LA LEYENDA DEL JUDÍO ERRANTE EN LA LITERATURA DE CORDEL ESPAÑOLA

ENRIQUE MARTÍNEZ-LÓPEZ
University of California

Marcel Bataillon, después de haber buscado en vano huellas de la leyenda del Judío errante en el *Romancero general* de Agustín Durán y convencido de que tampoco las habría en las colecciones de pliegos de cordel, sentenció:

> Evidentemente, en España, tan fecunda en baladas y endechas, faltó un romance logrado que habría incorporado definitivamente a Juan de Espera en Dios a su folklore, como la balada de Isaac Laquedem hizo entrar al Judío errante en el folklore belga y francés.[1]

Teniendo alguna razón el ilustre hispanista, su juicio, sin embargo, se hizo sin haber tomado en cuenta dos hechos importantes. Primero, que el Judío errante estaba vivo (y seguía estando todavía en 1963) en la literatura oral de la Península, aunque no en lengua castellana, sino en eusquera, y, precisamente, en una adaptación decimonónica de la balada mencionada, también denominada la balada brabantina porque en ella se da noticia del paso del personaje, llamado aquí Isaac Laquedem, por «Bruxelles, en Brabant».[2] Segundo, que el relato del eter-

1. «Peregrinaciones españolas del Judío errante», en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, p. 125 (*cf.* con p. 91); es traducción de «Pérégrinations espagnoles du Juif errant» *Boulletin Hispanique*, XLII (1941), pp. 81-122.

2. Cito por la versión impresa en J.-B. WECKERLIN, *Chansons Populaires Du Pays de France avec noticies et accompagnements de piano*, París, Heugel & Cie., 1903, pp. 223-27, en la cual el encuentro de Isaac con los dos «bourgeois» flamencos se sitúa en el siglo XIX, como indica la estrofa 9: «La vieillesse me gêne, / J'ai bien dix-huit cent ans, / Chose sûre et certaine, / Je passe encore trente ans: / J'avais douze ans passés, / Quand Jésus-Christ est né». Para darle credibilidad al relato de Isaac es corriente que, cada vez que se publica la balada, en esta estrofa se altere la edad del personaje y se la aproxime a la fecha de la impresión. En este caso se ha aumentado en un siglo la fecha del

no caminante, contando en castellano, había entrado en la literatura de cordel y corrió en dos pliegos sueltos en los que se imprimieron, respectivamente, una *Relación* poética y un llamado *Romance* sobre el mismo Isaac Laquedem. Con ellos circuló también un folleto madrileño, de 1845, traducido del francés con el título *Historia completa y auténtica de Isaac Ahaswerus, conocido con el nombre de el judío errante, contada por él mismo en Leipsick en 1839*. Se vendía

