

### El romance Mainés en su contexto sociocultural\*

Ignacio Ceballos Viro  
(Universidad Internacional de La Rioja, España)

«[...] Y por otra parte está lo que nos importa, que es el mundo hispánico, la filología sefardí como una materia de enseñanza regular dentro de la filología hispánica. [...] Yo me pasmo, me entra una desolación increíble, cuando veo que siguen existiendo promociones tras promociones de licenciados en filología hispánica, que si con mucha suerte conocen algo es el capítulo dieciséis del manual de Rafael Lapesa, y eso no basta. Y ése me parece a mí que es el baldón de la universidad española».

Iacob M. Hassán, XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí en la UCLM.

Nos hemos preguntado muchas veces: ¿cómo entiende un romance tradicional el individuo que lo canta? ¿Qué sentidos, qué mensajes velados, qué emociones le transmite, como parte de la admirable cadena de la transmisión oral? ¿De cuánta distancia es el salto que se le exige al recolector, al estudioso, al curioso, para llegar a interpretar cada uno de los significados que encierra el texto, realizado en un momento y lugar concretos? De ningún modo el filólogo (por ceñirlo a un caso particular) puede reemplazar las vivencias personales del informante de un texto oral, no cabe duda. Pero sí podrá reconstruir las experiencias colectivas de la sociedad en que se canta o recita. O al menos eso creemos.

Me veo en la obligación de citar una excelente reflexión de Emilio Lledó (1992: 50), para explicar la intención que anima este trabajo:

El problema que ha de plantearse es, más bien, cómo puede lo dicho en el texto alcanzar la plenitud de su sentido, cómo reconstruir el verdadero mundo de sus alusiones. Porque toda palabra es, efectivamente, el arranque de la referencia, el centro de una alusividad. Entender un texto debe consistir en hacer que cada palabra, cada frase resuene hasta el más lejano límite del horizonte histórico ante el que se desplaza. [...] En definitiva, entender un texto será, pues, hacer que todos los sintagmas que lo configuran sean iluminados por todos los paradigmas ausentes que lo constituyen.

En el romancero de tradición oral muchos de estos «paradigmas ausentes» guardan relación con la función socializadora del romancero. Y entendemos por tal el proceso mediante el cual los individuos de una sociedad aprenden normas, valores y pautas de conducta necesarios para vivir e interactuar. Un romance conservado en la tradición de una comunidad transporta implícitamente una serie de mensajes que fomentan la preservación de unas líneas concretas de comportamiento social. Muchas de las referencias que maneja el transmisor y que sustentan estos mensajes quedan lejanas para gran parte de los lectores e investigadores, por pertenecer a modos de vida tradicionales que están en franca decadencia. El paradigma está «ausente», el mensaje es «implícito», las referencias son «lejanas»:

---

\* Este trabajo, como resultado de mi actividad investigadora durante el doctorado en la Universidad Complutense (Madrid), se ha producido con la ayuda económica del programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación y Ciencia (hoy Ministerio de Educación, Cultura y Deporte).

descubrir y comprender estas referencias, mensajes y paradigmas es probablemente una de las tareas más difíciles (y arriesgadas, se dirá) del estudioso de la literatura oral. Pero sin ello no podrá haber entendimiento del texto.

Será necesario, por lo tanto, que adoptemos una perspectiva sociológica o antropológica, sociodoméstica en nuestro caso: ¿qué podemos aprender de las comunidades transmisoras-conservadoras de romances que nos ayude a comprender mejor esos mismos romances? Y es que el medio social es determinante en el romancero al nivel de la interpretación del sentido de los textos: los romances están sometidos a condicionamientos sociales, y como tales se nos manifiestan cambiantes, tanto diacrónicamente como diatópicamente.

Por otra parte, no hay que obviar que los romances transmiten contenidos ideológicos «útiles» para sus receptores. En palabras de Diego Catalán (1997-1998: Parte 1ª, 243): «las narraciones tradicionales, salvo los casos en que su canto se ha ritualizado, conservan su primaria función cultural de ser “ejemplos” de vida». Y lo arcaico que hay en ellas, su desactualización (castillos, princesas, duques y condes, y otros referentes medievales, como después veremos), se debe a que permite la proyección de un mundo irreal, pero posible, donde plantear las soluciones a los conflictos. Esta es la mecánica que propicia que los textos de la tradición oral se propongan en alguna medida como un código consuetudinario de conducta, desde el momento en que registran comportamientos humanos (ficticios o no), conflictos y posibles soluciones.

## 1. EL ROMANCE *MAINÉS*

*Mainés* es uno de esos romances raros que en ocasiones se rescatan del borde mismo de su desaparición. Por las versiones que se han podido recoger, la tradición de *Mainés* se ha conservado exclusivamente entre los judíos sefardíes, y además sólo entre los que se asentaron en localidades del norte de África, por lo que es presumible que nunca haya disfrutado de una amplia difusión territorial.

No obstante, podemos asegurar su antigüedad por el referente medieval de la intriga narrada, por su lenguaje perfectamente acorde con los usos estilísticos tradicionales del romancero viejo y tradicional, e igualmente por su misma difusión entre los sefardíes: pese a los demostrados contactos posteriores a 1492 entre dichos judíos expulsados y los españoles peninsulares, la presencia de un romance en las comunidades judeoespañolas es prácticamente garantía de su origen medieval<sup>1</sup>. Sin embargo, *Mainés* fue eludido de las colecciones de romances impresas en el siglo XVI, y esto fue probablemente debido a su métrica; es sabido que en las prensas de los Siglos de Oro se dejaron al margen gran cantidad de romances que no encajaban con el generalizado octosílabo monorrimo<sup>2</sup>, y en estas limitaciones no atinaba nuestro romance, que además de ser estrófico y paralelístico, es hexasílabo.

Hasta hoy día contamos con seis únicas versiones de este romance: dos de Tánger y cuatro de Tetuán<sup>3</sup>. Todas fueron recogidas entre 1904 y 1952. La primera de ellas, y por lo

<sup>1</sup> Cf. Menéndez Pidal (1953: vol. II, 406).

<sup>2</sup> Vid. Menéndez Pidal (1953: vol. II, 411-412), donde quedan postuladas estas referencias.

<sup>3</sup> Prescindo de enumerar la versión supuestamente contaminada con *La mujer de Arnaldos* que sugiere Samuel G. Armistead en su catálogo (1978: núm. L3.18), puesto que se trata sólo de un íncipit parecido que no implica que de hecho este romance se haya fusionado narrativamente con el otro. La versión recogida por Bénichou (1946) la considero de procedencia tetuaní (no siempre se ha hecho así): a pesar de que las informantes vivieran en Buenos Aires (Argentina) y Orán (Argelia), su origen cultural está en Marruecos al ser emigradas de Tetuán; y así también lo considera el mismo Bénichou, en los títulos de sus colecciones: «Romances judeo-españoles de Marruecos» y *Romancero judeo-español de Marruecos*.

tanto la primera noticia de la existencia de este romance, la encontró el escritor y profesor José Benoliel, quien se la transmitió a Menéndez Pidal para su catálogo y archivo. Posteriormente, Manuel Manrique de Lara, en su minuciosa indagación por Marruecos entre 1915 y 1916 encuentra otras tres versiones más de *Mainés*, y transcribe al mismo tiempo, como era su costumbre, las melodías de dos de ellas. Las dos últimas versiones se las debemos a Paul Bénichou (hacia 1944) y a Arcadio de Larrea Palacín (entre 1950 y 1952), que ellos mismos editaron en sendas publicaciones.

Codifico las versiones de la siguiente manera, adoptando un orden geográfico-cronológico:

- M1: Tánger; 29 vv.; recogida por Benoliel en 1904-1906; publicado su íncipit en Menéndez Pidal (1906-1907): núm. 76; catalogada por Armistead (1978): K7.1.
- M2: Tánger, cantada por Hanna Bennaim, de 70 años; 21 vv.; recogida Manrique de Lara en 1915; catalogada por Armistead (1978): K7.2.
- M3: Tetuán, cantada por Majni Bensimbrá, de 65 años; 39 vv.; recogida por Manrique de Lara en 1915; catalogada por Armistead (1978): K7.3<sup>4</sup>.
- M4: Tetuán, recitada por Simi Chocrón, de 37 años; 32 vv.; recogida por Manrique de Lara en 1915-1916; catalogada por Armistead (1978): K7.4.
- M5: Tetuán, recitada por la señora de Coriat, Esther Coriat y Camila de Levy; 19 vv.; recogida en Buenos Aires por Bénichou [en 1944]; publicada en Bénichou (1946): 114-115; reed. en Bénichou (1968): 195-197.
- M6: Tetuán, cantada, recogida por Larrea Palacín en 1950-1952; 14 vv.; publicada en Larrea Palacín (1952): vol. I, 260-262.

