar del todo su judaísmo, es decir, permanecieron en la Península Ibérica y en Portugal como conversos. La extensión del decreto de expulsión en Portugal los forzó a emigrar a nuevos espacios en donde retornaron a su fe ancestral. Estos criptojudíos se vieron sometidos a un largo proceso histórico que abarcó desde el siglo XVI hasta que se consolidó en el XVIII en los diferentes países europeos donde, en la mayoría de los casos, no existía ninguna comunidad judía que los acogiera. Los conversos o “nuevos judíos” formaron comunidades importantes en Venecia, Amsterdam, Liorna, Hamburgo, Londres, Bayona, Burdeos, Curaçao, Nueva York, Surinam, etc.

Los “cristianos nuevos” que abandonaron la Península para retornar al judaísmo en el exilio, llevaban su judaísmo desgastado debido a la persecución inquisitorial, que empobreció sus prácticas y los obligó a encubrir sus creencias. Es por ello que, al asentarse en los nuevos territorios, su perspectiva religiosa adquirió un tinte crítico, cargado de influencias cristianas que luego se reflejaron en la organización y desempeño de su forma de vida.⁸ Conforme iban recuperando su judaísmo, se enfrentaban a cuestionamientos

⁷ Este apartado está basado en “Los sefaradís en Europa” de Joseph Kaplan citado en bibliografía.

⁸ “Incluso en sus polémicas anticristianas –nos dice Kaplan- y en sus tratados apologéticos se puede detectar, con suma frecuencia, el uso de una terminología cristológica que adquirieron durante su estancia en España y Portugal. Todo ello pasó a ser parte esencial de su legado espiritual.” (51)

religiosos que los adentraban en polémicas que fueron definiendo su posicionamiento en el mundo.

El reencuentro con el judaísmo oficial generó en ellos un sinfín de cuestiones e interrogantes que culminaron en ciertos casos en graves crisis de identidad. Pero al mismo tiempo, ese reencuentro provocó en la mayoría de los casos la necesidad de restablecer los nuevos límites de la identidad judía recuperada. (Kaplan, 51)

La necesidad de definirse y reubicarse tanto física como ideológicamente, abrió la puerta a una perspectiva crítica que se visualizó en la producción de múltiples obras literarias en español y en portugués que recuperaban, de alguna manera, los valores culturales ibéricos reivindicando, al mismo tiempo, su *ser* judíos.

En los Países Bajos, que en aquel entonces estaban bajo el Imperio Español, se centró en Amberes un importante desempeño económico de los sefaradís que dio pie a una nueva expulsión que no fraguó del todo, pues permanecieron algunos núcleos que fueron, después de una generación, los que facilitaron el asentamiento de una nueva oleada de inmigrantes conversos que consolidaron la comunidad sefaradí a finales del siglo XVI y principios del XVII. En Francia, de donde habían sido expulsados los judíos establecidos en 1394, se instalaron conversos portugueses que vieron mayor apertura en las cortes francesas para su permanencia.⁹ En lugares como Bayona, Burdeos, Labastide-Clairence, Peyrehorade, etc. florecieron las comunidades de criptojudíos portugueses con el derecho de practicar su fe de manera manifiesta,¹⁰ lo que dio pie al desenvolvimiento cultural, tanto en la esfera económica (en Burdeos) como en la actividad religiosa (en Bayona). En Italia, desde 1492 los hispano-hebreos habíanse establecido en pequeños grupos desapercibidos, pero no fue significativa su presencia migratoria hasta años después (la cuarta década del siglo XVI) con judíos hispánicos provenientes del Imperio Otomano y refugiados lusitanos, que al consolidarse en el territorio, llegaron a constituir un importante sector económico: “se integraron a una extensa red de firmas comerciales y financieras que se extendía desde el Imperio Otomano hasta los Países Bajos y aunaba intereses económicos de judíos y conversos por igual.” (Kaplan, 55) La fuerza que obtuvieron les garantizaba privilegios de

⁹ Kaplan menciona que “en 1550, el rey Enrique II les otorgó, a través de las famosas *Lettres Patentes*, el permiso oficial de poder establecerse en cualquier parte del territorio francés y gozar de la protección real.”(52)

¹⁰ A comienzos del siglo XVIII, Luis XV les permitió declarar abiertamente su judaísmo.

autoridades tanto eclesiásticas como seculares.¹¹ Venecia, el centro sefaradí más importante de Italia, se desarrolló, tanto con conversos que prefirieron la cristiandad, como con criptojudíos que mantuvieron su doble identidad religiosa. Los llamaban (*marrani*), es decir, despectivamente “marranos”, pues constituían una amenaza para los comerciantes locales. Sin embargo, las autoridades, antes de expulsarlos como querían los mercaderes, les otorgaron, en 1589, el privilegio de establecerse en Venecia, lo que provocó la formación estructurada de comunidades sefaradíes. También en Piza y en el puerto de Liorna florecieron ciudades prósperas (siglos XVII y XVIII).

Comunidades sefaradíes en Hamburgo y Amsterdam.

El asentamiento de las comunidades judías peninsulares en Hamburgo y Amsterdam fueron favorecidas por la rebelión de la Unión de las Siete Provincias contra el Imperio Español que propició un clima favorable para ello, no obstante, permanecía la actitud antijudía entre la población y algunos gobiernos regionales. La caída de Amberes, en 1585 provocó la inmigración hacia las Provincias del Norte que se convirtieron, posteriormente, en colonias económicamente prósperas formadas por conversos que intercambiaban productos con la Península Ibérica. Hamburgo, a finales del siglo XVI, fue la opción hacia donde dirigieron su mirada,¹² pues los luteranos mostraban una actitud de tolerancia hacia los católicos entre los que se encontraban los conversos portugueses.¹³ Los mercaderes locales, sin embargo, se vieron amenazados por la presencia de los comerciante judíos, solicitando a las autoridades su expulsión. Los intereses económicos fueron prioritarios para éstas, por lo que los judíos portugueses adquirieron el reconocimiento oficial en 1612 a cambio de 1000 marcos. Algunas restricciones debían de cumplir: “los judíos portugueses no se podían congregarse públicamente y debían conformarse con llevar a cabo sus servicios religiosos en casas privadas. Tampoco podían celebrar ceremonias de circuncisión dentro

¹¹ Sin embargo, en tiempos del Pablo IV, la Iglesia cambió de actitud y censuró los privilegios a los judíos, acusándolos de herejes –mandó a la hoguera a 25 judíos de Ancona-. Doña Gracia Méndez, dueña de una firma financiera residente en el Imperio Otomano, organizó un boicot interrumpiendo la labor comercial en el puerto, en respuesta a la injusticia realizada que tuvo serias repercusiones económicas.

¹² “En 1595 –menciona Kaplan- una docena de familias portuguesas recibió el permiso oficial para establecerse en aquella ciudad, siendo ellos los que sentaron las bases de la futura comunidad sefaradí hamburguesa.” (59)

¹³ También había exiliados judíos ashkenazís, sin embargo, “la riqueza y opulencia de sus correligionarios sefaradíes destacaba [...] el estado de pobreza de los refugiados tudescos. Las primeras decenas de refugiados llegaron durante la Guerra de los Treinta Años. A ellos se sumaron judíos polacos y lituanos, víctimas de las persecuciones de los años 1648-1649 y de los turbulentos acontecimientos que afectaban al judaísmo de la Europa oriental durante la década de los cincuenta” (62)

de los límites de la ciudad.” (Kaplan, 60-61) Bajo dichos límites, se estructuró en forma la comunidad, adquiriendo un cementerio propio, rasgo de permanencia y establecimiento. La prohibición de una sinagoga, provocó que se formaran tres centros de reunión: *Talmud Torah*, *Keter Torah* y *Neweh Shalom*. Ya en 1650 les fue concedido el derecho de ejercer libremente sus ceremonias religiosas, unificándose las tres congregaciones en una sola: *Beth Israel*. En la colonia danesa de Altona, lugar vecino, también se creó una comunidad sefaradí en el siglo XVIII, pero siempre permaneció dependiente de la de Hamburgo.

Amsterdam por su parte, ya en el XVII, se convirtió en el centro comercial internacional, por lo que llamó la atención a los portugueses de Hamburgo, algunos pronto se trasladaron allá para dedicarse a la actividad comercial marítima: los navíos holandeses tenían acceso a los puertos lusitanos y castellanos.

Entre los años 1609 y 1621, mientras se mantenía la tregua entre España y la República de las Siete Provincias del Norte, Ámsterdam se convirtió obviamente en el gran centro mercantil de la diáspora sefaradí occidental. (Kaplan, 59)

La comunidad judía estaba formada, en su mayoría, por judíos llegados directamente de Portugal, por algunos de Levante, de Amberes y de Italia. Aunque no tenían reconocimiento oficial al principio, fueron tolerados, tanto para ejercer su religión (en privado), como para gozar de ciertas libertades sin ser perseguidos. Entre 1602 y 1604 –nos dice Kaplan- “se fundó la primera congregación, cuyo nombre fue Bet Yaakov [...]”

La población fue creciendo exitosamente,¹⁴ sin embargo, la reincidencia de la guerra con España estancó por dos décadas el crecimiento, tanto económico como demográfico, pues era su principal centro de intercambio. Las instituciones comunitarias ayudaron, mediante un fondo común, a los correligionarios que se vieron en problemas económicos. A partir de los años cuarenta del siglo XVII la independencia de Portugal y la paz concertada con España en 1648, brindó de nuevo el acceso comercial a la Península y comenzó un nuevo período de prosperidad. En 1657 los judíos fueron reconocidos como ciudadanos de la República holandesa.

Al pasar los años, las distintas comunidades sefaradíes ubicadas en diferentes localidades de la República, buscaron mayores beneficios: en Alkmar, por ejemplo, se anunció, en 1604, un privilegio que protegía e invitaba a todos los judíos a establecerse allí.

¹⁴ Kaplan menciona que “de 500 individuos en 1612 a más de 1000 en 1620.” (66)

En Haarlem también se interesaron por el establecimiento de judíos en su localidad y en 1605 les abrieron oficialmente las puertas, ahora con el derecho de ejercer su culto en una sinagoga y enterrar a sus muertos en un cementerio propio. Aún con estos beneficios, los sefaradíes no llegaron a establecerse en estos lugares. En Rotterdam también se les ofrecieron oportunidades ventajosas, pero no se cumplieron. La comunidad de Rotterdam floreció cuando la oleada de inmigrantes adinerados de Amberes se estableció ahí. Esta comunidad desapareció en 1736.

Es pertinente detenernos también en la tendencia intelectual que las comunidades judías de esta zona fomentaron a lo largo de su afianzamiento como grupo. Debido a que la mayoría de las personas que conformaron la primera oleada migratoria eran conversos que retomaron la fe mosaica, se enfrentaron a los preceptos rígidos de la *halajá* judía. La confrontación produjo un choque entre la perspectiva tradicional de la religión y la racional, causa por la cual varios pensadores fueron excomulgados por cuestionar la validez de los textos sagrados.¹⁵ Fe y razón se enfrentaban en una lucha que tuvo lugar en Ámsterdam, convulsionando el contexto judío en cuestionamientos filosóficos y metafísicos.

La comunidad de Londres

La presencia judía en Inglaterra se percibe, de manera significativa, hasta el siglo XVII, “en que puede hablarse de una colonia conversa, de claros rasgos criptojudíos” (Kaplan, 72), aunque fueron asentándose ahí desde el siglo XVI. La actitud de los ingleses puritanos de entonces fue favorable para los judíos, pues creían que su presencia diaspórica era un requisito para reestablecer el “Reino de Israel” con la llegada del Mesías. Así, la actividad projudía se unía a la caída de la monarquía inglesa y la instauración del régimen republicano. Algunos judíos de Amsterdam vieron posibilidades comerciales en Londres, por lo que emprendieron el viaje para instalarse ahí, para ello, solicitaron a Cromwell la anulación del edicto de expulsión de 1290. A pesar de su actitud positiva para el asentamiento de una colonia formal judía en ese territorio, los comerciantes locales se vieron amenazados por los hombres de negocios judíos y pugnaron, en 1655, para que no se

¹⁵ Uriel d’Acosta, converso portugués de Oporto, negó la validez del Talmud; Juan Prado, médico de origen portugués detractor, en 1654, la Ley Oral y negó la autoridad talmúdica y rabínica, así como la fuente divina de la Biblia; Baruj Espinoza hace una fuerte crítica a la Biblia y al judaísmo en general que, como los antes mencionados, también deviene en su expulsión de la comunidad.

aceptara su admisión. Incluso los criptojudíos portugueses ya asentados desde el siglo XVI, desconfiaron de la empresa, pues tenían miedo de desatar una polémica que atentara contra su estabilidad y seguridad. Estas familias criptojudías actuaban como católicos españoles ante la sociedad, pero celebraban sus ceremonias judías en privado. En 1656, sin embargo, una circunstancia histórica detonó el reconocimiento de los ingleses hacia los judíos: la guerra contra España hizo a los judíos desligar todo vínculo con la Península, por lo que se declararon públicamente como grupo independiente, pidieron, con ello, que se les autorizara el ejercicio de su culto judaico y la posesión de un cementerio propio. (Kaplan,75) En 1660, Carlos II reestableció la monarquía, pero respetó y amplió las libertades ya obtenidas de la congregación sefaradí.¹⁶ Desde entonces, la consolidación y desarrollo de la comunidad creció hasta representar la comunidad sefaradí más importante, en el siglo XVIII, después de la de Amsterdam.