---

paso de Isaac por Bruselas (22 de abril de 1774), según constaba en la versión más antigua, en cuya estrofa 9 se lee: «J'ai bien dix-sept cents ans», etc. Véase el texto en P. L. JACOBS [= Paul Lacroix], *Curiosités de l'histoire des croyances populaires au Moyen Age*, París, Adolphe Delahays, 1859, pp. 129-33, y en Roland AUGET, *Le juif errant: Genèse d'une légende*, París, Payot, 1977, pp. 124-28. Las *complaintes y cantiques* franceses sobre el Judío errante se desarrollaron en el siglo XVII. En un *complainte* de 1609, reproducida por Anderson, ya se presenta al peregrino cantando su vida a «deux gentils-hommes au pays de Champagne». Igual situación se ve en una estampa titulada *Le portraict au naturel d'un Juif nommé Ahasverius*, impresa en París, N. de Mathonière, 1616. También aparece conversando con «deux Bourgerois très civils», cerca de «Dijon la Grand-Ville», en un «cantique spirituel» de hacia 1675-1710 reimpreso por Socard. Acaso por esto pareció plausible a Jaccord remontar la composición de la balada brabantina a la segunda mitad del siglo XVII. Para Knecht, sin embargo, esto debió hacerse alrededor de 1750. La ascendencia de algunas de las estampas que la ilustran, muy difundidas a partir de principios del siglo XIX, es también dieciochesca, pues llevan al grabador Robert-Fréderic Huet-Perdoux (1763-1817), de Orleans, a quien ya copiaban otros en Amiens (entre 1779-92) y luego en Mans, Chartres, París, Toulouse y Espinal, como puede verse en Pierre Louis DUCHARTRE y René SAULNIER, *L'imagerie populaire*, París, Librairie de France, 1925, p. 295; *cf.* con pp. 36, 100, 179-80, 259, 353, 361, 404 y con el catálogo *Cinq Siècles d'Imagerie Française, Musée National des Arts et Traditions Populaires*, París, Éditions des Musées Nationaux, 1973, pp. XXXIV, XXXIX, 154-55 (núm. 126), 272-73 (núm. 243). Ver también: Alexis SOCARD, *Livres populaires: Noëls et cantiques imprimés à Troyes depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, avec des notes bibliographiques et biographiques sur les imprimeurs troyens*, París, Auguste Aubry, 1865, pp. 128-30; Louis JACCOD, «The Three Apples of Easter: A legend of the Valley of Aosta» [1919], en *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, reunidos por Gali Hasan-Rokem y Alan Doudes, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 51, 53; George K. ANDERSON, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965, p. 163; Edgar KNECHT, «Le Mythe du Juif errant: Esquisse de bibliographie raisonée (1600-1844)», *Romantisme: Revue de la Société des Études romantiques*, VIII (1974), pp. 107-108; *Le Mythe du Juf errant: Essai de mythologie et de sociologie religieuse*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 60. En cuanto a la suerte de la balada brabantina en eusquera, los textos e información oportuna vienen en Resurrección María de AZKUE, *Cancionero popular vasco*, Bilbao, Biblioteca de la Gran Enciclopedia Vasca, 1968², núms. 386, 428, 429, 430; y en José María SATRÚSTEGUI, «El cantar de "El Judío Errante"», *Fontes Lingvae Vascorum: Stvdia et docvmenta*, VII (1975), pp. 339-61. Azkue no precisó cuando recogió sus versiones, publicadas en el fascículo V (1922) de su *Cancionero*, pero pudo haber sido entre 1895 y 1905 (*cf.* núms. 406 y 542). Las que aduce Satrústegui son de 1927, 1959 y 1963; ésta, de informante nacida en 1883. Todas son remontables a la balada brabantina (de la que también resultarían los pliegos sueltos de Barcelona que tratamos a continuación) y, a juzgar por la endecha 386 de la colección de Azkue, en la que se menciona el paso del Judío errante por Viena del Delfinado, derivan de la variante meridional de la balada, que es también la que inspira uno de los pliegos catalanes (*infra*, nota 7). Los galicismos que contienen las endechas vascas sugieren que la balada entró al País Vasco español por medio de versiones eusqueras realizadas en Francia por vasco-franceses. De hecho, la recogida por el P. Donostia que publica Satrústegui

por tres reales en la calle Mayor,[3] y le hacía la competencia un pliego de aleluyas, quizás de 1846, que resumía *Le Juif errant* (1844-1845) de Eugène Sue en 48 viñetas y otros tantos pareados, de musa tan apropiada al gusto callejero con la que inspira el inicial, que dice así: «Tras una vida ambulante / anda El judío errante».[4] El folleto y las aleluyas se imprimieron al calor del triunfo editorial de la novela de Sue, libro y cuestión palpitante en 1846, cuando, y sólo en un par de años, ya había alcanzado las catorce ediciones y hasta su imitación en *El judío errante en España, novela original española.*[5] Lo mismo se puede decir

---

(pp. 358-60), está en un dialecto vasco-francés, según me informa el profesor Juan Bautista Avalle-Arce.