Puesto que las muestras supervivientes de este romance son contadas, es lógico que se le haya dedicado poca atención en estudios críticos sobre romancero y tradiciones orales. El rastro que podemos seguir es apenas una página elogiosa escrita por Bénichou y su presencia en distintos catálogos dentro de las más variadas categorías<sup>5</sup>. En definitiva, tenemos el privilegio de encararnos con este pequeño superviviente medieval sin presentaciones ni protocolos. Partimos únicamente de una apreciación estética (Bénichou 1968: 195-197) que fuera de duda podemos compartir:

El romance no carece de belleza, de una belleza cruel, tanto en el lamento del héroe como en el diálogo de las dos mujeres que asisten a su muerte. [...] Sería, a mi juicio, con su sentido trágico de la muerte y de la discordia, uno de los más bellos del patrimonio poético de los judíos españoles.

*Mainés* es un romance relativamente breve: la versión más larga tiene 39 versos dodecasílabos (6+6), y la más corta 14. Su estrofismo y paralelismo lo hacen asemejarse formalmente con la canción popular, lo cual se acentúa en varias versiones gracias a un estribillo que, según palabras de Bénichou (1968: 196), «se suele cantar después de cada dístico», y que adopta diversas apariencias:

¡Adoleisme, mis dueñas, y adoleisme! (M4).

---

<sup>4</sup> Vid. Apéndice documental al final del artículo.

<sup>5</sup> En su catálogo, Menéndez Pidal (1906-1907) sitúa *Mainés* en el apartado de «Esposa desdichada»; las copias conservadas en el Archivo Menéndez Pidal-María Goyri, sin embargo, se encontraban en el cajón A llamado «Mujer fiel»; por su parte, Armistead (1978) lo incluye en «Amor desgraciado» con el código K7; Bénichou (1968) lo edita en el apartado titulado «Tragedias familiares»; y finalmente, Larrea Palacín (1952: vol. I, 27-28).

¿Adó Mainés y adó Mainés? Mis dueños, ¿adó Mainés? (M5).

¿Adó Mainé, adó Mainé? Y mis dueñas, ¿y adó Mainé? (M6).

Adoreisme, adoreisme, mis dueñas, adoreisme. (M6, última estrofa),

más algunos restos de estribillo en la versión M2: «¿Adó Mainés, mis dueñas, y adó Mainés?» (v. 16) y «¿Adó Mainés, mi suegra, y adó Mainés?» (v. 21).

Tal vez debido a este estribillo luctuoso el romance de Mainés se cantaba entre los sefardíes de Marruecos en ocasiones de duelo y en la conmemoración de Tiš‘á beab<sup>6</sup>. Como enseguida veremos, el tema del romance no se ajusta a la segunda circunstancia señalada: aquí se narra sencillamente una desgracia acaecida a un personaje que no tiene nada que ver con la historia del pueblo judío; pero sí se ajusta el tono doliente, que, como digo, asoma en dichos estribillos. Larrea (1952: vol. I, 26) relaciona este hecho con la escasez de versiones de *Mainés* que se han podido coleccionar:

Los cantares de duelo y de Tis a be Ab [sic] no pueden ser ejecutados en tiempo de alegría y, especialmente, en los días de Sabbá. Además, su interpretación, fuera de las ocasiones en que es exigida, es de mal augurio y, por si ello fuera poco, las sesiones suelen acabar en llanto provocado por el recuerdo doloroso de la pérdida de seres queridos. Esto explicará lo difícil de su recogida.

## 2. LA INTRIGA DEL ROMANCE

Pues bien, ¿cuál es entonces el contenido narrativo del poema? La historia que narra *Mainés* es la de la muerte de un caballero a causa de la enemistad entre su madre y su esposa. El romance nos sitúa desde el principio en una atmósfera medieval, de princesas resguardadas en palacios y nobles que se enfrentan entre ellos por obtener su mano<sup>7</sup> (M1, vv. 1-5):

Criaba la reina   hija regalada,  
de seda y grana   vestía y calzaba.  
Criaba la reina   hija tan querida  
que de seda y grana   calzaba y vestía.  
De duques y condes   ella era pedida.

Una princesa o infanta, de la cual en ningún momento se nos dice el nombre, predilecta y mimada en su entorno familiar, es cortejada por pretendientes de alto nivel social. Parece una situación inicial bastante plácida y que podría depararnos un argumento de final feliz y perdices en la mesa, pero no es así. Enseguida aparece un elemento perturbador que viene a romper este orden o, si se quiere, la normalidad dentro de los límites socialmente considerados. Se trata de Mainés (M2, vv. 6-9):

---

<sup>6</sup> Es decir, 9 del mes ab, undécimo del año judío, día luctuoso y de ayuno en el que se rememoran todas las calamidades acaecidas al pueblo judío, especialmente la destrucción de los dos Templos. El romancero complementa con esta función a otros géneros paralitúrgicos sefardíes relativos a esta fecha, como las *quinot* y las coplas luctuosas en judeoespañol; vid. al respecto, por ejemplo, Romero (1992: 168), Hassán & Romero (1978), y Romero (2008a: cap. 5, núm. 27), así como las respectivas referencias bibliográficas que se citan.

<sup>7</sup> Transcribo siguiendo los criterios utilizados por la Escuela de Estudios Sefardíes del CSIC, expuestos en Hassán (1978), y en los fascículos de la revista *Sefarad*. Debido a la evolución que ha sufrido la lengua sefardí de Marruecos (jaquetía), trato de ser fiel a la realidad fónica de las versiones manifestando los cambios ocurridos, de modo que en las versiones M5 y M6, de mediados de siglo XX, las antiguas prepalatales sorda y sonora las transcribo como velar sorda (/χ/) (cf. Bénichou 1946: en especial 220-223).

Ganola Mainés a malas lanzadas.  
 Por amor de ella una guerra armara,  
 a condes y duques los apuñaleaba;  
 hirieron a Mainés con heridas malas.

Mainés es un personaje del que sólo sabemos que reside en un castillo o en un palacio, según las palabras que él mismo pronunciará, y que consigue a la infanta enfrentándose a los nobles que la pretendían. En la versión M2 se nos añade que el amor de Mainés por la infanta existía previamente («Por amor de ella [...]», v. 7), y por la actitud de la dama en los versos siguientes (en todas las versiones) hemos de deducir que ella también debía de amarlo, o al menos no se muestra reacia a su afecto. Sin embargo, como acabamos de leer, Mainés no sale indemne de su hazaña y recibe varias heridas de los nobles con los que combatía (M3, vv. 9-12):

Del cielo llovían las aguas cayendo,  
 y sobre Mainés espada corriendo.  
 Del cielo caían las aguas tan frías,  
 y sobre Mainés espada corrida.

Hemos de imaginarnos la marcha de Mainés con la infanta como una huida apresurada, hasta que alcanzan el castillo donde él vive y tratan de refugiarse en él. Lo que ocurre después nos desconcierta: contra toda expectativa, el caballero encuentra oposición dentro de su misma casa; su madre se niega a ofrecer acogida a la infanta que trae consigo como mujer (M4, vv. 13-20):

—Abreisme, mi madre, puertas del palacio,  
 que nuera vos traigo y yo mal quebrado.  
 —Si nuera me traes y tú mal quebrado,  
 ella sea muerta y tú vivo y sano.  
 —Abreisme, mi madre, puertas del cillero,  
 que nuera vos traigo y yo mal herido.  
 —Si nuera me traes y tú mal herido,  
 ella sea muerta y tú sano y vivo.

La situación de Mainés es desesperada: las heridas que ha sufrido, y que al parecer bien podrían curarse de ser atendido en su casa, al no poder entrar en ella se agravan cada vez más. Su madre le ha puesto en la difícil alternativa de renunciar a la esposa que acaba de ganar o ser rechazado por su familia y no recibir cuidados médicos. Finalmente, la oposición de su madre y la persistencia implícita del caballero en no repudiar a la infanta provocan que Mainés muera a las puertas de su casa. A continuación tiene lugar un diálogo entre las dos mujeres, en el que la suegra maldice a la nuera (M5, vv. 12-19):

—Acudí, mi suegra, con una luz clara,  
 que Mainés se muere y yo quedo sana.  
 Acudí, mi suegra, con una luz fría,  
 que Mainés ha muerto y yo quedé viva.  
 —Mal hayas tú, nuera, y quien te ha parido,  
 que por una noche suegra me has decido.  
 Mal hayas tú, nuera, y quien te ha criado,  
 que por una noche suegra me has llamado.

Otras veces, la causa de la afrenta que cree sufrir la suegra está expresada más claramente (M1, vv. 20-23):

–Mal hayas tú, nuera, y quien te ha parido:  
antes que me vieras tú suegra me has dicho.  
Mal hayas tú, nuera, y quien te ha criado:  
antes que te viera suegra me has llamado.