La comunidad en Palestina

Palestina formaba parte del Imperio Otomano por lo que algunos exiliados judíos formaron pequeñas comunidades que veían el territorio con connotaciones simbólico-religiosas significativas. En el siglo XVI, se establecieron comunidades sefaradíes pequeñas como la Hebrón, Galilea y Tiberias. Sin embargo, Safed representó la más importante y más poblada de las comunidades de Palestina, ya que se perfiló como centro religioso de la diáspora, impartiendo sus conocimientos hacia las comunidades asentadas alrededor. Se multiplicaron las sinagogas, las escuelas talmúdicas, se generaron leyes litúrgicas, etc., reflejando un florecimiento cultural, económico, pero sobre todo religioso.

La diferencia entre las comunidades de Palestina y el resto de las comunidades de la diáspora sefaradí [...] radica en que en ellas no había continuidad genealógica ni organizativa. Casi en cada generación cambiaba la población a causa de las duras condiciones del momento y del territorio, y a causa del envejecimiento de la mayoría de la población, que llegaba a Palestina a morir y ser enterrados, sin que dejaran descendientes.

(Barnai, 139)

¹⁶ “Alrededor de 1680 –menciona Kaplan- vivían en Londres 414 individuos vinculados a esta congregación. Junto a la comunidad sefaradí se fue concentrando un núcleo ashkenazí con las mismas características sociales y culturales que en Ámsterdam y Hamburgo. También en Londres los ashkenazís tuvieron que conformarse con una existencia marginal y dependiente, hasta que en 1692 fundaron su propia comunidad.” (76)

La diversidad y movilización constante de la población evitó la formación de comunidades organizadas como el los otros asentamientos diaspóricos. La mayor parte de los inmigrantes provenía de Turquía y los Balcanes, que fungieron como lazo de unión con las comunidades asentadas en esos territorios. Se implementó un sistema de ayuda económica para las comunidades de Palestina, que mantenía, por medio de contribuciones diaspóricas, a los judíos que ahí habitaban. A principios del siglo XVIII, muchos judíos ashkenazim, provenientes de Europa oriental y central, seguidores del sabateísmo, se asentaron en Palestina esperando la llegada de su líder (Sabbêtay Sêbi). El desequilibrio que causó este grupo a las comunidades existentes, sobre todo en Safed, se tradujo en una crisis importante, en la que el endeudamiento provocó enemistades con los musulmanes produciéndose revueltas y enfrentamientos locales, dando como resultado el debilitamiento y la casi desintegración de la comunidad. Muchos emigraron, ya que se propiciaron, en el año 1720, asaltos y quemas de sinagogas que atentaban contra su judaísmo. Los judíos de Estambul, que eran los que principalmente aportaban dinero para las comunidades de Palestina, trataron de evitar la desintegración total, por lo que movilizaron sus contactos alrededor de la diáspora para mandarles dinero, además, consiguieron un acuerdo con las autoridades musulmanas para reestablecer la población judía, y reinstaurar, sobre todo, los centros de estudios religiosos. De esta manera, la relevancia religiosa de Safed, se instauró en Jerusalén que, desde el siglo XVII hasta el XIX, se conformó como la principal comunidad de Palestina.

Las comunidades sefaradíes en América.

Ante la circunstancia de persecución y expulsión de la Península, el Nuevo Mundo se abrió como una posibilidad de vida, no obstante, se importaron los lineamientos inquisitoriales a las colonias americanas. Así, desde el siglo XVI, se presencian criptojudíos en ciudades de América del Sur, que mantenían contacto con los conversos de la Península y con otros asentados en las diferentes diásporas. La Nueva España, y latinoamérica en general, atrajo un número considerable de ‘cristianos nuevos’ que deseaban vivir como católicos motivados a olvidar su origen judío y olvidar su *impureza* de sangre. Había también los judíos que, por la distancia con la Península y la dispersión territorial, querían mantener su religión. Debido a que se prohibía la entrada a personas que no fueran

católicas, es decir, conversos, sus hijos y nietos, así como a los portugueses, se propagaron las licencias falsas para que ingresaran en secreto moros y judíos a las colonias hispánicas. Los primeros años del siglo XVI hubo una oleada de inmigrantes importante¹⁷, no obstante, flotaba la amenaza de las prohibiciones para los extranjeros que estipulaban castigos severos.¹⁸ Sin embargo, para 1573, con Felipe II, se endurecieron las leyes, cuando fundó de manera estable el tribunal del Santo Oficio que perseguía a los cristianos nuevos o criptojudíos cuyo origen era judío o practicaban sus rituales en secreto.

Vivía este converso en constante zozobra, deseaba volver a su religión y esperaba constantemente un milagro. Su vida estaba llena de angustia y temía ser descubierto por llevar aún los ritos de su antigua fe, y sentía un gran temor a Dios por estar pecando en su ley y ser cristiano en las apariencias. (Gojman, 73)

Las leyes, que periódicamente se leían en público, daban cuenta de cómo se podía identificar a un judaizante a partir de sus usos y costumbres, y amenazaba de excomunión a los que no los denunciase. Por ello, las prácticas de los judíos se disimulaban de tal forma, que no se le confesaba al hijo su religión hasta que cumplía los trece años (para celebrar su *Bar mitzvá*). El peligro que representaba la celebración incluía tanto al muchacho como a la familia entera. Si no estaba circuncidado bajo el ritual correspondiente, se procuraba hacerlo en esa época. Así como este ejemplo, los demás rituales del ciclo de vida y del ciclo anual, o el desempeño de los rezos para *Shabat*, se fueron adecuando al encubrimiento, al carácter dual y ambiguo que se reflejó, a lo largo de los años, en la mezcla de identidad, pues ni practicaban su judaísmo en pleno, ni el catolicismo impuesto. Aun así, los lazos de parentesco, así como la identificación entre los correligionarios, era común: un converso sabía siempre de otro, y la ayuda mutua se manifestaba en todo momento. De esta manera

¹⁷ Durante el reinado de Carlos V (1516- 1556) se fomentó la emigración hacia las colonias del Nuevo Mundo, tanto para poblar el territorio, como para motivar el comercio.

¹⁸ El emperador Carlos V y el príncipe en sus Ordenanzas, dictaron una Cédula en Valladolid el 15 de septiembre de 1522, en la que se prohibía pasar a las Indias a los judíos recién convertidos, “y estas disposiciones se incluyeron en la Recopilación de Leyes de Indias [...]: ninguno nuevamente convertido a nuestra Santa Fe Católica de moro o judío, ni sus hijos pueden pasar a la Indias sin expresa licencia nuestra.” La Ley 24 título V, libro VII dicta: “Con grandes diligencias inquieran y procuren saber los virreyes, audiencias, gobernadores, que esclavos o esclavas berberiscos o libres nuevamente convertidos de moros e hijos de judíos, residen en las Indias y en cualquier parte y echen de ellas a los que hallaren, enviándolos a estos reinos en los primeros navíos que vengan y en ningún caso queden en aquellas provincias.” (Gojman, 67-68)

vivieron por siglos. Sólo después del siglo XIX¹⁹ se abrió el panorama para la libre aceptación religiosa en México.

Por su parte, en colonias no hispánicas, los colonizadores querían poblar sus nuevos territorios americanos, por lo que ofrecieron facilidades a los judíos para que se establecieran allá. Tal fue el caso de Pernambuco, colonia holandesa, que en 1630 impulsó el primer asentamiento judío en el continente americano. En 1637 se estableció en Recife y luego en Mauricia que se unieron en 1649, sin embargo, esta comunidad desapareció en 1654, pues con la ocupación portuguesa se vieron forzados a regresar a la República Holandesa, en Amserdam. Otros optaron por establecerse en Nueva Amsterdam, años después se llamó Nueva York, pero sólo hasta 1740, con la llegada de un mayor número de judíos, se consolidó una comunidad formal, esencialmente sefaradí. En la zona del Caribe, tanto ingleses como holandeses se interesaron en colonizadores portugueses y españoles pues tenían el idioma para convivir con los “cristianos nuevos” del Nuevo Mundo. En Curazao se formó la comunidad judía hasta 1659 con la llegada de 70 sefaradíes de Ámsterdam. En las Antillas holandesas igualmente se estableció un lugar de rezo que servía a la congregación.

Las posibilidades de comenzar una nueva vida en esa región que parecía ofrecer ventajosas posibilidades económicas atrajo a centenares de inmigrantes judíos, casi todos ellos sefaradíes de Ámsterdam, y a no pocos “cristianos nuevos” de diferentes regiones del Brasil, tanto de las partes conquistadas por los holandeses como también de los territorios ocupados por Portugal. (Kaplan, 77)

*Los sefaradíes en el Magreb*²⁰

El Norte de África representó para los millares de exiliados expulsados en 1492 una posibilidad de vida, pues la cercanía, por un lado, y la presencia de comunidades judías ya existentes, desde 1391²¹ (sobre todo provenientes de Mallorca y de Sevilla) que gozaban de libertad religiosa y mantenían intercambios comerciales y culturales, por el otro, motivó el

¹⁹ En pleno siglo XIX todavía se “ordenaba que no se permitiera salir en tierra a los judíos ni internarse en ninguno de los dominios de España.” (Gojman, 68)

²⁰ Este apartado está basado en el capítulo de “Los sefadadíes en el Magreb”, de Sarah Leibovici y Juan Bautista vilar, citado en bibliografía.

²¹ Las tierras africanas ya habían servido de refugio anteriormente para los judíos –nos dice Leibovici- “en el siglo VII, después de las crueles medidas antijudías de Sesebut; en el siglo XII, para huir de los almohades; y sobre todo a partir de 1391, a consecuencia de las matanzas perpetradas a instigación de Ferrán Martínez, que arruinaron casi todas las juderías de Andalucía y Castilla, Cataluña y Baleares, produciendo tantas víctimas y apóstatas. Muchos salieron entonces, fundamentalmente para Argelia.” (189)

establecimiento de los refugiados. Los nuevos exiliados que llegaron, principalmente a Marruecos, tenían mayor preparación –personas letradas- que los judíos ya establecidos desde antes, por lo que podría haber afectado el equilibrio de la sociedad ya existente, sin embargo, se buscaron formas para que no se produjera una separación entre ambas. Llegaron por los puertos de Arcila, Tetuán, Badis, Larache y Salé, algunos se refugiaron en la ciudad de Fez, donde recibieron beneficios de los sultanes. En otras ciudades africanas, sin embargo, sufrieron torturas por negarse a la conversión, o vivieron la violencia de bandoleros musulmanes que se aprovecharon de su desorientación en tierras nuevas. Así, Fez fue el centro de atracción más importante, tanto por ser la capital, como por estar ya establecida una comunidad judía “con la que tenían relaciones seculares, y también contaba con descendientes de los refugiados de 1391” (Leibovici, 196) Unos años después, los portugueses también se instalaron allí, pues la epidemia, la peste y el hambre los obligaron a buscar nuevas tierras. No tardó, sin embargo, en organizarse la “Comunidad de los expulsados de Castilla” organizada por los rabinos que se hacían cargo de su gente: el 17 de mayo de 1494 –nos dice Leibovici (197)- “se promulgó la primera *Taqqanah*, ordenanza rabínica que reglamentaba su régimen matrimonial y sucesoral y defendiendo los derechos de la mujer, unificando las reglas en las aljamas circundantes. La segunda, de fines de 1496, que ampliaba la anterior, fue aceptada por los feligreses de las cuatro congregaciones existentes, las de los castellanos, aragoneses, granadinos y portugueses.”. Ya para el siglo XVI, la comunidad judía gozaba de prosperidad: academias, sinagogas, lujos, etc. en donde la organización de los *megorashim* (exiliados nuevos) se había impuesto a las comunidades de autóctonos judíos (*toshabim*). Poco a poco se integraron sin perder su identidad hispánica (pregonada por los mismos apellidos) de la que estaban orgullosos, no obstante la lengua peninsular se iba modificando con la influencia extranjera que iban asimilando y apropiando. Los servicios que prestaban al sultán como negociadores y diplomáticos les redituó en mayores beneficios para la comunidad. Otras ciudades de África en las que se asentaron los expulsados fueron: Mequínez, con distinguidos negociantes y diplomáticos además de desempeñar la ciencia rabínica; en Salé, puerto activo en el que las negociaciones marítimas desempeñaron un papel importante con judíos de Ámsterdam, de Londres y otros centros sefaradíes europeos. Algunos judíos de Salé se transportaron a Rabat y se fortaleció la comunidad ahí establecida. En Marrakech, “ciudad del sur, fueron