3. Fue publicado en Madrid, en la Carrera de San Francisco, número 3, por don Ramón Campuzano, impresor de novelas por entregas. Hay ejemplar en la Biblioteca Nacional, en rústica, con las cubiertas de papel rosado, de 14 por 9 cms. y 96 páginas. Es traducción de un relato anónimo, precursor de Eugène Sue, la *Histoire complète et authentique D'Isaac Ahaswerus, surnommé Le Juif Errant, racontée per lui-même, a Leipsick, en 1839*, París, Marchands des Nouveautés, 1840, impresa por L. Bouchard-Huzard, con formato parecido y más páginas (VIII-144) porque está ilustrada. Se conserva un ejemplar en la Bibliothèque Nationale. No sé si será esta misma obra la que, titulada *El judío errante*, en cuatro pliegos de prosa, se publicó en la «Biblioteca Moderna» de Madrid, «ya entrada nuestra centuria», según Julio CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 319, 339. Igual título tiene un folleto, hoy extraviado, que, a nombre del novelista José Velázquez y Sánchez, se publicó en Sevilla, 1845, según Reginald F. BROWN, *La novela española, 1700-1850*, Madrid, Dirección General de Archivos y bibliotecas, 1953, p. 141 (*cf.* con pp. 135, 191, 196). Véanse también José F. MONTESINOS, *Introducción a una historia de la novela en España en el siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1955, p. 312, y el citado libro de Knecht, pp. 201-205. A estos datos se puede añadir que existe otra traducción de la *Histoire complète*, al portugués, de V. J. da Silveira Lopes, publicada en Lisboa, Livraria de Brabo, 1852, de la que hay ejemplar en la biblioteca de Brown University.

4. Las aleluyas de *El judío errante* (núm. 14 de una serie) se imprimieron en Madrid, en la casa de J. M. Marés, y también en la de los Sucesores de Hernando. Hay ejemplares de ambos en la biblioteca del Institut Municipal d'Historia de Barcelona (Casa de l'Ardiaca). Aunque no tienen fecha es probable que se publicasen hacia 1846 porque muchas de las viñetas se inspiran en las que ilustraron *El judío errante, novela escrita en francés por Eugenio Sue, traducida al castellano por Mariano Urrabieta*, Madrid, José Gaspar, 1844 (tomos I y II) 1845 (tomos III y IV). Charles DAVILLIER *(Voyage en Espagne)* vio las aleluyas en Zaragoza, en 1862, y a ellas probablemente se refería CHAMPFLEURY [= Jules Fleury] en su *Histoire de l'imagerie populaire*, París, E. Dentu, 1886², cuando —en juicio que luego aceptaría Bataillon (n. 13)— declaró que en la literatura de cordel española no había encontrado más Judío errante que el «d'Eugène Sue, interprété par les imagiers de 1845» (p. 48). Sobre estas aleluyas y también litografías, algunas impresas en Francia para ser exportadas a España, véanse Champfleury (p. 92), Joseph E. GILLET, «Traces of the Wandering Jew in Spain», *Romanic Review*, XXII (1931), pp. 16-27, n. 39; Caro Baroja, ob. cit., pp. 418-19; y Agustí DURÁN I SAMPERE, *Populäre Druckgraphik Europas: Spanien vom 15.bis zum 20. Jahrhundert*, München, Georg D. W. Callwey, 1971, p. 76.

5. Madrid, P. Madoz y L. Sagasti, 1845. En la Biblioteca Nacional hay sólo un tomo, aunque los ficheros anuncian cuatro, publicados en 1845-46. Si Sue había utilizado el mito del Judío errante como pretexto para atacar a los jesuitas, el anónimo autor de esta novela (atribuida a Estanislao de Koska Vayo y también a Juan Cortada y Sales) lo aprovecha para arremeter contra la sociedad secreta El Ángel Exterminador y los carlistas. Noticia de estas publicaciones hay en Dionisio HIDALGO,

de la *Relación* y el *Romance*, publicados en Barcelona sin año, pero con probabilidad alrededor de la fecha citada. De ellos, principalmente, nos vamos a ocupar en este estudio, apresurándonos a anticipar que (volviendo al dictamen de Bataillon) sería difícil tener a estas composiciones por frutos logrados de la juglaría de cordel española. Uno de ellas, en efecto, no es sino una traducción, con notables enmiendas, de la balada brabantina, y la otra, una réplica a la misma *complainte*, es de mediana calidad.