La nuera, con el reciente marido muerto y despechada así por la que consideró su suegra, se lamenta con lágrimas y en alguna versión anuncia su pronta muerte<sup>8</sup>, ocurrida, como en muchas de las historias de amor del romancero, con pocas horas de separación respecto de la de su amado (M1, vv. 24-29):

–Perdonéis, mi suegra, por lo que yo he dicho;  
mañana a estas horas no estaré contigo.  
Perdona, mi suegra, por lo que he hablado;  
mañana a estas horas no estaré a tu lado.–  
Medianoche no era, gallos no han cantado,  
cuando ya [la infanta]<sup>9</sup> el alma ha entregado.

No obstante, en otras versiones, de forma a primera vista sorprendente, se produce un cambio en la actitud de la suegra, una vez que Mainés ha muerto<sup>10</sup>. Después de maldecirla, y al ver que llora, le dice a la nuera (M3, vv. 31-34):

–No llores, mi nuera, ni hagas tú llanto;  
si Mainés ha muerto su hermano ha quedado.  
No llores, mi nuera, ni tengas fatiga;  
si Mainés ha muerto su hermano quedaría.

Tan sorprendente oferta de matrimonio con el hermano es, sin embargo, rechazada en esos casos por la infanta, que se mantiene fiel a su primer amor (M3, vv. 35-38):

–No está bien, mi suegra, que yo eso haga,  
que por mor de mí pasó las lanzadas.  
No está bien, mi suegra, que yo eso haría,  
que por mor de mí pasó las heridas.

### 3. EL CONFLICTO ENTRE SUEGRAS Y NUERAS

Resumida la intriga, quedan perfectamente claras las líneas del conflicto. El caballero Mainés parte con un objetivo que es doble: ganar a la mujer que ama y regresar a su casa. Agredido en un principio por sus antagonistas (los nobles pretendientes), logra sin embargo el primero de sus propósitos llevándose a la infanta. Pero surge de pronto otro rol de agresor indirecto en la fábula que tratamos: su madre, que, negándose a prestarle su ayuda si no acepta las condiciones que exige, acaba provocando su muerte. En este caso, la nuera no es más que la manzana de la discordia de todo el conflicto. Tal reparto de papeles actanciales se resuelve con un final triste: ha prevalecido la voluntad de la suegra y el héroe ha sucumbido a las puertas de su victoria.

<sup>8</sup> La muerte de la infanta se relata únicamente en las versiones M1, que cito a continuación, y M3, donde sólo se menciona brevemente: «Acabó ese cuento, muerta se quedaría» (v. 39).

<sup>9</sup> La versión dice, contra toda lógica, *Mainés*; ya Benoliel señaló que debía tratarse de un error (puesto que Mainés ya ha muerto en esta versión), y lo corrige tal como hago aquí.

<sup>10</sup> Esta resolución se encuentra en las versiones M3, M4 y M6. Las versiones M2 y M5 concluyen con la maldición de la suegra a la nuera.

Formalizando el nivel actancial, la fábula comienza así:

$$M \sim I$$

$$M | N$$

y con la presuposición:

$$M- \sim M$$

donde 'M' representa a Mainés, 'I' a la infanta, 'N' a los nobles y 'M-' a la madre de Mainés; '~' relación de unión o alianza y '|' relación de conflicto. Y si sumamos mediante la conjunción  $\wedge$  (y) estos factores, el resultado final es precisamente el meollo de la cuestión:

$$(M- \sim M) \wedge [(M \sim I) \wedge (M | N)] \rightarrow M- | I$$

es decir: el conflicto entre suegra y nuera. Con este predicado lógico a la vista, podremos aislar las causas de este enfrentamiento y analizar sus porqués.

Pero antes de hacerlo contextualicemos brevemente. Existen más romances de tradición oral que giran en torno al problema de las tensiones entre nueras y suegras, algunos muy conocidos, otros menos: *La mala suegra*, *Casada en lejanas tierras*, *La noble porquera*, *La esposa de don García*, *La mujer de Arnaldos*, *El marido disfrazado*, *La nuera ociosa*, *Doña Oliva*, etc.<sup>11</sup>. En casi todos ellos el problema surge a causa de la convivencia entre ambas partes dentro del mismo grupo doméstico, es decir, en términos antropológicos, la virilocalidad como pauta de residencia posmarital (la mujer se traslada al hogar del marido). Las caras con las que esto se manifiesta pueden ser muchas: el desacuerdo sobre el reparto de las tareas del hogar, las mentiras al hijo para encizañarle con su esposa, reducir las visitas de la nuera a su familia de origen, ejercer una competencia afectiva y de poder dentro de la casa, etc.<sup>12</sup>. Pero lo característico en todos esos romances es que la parte agredida es siempre la nuera y la parte agresora es siempre la suegra (el marido en unas ocasiones se pone del lado de su esposa, en otras del de su madre). Esto se justifica, desde el punto de vista de la realidad sociodoméstica que se proyecta en los romances, en la situación de completa indefensión a la que está sometida la nuera, alejada de su familia y sin otro valedor que el marido dentro de un mundo hostil que la percibe como una extraña<sup>13</sup>.

Visto esto, lo peculiar de la presentación del conflicto en *Mainés* es que la «autodenominada» nuera ni siquiera había entrado a convivir con la familia de su marido, sino que es rechazada a las puertas, por lo que las causas que justifican la aversión de la suegra deben ser pre-residenciales. Por otra parte, y también a diferencia de los demás romances con personaje de «mala suegra», quien se nos presenta como protagonista es, al mismo tiempo que héroe, víctima. Al decidir posicionarse a favor de la infanta y en contra de su madre, las consecuencias de la discordia recaen sobre Mainés y le es negada la ayuda que podría haberle salvado la vida.

Hallemos, pues, una explicación satisfactoria para el desenlace trágico de la intriga, desde nuestro punto de vista sociodoméstico. Hemos advertido que las versiones que conservamos

<sup>11</sup> Puede verse una copla sefardí con el mismo tema en Romero (2008b: 109-111).

<sup>12</sup> Dentro de toda la literatura antropológica sobre la cuestión en las sociedades tradicionales, Juliet du Boulay (1987: 294-296) ha ejemplificado, a mi juicio de la mejor manera estas, áreas, donde el conflicto que tratamos se puede manifestar.

<sup>13</sup> Cf. Segalen (1992: 179): «Además, la regla de la residencia patrilocal (la joven casada va a vivir a casa de los padres de su esposo) hace de ella una extranjera en su morada. Sometida a su suegra, tendrá que esperar a serlo a su vez para poder decir su propia palabra».

de *Mainés* proceden todas del área geográfica del Magreb. Obviamente el romance tuvo que originarse en la Península, y sólo con posterioridad fue llevado allá por los judíos sefardíes; y es lícito pensar que pueda existir algún motivo por el que su pervivencia en estas comunidades haya sido más duradera que en el resto del mundo hispánico. Es usual en la crítica romancista hablar del increíble conservadurismo de la tradición judeoespañola<sup>14</sup>, y es un hecho bien argumentado que no es posible negar. Pero, además, ¿existen causas de tipo sociológico por las que el mensaje del romance pudiera tener mayor relevancia en las comunidades sefardíes, y en consecuencia mayor interés por conservarlo? No sé si podremos demostrarlo, pero al menos sí sugerir que las condiciones socioculturales de cada región del mundo hispánico pueden condicionar parcialmente la preferencia por unas u otras fábulas romancísticas.

#### 4. MOTIVOS PARA ODIAR A LA NUERA

Empecemos por el principio, que suele ser lo mejor. Recordemos que el héroe *Mainés* ha tenido que enfrentarse violentamente a otros pretendientes, lo más seguro es que de mayor rango social (no conocemos el estatus nobiliario de nuestro caballero); y que, aunque él ha salido herido del encontronazo, parece que no son menores las heridas que han sufrido sus competidores (M2, vv. 7-8):

Por amor de ella una guerra armara,  
a condes y duques los apuñaleaba.

Es lo que habíamos formalizado anteriormente como M | N. *Mainés*, llevado por su amor a la infanta, ha cometido un ultraje a los intereses de algunos señores. Su impetuosidad ha devenido en insolencia al zanjar una competición amorosa por medios violentos. Ganar a la princesa se ha convertido en un acto de atrevimiento que raya la temeridad: por su causa ha «armado una guerra» y se ha granjeado la enemistad de los nobles injuriados. Dado que el honor personal compromete el honor familiar<sup>15</sup>, la casa de *Mainés* es responsable de semejante exceso de *hybris*, y se ve en la tesitura de tener que tomar cartas en el asunto, bien a favor, bien en contra.

