

Colección de Estudios

**GRECIA Y ESPAÑA
LOS CONFINES DE EUROPA**

Jesús de la Villa
(Coordinador)

© 2002 Oficina de Prensa de la Embajada de Grecia
© 2002 Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid

Todos los derechos reservados. De conformidad con lo dispuesto en la legislación vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

Ediciones Universidad Autónoma de Madrid
Servicio de Publicaciones de la UAM
Ciudad Universitaria de Cantoblanco. Ctra. de Colmenar, km. 15
Edificio Rectorado, 2ª Entreplanta
28049 Madrid
Tel. 913974233
<http://www.uam.es/servicios/otros/publicaciones>
servicio.publicaciones@uam.es

Dibujo portada: Manuel Guzmán
Diseño Colección: Francisco Requena de la Riva
Fotografías cedidas por el Círculo de Bellas Artes
I.S.B.N.: 84-7477-863-8
Depósito Legal: M-54.734-2002
Impreso en: Solana e Hijos, A.G., S. A. - San Alfonso, 26 (La Fortuna) - MADRID
Impreso en España

Aportaciones culturales hispánicas a través de la cultura judía

Por Paloma Díaz-Mas

Es bien sabido que a finales de la Edad Media los judíos fueron expulsados de los reinos de la Península Ibérica. Primero fue el decreto de los Reyes Católicos en 1492, por el que se les expulsaba de los reinos de Castilla y Aragón. Luego, la orden de 1496 del rey portugués don Manuel I, que decretaba que no podían vivir judíos en reino de Portugal: unos pudieron huir del país, pero la mayoría fueron convertidos a la fuerza en 1497. Como por aquel entonces no había Inquisición en Portugal (donde no se instauró hasta 1536), buena parte de esos convertidos (a los que se llamó *cristãos novos*, es decir, “cristianos nuevos”), pudieron seguir practicando a escondidas su religión, dando origen o comunidades de *criptojudíos* (“judíos escondidos”) de las que han perdurado restos hasta el mismo siglo XX. En 1498, por presiones del rey Fernando de Aragón (que contaba con el apoyo del papa Alejandro VI), se decretó también la expulsión de los judíos del reino de Navarra, donde se habían refugiado bastantes expulsados aragoneses en 1492.

Los expulsados en esas oleadas (y muchos “cristianos nuevos” que, en lento goteo hasta el siglo XVII, fueron volviendo al judaísmo) se refugiaron en los países en los que eran admitidos o tolerados, dando origen a comunidades de judíos *sefardíes*¹: el norte de África, algunos países europeos (determinados estados de Italia, el sur de Francia, los Países Bajos) y en el Oriente Mediterráneo, entonces bajo dominio del Imperio Otomano. De entre los que fueron a Oriente, una parte se asentaron en la península griega o en las islas (Corfú, Rodas).

Fue sin duda Salónica la localidad de Grecia con mayor presencia de judíos sefardíes, que contribuyeron no poco al desarrollo económico y comercial de esta ciudad portuaria. Parece ser que, aunque en la Edad Media había existido una comunidad judía en Salónica, su caída en poder otomano en 1430 provocó el desplazamiento de los judíos a Estambul, de modo que en la segunda mitad del siglo XV no había ya comunidad judía en la ciudad; la llegada de los exiliados de la Península Ibérica provoca la fundación de nuevas comunidades judías, en las que los expulsados tienden a agruparse –al menos, en un primer momento– según las comunidades de origen: existe, así, un

1. De *Sefarad*, nombre que se daba tradicionalmente en hebreo a la Península Ibérica. Para la formación, evolución y rasgos culturales de ese mundo sefardí puede verse mi libro *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1997 (3ª edición).

kahal (“comunidad”) de Aragón, de Castilla, de Mallorca, etc. Cada una de estas congregaciones goza de notable autonomía (tiene cada una su sinagoga, pero también su propia organización, tribunales rabínicos para asuntos internos, recaudan impuestos entre sus fieles, etc.). A partir de entonces, los sefardíes tendrán una importancia crucial en la vida económica y comercial de la ciudad, centrando sus actividades especialmente en la fabricación y comercialización de tejidos, el curtido de pieles, la fabricación de jabón, de queso, el comercio de drogas medicinales y especias y, ya en el siglo XIX, la industria del tabaco. La floreciente vida judía de Salónica se prolongó hasta el siglo XX: a principios de siglo existían en la ciudad más de una treintena de sinagogas y vivían cerca de 90.000 judíos, la inmensa mayoría sefardíes. Esta cifra fue descendiendo a lo largo del siglo, en que la comunidad padeció diversos avatares que la hicieron decaer, como la I Guerra Mundial o el gran incendio de 1917. Tras la invasión alemana de Grecia en 1941, la comunidad de Salónica recibió el golpe de gracia, con la deportación a Auschwitz de la casi totalidad de sus más de 45.000 judíos, de los cuales sobrevivieron tras la guerra aproximadamente un diez por ciento².