De estos pliegos, el impreso por Antonio Albert, en Barcelona, calle de San Pablo, número 30, se publicaría cuando Albert tenía su taller en ese local, esto es, en 1841-46, probablemente en la última fecha, por las razones antedichas.[6] Se titula *El judío errante. Relación histórica en la que se refieren los principales pasos de la vida del Judío errante de que tanto se habla en nuestros días*, y ya con estas palabras muestra su deuda con la balada brabantina, que trata de Isaac Laquedem, «cet homme / De qui l'on parle tant», y era composición cuyas coplas, según testimoniaba Ducos en 1819, «las han oído un sinnúmero de españoles, a quienes la torcida e infame política de Napoleón llevó prisioneros a Francia».[7] Sin embargo, a pesar de que la mayoría de los componentes informa-

---

Diccionario general de bibliografía española [1862-1881], reimpr. New York, Burt Franklin, 1968, I, p. 41, II, pp. 461-62, donde también se cita *El judío errante: Drama fantástico en cinco actos y un epílogo*, traducción de D. Manuel de Malibrán, Barcelona, viuda e hijos de Mayol, 1848. La fecha debe ser 1849 (como supone Marco) porque fue en junio y julio de ese año cuando se estrenaron en París dos arreglos melodramáticos de la novela, en primero de los cuales se titula *Le Juif-Errant: Drame en cinq actes et dix-sept tableaux, Mise en scène par MM. Montdidier et Saint-Ernest, musique de M. Amédée Artus*, París, Beck, 1849. Buena muestra de la controversia que suscitó Sue hay en la *Memoria crítica literaria sobre el Judío errante* (Barcelona, José Rubio, 1845), con reimpresión sevillana (D. C. Santigosa, 1846), obra de de Joaquín RUBIO dirigida contra el socialismo furierista que se predica en la novela. Véanse: MONTESIONS (pp. 116, 296-301); Juan Ignacio FERRERAS, *Catálogo de novelas y novelistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1979, n. 1026; Joaquín MARCO, *Ejercicios literarios*, Barcelona, Táber, 1969, p. 82, n. 2; *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX Una aproximación a los pliegos de cordel*, Madrid, Taurus, 1977, I, pp. 308-310; Anderson (p. 238) y la citada bibliografía de Knecht, en *Romanticisme*, XII (1976), p. 99.

6. Según el fichero de la biblioteca del Institut Municipal d'Historia de Barcelona, donde se guarda el pliego, Albert ya estaba en la calle de San Pablo en 1841. Su actividad, en esa dirección, durante 1843-46, se documenta en MARCO, *Literatura popular* (I, p. 308, II, pp. 587-90) y también que en 1847 se había mudado a la calle Condal, 7 (II, p. 593), donde todavía estaba en 1848 (I, p. 157, 160, 163, 166, II, p. 417). MARCO, en *Ejercicios literarios*, fecha este pliego «probablemente hacia 1846» (p. 82), supongo que por las mismas razones por las que me parece aceptable su conjetura.

7. Don Luis FRIS DUCOS, *Historia del judío errante*, Madrid, Imprenta de D. M. De Burgos, junio de 1819, p. XII. Por lo que se dice en la cuarteta 25 de la *Relación*, su fuente debió haber sido la variante de la balada brabantina en la que la visita del caminante se sitúa en la Viena francesa, no en Bruselas, según puede verse en Champfleury: «Un jour près de la ville / DE Vienne en Dauphiné. / Des bourgeois fort dociles / Voulurent lui parler» (p. 82). Curiosamente a esa visita se refiere también Ducos (p. XI): «El día 22 de marzo del año 1777 pasó por la ciudad de Viena en Francia un extrangero» a quien el pueblo tomó por «el judío errante del que tanto se hablaba a la sazón; y con este

tivos de la *Relación* se pueden remontar a la balada brabantina o a los grabados que ilustran sus repetidas impresiones,[8] lo que presenta este pliego en sus 34 redondillas claudicantes,[9] es réplica original que equivale a una negación rotunda a lo que la balada brabantina y su género, el conjunto de *complaintes y cantiques* sobre el Judío errante, significaba.