Análogamente a lo relatado en la *Ilíada* sobre Paris y los preliminares de la guerra de Troya, para la madre de *Mainés* aceptar a la infanta en su casa sería asumir una comprometida responsabilidad familiar y aceptar como propias las consecuencias de los actos de su hijo (recordemos el presupuesto: M- ~ M). Desde la perspectiva de la suegra, pues, abrir las puertas del palacio significaría dar como válida una afrenta al estamento más elevado de la sociedad: el conjunto de nobles y la propia reina, a quienes han arrebatado a su

---

<sup>14</sup> Viene siendo un lugar común desde el afianzamiento de las teorías de Menéndez Pidal (1953: vol. II, 334; cf. también: 335-336): «El profundo sentido conservador del pueblo judío, que le caracteriza único en la historia, tiene muy naturales efectos en el romancero sefardí, único también por su arcaísmo sin igual». En este sentido, Bénichou (1968: 281) y otros han venido a confirmar este presupuesto con sus propias experiencias recolectoras.

<sup>15</sup> El tema del honor en los países mediterráneos ha sido estudiado con detenimiento por Pitt-Rivers (1979: 35-36), quien leemos dice: «Los grupos sociales poseen un honor colectivo en que sus miembros participan; la conducta deshonorosa de uno se refleja en el honor de todos, al tiempo que un miembro comparte el honor de su grupo. [...] El honor incumbe a los grupos sociales de cualquier dimensión, desde la familia nuclear, cuyo cabeza es responsable del honor de todos sus miembros, hasta la nación, el honor de cuyos miembros va ligado a su fidelidad al soberano. Tanto en la familia como en la monarquía una única persona simboliza el grupo de cuyo honor colectivo va investida su persona. Los miembros deben obediencia y respeto de un tipo que compromete su honor individual sin remedio».



«hija regalada» por medios violentos. En términos formalizados, sería dar lugar a  $M- | N$ . Pero no: la suegra tiene la puerta bien atrancada.

$$[(M- \sim M) \wedge (M \sim I)] \wedge (M | N) \rightarrow M- | I$$

Tenemos, así, en los comienzos, un rapto con el que posteriormente el personaje de la suegra no va a transigir. Pero no acaba aquí la cosa: en una sociedad que posee unas ceremonias matrimoniales tan ritualizadas y codificadas, como es la tradicional judía y en concreto la sefardí, el modo en que Mainés y la infanta se han unido es completamente anómalo. Hay una serie de rasgos presentes en el romance que nos permiten considerar esta unión, entre nosotros, como «la anti-boda».

Primeramente, como hemos dicho, está el rapto. Existen sociedades que han ritualizado algunos tipos de rapto como mecanismo alternativo a la ortodoxia matrimonial<sup>16</sup>, o culturas en las que perviven restos fosilizados de antiguas costumbres de secuestro de mujeres<sup>17</sup>. No así en el judaísmo. El matrimonio judío debe seguir unas pautas claras y dependientes de las instituciones religiosas y familiares: así se observa en las disposiciones de las *tacannot*, en la necesidad de redactar una *ketubá*, o en el conjunto de ritos precedentes que duran una semana y que suelen concluir en la sinagoga local<sup>18</sup>. De modo que, sin meternos a considerar el grado de profundización en el mensaje que puede tener cualquier informante del romance, lo cierto es que a oídos sefardíes la relación de Mainés con la infanta ha comenzado fuera de las fronteras de lo permitido.

Como consecuencia de este rapto (aparentemente consentido por la infanta a la luz del conjunto del romance, aunque se deduce que no por sus padres) hay un hecho que se nos podría pasar por alto en una lectura demasiado precipitada. Si recordamos cómo Mainés gana a la infanta, se advierte que, por la violencia, prisa y furtividad inherentes a la huida (o por el motivo que fuera), ella marcha sin ninguna pertenencia encima (M1, vv. 6 y 8):

Ganola Mainés    desnuda, en camisa, [...]  
ganola Mainés    desnuda, en delgada

se dice en una de las versiones más completas. Todas las sedas y granas, todos los atavíos que la caracterizaban como hija de una reina, y que se mencionan en la mayoría de las versiones, han sido dejados atrás. Obviamente esto es un signo de que la infanta quedó automáticamente repudiada por su familia real. En esta situación, la llegada de la nuera a casa de su suegra provoca rechazo precisamente por el hecho de que no la acompaña ningún bien material: prácticamente la princesa va en paños menores<sup>19</sup>.

Si contrastamos esto con el ritual de exposición del ajuar entre los sefardíes de Marruecos, el salto entre la realidad vital y la narración ficticia del romance es absoluto. Solía presentarse el ajuar de la novia la tarde del domingo anterior a la boda, tras la lectura de la

<sup>16</sup> Así, el llamado «llevarse a la novia», común entre los esparteros de la Vega Alta del Segura, en Murcia (Frigolé Reixach 1974: 109-111), o los *scapatícci* en el valle del Niolo de Córcega (Ravis-Giordani 1987: 375-377).

<sup>17</sup> Como la *deductio in domum mariti* romana, que supuestamente escenificaba formas arcaicas de rapto (Gaudemet 1993: 48).

<sup>18</sup> Entre la bibliografía al respecto circunscrita al ámbito sefardí señalaré al menos los trabajos de Leibovici (1986) y de Besso (1954).

<sup>19</sup> En efecto, y de acuerdo con Díaz-Mas (2006: 164), la camisa era prenda interior en la indumentaria femenina sefardí. Señala acertadamente también Díaz-Mas (2006: 167-169) que en algunos cantos de boda sefardíes el elemento de la camisa se utiliza en un plano simbólico, representando la virginidad de la mujer. No veo clara esta interpretación en nuestro romance, por lo que me limito al sentido literal.

*ketubá*, y constaba de almohadas, cortinas, sábanas, mantas, manteles, ropa de vestir, etc.<sup>20</sup>, que se habían ido preparando desde el apalabramiento o *desposorio* (celebrado a veces dos años antes).

De hecho, el papel de la suegra está muy vinculado a la exposición del ajuar, pues uno de los primeros momentos donde se iniciaban los desencuentros entre ella y la futura nuera parece ser la presentación del mismo. Según narra Leibovici (1992: 169) acerca de las bodas sefardíes, tanto en oriente como en occidente:

En todas las *kehilot* [‘comunidades judías’] cobraba gran importancia la exposición de dicho ajuar, reservada para los íntimos, parientes y amigos. [...]

Ajuar nuevo / delante vos lo pondré  
suegra y cuñada / no tengáis que decir...<sup>21</sup>.

Podemos interpretar que la suegra del romance no estaría dispuesta a aceptar un compromiso matrimonial en el que la infanta presentara ajuar tan exiguo como es una «camisa». Dadas estas condiciones en que M ~ I, sin una colaboración que engrose el patrimonio familiar, la madre de Mainés no puede sentir mucha afección por la infanta: luego M- | I. El ajuar de la novia, por lo tanto, parece ser un elemento significativo en la constelación de paradigmas que pueden iluminar la intriga de nuestro romance.

La llegada de Mainés con la infanta al palacio de su familia tiene asimismo muy poco que ver con la procesión tradicional de la «noche de la novia» en las bodas sefardíes, celebrada la tarde del martes anterior a la consumación del matrimonio. Obviamente los transmisores y oyentes del romance no establecen la comparación explícitamente, pero sí se han de combinar a nivel inconsciente los planos real (las bodas tal como las conocen) y ficticio (la «anómala» unión de la pareja protagonista). Comparemos con lo que nos refiere Manuel L. Ortega (1994: 183):

[La novia] camina con los ojos cerrados por la calle, para que cuando llegue a la casa sea su futuro esposo el primer hombre que vea. Este espera en su domicilio, y al llegar el cortejo a la puerta, la madre del contrayente [es decir, la suegra] ofrece a la novia agua y azúcar, dándole a entender que le desea que la vida le sea tan dulce como el azúcar y tan pura como el agua. [...] La desposada duerme esta noche [la anterior a la boda] por primera vez en casa del novio, con la madre de éste, o a falta de ella, con una mujer de respeto.

El rito de la donación de agua y azúcar es una simbolización que trata de neutralizar las futuribles malas relaciones entre suegra y nuera dentro del nuevo grupo familiar. Encontramos otras referencias a este rito, expresado en términos muy similares (Leibovici 1992: 179):

La novia fue recibida en la puerta por la madre de Mosé, que le ofreció agua y azúcar, simbolizando su deseo de que su vida fuera tan dulce como el azúcar y tan pura como el agua»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Bendelac (1987: 417, 420, 424, 429). También Leibovici (1992: 168-169); y Ortega (1994: 182) nos explica cómo se produce esta entrega del ajuar: «Después de leído y aprobado el contrato, reciben los concurrentes al acto el ajuar de los futuros esposos, que envía la novia al domicilio del novio. Este compra generalmente los muebles y aquella la ropa de la casa».

<sup>21</sup> Los versos que cita la autora pertenecen a la canción de boda *La vela del ajuar*. Existe un refrán entre los sefardíes de Oriente, coleccionado por Michael Molho y por Enrique Saporta separadamente, que expresa con exactitud este mismo prejuicio: «La nuera trae ajuar de oro y marfil, la suegra tiene siempre que decir» (vid. Cantera 2004: núm. 1951).