minoritarios los *megorashim* y por ello preservaron con celo su particularismo, lo que igualmente ocurrió en Safi, Mogador y Agadir, Azemmur y Mazagan. Hasta fines del siglo XVIII, sólo hablaban castellano, y hasta principios de éste mantuvieron su propia sinagoga.” (Leibovici, 201-2). Tanto en Safi como en Azemmur abrieron las puertas, en 1510, a la completa libertad religiosa, reducción de impuestos y la garantía de que no se les expulsaría contra su voluntad. La prosperidad de los judíos de Mogador se da en 1765 con la creación de un nuevo puerto comandado por líderes *megorashim*. Tánger, por su parte, vivió varias conquistas (de España, de Portugal, de Inglaterra), por ello, hasta 1772 fue cuando floreció la comunidad.

Ya establecidos en tierras musulmanas de África, las relaciones de los judíos con moros y cristianos eran generalmente tolerantes,²² aceptando influencias extranjeras, pero sin alterar su fe mosaica. Desde la perspectiva interna, los diferentes sectores de la comunidad judía: los *kehilot*, se distinguían por su idioma, forma de vestir y la manera de ser.²³ Además, los contactos que había en las distintas diásporas eran permanentes, sobre todo a través de los líderes rabínicos que fungían como autoridad legal y religiosa dentro de su comunidad.

La judería de Tetuán fue la más importante de la diáspora establecida en África. Desde que llegaron los judíos tanto de España como de Portugal, así como de Fez, representaron un componente fundamental de su florecimiento, tanto cultural como material. La *kehila* fue relativamente autónoma, pues se regían por sus propias reglas con la consigna de pagar un impuesto al sultán, del que dependían. Aunque eran considerados *dimmis* (tributarios de las minorías religiosas) poseían protección del gobernante, libertad de religión y permisibilidad para practicar sus usos y costumbres. Es de hacer notar que la estructura social de Tetuán estaba simentada en fuertes andamios, pues “permaneció sin cambios notables hasta mediados del siglo XIX” (Leibovici, 215) hasta que la decadencia

²² En Argel y Orán, sin embargo, las relaciones de los judíos con los cristianos no eran tan pacíficas. En Argel, Carlos I se quiso apoderar de esas tierras en 1541 poniendo en riesgo su vida y su libertad. En Orán, se expidió la orden de expulsión de los judíos por los españoles en 1669, pudiendo regresar hasta 1734. Los sefaradés establecieron comunidades pequeñas bien estructuradas desde entonces hasta que salieron los españoles definitivamente, en 1792, y pudieron desarrollar actividades comerciales.

²³ “Algunas denominaciones distintivas se utilizaron para los *megorashim* y sus descendientes, los judíos indígenas eran *berberiscos*, *moriscos* y en cierto contexto particular, *forasteros*. *Flamencos* eran los que llegaban de los Países Bajos, y por extensión de toda Europa occidental, y *flamenco* el traje que adoptaban – en el siglo XVII- los criptojudíos recién llegados de Portugal volviendo al judaísmo.” (208)

económica y la amenaza del sabetismo,²⁴ además del saqueo que sufrieron las juderías, en 1790, hicieron caer en ruinas a la comunidad.

La ocupación hispánica, entre 1860 y 1862, en Tetuán, sin embargo, benefició a los judíos que prosperaron al desplazar a los musulmanes. Entonces llegaron judíos de Marruecos, Argelia²⁵ y el sur de la Península Ibérica que fortalecieron a la comunidad. El progreso y el empuje que traían los impulsó a abrirse camino a Occidente, ejemplo que seguirían las demás colectividades judías. En cuanto a las instituciones sociales que estructuraban a la sociedad, se dio entrada, en 1862, a la *Alliance Israélite*, escuela cuyas ideas, importadas de Francia, se introdujeron a las comunidades judeo-africanas. Pronto Tetuán importó maestros para los demás colegios de la *Alliance* distribuidos por toda la diáspora. Tras la marcha de los españoles, los judíos volvieron a perder libertades, por lo que, entre 1850 y 1912, un nuevo éxodo los motivó hacia Iberoamérica (Argelia francesa y Brasil) “Los países de la América hispana [Brasil, Argentina, Cuba y Venezuela] no tardaron en convertirse en principales puntos de atracción del emigrante judeo-tetuani.” (Leibovici, 223) Años después de 1912, en Tetuán se otorgaría la completa libertad con la implantación del protectorado franco-español sobre Marruecos, etapa de estabilidad y prosperidad para los judíos hasta la Segunda Guerra Mundial, en que la atracción para la formación del Estado de Israel se evidenció. Tetuán se despobló rápidamente de sus judíos, que emigraron, simultáneamente con los de Melilla y Ceuta, tanto hacia Palestina como de regreso a España, pues algunos poseían la nacionalidad, por lo que se establecieron en Barcelona y Madrid, Málaga y Marbella y posteriormente otras en Andalucía, Levante y Baleares.²⁶ (Leibovici, 226)

En Orán, territorio que albergó a los judíos de Tetuán antes de la guerra de África, se estableció una comunidad que no se desprendió fácilmente de su herencia hispánica: conservó sus usos y costumbres, lengua, tanto judeo-española o *haketia*, como español, sin permitir influencias externas. Por ello, se distinguió de las demás comunidades diaspóricas no obstante, la cultura francesa la asimilaban sin afectar la propia.

²⁴Šabetay Tzví, conocido, como se mencionó, como falso mesías, fomentó un movimiento que convulsionó espiritualmente a los creyentes judíos.

²⁵ En Argelia existía también una comunidad de exiliados desde 1391.

²⁶ En la actualidad, menciona Vilar, “la presencia judía en la cornisa septentrional del Reino de Marruecos se reduce a no más de tres centenas de individuos, cuyos manguantes efectivos tienden a concentrarse en Tánger. La otrora floreciente comunidad israelí de Tetuán puede darse hoy por desaparecida” (Leibovici, 227)

Hasta la independencia, bajo el cielo de Orán floreció un tipo inconfundibles de sefaradíes: tan franceses como los de Argel, pero definitivamente apegados a sus raíces y tradición tetuaníes. Por ellos se había hecho más visible y sensible Sefarad.

(Leibovici, 235)

Los judíos establecidos en Túnez desarrollaron una actividad intelectual sobresaliente los primeros años después de la expulsión, sin embargo, se vio mermada por la invasión de los españoles en 1535, en la Toma de Túnez. Más tarde, con el triunfo de los turcos, se reestablecerá la comunidad judía, en los siglos XVII y XVIII, reforzándola con los judíos de Liorna que ahí se establecieron. Al respecto, desde 1610 su presencia, con costumbres europeas y refinadas, contrastó con los judíos autóctonos, lo que devino en una escisión en la misma comunidad en que se distinguieron sinagogas, tribunales rabínicos, impuestos y cementerios separados. La ideología más occidentalizada de los liorneses provocó que, antes de la influencia francesa asimilada por el protectorado francés en 1881 y la *Alliance*, muchos obtuvieran la nacionalidad italiana.

*La comunidad judía en Salónica.*²⁷

En la época del dominio romano ya habitaban los judíos en Salónica. Al ser conquistada por los otomanos en 1430, junto con otros países balcánicos, la ciudad sufrió guerras continuas en las que el poder pasaba de una mano a otra, por lo que los judíos se vieron en la necesidad de emigrar a otros territorios. Durante gran parte del siglo XV la comunidad judía en Salónica desapareció.

En 1453 los otomanos conquistaron Constantinopla, convirtiéndola en Estambul, poniendo fin al imperio bizantino. Tanto judíos como cristianos fueron deportados para poblar la nueva capital, pues los consideraban aliados leales. A finales de este mismo siglo volvieron a instalarse judíos sefaradíes y ashkenazís provenientes de Europa septentrional, por causas de tipo religioso y económico, pues Salónica era un puerto que conectaba a varios puntos de Europa. Oleadas de judíos expulsados llegaron convirtiéndose en un factor importante en el desempeño económico y social, adquiriendo con ello una fuerza política ante el Imperio Otomano. Como en otras ciudades del Imperio Otomano, la población estaba constituida tanto por cristianos y judíos como de musulmanes, interactuando entre sí,

²⁷ Este apartado está basado en “La comunidad judía de Salónica (1430-1943)” de Jacob Barnai, citado en bibliografía.

pero manteniendo sus distancias específicas.²⁸ La sociedad judía estaba organizada en grupos (*kahal*) que se distinguían por su lugar de procedencia, cada uno con sus propias reglas e instituciones, así como el pago de impuestos al gobierno otomano de manera independiente. Es de hacer notar que, como en Amsterdam, no existían judíos ya establecidos en el lugar, por lo que organizaron sus instituciones según las costumbres traídas de la Península Ibérica. Sin embargo, al pasar el tiempo (siglo XVI), surgieron problemas entre un *kahal* y otro, debido tanto al pago de impuestos a las autoridades, por las diferencias rabínicas con respecto a las leyes *halájicas*, o por problemas económicos y sociales. La consecuencia fue la institucionalización de una dirección central para toda la comunidad, en la que, en el siglo XVII, se creó un rabinato principal de la ciudad. Además de ser un centro rabínico importante, su actividad económica consistía en la elaboración de paños y vestidos. Cuando la comunidad estuvo en dificultades económicas para pagar impuestos, esta actividad les sirvió, en un principio, como refugio, pues elaboraban los uniformes para los soldados del Imperio canjeándolo por el pago que les correspondía. Al continuar la crisis, en el paso de los siglos XVI y XVII, los judíos se vieron en la necesidad de emigrar, tanto a Estambul como a Esmirna. Los problemas de la comunidad de Salónica se enfatizaron, pues no se daban abasto para proveer de vestidos al ejército, además sucedieron incendios (en 1545 y 1620; más tarde, en 1917) y epidemias que causaron grandes pérdidas, tanto a nivel económico como espiritual. El movimiento mesiánico de Šabetay Tzví, (en 1650-1665) se introdujo en un momento de debilidad comunitaria como esperanza de salvación. Esto provocó dudas entre los judíos desestabilizando la fe y creando una crisis social y religiosa: muchos –incluso rabinos- se convirtieron al Islam,²⁹ como su líder, pero sólo en apariencia, pues seguían practicando algunos rituales judíos (los *Donme*). Fue hasta la Primera Guerra Mundial que esta secta abandonó Salónica para

²⁸ Esta misma organización se palpa en otras comunidades del Imperio Otomano. En Egipto, por ejemplo, se observa, durante los primeros tres siglos, a los grupos judíos y cristianos conformando sus propias dinámicas sociales, religiosas y económicas, a cambio de un pago de impuestos al sultán. A partir de 1798, sin embargo, con la invasión de Napoleón Bonaparte, se permea la modernidad occidental, cambiando la mentalidad otomana por la europea.

