

La lengua florida

Antología de la literatura sefardí

Esther Cohen

“**L**os judíos sefardíes —escribe Angelina Muñiz en su introducción a *La lengua florida*—, después de siglos de residencia en la tierra, lo que aprendieron fue a amar la lengua. Y con una generosidad sin límites —no obstante la ignominiosa expulsión—, se llevaron lo mejor de España.” Llevarse una lengua a cuestras, una sumada a la otra, no es poca cosa, es llevarse una segunda “patria sin tierra”, un segundo exilio que se resiste, por principio de supervivencia, a ser expulsado del habla y una ruptura que, sin embargo, se niega a mantenerse en el silencio. La lengua como lo que moldea y da cuerpo a una cultura, como su vehículo inapreciable y como lo que “instaura para cada cual y para todos una relación simultánea de interioridad y exterioridad, de participación y exclusión” (César González), es entonces lo que los judíos de España se resisten a abandonar, ni siquiera en trueque por la permanencia en la tierra. En la historia de la expulsión, la lengua se salva del *marranismo*.

La literatura sefardí se convierte, así, en un fenómeno que posibilita algo que no con frecuencia nos es dado ver: la detención de la historia, el momento preciso en el que el desarrollo de una lengua se paraliza y se congela en una especie de hibernación que no conocerá más futuro que el prolongado e interminable presente: 1492. De esta manera, el ladino llega del medioevo español como radiografía intacta de una sociedad compleja, habitada por tres culturas diversas: la cristiana, la judía y la árabe. De ahí que tener acceso a esta literatura nos permita asomarnos y ver casi con fidelidad ciega su contexto, el ambiente en que surge y se desarrolla, y, particularmente, la forma específica en que esta amalgama de culturas

viene expresada en la tradición judía española, a través de una lengua que quedó suspendida en el tiempo. Pero esta suspensión, quizás, no atañe exclusivamente a la lengua: si hay algo que salta a la luz en estos textos (como dos tierras que no pudieran abandonarse) y que la propia Angelina Muñiz señala, es el firme interés de la literatura judía por el ámbito de lo religioso, el anclaje prácticamente indisoluble e incuestionable, atemporal, de toda creación literaria al texto bíblico, como cimiento de una religión, pero también como principio de narración. Y es que, ¿de dónde si no, el judío sefardí podría, dentro de su propia tradición, alimentarse? La Biblia como narración del surgimiento y desarrollo de un pueblo se convierte, pues, en una especie de espejo en el que el judío español no deja de mirarse; a ese mundo bíblico que constituye un continuo presente se aferra la literatura sefardí anterior y posterior a la expulsión.

Prácticamente no hay género literario en donde los temas amorosos o de cualquier otro tipo no alternen con lo religioso, ya sea en cuanto a pasajes bíblicos o en cuanto a la preocupación ética que subyace a toda la cultura judía. La ética, parece expresar esta antología, es el principio modelador de una conciencia, el eje central sobre el que se construye un modo de vida, la presencia más firme del pensamiento judeoespañol, a la que cualquier manifestación artística se subordina; la literatura no pasa, o no pasa sólo, por lo bello; debé atravesar las fronteras de lo bueno. Este parece ser el imperativo que domina en la mayoría de los textos antologados, se trate de poesía, cuento, novela o de filosofía o mística. Escribe Sem Tob de Carrión:

Non ha sin noche día/ nin
segar sin semrar/ nin caliente
sin fría/ni reír sin llorar;
non ha sin corto luengo/
nin tarde sin aína,/ nin ha sin
fumo fuego/ ni sin somas farina.

La bondat de la cosa/ sábes
por su revés,/ por agra la sabrosa,
la faz por el envés:

Por aquesto los omres,/ por
se guardar de daño,/ deven
mudar costumres/ commo
quien muda paño:

oy bravo e cras manso,/ oy
simple, cras loçano,/ oy largo,
cras escasso,/ oy otero, cras
llano (pp. 79 y 82).