<sup>22</sup> También en las bodas tradicionales de la Grecia rural existe un ritual parecido, según nos narra du Boulay

Se corresponde con la tradición sefardí del ofrecimiento del letuario a las visitas (trozos de fruta y verdura escarchados) deseándoles una vida dulce (Bendelac 1987: 288). El contraste entre la actitud de la madre de Mainés y estas bienintencionadas suegras tetuanés no necesita comentario, creo.

Pero aunque bienintencionadas estas mujeres sefardíes, parece que la realidad en algunos casos acababa por imponerse sobre el deseo, y nos consta una proverbial tradición literaria al respecto de las tensiones entre suegras y nueras. Como frivoliza Fox (1972: 180), «el chiste de la suegra es todavía el más antiguo que existe», también entre los sefardíes.

Cuando la mujer se trasladaba a vivir con la familia del marido era más fácil que surgiera esta enemistad<sup>23</sup>. En casa ajena, como ya se ha explicado, la mujer poseía inevitablemente un estatus de extraña, y debía ganarse un espacio simbólico en el juego de autoridades y poderes de la familia del marido. La literatura de tradición oral ha recogido dichos conflictos familiares en esas mismas comunidades de Marruecos: en los estudios e inventarios sobre refranero de los judíos del norte de África (menores en número que los realizados sobre los sefardíes de Oriente) se refleja esta tensión:

«Mi nuera la boba, yo cuéiendo, ella mirando a la boca» (Cantera 2004: núm. 2437)<sup>24</sup>, o «Mi nuera la polida, discués de blanquear desfolina» (Benoliel 1927: vol. XIV, 229, núm. 125) ofrecen el punto de vista de las suegras sobre la cuestión, focalizando en la inutilidad o inexperiencia generalizada de las nueras para el trabajo doméstico en su nueva casa (cocinar, blanquear las paredes, etc.); tareas que, al igual que antes correspondían sólo a las mujeres de la familia del marido, ahora han de compartir con la recién llegada «extraña», dando lugar a choques y tensiones en cuanto a las maneras de realizar estas labores.

Los dichos proverbiales «Lo que mira la suegra» (Cantera 2004: núm. 2143)<sup>25</sup> o «Lo que ve la suegra» (Cantera 2004: núm. 2182) los explica José Benoliel (1927: vol. XIV, 229) como: «lo de fuera, lo que está más a la vista. Empléase para dar a entender que en una casa, en una persona, sólo está aseado lo que está a la vista de todos». Muestran que en estas mismas tareas del hogar las nueras eran supervisadas por las suegras y, como consecuencia de esta constante vigilancia, las jóvenes esposas trataban de hacer lo mínimo imprescindible para que el trabajo se considerase realizado.

Más conciliadora se muestra la expresión «Nuera fuites, suegra serás; lo que ficiste te farán» (Cantera 2004: núm. 2839), pero también se infiere de ella que las relaciones entre

(1987: 305): después de declarar que antiguamente los suegros no acudían a la ceremonia para evitar las maldiciones de su futura nuera, explica que a la novia, «se le debía dar un poco de miel y, mojado en ella un dedo de la mano derecha, tenía que marcar la puerta en tres lugares, arriba, abajo y en el marco del lado derecho, diciendo mientras lo hacía: “Tan dulce como es la miel puede serlo la novia. Ojalá podamos vivir y ser dulces juntos” [...] [Suegra y nuera], frente a frente, solían cubrirse con un paño (*petséta*) o una estola de seda (*sálpa*) y así, a ciegas, solían intercambiar dinero o “plata”».

<sup>23</sup> Y esto parece ser lo habitual entre los judíos sefardíes del oriente del Mediterráneo: «[...] los padres del marido, con los cuales vivía generalmente la joven pareja» (Molho 1950: 32-33). También entre los asquenazíes, según Katz (1961: 113-117). En Marruecos, sin embargo, la pauta no parece estar tan clara: por las palabras de M. L. Ortega citadas *supra*, «duerme por primera vez en casa del novio», deducimos que existe virilocalidad, y lo mismo por uno de los relatos transcritos por Leibovici (1986: 179), y por las palabras de H. Zafrani (1994: 329): «[...] su nuevo hogar». Pero un testimonio recogido por Bendelac (1987: 433) nos hace sospechar lo contrario: «la familia de la novia y del novio se van a casa del novio, de sus padres, a cenar [...]. Los novios se marchan de esta cena a su casa». Probablemente lo tradicional fuera la virilocalidad, pero nuevas circunstancias, como los viajes a América de muchos de los hombres de las juderías, tal vez alteraron la costumbre en favor de la neolocalidad (residencia nueva para el matrimonio recién casado).

<sup>24</sup> Recogido, como los demás que cito aquí, entre los años 1956 y 1957 de distintas poblaciones del norte de Marruecos.

<sup>25</sup> Incluido también en Benoliel (1927: vol. XIV, 229, núm. 118).

suegras y nueras de los sefardíes del Magreb estaban entreveradas de desavenencias cotidianas. Benoliel (1927: vol. XIV, 224) nos proporciona un testimonio sin parangón al recolectar este otro refrán, y darle una explicación que nos viene muy al caso:

67. A mi nuera de ciento en ciento, y a mi hijo que no le toque el viento.

En el romance de Mainés dice éste a su madre:

“Abradis, mi padre [sic], — Puertas del palacio,  
Que nuera vos traigo — Y yo mal lidiado.  
Abradis, mi madre, — Puertas del castillo,  
Que nuera vos traigo — Y yo mal ferido.”

A lo que la madre responde:

“Si nuera me traes — Y tú mal ferido,  
Ella sea muerta — Y tú sano y vivo.  
Si nuera me traes — Y tú mal lidiado,  
Ella sea muerta — Y tú vivo y sano.”

Según se ve por nuestro adagio, las suegras son siempre las mismas; su teoría es, como en estas palabras (sacadas tal vez de algún romance), que la nuera tenga males o disabores de ciento en ciento, pero que el hijo sea preservado de tal modo que no le toque el viento siquiera.

En la aplicación sirve para distinguir lo que nos es caro de lo que nos es indiferente.

El profesor Benoliel, colaborador de Menéndez Pidal, relaciona inmediatamente estos refranes con el romancero, pues considera que ambos géneros reflejan de manera análoga los mismos conflictos<sup>26</sup>. En concreto, interpreta *Mainés* (del cual él recogió la primera versión moderna) como un romance que principalmente tiene como función expresar las tensiones en las relaciones de parentesco que estamos tratando. En efecto, la «teoría», como dice en la cita, es la misma en el refrán que en el romance: la atención que la suegra prodiga a su hijo y la que niega a su nuera, a quien no le liga ningún vínculo afectivo.

En relación con esto, y volviendo a la infanta de nuestro romance, a la ausencia de ajuar de novia se añade otro problema (M3, vv. 13-16):

—Abreisme, mi madre,   puertas del palacio,  
que nuera vos traigo   y yo mal quebrado.  
Abreisme, mi madre,   mi madre garrida,  
que nuera vos traigo   y yo malas heridas.

Las «malas heridas» de Mainés, producidas al combatir contra los nobles, han ido unidas a la adquisición de la nuera. Bajo el punto de vista de la suegra, una nuera que provoca dolor a su hijo no puede ser una persona grata; al contrario, aplica inmediatamente alguna de las arraigadas concepciones acerca de las nueras, como la que hemos leído antes: «A mi nuera de ciento en ciento, y a mi hijo que no le toque el viento». El deseo de la madre de Mainés es que se invierta la situación, y lo expresa casi parafraseando el dicho refrán (M3, vv. 17-20):

—Si me traes nuera   y tú mal ferido,  
ella sea muerta   y tú sano y vivo.  
Si me traes nuera   y tú mal quebrado,

<sup>26</sup> No creo sin embargo, como insinúa Benoliel, que este refrán proceda de ningún romance, pues su estructura sintáctica y métrica es radicalmente otra.

que ella sea muerta y tú vivo y sano.

Dadas estas circunstancias, poca mengua hacía en la enemistad secular la tradición judaica de la entrega del azúcar por parte de la suegra, que hemos detallado antes. Se trata de un gesto de demostración de buena voluntad que indudablemente la novia agradecería, inquieta como debería estar al conocer por anticipado, gracias a su tradición, los romances y refranes que señalan la hostilidad entre suegras y nueras.

## 5. LA SUBVERSIÓN DE LAS ESTRATEGIAS MATRIMONIALES

Este atávico conflicto que se expresa épicamente en nuestro romance, es el reflejo sin embargo de un hecho bastante explicable, presente ya en la sociedad medieval y especialmente en las sociedades sefardíes. Recalemos la atención sobre unos pocos versos del romance (M1, vv. 20-23):

–Mal hayas tú, nuera, y quien te ha parido:  
antes que me vieras tú suegra me has dicho.  
Mal hayas tú, nuera, y quien te ha criado:  
antes que te viera suegra me has llamado.,

y también (M3, vv. 27-28):

–Mal hayas tú, nuera, y ande te has criado,  
que no era marido y suegra m' has llamado.