²⁹ Šabetay Tzví se proclama mesías y logra reunir un gran número de seguidores en el mundo judeo-oriental, norteafricano y europeo. El falso mesías acabó convirtiéndose al islamismo ante las presiones del Sultán Mehmet IV, con la lógica decepción de sus seguidores; pero lo más trascendente fueron las consecuencias ideológicas: alarmados por el desastre, los rabinos y las autoridades judías comunitarias emprenden una política restrictiva en lo que se refiere al acceso a los libros hebreos por parte de los menos ilustrados, en la convicción de que ha sido la excesiva afición por la especulación filosófica y mística una de las causas del nacimiento de ese desastroso movimiento mesiánico. (Díaz Más, 1994,16)

instalarse en Turquía donde habría de desaparecer en años posteriores. La decadencia comunitaria en las décadas siguientes tuvo que ver con la ignorancia, pues se censuró todo acceso a los libros sagrados y por lo tanto a la lengua hebrea para los hombres del pueblo. Surgieron, en su lugar, creencias alternativas basadas en supersticiones sin fundamento judío.

La comunidad, sumida en el estancamiento a finales del siglo XVII, salió de su letargo ya en el XVIII y volvió a crecer espiritualmente (y económicamente también) con una élite de rabinos que promovieron sus enseñanzas en judeo-español,³⁰ para que sea accesible para todos sin perder el control.

A principios del siglo XX, el derrocamiento del Imperio Otomano (1912) promovió el surgimiento de ideas socialistas y sionistas en las comunidades judías. La Primera Guerra Mundial estableció nuevas fronteras, por lo que Salónica pasó a manos de Grecia y la afluencia de griegos desmarcó a los comerciantes judíos; se promulgaron leyes antisemitas, en los años veinte, impuestas por el gobierno griego, limitándolos económica y socialmente. Hubo persecución y maltratos, por lo que la emigración fue inminente, ahora, hacia Palestina u otros países. Finalmente, los que permanecieron, se vieron amenazados, años después, por los alemanes nazis que en 1941 entraron a Salónica. “En el año de 1943 empezaron a enviar a todos los judíos de la ciudad a Auschwitz. De los 48,997 judíos que fueron enviados al campo de exterminio (según el registro nazi), la mayoría de ellos fueron ejecutados en las cámaras de gas.” (Barnai,165)

Los judíos sefaradíes en los siglos XIX y XX.³¹

Desde los primeros años del siglo XIX habían empezado a establecerse en España comerciantes judíos provenientes, en su mayoría, de Bayona, al sur de Francia, que desempeñaban negocios con funcionarios públicos. Durante este mismo siglo, la tendencia liberal de algunos españoles orientaron su atención al problema de la libertad religiosa para tratarse en las Cortes. Al aumentar el número de judíos comerciantes, pidieron al gobierno el permiso para tener un cementerio, solicitud que se aprobó en 1865, invitando, además a

³⁰ La existencia de imprentas coordinadas por judíos en el Imperio Otomano, difundió la enseñanza de la tradición y los preceptos judíos, de tal manera que se pudieran llevar a cabo las prácticas rituales con una carga moral y adecuada.

³¹ Este apartado está basado en “Sefarad-sefaradíes: un entendimiento ambicionado” de María Antonia Bel Bravo, citado en bibliografía.

los judíos de Francia a establecerse con la condición de no edificar una sinagoga en dicho terreno para sus cultos públicos o privados. Se puede hablar de una comunidad judía en Madrid a partir de este momento. Los judíos aprovecharon esta actitud para invocar el derrocamiento del decreto de expulsión de 1492. En 1868 se produjo en Cádiz una revolución contra la monarquía de Isabel II, hecho que benefició a los judíos sólo por un tiempo, pues en 1875 se reestableció el reino con nuevos representantes que implementaron una constitución diferente. En ella se determinaba que la religión Católica Apostólica Romana era la del Estado, aunque se respetarían cultos alternos, “no se permitirían otras ceremonias ni manifestaciones públicas que la religión del Estado.” (Bel Bravo, 255) El lugar de los judíos quedaba incierto hasta 1931, cuando se abolió dicha constitución con la proclamación de la II República.

En 1881, con la subida del poder del partido liberal, se abrieron las puertas a los judíos rusos que atravesaban por uno de los movimientos antisemitas más violentos del siglo (los *pogroms*). El gobierno español tomó la postura de acogerlos y apoyarlos, pues sabían de los beneficios comerciales que aportarían con otras comunidades judías sefaradíes en otras diásporas, sobre todo en Turquía, en donde también se resguardaron. La actitud generosa del gobierno de Alfonso XII, sin embargo, no era del todo aceptada por otros españoles más conservadores y del clero que se oponían al establecimiento de los judíos en España. Así, los liberales luchaban contra las ideas conservadoras, no sólo al respecto del tema judío, sino también de otros problemas de la época.

Si los periódicos liberales se mostraron favorables e incluso entusiastas sobre el regreso de los judíos, denunciando la intolerancia de los sectores más reaccionarios, y los conservadores manifiestan posturas más eclécticas, los sectores integristas y algún que otro medio del estamento eclesiástico se oponen violentamente al regreso de los mismos, atrincherándose en posiciones radicales y entrando en polémica con los anteriores, en especial con los liberales. (Bel Bravo, 261)

En ese entonces, el sionismo tomaba fuerza progresivamente como un movimiento nacionalista político-social. En España se estableció la Federación Sionista Hispánica en 1920, (más tarde, Ibero-marroquí), pues ya había comunidades establecidas en Sevilla, Madrid y Barcelona. Sin embargo, esta organización desapareció cuando se fueron algunos de los judíos que se asentaron sólo de manera provisional, pero abrió las puertas a otras

organizaciones que apoyaban la libertad de los judíos en España.³² Algunos brotes de antisemitismo se manifestaron por parte de algunos sectores de la sociedad española (Bel Bravo, 266) cuando se intentó difundir la lengua y la cultura sefaradí que cada vez se hacía más presente. Ya para 1924 se decidió

[...] conceder carta de naturaleza a individuos de origen español, no tan solo para atender reiteradas súplicas de quienes aparecen ante los gobiernos extranjeros en la condición de cuasi naturalizados y no podían permanecer indefinidamente en esa situación ambigua, sino ante la consideración patriótica de que esos elementos eran en general concededores de nuestro idioma y si se les concedía la naturalización, constituirían un elemento beneficioso para las relaciones culturales con países lejanos, en los cuales formaban colonias que podían ser de verdadera utilidad para España.

(Bel Bravo, 268-269)

El gobierno republicano-izquierdista que tomó el poder en 1931 con la II República, se caracterizaba por un “repudio hacia la Iglesia, sus instituciones y su jerarquía” (Bel Bravo, 269) Fue entonces cuando se “anulaban las prohibiciones de la Constitución de 1876 y a los judíos y protestantes se les concedió la misma igualdad de derechos que los católicos. Con la nueva Constitución, los judíos disfrutaron de una igualdad legal absoluta; su existencia en España estaba ahora al parecer totalmente legalizada.” (Bel Bravo, 270) Sin embargo, en el momento en que las comunidades diaspóricas (de los Balcanes y el Mediterráneo oriental) volvieron la vista hacia España para repatriarse, se confrontaron con una serie de inconvenientes, pues sólo se facilitaban las condiciones para el emigrante con carácter transitorio. La actitud romántica de volver a la madre patria cedió, instalándose una apertura condicionada con fines utilitarios para ampliar las relaciones internacionales, tanto culturales como comerciales.

Cuando Hitler tomó el poder en 1933, empezaron a llegar refugiados de Alemania y Polonia a España, alterando la organización de las comunidades de Madrid y Barcelona. Durante la Guerra Civil, los republicanos siguieron apoyando a los sefaradíes anteponiéndolos contra Franco, que aumentó su enemistad contra los judíos. Al tomar el poder éste, los judíos abandonaron Madrid y Barcelona quedando tan solo 100 familias

³² Además de que el Senador Pulido impulsara la cultura judía en España y abriera espacios como consejeros en partidos políticos, en 1910 se creó la Alianza Hispano-Hebrea. En 1913 el gobierno español solicitó a un hebraísta y orientalista (Abraham Shalom Yahuda) exponer conferencias sobre la contribución de los judíos al pensamiento y la cultura españoles. En 1915 el gobierno se planteó crear una Cátedra de Lengua y Literatura Rabínica en la Universidad de Madrid, además de la Cátedra de Lengua Hebrea. Después de la Primera Guerra Mundial, se creó la Casa Universal de los Sefaradíes. (Bel Bravo, 265)

judías. La Constitución y las leyes de la República fueron canceladas, desapareciendo la libertad de cultos. Ya en la Segunda Guerra Mundial, aunque España era simpatizante del Eje, el gobierno se negó a introducir leyes antisemitas, no obstante se rescataron ediciones de literatura antisemita clásica que fueron acogidas por la población. La independencia de Franco con respecto al régimen Nazi permitió actuar de manera más flexible en torno a los judíos, prueba de ello es que ayudó a rescatar algunas vidas en peligro, no obstante no aplicó todos sus recursos para salvarlos. Una vez terminada la guerra, “el gobierno de Franco se dispuso a dar una solución definitiva al asunto de las naturalizaciones de los sefaradíes. [...] El 11 de febrero de 1949 el gobierno de Franco reconocía la condición de súbditos españoles en el extranjero a los sefaradíes que habían sido aceptados en las listas de protegidos españoles por Grecia y Egipto, y podían optar por la nacionalidad española.” (Bel Bravo, 283)

Los sefaradíes ante el Estado de Israel.

España tuvo ciertas reservas ante la formación del Estado de Israel ya que apoyaban a la Santa Sede acerca de la internacionalización de las Tierras Santas. A pesar de ello, el crecimiento en España de la población judía, así como de las instituciones y sus sinagogas se incrementaron a finales de la década de los cincuenta. El acercamiento entre el gobierno y los jefes de las comunidades judías se estrechó, refrendado por la actitud de la Iglesia Católica que lanzó la declaración sobre libertad religiosa. Aunque los judíos no podían celebrar sus actos litúrgicos en público en ese momento, ya en los años sesenta, Franco instauró una ley que otorgó derecho a practicar la religión en público. El 20 de noviembre de 1975 murió Franco y el príncipe Juan Carlos fue coronado Rey, tomando una política de apertura internacional. El problema árabe-israelí que tenía lugar en Israel no cambió la postura del gobierno español con respecto a los sefaradíes que habitaban en sus tierras, no obstante, su negativa para entablar relaciones con el Estado hebreo. Los judíos, por su parte, mantenían fuertes vínculos con Israel y con otras comunidades de todo el mundo. El crecimiento de las comunidades judías (sobre todo en Madrid y Barcelona), tanto cultural como poblacional, fue notable desde entonces, sobre todo por la afluencia masiva de judíos que, ante la guerra en Marruecos, llegaron a refugiarse en España. Fue hasta el 1º de enero

de 1986 cuando se establecieron relaciones diplomáticas plenas y permanentes con el Estado de Israel.

*Apéndice II La Cábala*³³

Los textos sagrados postbíblicos tratan de vislumbrar explicaciones viables de la *Torá* para justificar sus estrictos preceptos que prohibían el paganismo y sustentaban el monoteísmo como base incuestionable de la religión. Como respuesta ante la rigurosidad de la Letra se produjeron textos alternativos que avalaron, de alguna manera, la tradición mágica judía, no sin oponerse, en cierto modo, al judaísmo formal. De esta manera, siguiendo la filosofía judía, la Cábala (lit. “Recepción” o “Tradición”) recuperó las influencias egipcias, babilónicas, sirias, gnósticas, griegas y árabes para condensarlas en toda una propuesta mística, cosmogónica, teogónica, y en un sistema de creación y de angeología que encausara las creencias de los otros pueblos circundantes hacia el monoteísmo. El judaísmo representaba un reto místico para los cabalistas, ya que su tarea consistía en descubrir e inventar claves para descifrar su simbolismo. En su sentido más amplio, significa todos los sucesivos movimientos esotéricos que se fueron desarrollando en el judaísmo a partir del periodo del Segundo Templo y que llegarían a ser factores activos dentro de la historia judía. (Scholem, 11) Surge entre los judíos de Palestina y Egipto en la época del nacimiento del cristianismo, en los primeros siglos de nuestra era. Para el tiempo de la creación de la Cábala, el *Talmud*³⁴ y el *Midrash*³⁵ ya se constituían como base de la religión: el judaísmo rabínico ya había cristalizado la *halajá*,³⁶ que constituye los fundamentos firmes e inalterables del judaísmo, por lo que la Cábala también los toma en cuenta para su interpretación. Por un lado, se delimitó la Cábala especulativa, y por el otro, la práctica, ambas conservadas para ahondar en la doctrina oculta que prometía

³³ Las referencias acerca del desarrollo histórico de la Cábala están basadas en: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala* de Gershom Scholem, así como en: *La ley en la leyenda* de Elena Romero, citados en bibliografía.