En todo este tiempo, y hasta el mismo siglo XX, los sefardíes mantuvieron una serie de rasgos culturales de origen hispánico, además de su identidad judía, e incorporaron a lo largo de las centurias numerosas influencias de su entorno. A ello dedicaré mi comunicación, centrándome en aquello en lo que soy especialista: la lengua y la literatura.

1. La lengua

Para empezar, señalemos que los sefardíes siguieron utilizando durante siglos el español como lengua de relación social y de creación literaria. El español de los sefardíes es una variedad específica, que los filólogos solemos llamar “judeoespañol”; los sefardíes lo llamaban *judezmo* (“judaísmo”) o simplemente español; y actualmente en Israel lo llaman *ladino*, término que por influencia israelí está extendiéndose cada vez más.

Su base es el español peninsular de finales de la Edad Media, y como tal conserva fonemas que existían en el español medieval y que han desaparecido en el actual (así “hijo”, con una [j] como la francesa; o “dijo” donde la [j] se pronuncia como la (sh) inglesa); junto a ellos aparecen rasgos lingüísticos que estaban evolucionando en el español peninsular de finales del siglo XV (como la conservación o pérdida de [f] inicial latina: en sefardí tanto se puede decir “harina” como “farina”) y otros que son propios de variedades meridionales del español y que empezaban a afianzarse por entonces (el *séseo*, el *yeísmo*)³.

2. Una panorámica sobre las comunidades sefardíes de Grecia y del Imperio Otomano, con especial atención a Salónica, en Henry Méchoulan (ed.), *Les Juifs d'Espagne: Histoire d'une diaspora 1492-1992*, París, Liana Levi, 1992, pp. 361-427 (hay traducción de este libro al español en Madrid, Trotta, 1993).

3. Un resumen de las principales características del judeoespañol puede verse, además de en mi libro citado en nota 1 (pp. 95-130), en el de Coloma Lleal, *El Judezmo. El dialecto sefardí y su historia*, Barcelona, PPU, 1992.

Además, el español sefardí presenta rasgos propios de una lengua judía y, singularmente, una serie de términos que provienen del hebreo, lengua religiosa y literaria de los judíos.

A lo largo de su historia, el sefardí fue incorporando influencias de otras lenguas: del portugués, por el contacto con los cristianos nuevos de Portugal, algunos de los cuales también volvían al judaísmo y se incorporaban a las comunidades judías; del italiano, por el contacto con las comunidades judías o criptojudías de Italia; del árabe, en el Norte de África; del turco en tierras del Imperio Otomano; del serbocroata, del rumano, del búlgaro en los países balcánicos; del francés modernamente, por influencia de las escuelas francesas en las que se educaron los sefardíes desde la segunda mitad del siglo XIX. Y, cómo no, del griego.

De esa manera, encontramos en Grecia un grupo de población (los sefardíes) que habla español, pero un español en el que se integran con naturalidad términos y expresiones de otras lenguas, entre ellas del griego⁴. Así se dice *bogo* por “paquete, hatillo”, probablemente del griego *μπόγος; κάμπούρα* por “joroba”; o se usa la exclamación *bre* para indicar sorpresa o admiración.

2. La literatura de transmisión escrita

Existe la idea tópica de que la literatura sefardí es casi exclusivamente de tipo popular y de transmisión oral, compuesta de romances, canciones o cuentos folklóricos. Por eso, muchos ignoran que los sefardíes produjeron –desde el mismo siglo XVI y sobre todo a partir del segundo cuarto del siglo XVIII– un rico caudal de literatura escrita. Lo normal es que esa literatura se escribiese como se hacía en la Península Ibérica antes de la expulsión: en español, pero con letras hebreas. Es lo que se llama aljamía, o escritura “*aljamiada*”.

Después de la expulsión, los sefardíes siguieron escribiendo en aljamía. Se nos han conservado un cierto número de manuscritos aljamiados con obras literarias de los siglos XIX y XX; pero, sobre todo, se produjeron muchos impresos aljamiados con obras de géneros diversos (poesía religiosa o profana, prosa didáctica, traducciones de la Biblia o comentarios bíblicos y, desde el siglo XIX, también novela, teatro o prensa periódica)⁵.