Interesante resulta ver cómo toda enseñanza moral va aparejada al juego poético, o cómo todo juego lleva implícita una, por así decirlo, filosofía de la vida. Y no es que la literatura sefardí descalifique el valor intrínseco de lo literario; más bien, se trata de una fidelidad milenaria e inquebrantable a los textos sagrados lo que hace de la literatura un lugar más de encuentro entre lo que podría llamarse sagrado y la narración profana. En este sentido, la literatura y el arte en general responden a un principio estructural del judaísmo, que en el caso de la mística adquiere su mayor fuerza y vivacidad: no es el arte por el arte o la interpretación por la interpretación lo que da direccionalidad a una práctica, sino el arte por la vida, la interpretación de las Escrituras por el bien vivir. Es por esta razón, quizás, que habría que reconsiderar el concepto mismo de literatura al referirnos al ambiente sefardí; habría que tomar en cuenta para esto, sobre todo, esa doble suspensión del tiempo: frente a la lengua y frente al origen narrado.

Esta liga con el pasado podría entenderse a primera vista como un elemento atrofiante de la imaginación. El vínculo, sin embargo, no implica un ciego subordinarse, sino más bien un estímulo de referencias, un bagaje de asociaciones. El mundo mágico, con todo lo que de imaginario involucra, aparece repetidamente a lo largo de la producción literaria judeo-hispana; el ambiente fantástico y milagroso que recuperan algunos cuentos no nos aleja mucho de las narraciones de Singer, de Agnon o del mismo Joseph Roth en *La leyenda del santo bebedor*, y, por supuesto, al igual que éstos, el cuento sefardí recoge una buena parte de la tradición mística cabalista. *Los dos hermanos*, con su lenguaje sintético y directo, relata la historia donde ángeles y espíritus se ven involucrados en la tarea de proteger y hacer el bien a dos hombres fieles. La casa habitada por emisarios de Dios se convierte, así, en la prueba del amor y misericordia divinos.

Dos hermanos que moraban en
la ciudad de Ashkalon tenían
vecinos *goyim*, y decían los
vecinos *goyim*:

—¡Ay! Mañana se van estos
judíos a Yerushalayim, al
réguei que usan a ir tres veces al
año, y vendremos nosotros y
les vaciaremos la casa.

Estos dos hermanos no te-

nían *yediá* de esto que pensaban hacer estos vecinos *goyim* que tenían, y se fueron a Yerushalayim y no dejaron persona en casa. Cuando se fueron, apareció el *Shy't* dos *malajim* en semejanza de estos dos hermanos, que fueran entrando y saliendo en casa hasta que vinieron dichos dos hermanos de Yerushalayim. Cuando vinieron, le enviaron presente a los vecinos *goyim* que tenían, pensando que ellos fueron los que les guardaron la casa. Le dijeron a ellos los *goyim*:

—¿Dónde estábais vosotros, que nos enviáis ahora este presente?

Le dijeron a ellos:

—Nosotros estábamos en Yerushalayim, y ahora venimos.

Le dijeron a ellos:

—¿Y a quién dejásteis en casa?

Dijeron:

—No dejamos a ninguno en casa.

Entonces empezaron los *goyim* a alabar al *Shy't* y dijeron:

—Bendito sea el Dios de los judíos para siempre, que tiene cargo de ellos y no los dejó nunca ni los deja, y siempre hace con ellos milagros (pp. 139-140).

Si se lograra abstraer de los textos que componen *La lengua florida* una hipotética orientación, una tensión primordial, se podría arriesgar la idea de que el pensamiento judío español medieval, renacentista e iluminista, oscila entre dos vertientes: la de la razón, "la potencia de la razón", como la llama Spinoza, y la del instinto, de los afectos, la de la irracionalidad. Una primera línea estaría trazada por la preocupación de Maimónides por explicar la fe en términos racionalistas, hasta la necesidad de Spinoza de mostrar "cuánto dominio tiene la razón y de qué clase sobre los afectos para reprimirlos y gobernarlos", pasando por los *Diálogos de amor* de León Hebreo, donde define el deseo como "afecto involuntario del ser" y al amor como "afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena". La otra vertiente, la que se inclina por la indeterminación, por lo instintivo y pasional, por algo que sin mucha exactitud llamaríamos lo irracional, vendría representada por gran parte de la poesía, la narrativa y la mística. En el caso de la Cábala, habría que señalar, sin embargo, que el misticismo del *Zohar* remite, no sólo a una tendencia irra-