³⁴ La *Mishná* entra dentro del marco de la Ley oral, cuyo principal objetivo es la indagación y fijación de la norma jurídico-religiosa. Está fundamentada en la *Biblia*, mientras que el *Talmud* se basa en la *Mishná*.

³⁵ La *Mishná* y el *Talmud* (*Hag.2,1* y la correspondiente *Gémarah* en el *Talmud* de Babilonia y el de Jerusalen) – nos dice Scholem (21)- demuestran que, en el primer siglo de la era cristiana, existían tradiciones esotéricas dentro de estas áreas, y que se impusieron severas limitaciones a la discusión pública sobre estos temas: ‘El relato de la creación no debe exponerse delante de dos personas, ni el capítulo de la Carroza delante de una persona, a menos que sea un sabio y tenga ya un entendimiento independiente de la materia.’

³⁶ El material expuesto en la *Mishná* y en el *Talmud*, menciona Romero (13), es de dos tipos: a) la *halajá*, es decir, todo lo que concierne a la norma jurídico-religiosa y que precisa y especifica las prescripciones legales. Su valor reside en el fundamento de autoridad recibido oralmente, pero registrada textualmente.

b) la *agadá*, que abarca todo lo que no es la *halajá*, es decir, lo que no busca sanción legal, que expresa ejemplos, cuentos populares, homilías, explicaciones exegéticas, relatos históricos, sentencias, etc.

su revelación. La intención de los cabalistas no era la transformación de los textos sagrados *halájicos*, sino hacerlos trascender,

[...] y ampliar las dimensiones de la Torah y hacer que pase de ser la ley del pueblo de Israel a ser la ley interna secreta del universo, y al mismo tiempo transformando al *hassid* ('piadoso') o *saddiq* ('justo') judío en un hombre con un papel vital en el mundo. Los cabalistas eran los principales simbolistas del judaísmo rabínico.

(Scholem, 14)

Es cierto que los escritos místicos judíos se proliferaron notablemente, algunos de hecho han desaparecido, pero los que constituyen el cuerpo principal de la *Cábala* son el *Sefer Yetzirá* y el *Zohar*.³⁷

Así como la *Cábala* es esoterismo, también es misticismo y teosofía: misticismo en el sentido de que busca la forma de conocer a Dios y la creación, cuyos elementos intrínsecos quedan más allá de la capacidad del entender intelectual, aunque éste rara vez sea minimizado o rechazado por los cabalistas. Así, la base mística y teosófica del judaísmo adquirió su influencia en el neoplatonismo (contra Aristóteles), es decir, lejos del método racional e intelectual, era una corriente que enfocaba las interpretaciones de la *Torá* bajo un cristal enigmático y secreto. Esencialmente, esos elementos se perciben mediante la contemplación y la iluminación, que se presentan con frecuencia en la *Cábala* como la revelación primordial sobre la naturaleza de la *Torá* y otros temas religiosos; la teosofía se perfila en la *Cábala* en el sentido de que desvela los "misterios de la vida oculta de Dios y la relación que se da entre la vida divina, por un parte, y la del hombre y la creación, por otra." (Scholem, 12) Más allá del misticismo en el que se utilizaban símbolos y metáforas para acceder al conocimiento, la doctrina esotérica abría la posibilidad de transmitir el conocimiento teóricamente, no obstante existían ambivalencias entre la propagación o limitación de las enseñanzas. En la antigüedad se consideraba a los estudiosos de la *Torá* y de la *Cábala* como los sabios, que no sólo obtenían conocimiento de su contenido, sino también de la lengua hebrea, utilizada en la sinagoga y valorada, por sobre la lengua materna, como sagrada y culta, accesible para los individuos cuya autoridad les brindaba un

³⁷ Se compone de varios libros que se dan a la tarea de interpretar bajo cierta perspectiva los diferentes conceptos bíblicos, entre ellos, el principal es el *Zohar* cuya autoría se la adjudican a Moisés de León, aunque se cree que fue Simón bar Iojái, en el siglo II e.c. el que lo redactó. Lo más certero es decir que fue Moisés de León quien descubrió y elaboró el *Zohar* a fines del siglo XIII cuya compilación requirió de un arduo trabajo que, para su difusión, se presentó en forma fragmentada. Reelaborada durante la Edad Media en España, se cree en la actualidad, que fueron varios los eruditos que intervinieron en su creación.

posicionamiento de poder social. Algunos de los estudiosos ponían condiciones para que el acceso a la Cábala fuera restringido o condicionado, argumentando el peligro de las interpretaciones equivocadas de personas no doctas o inexpertas en la materia, mientras otros, optaban por la difusión en círculos cada vez más amplios, la apertura o censura dependía, más que nada, de la circunstancia histórica por la que atravesaban las comunidades en un momento y lugar determinados.

Varias fueron las corrientes que se dedicaron al estudio de la mística judía. Cada interpretación abría nuevas posibilidades para entender algún aspecto de la *Torá*. De esta manera, rabinos respetados escribían su postura ideológica que, en ocasiones, era tomada en cuenta como libro autorizado. Importantes movimientos espirituales se manifestaron, sobre todo en la época medieval. Por un lado, en el siglo XII, las influencias externas al judaísmo tomaron muchos elementos místicos de los sufíes del Islam y de la tradición ascética del cristianismo para la motivación de nuevas tendencias religiosas que resaltaba el *jasid* ('piadoso') como el siervo dedicado a la comunión, sin desprenderse de la tradición talmúdica. La escuela de Yehudá ben Shemuel He Hasid (1150-1217), rabino de Regensburg, y su discípulo El'azar ben Yehudá de Worms (1160-1238), propusieron que la Presencia divina no se manifestaba en los hechos cotidianos, sino en los acontecimientos milagrosos. Sus seguidores se interesaban en observar estos acontecimientos para poder llegar al camino de Dios y de su esencia. Así, el *jasid* renunciaba a su condición natural y actuaba de manera extremista, mediante la meditación profunda, para conseguir el temor y el amor de Dios en su esencia más pura. El movimiento alcanzó su punto más alto en Alemania (Worms, Speyer y Mainz), desde antes del siglo XII en adelante, cuando se popularizó mediante los libros que trataban, sobre todo, de temas relacionados a la Escritura y a la mística de los números. Los *hasidim* escribieron, recopilaron y transmitieron historias y relatos de hechos excepcionales, entre ellos, se encuentra el *Golem*, que narra la vida cotidiana en Europa central (sobre todo en Praga) y la persecución del pueblo por el paso de las Cruzadas. (Romero, 36-37). Dentro del *jasidismo*, también se observa un marcado sentido ético reflejado tanto en el *Sefer hassidim*, como en los relatos hagiográficos cuya influencia perduró hasta después de la declinación del movimiento en el siglo XIII.

A partir del *Zefer Yetzirá*, con la proliferación de comentarios motivados por los cabalistas, las enseñanzas traspasaron las fronteras geográficas llegando a las diásporas más lejanas de Europa. En Alemania, por ejemplo, a finales de la Edad Media, se escribieron comentarios místicos sobre ángeles, nombres divinos y gematría (sobre las cifras relacionadas con la palabra y el universo). En Francia, junto con Alemania, en el mundo ashkenazí se manifestó un movimiento llamado *Hasidim de Askenaz* que contemplaba el aspecto ético, que desarrolló el método del arrepentimiento, por un lado, y el esotérico-teosófico, por otro.

El factor común de todos los movimientos hasídicos en España, Egipto y Alemania fue la oposición violenta que suscitaban, atestiguada por los propios *Hasidim*. Un *hasidismo* que no suscita oposición a la comunidad, según su propia definición, no puede considerarse como auténtico. La ecuanimidad de espíritu, la indiferencia ante la persecución y la ignominia, son rasgos característicos del *hasid*, pertenezca al círculo que pertenezca. (Scholem, 52)

Desde Francia, en el siglo XII, surgieron estudios conectados con la tradición de los gnósticos judíos sobre la ‘creación’, en el *Sefer ha-bahir*, texto cabalístico complicado con ideas neo-platónicas relativas a Dios, su emanación y el lugar del hombre en el mundo, que se originó fuera de Provenza, pero que apareció ahí entre 1150 y 1200. La innovación que proponen en las interpretaciones cabalísticas se orienta, más que al misterio de las cifras y las letras o a los Nombres de Dios, hacia la meditación promovida por la oración. De hecho, los estudiosos de la Cábala estaban próximos a las ideas de los *jasidim*, que se propagaron posteriormente en Alemania y España, en donde, específicamente en Girona y Cataluña, surgió un centro rabínico importante en estudios cabalísticos. Su tendencia era difundir, en esferas más amplias, el aspecto esotérico de la Cábala.

Nahmánides³⁸ (1194-1270) representaba, por su parte, “la más alta autoridad legal y religiosa de su tiempo en España” (Scholem, 67), ya que gracias a él, abrió el camino de la Cábala en España. Esta apertura, trascendió también a los *Hasidim de Askenaz*, mediante

³⁸ Moshé ben Najmán –Ramban-, uno de los más grandes sabios de la *Halajá* en la Edad Media, exégeta de la *Torá* y uno de los primeros que se ocuparon de la Cábala. Vivió casi toda su vida en Gerona, en la España cristiana, y fue médico de renombre. Ya de joven fue famoso por sus escritos, se convirtió en líder espiritual al que llegaban consultas religiosas legales desde toda la diáspora. Sus textos principales se ocupan de explicar el *Talmud*. Conoció a los sabios ashkenazís con los que entablaba discusiones sobre temas bíblicos. Fue uno de los que buscó la conciliación entre los escritos filosóficos de Maimónides y las corrientes místicas cabalísticas. (*Enc.*, 307)

viajes o libros que empezaron a transitar de un lugar a otro. Con el paso del tiempo, se hizo evidente la proliferación de textos e interpretaciones:

Una vez abiertas las puertas gracias a los libros que revelaban ideas místicas, todas las tendencias precedentes tuvieron sus continuadores y sus intérpretes; con esa expansión todas las diferentes tendencias se fueron mezclando en cierta medida entre sí, y se hicieron intentos de hallar un compromiso entre ellas. (Scholem, 81)

Los intentos por conciliar la Cábala con la filosofía se propagaron en esta época, en la que hubo algunas propuestas (*Hayye ha-nefesh* y *'Eben sappir*) que motivaron a discusiones sobre la posibilidad de unir la metafísica aristotélica y la filosofía natural bajo un cristal místico. Algunos se decidieron a favor de la Cábala, otros, por la filosofía, no obstante, la influencia del *Zohar* estaba presente en sus concepciones:

En las discusiones de los cabalistas filósofos se prestó gran atención de la relación entre teoría teosófica de las sefirot, la teoría filosófica de las inteligencias separadas, y la idea neoplatónica del alma cósmica. Se hicieron intentos de explicar la Guía de los Perplejos al modo cabalístico, o al menos de clarificar algunos de los problemas desde el punto de vista de la cábala, utilizando métodos diferentes de los de Abraham Abulafia [que deseaba convertir a Maimónides en cabalista argumentando] que al final de su vida había cambiado de opinión y se había convertido a la cábala, fábula que corrió a partir del año 1300 y que aparece en diversas versiones (Scholem, 85)

Así, la segunda corriente importante fue la Cábala antigua, que floreció en España y en Provenza en el siglo XIII. Por su parte, produjo el *Sefer ha-Zohar* escrito entre 1280 y 1286 por Moisés ben Sem Tob de León en Guadalajara. El *Zohar* es “el testimonio más importante del espíritu mítico que se movía en el judaísmo medieval.” (Scholem, 77) Moisés de León produjo una teología no sistemática que también explicaba los misterios del mundo de las *Sefirot*, que veremos a continuación, que constituyen a la divinidad, por un lado, y la situación concreta del hombre y su destino en este mundo y en el mundo de las almas, por el otro. Mediante el desciframiento de los símbolos, el *Zohar* trascendía la concepción literal de la *Torá* y motivaba al cumplimiento de sus preceptos.

Así como en el *Sefer Yetzirá*, el *Zohar* basó sus conceptos en la emanación divina, es decir, que el universo surge de la divinidad que es la fuente primigenia: pura e infinita luz espiritual.