Constantinopla, Esmirna y Salónica fueron algunos de los grandes centros editoriales sefardíes. La imprenta sefardí aljamiada estaba ya activa en Salónica desde el siglo XVI: entre 1569 y 1572 se publicó la traducción sefardí de varios libros bíblicos, en

4. Sobre el habla sefardí de Salónica se ha publicado recientemente el libro de David M. Bunis, *Voices from Jewish Salonika*, Jerusalén-Salónica, Misgav Yerushalayim-The National Authority for Ladino Culture-The Ets Ahaim Foundation of Thessaloniki, 1999; allí edita y estudia una serie de textos costumbristas aparecidos en la prensa periódica judía saloniense de hacia 1930, que reflejan con mucha gracia el habla popular.

5. Para la literatura sefardí de transmisión escrita es fundamental el libro de Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.

cierto modo como continuación de un Pentateuco trilingüe que se había publicado en Constantinopla en 1547, que contiene el texto en hebreo, en judeoespañol aljamiado y en griego también aljamiado, es decir, griego escrito en letras hebreas. En Salónica se imprimieron además varios volúmenes del *Me'am lo'ez*, el gran comentario bíblico del rabinismo sefardí⁶.

Desde mediados del siglo XVIII hasta principios del XX se publican en Salónica multitud de libritos de cordel que contienen coplas, un género de poesía estrófica muy característico de la literatura judeoespañola, que muchas veces se cantaban en la paraiturgia hogareña y familiar de las fiestas judías; sin duda muchos de estos libritos se habrán perdido, ya que eran un tipo de impreso por lo general barato y efímero, pero no obstante se han conservado más de ciento cincuenta ediciones de coplas con pie de imprenta de Salónica⁷, lo que da idea de la cantidad de ellos que debieron imprimirse.

También en Salónica se publicaron numerosos periódicos aljamiados desde 1865 en que aparece *El lunar* hasta los años treinta del siglo XX. Especialmente importante fue el periódico *La Época*, fundado por Sa'adi Haleví en 1875 y que perduró por lo menos hasta 1912. Muy floreciente en Salónica fue la prensa política en judeoespañol, tanto la de tendencia sionista como socialista, con periódicos como *La Renacimiento Judía*, *El Pueblo* o *El Macabeo* (sionistas), o *La Voz del Pueblo* y *El Tiempo* (socialistas), o *La Vara* (comunista). También hubo muchos periódicos humorísticos y satíricos en judeoespañol en la Salónica de finales del siglo XIX y principios del XX⁸.

Además, se publicaron en Salónica otras obras literarias sefardíes, como novelas o ensayos. El teatro alcanzó notable desarrollo: no sólo se imprimieron obras dramáticas, sino que hubo una vivaz actividad teatral, con numerosos grupos de actores aficionados. Elena Romero⁹ ha documentado entre los sefardíes de Oriente más de ochenta ediciones de obras dramáticas (bien en forma de libro independiente, bien insertas en la prensa periódica, donde se publicaban muchas obras literarias) y casi seiscientas representaciones teatrales de en torno a setecientas piezas (era bastante frecuente que en una misma función se representasen varias obras cortas). Más de una veintena de ediciones y un buen porcentaje de las representaciones se produjeron en Salónica.

La literatura popular tuvo su reflejo en la imprenta, con libritos que recopilaban romances, canciones o refranes tradicionales. Especialmente estudiados han sido los que publicó entre 1891 y 1920 el coplero e impresor Ya'acob Abraham Yoná, que fue todo un personaje en los ambientes populares de la Salónica de su época¹⁰.

6. Para el *Me'am lo'ez*, véase el libro de Elena Romero citado en la nota anterior, pp. 83-104.

7. Sobre el género de las coplas hay muy abundante información y orientación bibliográfica en el libro de Elena Romero, pp. 141-176; las ediciones de coplas están descritas en el catálogo de Elena Romero, con la colaboración de Jacob M. Hassán y Leonor Carracedo, *Bibliografía analítica de ediciones de coplas sefardíes*, Madrid, CSIC, 1992: véanse referencias en p. 146, donde se remite a las más de ciento cincuenta ediciones de coplas aljamidas con pie de imprenta de Salónica.

8. Una panorámica del periodismo sefardí, en el libro ya citado de Elena Romero, *La creación literaria...*, pp. 179-198.

9. En su monumental estudio *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, 1979, 3 vols.

10. Para la vida, obra y actividad editorial de Yoná, véase el libro de Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1971.

3. La literatura de transmisión oral

Hasta ahora he hablado de la lengua y la literatura de transmisión escrita. Pero también en la literatura oral de los sefardíes de Grecia podemos apreciar la pervivencia de elementos hispánicos junto con la integración de temas y motivos griegos.