Los motivos que da la suegra para maldecir a la nuera suelen consistir en el no reconocimiento de su calidad de nuera. O lo que es lo mismo, en la no aceptación de la validez de la unión (del matrimonio) entre Mainés y la infanta. ¿El porqué? Antes de responderlo, hemos de asomarnos a algunos otros aspectos del matrimonio entre los sefardíes del Magreb, ya que son ellos quienes conservan este romance.

Tradicionalmente, la novia de una boda sefardí era una muchacha extremadamente joven, y a su novio, obviamente, no lo había elegido ella, sino su familia (Ortega 1994: 177-178):

Las hebreas en Marruecos se casan muy jóvenes. Desde corta edad, en plena niñez, las familias conciertan las bodas atendiendo a los intereses materiales. [...] Es general la costumbre de casar muy jóvenes, casi niñas, a las israelitas, a veces con hombres que les doblan la edad. Escribe Mr. Tompson que en Amsmir la regla es matrimoniar a las hembras sumamente jóvenes, pero no con niños de su edad, sino con hombres de edad madura, con frecuencia viejos, mientras que sus consortes cuentan de siete a diez años.

Otros testimonios verbales son igualmente explícitos, como este de Tánger (Bendelac 1987: 412):

Antiguamente las cañaban chiquitas, unas deñarrollaban, otras chiquitas, y deñían: «Ésta para fulano, ésta para fulano». Hotbeaban [acordaban el matrimonio] las familias, deñían: «Solica para Menañem, ésta para éste, ésta para Samuel», y así los cañaban, y lo que deñían los padres se conformaban.

La cuestión de la edad de la novia era un asunto justificado por tratados sefardíes de moral, que tienen sus raíces en pasajes del Midráñ y de la Biblia. Era, por lo tanto, como muchas otras normas de la vida judía, un precepto no sólo social, sino vinculado a la religión. Así lo leemos en un tratado sefardí de finales del siglo XIX, editado en Jerusalén (y que

contradice en parte, por cierto, las costumbres que nos acaba de relatar Ortega) (Riaño 1979: 82):

De no dejar trespassar a la hija de la muchachez y no castrarla, según dijo Raḥí ‘Aquibá: «*Tu hija se ha hecho mayor; emancipa a tu siervo y entrégaselo a ella*»; y también de no castrarla con viejo, otro que con su boy, que siendo ella muchacha y él viejo, de parte de la natura es imposible que le tenga ella amor y ata amor con otro, y el padre es el culpado en esto, y todos lo daršan esto de el pasuc: «No esyibles a tu hija haciéndola escarar» (Lv 19, [29]), que así cale acavidar<sup>27</sup>.

Pero esta justificación religiosa no puede ocultarnos otras motivaciones, si queremos mucho más mundanas. El concierto de matrimonios, y más cuando uno de los contrayentes no tiene edad para resistirse, se convierte en un asunto de política familiar, en el que entran en juego lo que podemos denominar «estrategias matrimoniales de las familias». Los cabezas de familia tienen la responsabilidad de organizar los casamientos de sus hijos, con ayuda de un casamentero, de tal modo que se saque el máximo provecho de estas uniones<sup>28</sup>.

Uno de los beneficios principales de esta política matrimonial es que se puede garantizar la endogamia de un grupo social. Tal y como explica Ortega (1944: 177 y 198) sobre las sociedades de los informantes de nuestro romance:

Los sefarditas del Mogreb se enlazan casi siempre entre sí, sin mezclarse con otros correligionarios de distinto origen. Los hebreos de Tetuán, Tánger, Larache, Alcazarquivir, Arcila, Ceuta y Melilla, constituyen un núcleo refractario a la unión con las familias de otras poblaciones. [...] La costumbre de unirse entre sí los israelitas de una misma familia, para no dividir los capitales<sup>29</sup>.

Aparte de la descripción concreta de la independencia de los grupos de *megorašim* (judíos expulsados de la Península) y *tošabim* (judíos autóctonos de Marruecos), la esencia de esta situación es exactamente la misma que queda reflejada en el romance de *Mainés*, cuando escuchamos las palabras en boca de la madre del héroe (M1, vv. 22-23):

Mal hayas tú, nuera,    y quien te ha criado:  
antes que te viera    suegra me has llamado.

Por lo que se siente ofendida la suegra, el motivo principal por el que se niega a reconocer a la infanta como su nuera, es que se ha casado con su hijo antes incluso de conocerla. Se explicita en este verso la voluntad de la suegra por conocer a sus posibles nueras y controlar

<sup>27</sup> Adapto la transcripción al sistema anotado en nota 6 supra y en cursiva traduzco al español el texto hebreo del original. Requieren aclaración las siguientes palabras (uso Nehama 1977): *boy* ‘igual, parejo’; *daršar* ‘predicar; *pasuc* ‘versículo’; *esyiblar* ‘profanar, violar’; *escarar* ‘obrar sin pudor, deshonestamente’; *cale* ‘hay que, se debe de’; *acavidar* ‘tener cuidado’.

<sup>28</sup> Pitt-Rivers (1979: 140) lo explica así: «A eso se debe que, a diferencia del matrimonio dentro de las estructuras elementales, que se decide de acuerdo con reglas de parentesco, el matrimonio mediterráneo vaya determinado por un principio de mercado en el que interviene la valoración más que la prescripción y se valore en función del aspecto competitivo del honor: las partes que intervienen en el matrimonio deben ser iguales en honor, para que no se considere que una u otra ha hecho una elección de la que se arrepentirá».

<sup>29</sup> También Pitt-Rivers (1979: 141) sigue esa argumentación: «A los que tienen propiedad les preocupa más mantener su posición económica, afirmación tan obvia que no valdría la pena hacerla, si no se pasaran por alto con tanta frecuencia sus connotaciones. La primera connotación es la de que un sistema de herencia divisible fomenta la endogamia entre la clase de los propietarios, pues, si las hermanas participan en la sucesión, en ese caso hay que encontrar esposas de iguales perspectivas económicas para sustituirlas. En última instancia, el matrimonio perfecto es el de primos hermanos que reúnen la propiedad que se dividió en la generación de los padres».

el matrimonio del hijo eligiendo para él la más adecuada; la necesidad, tanto social como personal, de que el matrimonio se rija por las estrategias familiares. La infanta, al parecer, no formaba parte de las candidatas a casarse con el héroe.

Yosef Kaplan (1996: 129) ha estudiado un fenómeno curioso a este respecto en la diáspora sefardí. Se trata de los muchos intentos de bodas secretas en Ámsterdam, aun a sabiendas de que la legislación de las comunidades prohibía taxativamente este tipo de enlaces. En la capital holandesa había pena de *hérem* ('anatema') para quienes se atrevieran a llevar a cabo un matrimonio clandestino, especialmente para el novio, que se suponía que debía de ser el instigador. Las conclusiones de Kaplan son diáfanas, y me permito copiarlas aquí a pesar de su extensión (1996: 113-114 y 117-118):

La conservación de las familias y la defensa de su posición social y de sus recursos económicos se constituyeron, por ende, en una cuestión de interés común para las élites de estas comunidades. Es por esta razón que todas las comunidades sefardíes occidentales, que estaban dirigidas en gran medida por integrantes de esos clanes, sintieron la necesidad de redactar estatutos destinados a proteger la estructura tradicional de la institución familiar, salvaguardándola de todo tipo de interferencia exterior. [...]

En esta sociedad, como en toda sociedad tradicional, el matrimonio era visto fundamentalmente como un acuerdo entre familias, que debía responder a necesidades e intereses sociales. El acuerdo se producía entre familias de un mismo estrato social, para las cuales el vínculo establecido era no sólo una forma de preservar el patrimonio (y en lo posible aumentarlo), sino además una forma de proteger el "honor" y el "honroso nombre" del linaje.

Es por esta razón que en muchas comunidades judías medievales se redactaron reglamentos que prohibían los matrimonios clandestinos o fraudulentos, es decir aquellos que no fueran previamente acordados por los padres de la pareja, especialmente por los padres o tutores de la novia. A través de estas regulaciones las élites sociales y económicas pretendían defender su posición dentro de la corporación judaica, e impedir que miembros de las clases más bajas logaran, por medio de un vínculo matrimonial ventajoso, escalar posiciones.

Toda relación erótica previa al matrimonio era considerada en estas sociedades un factor disruptivo, que debía ser obviada por medio de restricciones comunitarias. Incluso en aquellos casos en que el vínculo erótico prometía una unión nupcial entre iguales, la sociedad consideraba necesario neutralizar su alcance. En tales circunstancias se recurría –entre otros– a los buenos servicios de algún casamentero para, al menos, crear la imagen de que el matrimonio se realizaba a consecuencia de un acuerdo entre familias, y no como el resultado de la decisión individual de la pareja involucrada.