[...] da inicio el *Zohar* al relato místico de la Creación más sugerente en la historia del misticismo judío. Este texto, escrito en las últimas dos décadas del siglo XIII en España

por Moisés de León viene a recuperar la tradición bíblica más antigua y sólida sobre el proceso creativo de la divinidad, proceso cuyo protagonista principal es ni más ni menos que la lengua hebrea. Una lengua conformada por letras y, más específicamente por consonantes, que se convierten en verdaderos y efectivos materiales para la Creación; letras, no *a través* de las cuales se configura el universo, sino *en* las que este universo, complejo y sencillo a la vez, está contenido. (Cohen, 12)

El *Zohar* (*Libro del Resplandor*) y el *Zefer Yetzirá*, abarcan la enseñanza esotérica deteniéndose, también, en las veintidós letras del alfabeto. Varias interpretaciones llenan sus páginas, así como anécdotas y breves discusiones enmarcan la explicación literal del texto bíblico. Por otra parte, el *Zohar* expresa el equilibrio del mundo divino a partir de dualidades que se corresponden: el bien y el mal, lo femenino y lo masculino, lo alto y lo bajo, lo horizontal en relación al eje vertical. La armonía del universo depende de la proporción nivelada de los opuestos que no chocan ni se excluyen, sino que se alimentan. Mediante las plegarias y el cumplimiento de los preceptos (*mitzvot*) el ser humano participa en la dinámica creadora del mundo, al mismo tiempo que cumple con la consigna de redimir su trasgresión al querer igualarse a Dios, motivo por el cual fue expulsado del Paraíso.

Y del hombre y su plegaria, del hombre y su comportamiento moral, así como de su capacidad de lectura e interpretación de la *Torah*, depende la temporal suspensión del alejamiento, del exilio y la separación. El dinamismo de la mística cabalista consiste precisamente en este punto: en la capacidad humana de restituir, a través de la acción del hombre, la armonía primigenia del cosmos, de la divinidad y del propio ser humano. (Cohen, 19)

Los actos del hombre participan en el equilibrio del universo y de la divinidad, es por eso que cada palabra, cada movimiento conlleva a una responsabilidad moral. El hombre participa de su historia conforme toma decisiones que van a transformar el futuro. El mundo terrestre es una puerta abierta para acceder al mundo espiritual, por lo que hay que empaparse de este mundo que se crea a la par del mundo divino.

En el siglo XVI, la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, provocó una crisis religiosa y de identidad nacional. La Cábala sirvió de resguardo ante la catástrofe, que se convirtió en un elemento histórico y social de gran dinamismo, no obstante, era difícil de asimilar para las masas. Las ideas de la Cábala se orientaron hacia el pensamiento mesiánico y las tendencias apocalípticas que depositaban su esperanza en el retorno a la

fuente primigenia divina. La difusión de esta perspectiva cabalística penetró en las costumbres populares, enfatizando la fe. El movimiento se propagó por Europa, Asia y el Norte de África, enraizándose en cada comunidad de la diáspora. Una respuesta ante la incertidumbre fue el arraigo a estas ideas mesiánicas.

Cuarenta años después de la expulsión, surge el movimiento cabalista apocalíptico en Palestina (en Safed) que se consideró centro espiritual durante dos generaciones. Josef Caro, ya mencionado, se inserta en este contexto.

Sefaradíes, ashkenazíes y musta'rabim participaron a la vez en este movimiento, que atraieron simpatizantes de muy lejos, y que fueron responsables de un gran levantamiento en la diáspora, donde las comunidades más diversas aceptaron la autoridad religiosa suprema de los sabios de Safed. La difusión de un modo de vida pietístico fue expresión práctica del movimiento y preparó el terreno para las leyendas pintorescas que crecieron con rapidez en torno a los más importantes cabalistas de Safed. (Scholem, 95)

En este marco de esperanzas y ansias de redención surgen varias propuestas espirituales. Moisés ben Jacob Cordovero (1522-1570), pensador importante en Safed, se afanaba por explicar la Cábala y hacerla accesible para todos, para ello, sistematizó sus conceptos para brindar un acercamiento distinto del de la Cábala antigua. Interpretaba la teoría de las *sefirot*, propuestas en el *Zohar*, “desde el punto de vista de una dialéctica inmanente que actúa sobre el proceso de emanación, al que ve como un proceso causativo” (Scholem, 96) además proponía que la Divinidad (*En sof*) actuaba como un organismo vivo.

Isaac Luria 'Ashkenazi (1534-1572), por su parte, otro representante importante de la época, también es producto de la escuela cabalista de Safed. Su influjo histórico fue asombroso, ya que se perfiló como la figura central de las nuevas ideas cabalísticas que especulaban sobre el *Zohar* de Cordovero, sobre todo, con respecto a las combinaciones de letras como elemento de la meditación personal: los Nombres santos, que concentran el poder divino, marcaban la trascendencia del intelecto hacia el misticismo gnóstico.

Tratamos aquí de un caso extremo de reacción gnóstica en la cábala que se expresa mediante la inclusión de innumerables estadios entre los distintos grados de emanación, así como las luces que brillan dentro de ellos. Esta reacción gnóstica, y con ella la tendencia mítica que se da en la cábala, alcanzó su punto más destacado en Luria, mientras que al mismo tiempo su relación con las tendencias filosóficas de la cábala española, y asimismo con las de Moisés Cordovero, era mínima.

(Scholem, 98)

Luria propuso una nueva terminología y un simbolismo complejo en torno a las ideas cabalísticas anteriores, por ejemplo, propuso nuevas disposiciones de las *sefirot*, que dejaron de ser independientes unas de otras. Propuso, además la mística de la oración que aterriza las especulaciones teóricas en la actividad práctica.

Con la idea del *gilgul* [transmigración de las almas], la Cábala teórica pasa a ser Cábala práctica, un mundo de magia ‘blanca’ que depende, sin embargo, enteramente del carácter sagrado de un lenguaje divino. Es muy difícil diferenciar la Cábala práctica del cuerpo total de la magia, y de la superstición judía, el vasto cúmulo de folklore que ha producido una tradición tan larga. La Cábala muy tardía o popular llegó también a mezclarse con las “ciencias ocultas”, especialmente con la astrología y la alquimia, pero éstas tienen poco que ver con la Cábala propiamente dicha. (Bloom, 45)

Otras ideas relacionadas con mitos y poderes sobrenaturales se narraban en la Cábala de Luria, como el relato del *dibuc*, espíritu que se introduce en el cuerpo de otro hombre.

El pensamiento de Luria se divulgó en Italia y Polonia durante el siglo XVI, así como en Safed, donde causó gran revuelo, en Turquía y en Italia, se propagaron a nivel popular creando especulaciones místicas masivas. Asimismo, se difundieron los conceptos de Luria en Praga, Amsterdam, Jerusalén, Cracovia, etc. con distintas ediciones y redacciones motivadas por esta misma línea ideológica, no sin provocar reacciones hostiles en los hombres de autoridad rabínica reconocida que los tildaban de herejía. Ya en el siglo XVII, la Cábala de Luria predominó por sobre la de Cordovero. Las ideas mesiánicas y apocalípticas difundidas por todas partes, que se enfatizaron con el pensamiento luriánico dieron origen al movimiento sabatiano, cuyas ideas se impregnaron en la conciencia popular de la época y en los religiosos más extremistas. El falso mesías causó reacciones de desilusión e inestabilidad a sus seguidores, poniendo en crisis la espiritualidad de las comunidades judías que le tenían fe. Las nuevas ideas cabalísticas mesiánicas de Sabetai Tzví, eran atrevidas y transgresoras, pero al mismo tiempo atractivas:

[...] (1) la idea de que el comienzo de la redención hacía ya posible que se vieran los cambios que la redención iba a generar en la estructura de los mundos, y que el misterio de la creación podía desvelarse gracias a revelaciones en forma de visiones que no habían sido posibles hasta entonces; y (2) la necesidad de fijar el lugar del Mesías en este proceso y de justificar de esta forma la carrera personal de Sabetai Sebi a pesar de todas sus contradicciones. (Scholem, 104-105)

La nueva Cábala sabatiana, que tendría su auge entre 1670 y 1730, produjo la reacción conservadora entre los estudiosos que no se sumaron al movimiento. Con ello, limitaron la difusión de la Cábala sólo para unos cuantos privilegiados que se abocarían a las propuestas planteadas desde el *Zohar*, hasta la Cábala de Luria, además volver a la perspectiva esotérica, más que a la histórica y social. La Cábala de Luria tuvo fuerte impacto entre los judíos *ashkenazís* del Este de Europa en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, a fines del mismo siglo XVII, se promueve la popularización de los fundamentos éticos y las enseñanzas sobre el alma de manera accesible. Surgen textos cabalísticos importantes, entonces, en Polonia, Alepo, Marruecos, Bagdad, Praga, Venecia, Yemen, Kurdistán y Jerusalén, difundiendo las ideas luriánicas, sobre todo. Más tarde, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, creció el movimiento *jasídico* que popularizó cada vez más las ideas cabalísticas, de nuevo como un fenómeno social. La consigna, para entonces, era la tendencia psicológica que, acorde a la época, se aplicaba a las interpretaciones cabalísticas.

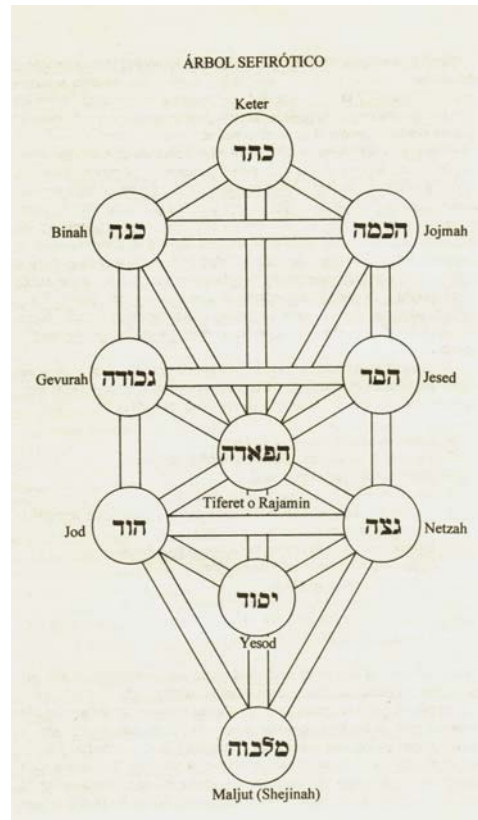
En el siglo XIX, los movimientos nacionalistas se abrieron paso al pensamiento sionista apoyándose en el espíritu de la Cábala. Se siguieron escribiendo diversos tipos de literatura cabalística hasta la época del Holocausto, y en Israel, que han intentado adecuar las tendencias modernas a las ideas místicas.

Es importante detenernos en las líneas ideológicas alrededor de las cuales se desarrollan las diferentes interpretaciones de la Cábala, ya que gran parte de las concepciones místicas de nuestro grupo de estudio se basan en ella. La Cábala afirma que la esencia del alma surge en los mundos superiores, “por lo que el objetivo del ser humano es tratar de elevarse para retornar a la fuente divina y redimir a los hombres y a toda la creación del bajo nivel en que se encuentran.” (*Enc.*, s.v. Kabalá, 220) Uno de los libros que se incluye en la Cábala es el *Zefer Yetzirá*, el texto más antiguo que existe en hebreo con un pensamiento sistemático y especulativo que se detiene en la ‘obra de la creación’ con un discurso sobre cosmogonía y cosmología. Creado entre los siglos III y VI, el *Zefer Yetzirá* condensa las especulaciones mágicas no judías en propuestas esotéricas judías.