Hace unos meses tuve la oportunidad de participar en un congreso organizado por la comunidad judía de Salónica. Allí hablé de tres romances hispánicos sobre sucesos históricos acaecidos en un mismo año (1497), que han pervivido en la tradición oral de los sefardíes salonicenses hasta las primeras décadas del siglo XX: un romance noticiario sobre *La muerte del príncipe don Juan*, destinado a ser heredero de los Reyes Católicos y muerto malogrado en Salamanca a poco de sus bodas; *La expulsión de los judíos de Portugal*, alusiva al decreto de Manuel I; y *La muerte del duque de Gandía* Giovanni Borgia (o Juan Borja), hijo del papa Alejandro VI (Rodrigo de Borja), asesinado en Roma seguramente por orden de su hermano César Borgia. Naturalmente, los sefardíes que en el mismo siglo XX cantaban esos romances no tenían conciencia de los hechos históricos que estaban en su origen y su transfondo; a lo largo del tiempo, se fueron eliminando de los textos las referencias demasiado concretas y dejando lo esencial del argumento, lo que más podía interesar al público que usaba de esos romances: la expulsión de los judíos de un reino innominado o el dolor de los padres ante la muerte repentina de un hijo malogrado (significativamente, tanto el romance de *La muerte del Príncipe don Juan* como el de *La muerte del duque de Gandía* se usaban entre los sefardíes como endecha para las ocasiones de luto).

Son esos algunos de los innumerables casos de pervivencia de temas hispánicos en la tradición sefardí de Grecia. Pero ahora quiero centrarme en cómo temas y motivos procedentes de la cultura hispánica han coexistido con elementos de la cultura griega. Pondré para ello algunos ejemplos.

En los siglos de oro se puso de moda en España una cancioncilla que aludía a la muchacha de piel blanca que se había puesto morena de andar al sol:

Aunque soy morena
blanca yo nascí;
guardando el ganado
la color perdí.

Son varios los poetas de los siglos XVI y XVII que recrean o desarrollan ese motivo popular. Lope de Vega lo hace aparecer en un par de obras suyas, lo mismo hace Tirso de Molina, y Gonzalo Correas cita unas seguidillas sobre el mismo tema. Pues bien, los sefardíes conocieron esta canción —que quizás les llegase después de la expulsión por textos impresos o en boca de viajeros—, y la cantaban sobre todo como canto de bodas, quizás porque retomaba un motivo que está en el canto epitalámico judío por

autonomasia: el *Cantar de los cantares*, donde la amada dice “soy morena, pero hermosa”. En algunas versiones se introduce, precisamente, un estribillo en griego:

Morena me llaman,
blanca yo nací.
De pasear galana
mi color perdí
Y mavra matia tu
Y mavra matia mu¹¹.

A veces la tradición oral griega ha enriquecido a la sefardí, donde se cantaban en español romances y canciones de origen griego. Un ejemplo es esta canción:

Echa agua a la tu puerta;
pasaré, me caeré.
A subir quero a tu casa
y a tu gente conocer.

Que a su vez se basa en un dístico popular griego cuya traducción al español sería “echa agua en tu puerta, para que al pasar me resbale, para que encuentre una excusa ante tu mamá para entrar a hablarte”¹².

Por otro lado, una de las canciones líricas sefardíes modernas más conocidas (“Una pastora yo ami”) es traducción de la canción griega *Miá voscopúla agápisa*¹³.

Hasta un género tan aparentemente hispánico como el romancero se ha enriquecido, en el caso de los sefardíes, con aportaciones de la poesía narrativa popular griega. Los profesores Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman han detectado por lo menos cinco romances sefardíes que no provienen de la tradición de España, sino que son adaptaciones de baladas populares griegas¹⁴: *Los siete hermanos y el pozo airón* (basado en *To stoicheioméno pegádi*), *El sueño de la hija* (que toma elementos de *To óneiro tis kóris*), *El esclavo que llora por su mujer* (basado en *O niópantros sklábos*), *La moza y el huervo* (traducción de *O Cháros ke i kóri*); y en *La vuelta del hijo maldecido* se funden el inicio del romance hispánico de *La partida del esposo*, que cuenta cómo un marido se despide de su mujer para ir a la guerra (vv. 1-8) con la balada griega de *La mala madre* (*He kaké mána*), donde

11. Para la canción y sus versiones antiguas y sefardíes, véase Margit Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Madrid, Castalia, 1987, núms. 129-142, y especialmente núm. 139.