Esta legislación de las comunidades sefardíes expulsadas de la Península, como recuerda Kaplan, ya existía en algunas de las *tacanot* ('reglamentos comunales') de las aljamas de ciudades españolas y portuguesas. En las ordenanzas judías de Valladolid de 1432, capítulo tercero (acerca de las denuncias), se lee un testimonio de estos matrimonios clandestinos y se menciona que la legislación al respecto ya era antigua (Moreno-Koch 1987: pp. 59-61):

Otro si, porquanto algunos se entrameten / en dar contrato matrimonial a / algunas mujeres por enganio, y a veces entran algunos con poder de / no judíos en casa de judíos, e fazen tomar dinero o semejante a dinero en calidad de / contrato matrimonial a algunas de las hijas de Israel forzadamente o les ponen anillo / çierto en sus dedos, y

a veces naçen dudas en los contratos matrimoniales // y murmuraciones continuas, lo cual viene dello mucho mal e / desonra a algunos, e ay estupro infamante; e en todos los tiempos / ubo en esta razón taqqanah en los qēhil·lot, guárdeles su Roca y su Salvador, de Castilla. / Porende, ordenamos e <somos> acordamos que algún / judío non trabaje nin faga / alguna cosa de todo lo sobredicho, nin dé contrato matrimonial a mujer alguna, sinon / fuere en presencia de diez adultos de Israel e que sea / pariente alguno dellos dela mujer, e si la tal mujer tubiere padre o / hermano en la villa, que sea ende presente uno dellos, e que / sean acordes con el asunto, e que aya oficiante entre ellos que <sea> / bendiga el compromiso. Cual quier que lo pasare, sea anatematizado / y excomulgado e inhábil para testimoniar, e den le çiento açotes, e pague diez / mil maravedís pora quien mandare el dicho Rab dela Corte, Dios le bendiga; e / si non fuere por la dicha manera que testigos non se açierten a ello (sic), / e aun que primero aya promesa matrimonial la dicha mujer con el tal omre / con haskamah del padre, e si algunos fueren testigos a ello en-/fentosa mente, sabiendo que el tal transgresor quiere fazer la / tal cosa, ordenamos que el tal testigo que se açertare aya / estas mismas penas, y sean juzgados los testigos conforme a su testimonio.

Se debe recordar que estas disposiciones de Valladolid, junto a las de Toledo, sirvieron de base y referente continuo para la elaboración de las siguientes durante la diáspora en el Magreb<sup>30</sup>. Por ello, leemos en la primera *tacaná* de Fez de 1494:

Primeramente ordenaron que ningún *israelita* non sea *bendecido en nupcias* a ninguna *hija de israelita* salvo con un *quorum de diez*, entre los cuales figure un *rabino de los rabinos de la ciudad* de los asalariados o un *juez de entre los jueces de la ciudad* y *asimismo para la ceremonia nupcial*. En otra manera *nosotros anulamos los tales esponsales*<sup>31</sup>.

Y rememora Alegría Bendelac (1987: 174) que en los contratos matrimoniales (*ketuḇot*) de Tetuán figuraba «la declaración [de] que todo está “conforme a las costumbres, condiciones y arreglos de las Santas Comunidades expulsadas de Castilla”».

Por lo tanto, la actitud de la madre de Mainés, aunque conservadora, es la esperable en una mujer de la comunidad en la que se cantaba el romance. Esto explica la desconcertante actitud de la supuesta aliada del héroe en la fábula de nuestro romance:

$$(M- \sim M) \wedge (M \sim I) \rightarrow M- | I$$

Un varón que decide por sus propios medios el matrimonio con una mujer, sea del rango social que sea, no puede ser apoyado por su familia, porque está infringiendo uno de los principios sustentadores del bienestar social del mundo sefardí: el control familiar del patrimonio y de la voluntad matrimonial de sus miembros.

Y esto explica también los finales de las versiones M3, M4 y M6 (M4, vv. 31-32):

<sup>30</sup> Cf. Zafrani (1994: 201 y 206). De hecho, encontramos una cita muy parecida a la de esta *tacaná* en el mismo libro de Zafrani (328): «La ceremonia [de boda, el miércoles] tiene lugar, so pena de nulidad, en presencia de diez adultos de sexo masculino. [...] ‘Aquel que se case únicamente en presencia de dos testigos será sancionado con una multa [...] y será encarcelado, sábados y días de fiesta incluidos, hasta que consienta en expedir el *get*, acta de divorcio, a la recién casada. [...]’ [no consta la fuente de la cita, aunque presumiblemente pertenece a las ordenanzas de Fez, y probablemente a las de 1592]. Hasta fecha reciente, los tribunales rabínicos no han cesado de condenar estos matrimonios precipitados y de luchar contra la obstinación de ciertos medios en seguir las prescripciones talmúdicas, muy amplias en este campo, que facilitan las maniobras de los pretendientes tentados de abusar por sorpresa de la confianza de la joven, con la complicidad de dos testigos poco escrupulosos».

<sup>31</sup> Citado en Laredo (1948: 271). Transcribo en cursiva la traducción del hebreo.



–No llores, mi nuera, ni hagas tú llanto;  
si Mainés se ha muerto aquí está su hermano.

Esta variante, que no supone el arrepentimiento de la suegra, deja patente que el deseo principal de la madre de Mainés era el de concertar ella misma los matrimonios de sus hijos. En una especie de apuesta por el levirato<sup>32</sup> (aun sin haber aceptado el primer casamiento), intenta salvar la situación, aunque con escaso éxito debido a la negativa rotunda de la infanta.

## 6. PASIÓN E INSTITUCIÓN

Hemos recorrido varios aspectos de la cultura sefardí para proporcionar un contexto a la lectura del romance *Mainés* y facilitar su interpretación: el concepto mediterráneo del honor, los rituales de boda, el ajuar, el refranero, las estrategias matrimoniales. Esto último parece lo más relevante para nuestro análisis, pues ofrece la explicación más consistente para el comportamiento hostil de la suegra en el romance. Debemos concluir, por lo tanto, que la clave para el entendimiento de *Mainés* se encuentra en terreno extraliterario, en el contexto sociodoméstico.

Yoseph Kaplan (1996: 133) cierra su análisis de los matrimonios clandestinos entre los sefardíes de los Países Bajos de este modo:

Los fundamentos de la moral tradicional se habían quebrado [a finales del siglo XVIII] y los jóvenes obraban de acuerdo a un nuevo código de valores, que legitimaba el vínculo erótico prematrimonial y otorgaba importancia al amor romántico como base del vínculo nupcial.

En nuestro romance, que nos ha ido llevando de una cosa a otra hasta llegar tan lejos, se manifiesta el mismo conflicto que se dio en Ámsterdam y que había estado latente desde el judaísmo medieval: el conflicto entre las instituciones colectivas y las pasiones individuales. Asistimos como espectadores a una lucha callada entre suegra y nuera que hace temblar el equilibrio de fuerzas entre los vínculos de filiación (el linaje) y los vínculos de alianza (la pareja). Las estrategias matrimoniales de la familia biológica chocan con las nuevas estrategias en las que se aspira a la autonomía de la futura pareja conyugal. Y este choque se produce en el romance y se produce en la sociedad, sirviendo el argumento ficcional como escenario para la exposición de conflictos reales y la búsqueda de soluciones válidas para ellos.

Como es lógico, debemos ser conscientes de que todo lo que se ha expuesto puede que no guarde ninguna relación con la génesis literaria de *Mainés*. Los mensajes implícitos con los que se compuso, los que quisiera transmitir en su origen (posiblemente en ámbito cristiano y no judío), pudieran ser otros. Pero no olvidemos que la vida oral de un romance a lo largo de siglos y kilómetros va transformando el sentido del texto, de modo que lo relevante es más bien la significación de las palabras en un lugar y momento concretos, dichas para una audiencia determinada. En definitiva, con la contextualización de *Mainés* en su espacio sociocultural más reciente, hemos podido alcanzar una meta igualmente interesante: dar explicación a las desconcertantes motivaciones de los personajes del romance, y entender qué

---

<sup>32</sup> La legislación sobre el levirato (*yidún*) entre los sefardíes de Marruecos se presenta como una cuestión compleja. Para las comunidades autóctonas del Magreb existía como una obligación que procedía de la Torá (*Dt* 25, 5), pasando por la Mišná. Pero debido a las ocasiones en que esto propiciaba situaciones de poligamia, la legislación de origen castellano de los judíos expulsados de España, así como su tradición, prefirió obviar el precepto. La historia de las *tacanot* marroquíes refleja este tira y afloja entre una postura y otra (cf. Zafrani 1994: 199 y nota 159).

mensajes y qué funciones se le asociaban entre los sefardíes de Marruecos hasta la primera mitad del siglo XX.