Dios creó el mundo por ‘32 caminos secretos de sabiduría’. Estos 32 caminos, definidos como ‘diez *sefirot belimah*’ y las ‘22 letras elementales’ del alfabeto hebreo, se presentan como los fundamentos de toda creación. El capítulo primero trata de las *sefirot* y los otros cinco capítulos de la función de las letras. (Scholem, 35-36)

Los atributos divinos o *sefirot*³⁹ provocan las relaciones que conforman el universo. Scholem explica que “al menos las primeras cuatro *sefirot* emanan una de la otra. La primera es el ‘espíritu (*ruah*) del Dios vivo’ (el libro continúa empleando la palabra *ruah* en su doble significado de espíritu abstracto y aire o éter). De la primera *sefirá* surge, mediante condensación, ‘un Espíritu de otro’; o sea, primero el elemento primordial del aire, y a partir de él, formándose uno después del otro como la tercera y cuarta *sefirot*, agua y fuego. Del aire primordial Dios creó, o ‘grabó’ sobre él, las 22 letras; de las aguas primordiales, el caos cósmico; y del fuego primordial, el trono de la Gloria y los ejércitos angélicos. [...] Las seis últimas *sefirot* son de una naturaleza del todo diferente, y representan las seis dimensiones (‘extremidades’) del espacio, a pesar de que no se dice de forma expresa que fueran creadas a partir de elementos más antiguos. Aún así, se resalta que las diez *sefirot* constituyen una unidad cerrada, porque ‘su final está en su principio y su principio en su final’ y vuelven unas sobre otras; esto es, estos diez principios básicos constituyen una unidad –aunque su naturaleza no esté del todo definida- que no se considera como idéntica con la divinidad excepto en cuanto el primer estadio de su creación expresa los caminos de la ‘Sabiduría’ divina. (Scholem, 36)

³⁹ Las esferas de atributos divinos se distribuyen en “El árbol de la vida” o esquema sefirótico de esta manera: en la parte superior se encuentra el *Keter* o corona suprema de Dios, en la inferior, está *Maljut* (*Shejiná*), que es el reinado de Dios en la tierra, es decir, la comunidad de Israel. Por la parte derecha, de arriba hacia abajo se encuentra: *Jojmá* (sabiduría o idea primordial de Dios), *Jesed* (el amor o la misericordia de Dios) y *Netzá* (paciencia infinita de Dios). Enfrente de éstas, del lado izquierdo están *Biná* (la inteligencia divina), *Gevurá* o *Din* (La fuerza de Dios que se manifiesta en el juicio y el castigo) y *Jod* (la majestad de Dios). Hacia el centro están *Tiferet* o *Rajamim* (belleza o la compasión de Dios) y *Yesod* (la base de todas las fuerzas activas de Dios), cargadas hacia abajo, cerca de *Maljut*.



Es cierto que el concepto de las *sefirot* ya se había concebido e interpretado desde varias perspectivas, sin embargo, el *Zohar* plantea un nuevo acercamiento, más accesible, en que plantea cómo Dios está constituido por las emanaciones divinas o atributos (*sefirot*) con las que crea el universo: se puede decir que es un esquema que delinea las dualidades que conforman al ser divino que, a su vez, son fuente de creación del universo.

Un cuerpo que se conforma de las veintidós consonantes y diez atributos, emanaciones o sefirot que, al ponerse en contacto unas con otras, van configurando el rostro de Dios, del mundo, del hombre y de todas aquellas cosas “que han de formarse en el futuro”.
(Cohen, 16)

Todo cuanto existe, incluyendo los estratos del bien y del mal, así como el posicionamiento del ser humano en el mundo, está planteado en varias dimensiones, manteniendo constante interrelación entre las *sefirot* y los seres vivos. Las 22 letras interconectadas son el origen del cosmos, del tiempo y del cuerpo humano.

Cada ser existente contiene de alguna manera estos elementos lingüísticos y existe por su poder; el fundamento de todos es un nombre, esto es, el Tetragrámaton, o, quizás, el orden alfabético que en su totalidad se considera como un nombre místico.

El proceso de formación del mundo es esencialmente de carácter lingüístico, basado en las combinaciones ilimitadas de las letras. (Scholem, 37)

Las tres letras en hebreo (*aleph, mem, shin*) corresponden a las tres matrices generativas, así como también los tres elementos: aire, fuego y agua, provocadores de todo lo que existe. Las letras mencionadas son a su vez paralelas a tres estaciones del año (según el calendario griego y helenístico) y a las tres partes del cuerpo: cabeza, torso y estómago. A partir de las letras dobles se crean los siete planetas, los siete cielos, los siete días de la semana y los siete orificios del cuerpo. Las 12 letras restantes son las actividades del hombre, los signos del zodiaco, los 12 meses y los 12 miembros principales del cuerpo. Las múltiples combinaciones de las letras hacen posible la creación del mundo, de ahí viene la presencia de la magia.

De esta manera, hay una relación directa entre el carácter lingüístico y Creación, en que se evidencia que las letras que forman palabras son la fuente originaria del universo. Palabra y creación del mundo son inherentes una y otra, es decir, se contienen. Así, la palabra oculta la esencia de lo que se representa en el mundo, como cada objeto, refleja parte de su esencia en la palabra.

Las *sefirot*, aunque existen como unidades, como se dijo, no se presentan de manera aislada, sino que están en constante relación, por lo que la interpretación simbólica se complica en tanto que pueden adquirir varios significados de acuerdo a la perspectiva en que se observen. Es decir, la transformación constante se manifiesta en los diferentes posicionamientos del mundo en movimiento. “El mundo no es uno ni acabado, la energía divina con la que Dios construyó el primer esbozo del universo es una energía en permanente estado de creación, una fuerza creadora que hace del mundo un universo en permanente movimiento” (Cohen, 16).

Además de la búsqueda del misterio que encierra cada cifra, cada letra del alfabeto hebreo y las *sefirot*, otros elementos participan de las correspondencias divinas, es decir, los elementos de la naturaleza (los astros, la acción del fuego, la conformación fisiológica del cuerpo humano, las fases de la luna, la forma de la tierra, el desierto, las mareas, el arco-iris, etc). La escritura en el cielo forma también letras en hebreo a partir del acomodamiento de las estrellas, así como la relación con los ángeles. Así, de acuerdo a la posición estelar, los días se presentan nefastos o afortunados para los humanos. Muchas de las imágenes que

aparecen en talismanes y pantáculos son reflejo de este ordenamiento cósmico simbólico. El hombre interviene en esta creación en tanto que interpreta la interrelación que existe entre ellas.

Al mismo tiempo, el hombre es semejante a los atributos divinos: las partes de su cuerpo son análogos a la distribución del esquema *sefirótico*, así, el mundo terrestre y el mundo divino son reflejos uno del otro: el *cuerpo* de Dios está constituido simétricamente por una parte femenina y otra masculina. La primera, a su vez, corresponde al mal, que ocupa el sector izquierdo de la estructura. La parte masculina se orienta al bien y está ubicada en el sector derecho del cuerpo de los atributos divinos. Como se ve, “la divinidad es un ser andrógino” (Cohen, 17), de la misma manera, el ser humano se constituye de una parte femenina y otra masculina.

Las dualidades incluyen también, en este esquema de ordenamiento cósmico, a ángeles y demonios que juegan un papel muy importante en la cosmovisión judía. Los espíritus representan fuerzas del mal y del bien que se relacionan de acuerdo a un esquema jerárquico. De esta manera, los ángeles son los más cercanos a Dios, mientras los demonios están por debajo de los ángeles, en un espacio intermedio entre el cielo y la tierra: los demonios entonces se encuentran entre los ángeles y los hombres.

The *Kabalah* indeed, accorded the demons an integral role in a cosmic design in which the right and the left are the opposing currents of pure and impure powers filling the world and dividing it between the Holy One and His Adversary.

(Trachtenberg, 26)

Es cierto que existe una gran incertidumbre para definir a los espíritus del mal concretamente, sin embargo, entre el *Talmud* y la Cábala, extraemos algunas señales que los determina en sus características, entre ellas, que son alados, por lo que pueden viajar de un extremo de la tierra al otro; pueden predecir el futuro; ellos ven pero en sí mismos son invisibles, en consecuencia, la carencia de cuerpo no produce sombra.

En el *Sefer Raziel*,⁴⁰ otro de los libros mágicos cabalísticos importantes, compila textos y fragmentos antiguos que abarca, como uno de sus temas principales, las plegarias que

⁴⁰ El libro se escribió durante un período largo, incluso, hay secciones que pertenecen a la época talmúdica. Fue un texto prohibido durante muchos años hasta que se imprimió, sin fines expansivos, en 1701 en Ámsterdam. Se creía, desde la perspectiva popular, que el libro tenía el poder de, con tan sólo poseerlo, proteger al propietario y a su casa de los peligros y desgracias: ahuyentaba a los malos espíritus, incluso tenía el encanto para formar hijos sabios e inteligentes.

Adán, el primer hombre sobre la tierra, junto con el ángel Raziel, rezó al ser expulsado del Paraíso. Pero sobre todo, el *Sefer Raziel* ahonda en el estudio de presencias angelicales, tanto del bien como del mal. Los ángeles y demonios se consideran, en cada tradición, de acuerdo a su jerarquía y su grado de eficiencia y de autoridad, a partir de un enfoque mágico-religioso, en una estructura angelical perteneciente a una dimensión no terrenal.

La ubicación precisa de la aparición de los diferentes ángeles con sus atributos tiene cierta dificultad, pues el intercambio de estos seres sobrenaturales entre una tradición y otra (la bíblica, la talmúdica y la cabalística), ha confundido, en cierta medida, los orígenes de cada uno, aun así vemos que, basado en las referencias bíblicas -en “Daniel”-, los nombres de Gabriel y de Miguel están presentes ocupando un lugar privilegiado en la compleja y cambiante jerarquía angelical.

Por otro lado, un argumento cabalístico que retoma la interrelación de los elementos del universo, en la que unos con otros ejercen su influencia a lo largo de una red de correspondencias, es que los astros, las cifras, las piedras, etc, tienen una energía oculta cuya esencia es Dios. Otro de los libros cabalísticos maneja el concepto de que cada objeto que rodea al hombre, como el hombre mismo, tiene una chispa divina resultado de la explosión del *Adam Kadmon*, ser protohumano u hombre primordial puramente espiritual contenedor de todas las almas que, al dispersarse, colma de energía a cada elemento del universo. Así, desde la más mínima manifestación terrenal como cósmica, está cargada de una cualidad divina. El ritual de pronunciar una bendición antes de comer un alimento tiene su base en esta creencia cabalística, pues se cree que la energía oculta en la manzana que se va a ingerir, por ejemplo, se libera con la bendición para reconstituir el *Adam Kadmon*. Dentro de esta teoría, la responsabilidad del ser humano es muy importante, ya que está en él regenerar el mundo espiritual. La armonía que reina en el universo de la divinidad depende de él, pues el hombre influye sobre las constelaciones así como éstas ejercen una fuerza sobre él. A partir del uso de talismanes, se posibilita el control del mundo sobrenatural que incide en el entorno terrenal. De aquí que el ser humano interactúe con los malos espíritus y pueda tener cierto control sobre ellos.

Bibliografía

- ALVAR, Manuel (recop. y pról.), 1998. *Poesía tradicional de los judíos españoles*. México, Porrúa, "Sepan cuántos" #43.
- , 1969. *Endechas judeo-españolas*. Madrid, Instituto Arias Montano.
- , 1971. *Cantos de boda judeo-españoles*. Madrid, Instituto Arias Montano.
- , 1970. *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia*. Barcelona, Planeta.
- ALZIEU, Piere, Robert Jammes y Yvan Lissorgues, 2000. *Poesía erótica del Siglo de Oro*. Barcelona, Crítica.
- ANAHORY LIBROWICZ, Oro (ed.), 1980. *Florilegio de romances sefaradíes de la diáspora (una colección malagueña)*. Madrid, Cátedra, Seminario Menéndez Pidal.
- ARMISTEAD, S.G., J.H. Silverman y Iacob M. Hassán, 1981. *Seis romancerillos de cordel sefaradíes*. España, Castalia.
- , J.H. Silverman, 1973. "El cancionero judeoespañol de Marruecos en el siglo XVIII (Incipits de los Ben-cur)" en *NRFH*, 22 (1-2), 280-290.
- , 1979. *Tres calas en el romancero sefaradí (Rodas, Jerusalén, Estados Unidos)* Menéndez Pidal (prol.) Valencia, Castalia.
- , 1976. "El romance de Celinos: un testimonio del siglo XVI" en *NRFH*. 25 (1-2), 86-92.
- , 1984. "La segunda espada: Folklore mágico en un romance sefaradí" en *NRFH*. 30 (1-2), 446-451.
- , 1981. "El antiguo romancero sefaradí: citas de romances en himnarios hebreos (siglos XVI-XIX)", *NRFH*. 30 (2), 453-512.
- ASENSIO, Eugenio, 1970. *Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media*. Madrid, Gredos.
- ASSIS, Yom Tov, 1999. "La identidad de Sefarad". *Revista Maguen David*. 56. México, 46-48.
- BARDENSTEIN, Carol, 2002. "Transmission Interrupted: Reconfiguring Food, Memory, and Gender in the Cookbook-memoirs of Middle Eastern Exiles" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 28-1. University of Chicago. Chicago, pp. 335-387.