12. Lo han estudiado Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman en su artículo “A Judeo-Spanish *Kompla* and its Greek Counterpart”, *Western Folklore* 23, 1964, pp. 262-264; refundido como “Un dístico neo-helénico y su traducción judeo-española” en su libro *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balkanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, 1982, pp. 179-182.

13. Lo señala, precisamente al editar una versión de Salónica, Moshé Attías, *Cancionero judeo-español*, Jerusalén, Centro de Estudios sobre el judaísmo de Salónica, 1972, pp. 153-154.

14. Lo estudian en el capítulo “Baladas griegas en el romancero sefardí”, en su libro *En torno...* pp. 151-168.

una madre maldice a su hijo por marcharse embarcado y luego siente remordimientos por haberlo maldecido, hasta que el hijo regresa sano y salvo. De hasta qué punto estas baladas griegas traducidas o adaptadas al judeoespañol se integraron en la vida sefardí da una idea el hecho de que *Los siete hermanos y el pozo airón*, *La moza y el buervo*, y *La vuelta del hijo maldecido* se cantasen en una ocasión tan íntima y sensible como los duelos, ya que los tres se utilizaron como endecha entre los judíos de Salónica.

Un caso singular lo constituye el romance de *La bella en misa*. Se trata de uno de los romances viejos (es decir, de origen medieval) que aparece en colecciones impresas de romances del siglo XVI. Como muchos romances viejos, desarrolla un tema (aquí, la mujer de resplandeciente belleza cuya presencia interrumpe un acto de culto religioso) que aparece en baladas de otros países: hay una canción catalana y una francesa sobre el mismo tema y también una balada griega *He núfe koumpára* o “La dama de honor que se convirtió en novia”. Incluso se ha propuesto la hipótesis de que la balada griega se pudo difundir hacia el Occidente mediterráneo a través de los catalanes en el siglo XIV, convirtiéndose, en último término, en el origen del romance castellano y de las canciones francesa y catalana¹⁵.

En todo caso, lo que nos interesa ahora es el tratamiento que los sefardíes han hecho del romance, que se usaba como canto de bodas. Si comparamos la versión castellana del siglo XVI y una sefardí salonicense de principios del siglo XX, vemos:

- a) el texto sefardí es más largo que el antiguo;
- b) tiene elementos que no aparecen en el texto castellano, como la enumeración de las partes del cuerpo de la hermosa mujer, comparándolas con objetos hermosos (vv. 5-13). Se trata de una amplificación que proviene de una conocida canción de bodas, y se explica porque entre los sefardíes el romance se usaba como canto epitalámico;
- c) aparecen en el texto sefardí una serie de palabras turcas y griegas que desde luego no estaban en el texto castellano antiguo: lo que en origen debía de ser un jubón de tornasol se ha convertido en un “*xiboy* de alta nación” (*xiboy*, en turco, “alhelí”); encontramos también turquismos *vinxas* (“guindas”), *merjanas* (“corales”); y, sobre todo, el cura que dice misa en la versión antigua se ha convertido aquí en *papás*, es decir, en un pope ortodoxo: se trata de un caso de adaptación al entorno, ya que los cristianos que resultaban conocidos para los sefardíes en Salónica eran, naturalmente, los ortodoxos y no los católicos.
- d) además, se añade un final que no aparece en el texto antiguo, en el cual la hermosa muchacha se reúne (¿o se reconcilia?) con su amado en la misma iglesia. Este final coincide precisamente con el de la balada griega, donde se nos cuenta cómo una muchacha recupera al mismo pie del altar a su amante, que está a

15. Esta hipótesis la proponen Armistead y Silverman en el libro citado en nota 10 más arriba, pp. 319-334, precisamente al estudiar una de las versiones de Salónica impresas en esta ciudad por Ya‘acov Abraham Yoná.

punto de casarse con otra. ¿Es pervivencia de un elemento que existía en el romance castellano antiguo o es que los sefardíes, por decirlo así, “recupera-ron” el final de la balada griega y lo añadieron al romance que ellos trajeron de España? En tal caso, tendríamos un precioso viaje de ida y vuelta: una balada griega habría dado origen a un romance castellano en el siglo XIV; ese romance lo habrían llevado de nuevo a tierras griegas los sefardíes en el XV; y en el transcurso del tiempo, los sefardíes le habrían incorporado elementos como ese final que estaba en la balada griega y se había olvidado en el romance castellano.

Naturalmente, esto no es todo: es sólo un recorrido muy rápido y selectivo, con unas pocas muestras, de cómo los judíos sefardíes hicieron pervivir la cultura hispánica en Grecia, incorporando a su vez elementos e influencias de la cultura griega.