**Obras citadas**

- Armistead, Samuel G. *El Romancero Judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y versiones)*. 3 vols. Madrid: Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1978.
- Bendelac, Alegría. *Los Nuestros. Sejiná, letuarios, jaquetía y fraja. Un retrato de los sefardíes del norte de Marruecos a través de sus recuerdos y de su lengua (1860-1984)*. New York, Bern, Frankfurt, Paris: Peter Lang, 1987.
- Bénichou, Paul. «Observaciones sobre el judeo-español de Marruecos». *Revista de Filología Hispánica* 7 (1946): 209-258.
- . «Romances judeo-españoles de Marruecos». *Revista de Filología Hispánica* 6-7 (1946): 36-76, 105-138, 255-279, 313-381.
- . *Romancero judeo-español de Marruecos*. Madrid: Castalia, 1968.
- Benoliel, José. «Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía». *Boletín de la Real Academia Española* XIII (1926): 209-233, 342-363, 507-538; XIV (1927): 137-168, 196-234, 566-580; XV (1928): 47-61, 188-223; XXXII (1952).
- Besso, Henry V. «Matrimonios sefardíes de ayer». *Le Judaïsme Sephardi* 4 (mayo 1954): 177-183; 5 (noviembre 1954): 198-200; y 6 (marzo 1955): 273-277.
- Boulay, Juliet du. «Nueras y suegras. Aspectos del ritual matrimonial de los pueblos de Grecia». En John G. Peristiany, *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987: 287-308.
- Cantera, Jesús. *Diccionario Akal del Refranero sefardí*. Madrid: Akal, 2004.
- Catalán, Diego. *Arte poética del Romancero oral*, 2 vols.: I, *Los textos abiertos de creación colectiva*; II, *Memoria, invención, artificio*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1997-1998.
- Díaz-Mas, Paloma. «Las prendas de la novia: canciones de boda en la tradición judía sefardí». En Rafael Beltrán (ed.), *Actas del Curso «Folklore, literatura e indumentaria»*, Museo del Traje [en línea] <<http://museodeltraje.mcu.es/popups/publicaciones-electronicas/2006-FLI/MT-FLI-01.html>> [Consulta: 31/07/2008].
- Fox, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza, 1972.
- Frigolé Reixach, Joan. «Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia». *Ethnica* 7 (1974): 87-120.
- Gaudemet, Jean. *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus, 1993.
- Hassán, Iacob M. «Transcripción normalizada de textos judeoespañoles». *Estudios Sefardíes* 1 (1978): 147-150.
- Hassán, Iacob M. & Elena Romero. «Quinot paralitúrgicas: Edición y variantes». *Estudios Sefardíes* 1 (1978): 3-57.
- Kaplan, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Katz, Jacob. *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York: New York University Press, 1961.
- Laredo, Abraham I. «Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesoral». *Sefarad* 8/2 (1948): 245-276.
- Larrea Palacín, Arcadio de. *Romances de Tetuán*, 2 vols. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1952.
- Leibovici, Sarah. «Nuestras bodas sefarditas. Algunos ritos y costumbres». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 41 (1986): 163-188.

- Lledó, Emilio. *La memoria del Logos*. Madrid: Taurus, 1992.
- Menéndez Pidal, Ramón. «Romancero judío-español». *Cultura Española* 76 (nov. 1906 - feb. 1907). Reeditado en *Los romances de América y otros estudios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1958.
- . *Romancero hispánico (Hispano-portugués, americano y sefardí)*. Teoría e historia, 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.
- Molho, Michael. *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid-Barcelona: CSIC, 1950.
- Moreno Koch, Yolanda. *Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia y Universidad de Granada, 1987.
- Nehama, Joseph. *Dictionnaire du judéo-espagnol*. Madrid: Instituto Arias Montano, CSIC, 1977.
- Ortega, Manuel L. *Los hebreos en Marruecos*. Málaga: Algazara, 1994 (1ª ed. Madrid, 1919).
- Pascual Recuero, Pascual. *Diccionario básico ladino-español*. Barcelona: Ameller Ediciones, 1977.
- Pitt-Rivers, Julian. *Antropología del honor o política e los sexos*. Barcelona: Crítica, 1979.
- Ravis-Giordani, George. «Endogamia de localidad y preservación de un patrimonio colectivo. Un ejemplo corso». En John G. Peristiany, *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987: 369-388.
- Ana M.<sup>a</sup> Riaño. *Un tratado sefardí de moral* (Jerusalén, 1894) [de Isaac Mijael Badhab]. Barcelona: Ameller Ediciones, 1979.
- Romero, Elena. *La creación literaria en lengua sefardí*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . *Entre dos (o más) fuegos: Fuentes poéticas para la historia de los sefardíes de los Balcanes*. Madrid: CSIC, 2008(a).
- . *Y hubo luz y no fue tan buena: Las coplas sefardíes de Purim y los tiempos modernos*. Tirocinio: Barcelona, 2008(b).
- Segalen, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus, 1992.
- Zafrani, Haim. *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb*. Madrid: Mapfre, 1994.

Apéndice documental

pag (Mónica) 3 I, XXXIII Majni Bensimbra  
 65 años

En seda y en pama vestia y calzaba.  
 En seda y en pama calzaba y vestia.  
 De Londres y después que a ella la pedian.  
 La ganó Mainer a malas feridas.  
 De Londres y después que a ella demandaban.  
 La ganó Mainer a malas lanzadas.

X  
 - Abreisme mi madre puerta del palacio,  
 que suera vos tiempo y yo mal perido de.  
 - Abreisme mi madre, mi madre garrida,  
 que suera vos tiempo y yo malas feridas.  
 - Si me trae suera, tu mal ferido,  
 ella sea muerta, tu sano y vivo.

X  
 He sido llorón, los ojos cogidos  
 No y sobre Mainer eyada con mios  
 Los ojos caian los ojos con mios  
 y sobre Mainer eyada con mios.

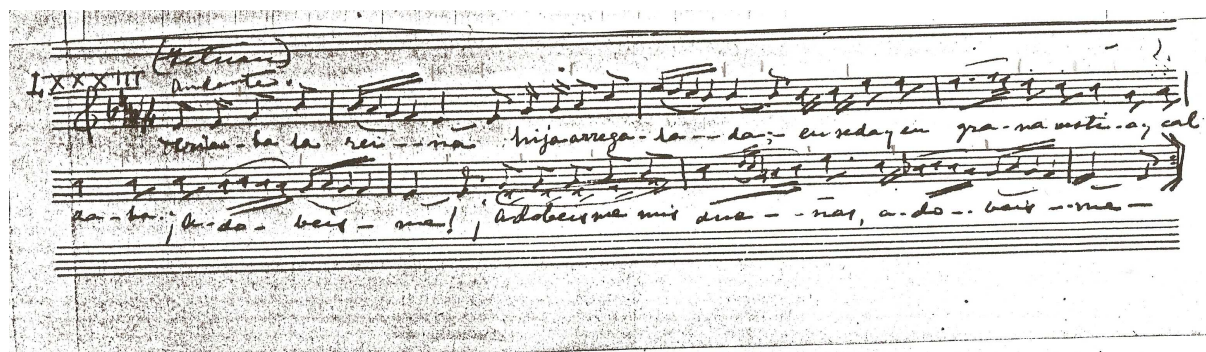
AMP: Tetuán, 1915, p. 1

4<sup>o</sup>  
 / - Si mi tía meera, tu malograda,  
 que ella sea muerta y tu viva y sana.  
 A la media noche suegra me llamaba,  
 Suegra, la mi suegra, mi suegra la sana,  
 acudiste a verme con un vaso de agüa.  
 - Suegra, la mi suegra, con megra gorida,  
 acudiste a verme con uña succubida.  
 que a Mainera su novio, muerto le ha llamado.  
 - Malhayas tu, meera, y ande te has criado,  
 que no era nacido y suegra m'has llamado.  
 Lloraba su novia y hacia llanto  
 que a Mainera su novio, muerto le ha llamado.  
 - No lloras mi meera en tiempos tu llanto,  
 si Mainera ha muerto su hermano ha quedado.

AMP: Tetuán, 1915, p. 2

5<sup>o</sup>  
 / Malharas, mi meera, } con hazas tu meera,  
 } mi tengas fatiga }  
 Si Mainera ha muerto su hermano quedaria.  
 - No está bien, mi suegra, que yo esto hazas,  
 que por amor de mi paró las lumbasadas.  
 - No está bien, mi suegra, que yo esto hazas,  
 que por amor de mi paró las heridas.  
 Acaba <sup>estas razones</sup> ~~este~~ muerto } muerta te quedaria.  
 Man: Lara.Tetuán 1916

AMP: Tetuán, 1915, p. 3



AMP: Tetuán, 1915, partitura