- BARNAI, Jacob, 1992. "Los sefaradíes en el Imperio Otomano (siglos XV-XIX)". *Diáspora Sefaradí*. Madrid, Mapfre.
- BAÜML, Franz H., 1975. "Transformation of the Heroine: From Epic Heard to Epic Read" en *The Role of Women in Middle Ages*. (Papers of the Sixth Annual Conference of the Center of Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 6-7 May 1972) Rosemary Thee Morewedge, Albany: State University of New York Press.
- BEINHARD, Haim, (ed.), 1992. *Moreshet Sepharas: The Sepharadi Legacy*. Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University.
- BEL BRAVO, María Antonia, (coord.), 1992. *Diáspora sefaradí*. Madrid, Mapfre.
- , 1992. "Sefarad-safaradíes: un entendimiento ambicionado", *Diáspora sefaradí*. Madrid, Mafre.
- BENMAYOR, Rina, 1979. *Romances judeo-españoles de oriente*. Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal. Gredos.
- BENICHOU, Paul, 1960. "El cancionero lírico judeo-español de Marruecos", *NRFH*, 14- 2, 97-102.
- BLOOM, Harold, 1979. *La Cábala y la crítica*. Venezuela, Monte Ávila.
- BOURDIEU, Pierre, 1991 (1980). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus Humanidades.
- CAMPOS MORENO, Araceli, 1997. *Un tipo de literatura marginal en la Nueva España: oraciones, ensalmos y conjuros del Archivo Inquisitorial. 1600-1630*. México, Tesis doctoral, UNAM.
- , 1994. *Oraciones, ensalmos y conjuros del Archivo Inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630*. Edición anotada y estudio preliminar. México, Tesis de maestría, UNAM.
- CARO BAROJA, Julio, 1970. *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Barcelona, Ariel.
- CARO, Joseph, s/f. *Shul'han Aruj. Recopilación de las leyes prácticas según la tradición sefaradí*. Abraham M. Hassan (recop.), México, Jerusalem de México.
- CASTRO, Americo, 1980. *La realidad histórica de España*. México, Porrúa.
- , 1961. *De la edad conflictiva*. Madrid, Taurus.
- , 1948. *España en su historia, Cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica.

- CIRLOT, Juan Eduardo, 1997. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Siruela.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, 1984. *Tesoro de la lengua castellana española*. Madrid, Turner, 704.
- COHEN, Esther (selec., prólogo y notas), 1994. *Zohar*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant, 1991. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder.
- DEYERMOND, Alan, 1995. *La literatura perdida de la Edad Media castellana. Catálogo y estudio I*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- DIAZ CRUZ, Rodrigo, 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- DIAZ-MAS, Paloma (ed), 1994. *Poesía oral sefaradí*. A Coruña, Esquíu-Ferrol.
- , 1993. *Los Sefaradíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona, Riopiedras.
- DIAZ ROIG, Mercedes. 1976. *El romancero y la lírica popular moderna*. México, El Colegio de México.
- , 1977. "Palabra y contexto en la recreación del romancero tradicional", *NRFH*, 26 (2), 460-467.
- DICCIONARIO de ciencias ocultas*. 2001 Madrid, Espasa Calpe.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 1973. (1966) Madrid, Siglo XXI.
- , 1975. "Deciphering a Meal", *Implicit Meanings. Essay in Antropology*. Routledge & Kegan Paul. London and Boston, 249-275.
- ENCICLOPEDIA Internacional de las ciencias sociales*, 1977 [1974]. 3- 9. David L.Sills (dir.), Bilbao, Aguilar, 126-131, 383-388.
- ENCICLOPEDIA judaica castellana*, 1951. 11, México, Provenza. Singer. Enciclopedia judaica castellana S. de R.L., 495-518.
- ENCICLOPEDIA judaica Jerusalem*, 1971. 10-11. New York, Jerusalem, The Macmillan Company. 10: 202-218, 489-654, 11: 245-248, 1474-1478.

ENCICLOPEDIA de la historia y la cultura del pueblo judío, 1999 [1984]. Jerusalem, E.D.Z. Nativ Ediciones.

ENCINA, Juan de, 1975. *Poesía lírica y cancionero musical*. Madrid, Castalia.

FERREIRO, Emilia (comp.) 2002. *Relaciones de (in) dependencia entre oralidad y escritura*. Barcelona, Gedisa.

FIGUEROA Esteva, Max.E., 2001. *La filosofía del lenguaje: de Francis Bacon a Karl Wilhelm von Humbolt*. México, Universidad de Sonora, Unison.

FRENK, Margit, 1971. *Entre folklore y literatura*. México, El Colegio de México.

-----, 1975. *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*. México, El Colegio de México.

-----, 1978. *Estudios sobre lírica antigua*. Madrid, Castalia.

-----, 1987. *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*. Madrid, Castalia.

-----, 1966. *Lírica española de tipo popular*. Madrid, Cátedra.

-----, (selec. prólogo y notas) 1961. *Cancionero de romances viejos*. México, UNAM.

-----, “El antiguo cancionero sefaradí”, 1960. *NRFH*. 14 (1), México, 312-318.

-----, (coord.), 1975. *Cancionero folklórico de México, Coplas de amor feliz*. I, México, El Colegio de México.

GARCIA MORENO, Luis A., 1993. *Los judíos de la España antigua*. Madrid, RIALP.S.A.

GARZA CUARON, Beatriz e Ivette Jiménez de Báez (ed), 1992. *Estudios de folklore y literatura dedicados a Mercedes Díaz Roig*. México, El Colegio de México.

GEIST, Ingrid (ed.), 2002. *Antropología del ritual*. México, ENAH.

GOJMAN Goldberg, Alice, s/f. *Los conversos en la Nueva España*. México, UNAM, ENEP Acatlán.

GOMEZ Redondo, Fernando, 1994. *El Lenguaje literario. Teoría y práctica*. Madrid, EDAF.

GRAVES, Raphael Patai, 1963. *Los mitos hebreos*. Madrid. Alianza.

GOODENOUGH, Erwin R., 1965. *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*. 2, New

York, Panteon Books.

JAGODA, Flory, 1993. *The Flory Jagoda Songbook. Memories of Sarajevo*. New York, Tara Publications.

KAPLAN, Yosef, 1992. "Los sefaradíes en Europa". *Diáspora Sefaradí*. María Antonia Bel Bravo (coord.), Madrid, Mapfre.

KOEN-SARANO, Matilda, 1993. *Vini Kantaremos. Koleksión de kantes djudeo-espanyoles*. Jerusalem, Edición de l'autora.

LEACH, Eduard, 1977 [1974]. "Ritual". *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales*, 9. David L.Sills (dir.), Bilbao, Aguilar, 383-388.

LEIBOVICI, Sarah, 1992. "Los sefaradíes en el Magreb". *Diáspora Sefaradí*. María Antonia Bel Bravo (coord.), Madrid, Mapfre.

LEROY, Maurice, 1976. *Las grandes corrientes de la lingüística*. México, FCE.

LEVY, Isaac Jack y Rosemary Levy Zumwalt, 2002. *Ritual Medical Lore of Sephardic Women. Sweetening the Spirits, Healing the Sick*. Illinois, University of Illinois press.

LURKER, Manfred, 1992. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Barcelona, Herder.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1948. *Magia, ciencia y religión*. Madrid, Planeta-Agostini.

MANRIQUE, Jorge, 1941. *Cancionero*. Madrid, Espasa-Calpe.

MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco, 1986. "La literatura bufonesca o del loco", *NRFH*, 34, México, 501-528.

MASERA, Mariana, 2001. *Que non dormiré sola, non. La voz femenina en la antigua lírica popular hispánica*. Barcelona, Azul.

-----, 1995. *Symbolism and Some other Aspects of Traditional Hispanic Lyrics: A Comparative Study of Late Medieval Lyric and Modern Popular Song*. Tesis doctoral.

MOLHO, Michael, 1944. *Usos y costumbres de los sefaradíes de Salónica*. Madrid, Talleres Gráficos Montaña.

MONTORO, Antón de, 1984. *Cancionero*. Madrid, Editora Nacional.

MORALES BLOUIN, Eglá, 1981. *El ciervo y la fuente. Mito y folklore del agua en la lírica tradicional*. Madrid, Studia humanitatis.

MORRIS, Desmond, 2001. *Guardianes del cuerpo. Amuletos y objetos protectores*. Barcelona, Plaza y Janés Editores.

MUÑIZ HUBERMAN, Angelina (comp.), 1989. *La lengua florida*. México, FCE y UNAM.

NICLOS ALBARRACIN, Vicente J., 2001. *Tres culturas, tres religiones*. Salamanca, San Esteban.

NEUMANN, Richard (comp.), 1981. *The Nico Castel Ladino Song Book*. New York, Tara Publications Cedarhursts.

PASCUAL RECUERO, Pascual, 1979. *Antología de cuentos sefaradíes*. 4. Barcelona, Biblioteca Nueva Sefarad., Ameller Ediciones.

-----, 1977. *Diccionario básico ladino-español*. Barcelona, Ameller Ediciones.

PEREZ PRIEGO, Miguel Angel (ed., introd. y notas), 1989. *Poesía femenina en los cancioneros*. Madrid, Castalia.

RAPPAPORT, Roy A., 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.

RECKERT, Stephen, 2001. *Más allá de las neblinas de noviembre*. Biblioteca Románica Hispánica, 423. Madrid, Gredos.

RICO, Francisco, 1980. *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media*. Barcelona, Crítica.

RIVIERE, Jean, 1994. *Amuletos, talismanes y pantáculos*. Barcelona, Martínez Roca.

ROJAS, Fernando de, 1990. *La Celestina*. María Eugenia Lacarra (ed.), Barcelona, B,S.A. Grupo Zeta.

ROMERO, Elena, 1989. *La ley en la leyenda. Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*. Valencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RORTY, Richard, 1991 [1989]. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.

SABAR, Shalom, 2002. "Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture", *Culture of the Jews. A New History*. David Biale (ed.) Nueva York, Schocken Books.

SACHAR, Howard M., 1995. *Adiós España. Historia de los sefaradíes*. Barcelona, Thassalia.

- SAENZ BADILLOS, Ángel, 1981. "Notas sobre poemas y poetas hispanohebreos", *NRFH*, 30 (1), 207-218.
- SAMELSON, William, 1990. *El legado sefaradí. Romances y relatos judeo-españoles*. México, Encuadernación Progreso.
- SANCHEZ ROMERALO, Antonio, 1969. *El villancico (Estudios sobre lírica popular en los siglos XV y XVI)*. Madrid, Gredos.
- SAPORTA Y BEJA, Enrique, 1978. *Refranes sobre los judíos sefaradís*. Biblioteca Nueva Sefarad. 5, Barcelona, Ameller.
- SCHOLEM, Gerschom (selec. y ed), 1984. *El Zohar. El libro del esplendor*. México, Colección de Cultura Universitaria. UAM.
- , 1988. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona, Riopiedras.
- TORAH. *Humash Ha-Mercas, Libro de la Torah y las Haftarot*, 1989. Rabí Meir Masliah Melamed (trad. e introd.), Buenos Aires, Centro Educativo Sefaradí de Jerusalem.
- TRACHTENBERG, Joshua, 2004 [1939]. *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- TURNER W., Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid. Siglo XXI.
- , 1998. *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.
- VAN GENNEP, Arnold, 1960. *The Rites of Passage*. Chicago, The University of Chicago Press.
- VIZEDOM BASCH, Monika, 1976. *Rites and Relationships: Rites of Passage and Contemporary Anthropology*. California, Sage Publications.
- VOLITZER, Eva, 1996. *Jewish Sephardic Songs in Ladino*. Great Britain, ARC Music.
- WALKER BYNUM, Caroline, 1988. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Los Angeles, University of California Press.
- WEBER, Vicki L., (ed.) 2000. *Tradition! Celebration and ritual in Jewish life*. Hong Kong, Hugh Lauter Levin Associates. Behrman House
- WEICH SHAHAK, Susana, 1992. *Música y tradiciones sefaradies*. Salamanca, Centro de cultura tradicional.

ZAFRANI, Haim, 2002. *The Thousand Years of Jewish Life in Morocco*. Jersey City
Sephardic House, KTAV Publishing House.