cional, sino que muestra la deuda que, aunque paradójica, tiene el místico con la tradición filosófica racionalista, particularmente con el pensamiento de Maimónides. El interés explicativo de ciertos textos cabalísticos, como el de *Las diez sefirot*, donde se trata de desentrañar el proceso de creación y revelación divinas, contrasta en cierta medida con otros textos donde la relación con Dios se da más en términos emotivos y amorosos, como en *Los amantes de la Torá*. Aquí resultaría útil subrayar una diferencia importante entre lo que el estudioso Moshe Idel entiende como cábala teosófico-teúrgica y cábala extática. La primera, simbolizada particularmente por el *Zohar*, se preocupa más por explicar la realidad exterior, llámese Dios, el mal, la naturaleza de la *Torá*, de la historia, del cosmos, etcétera. La segunda, que se desarrolla simultáneamente a la anterior, también en España, y cuyo mayor exponente es Abraham Abulafia, deja de lado el problema del sentido y se entrega por completo a la tarea de la experiencia mística, es decir, del éxtasis. En esta entrega emocional podríamos encontrar, hasta *cierto punto*, el lado de extrema irracionalidad que trata de escapar de las redes de la razón, escapando de las redes del sentido y la interpretación. Desafortunadamente, poco ha quedado de los textos de Abulafia, y pocos de ellos han visto la luz de su publicación. Es por esta razón que no habría que perder de vista que los textos de *Zohar*, publicados en *La lengua florida*, dan cuenta, dentro de su contexto teosófico, de la tensión esencial entre razón e irracionalidad subyacente, no sólo en la mística, sino en general en la producción literaria y filosófica judeoespañola.

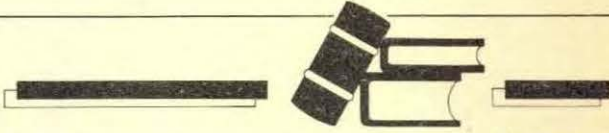
Del *malaj* (ángel) que describe Maimónides, pasaje muy atinadamente citado por Angelina Muñiz, al *malaj* que cuida la casa en *Los dos hermanos* parece haber un buen trecho. Escribe Maimónides en *La guía de los perplejos*:

Sabes que la palabra *malaj* significa mensajero; cualquiera que ejecuta una orden es un *malaj*, de manera que los movimientos del animal, aun el irracional, se realizan, según el texto de la Escritura, por intermedio de un *malaj*, cuando este movimiento concuerda con el fin que persigue Dios al haber puesto en el animal una fuerza

por la que realiza el movimiento (p. 41).

Y sin embargo, y a pesar de las diferencias, ¿no hay algo que estos ángeles o mensajeros tengan en común en cuanto a su propósito final?, ¿no habría que ver en esta tensión algo más que una pugna, un complemento, quizás?

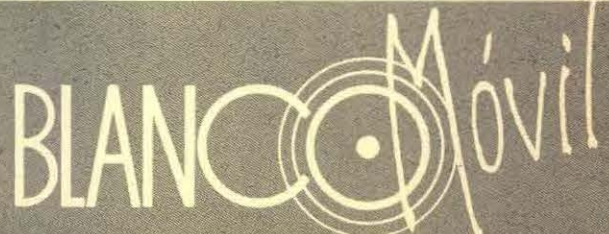
El interés y alcance de una antología de literatura sefardí como *La lengua florida* no radica en la cantidad de textos reunida, sino en el criterio de selección que ha seguido Angelina Muñiz. Su mirada ha querido abarcar la gran mayoría de géneros de la producción literaria ladina y, al hacerlo, nos ha entregado, no una mera diversificación, sino en horizonte pleno de una época y una conciencia, una perspectiva virgen desde donde volver a mirar la historia de una parte de España y de una buena parte de la cultura hebrea. La selección no es producto del azar: implica de principio una toma de posición frente a la historia y a la cultura. Angelina Muñiz toma, en este sentido, una posición frente a la lengua: "el amor por la palabra..., por la obstinada fe en una patria sin tierra, abstracta y paralela situación de todo exiliado." De esto, sin lugar a dudas, da cuenta *La lengua florida*. ●



TOMO 17

UNA LIBRERÍA NUEVA DE TODO A TODO

Atención personal
Asesoría bibliográfica
Libros y revistas extranjeros
NUEVO CONCEPTO EN LIBROS, S.A. DE C.V.
Insurgentes Sur, 2098 ■ Teléfono 548 43 20
Carmen, 17-A; Chimalistac ■ Teléfono 550 71 84



BLANCO Móvil