Tanto éstos como aquéllos son lamentos cantables, endechas, en las que se apela a la emoción del oyente. Y en las que se conservan sobre el cansado andante, aunque no falta el propósito de edificar,[10] característico de la leyenda desde el relato medieval de Cartáfilo,[11] lo que se buscaba primordialmente era conmover al público. A éste se le daba una composición que, como nota Knecht (1977), «édifie non par la réfléxion mais par l'émotion qu'elle suscite et la pitié qu'elle éveille» (p. 59), y que, si en ocasiones moraliza, nunca se dirige a indig-

---

motivo compusieron las coplas de que hablo, las cuales principian así: *¿Est-il rien sur la terre* [...]». Ese «de que tanto se hablaba» es fórmula de la leyenda documentable ya en Roger de WANDOVER, *Flores Historiarum* (1228), ed. Henry G. Hewlett, London, Her Majesty's Stationery Office, 1887, II, p. 353, donde se lee: «víro illo, de que frequens sermo habetur inter homines».

8. Algunos detalles no explícitos o ausentes en la balada brabantina, como que Isaac fuera zapatero en la calle de la Amargura —dato popular en España ya en 1542 (Bataillon, p. 115) y todavía recordado en *Las cinco blancas de Juan de Espera en Dios* (1669), de Antonio de Huerta— o que no fuese ni joven ni viejo (cuarteta 30), esto es, que siempre tenía o volvía a tener unos 30, 40 o 50 años de edad, rasgo igualmente añejo en la Península, eran noticias que habían vuelto a tener circulación reciente gracias al padre Benito Jerónimo Feijoo («El judío errante, de 1745, en Biblioteca de Autores Españoles, LVI, Madrid, Atlas, 1952, pp. 546-49), a Ducos, que repite a Feijoo (pp. VII, 3), y a la *Historia completa y auténtica de Isaac Ahaswerus* (p. 17). En ésta también hay pasajes (pp. 10, 15-16) aproximables a los versos 23, 31, 66-69 de la *Relación*. Del grabado que ilustra el pliego de Albert no he podido hallar fuente directa, aunque en Champfleury (pp. 15, 51, 89, 90-92) se describen estampas al parecer comparables pues el Judío lleva turbantes y pasa por una ciudad oriental o carga un fardo. Unas alforjas, tan pesadas que le encorvan, lleva Isaac en una estanpa francesa *(Imagérie nouvelle: Le Juif-Errant, planche n.º 593*, Typographie, Lithographie, Imagérie Haguenthal, Éditeur à Pont-à-Mousson, Meurthe) conservada en Madrid, Biblioteca Nacional, Inventario de Estampas, n. 17802. No lleva fecha, pero en la estrofa 9 de la balada brabantina, impresa al pie, Isaac dice pasar de los 1812 años de edad y que ya tenía más de doce al nacer Jesucristo.

9. Las torpezas afectan tanto a la rima como al metro. Dominan los octosílabos, pero alternando con versos que oscilan de 4 a 10 sílabas. Y si hay 20 redondillas con su rima consonante, también hay 14 más en las que se mezcla consonancia con asonancia, en los versos impares (9 casos) o en los pares (5 casos). No fue ésta la única vez que Albert publicó versos así. Véase MARCO, *Literatura popular*, p. 593.

10. Sirvan de ejemplo los versos con que el Judío concluye una *complainte* de principios del siglo XVII citada por Anderson (p. 165): «Quand l'univers ie regarde et contemple, / Ie croy que Dieu me faiyt servir d'exemple, / Pour tesmoigner sa Mort et Passion, / En attendant sa Résurrection».

11. Roger de WANDOVER, en las citadas *Flores Historiarum*, explica que Cartaphilus es persona «qui adhuc in argumentum fidei Christianae» (p. 353). Lo mismo hay en Matthew PARIS, *Chronica Mejora* (1952), ed. Henry R. Luard, London, Her Majesty's Stationery Office, 1880, V, p. 341, donde, refiriéndose a la inmortalidad del peregrino, se dice: «Et hoc est unum de mundi mirabilibus et magnum Christianae fidei argumentum».

nar al público contra el desdichado peregrino. De acuerdo con tal propósito está la disposición narrativa predominante en las *complaintes y cantiques* que he podido leer sobre el Judío errante. Porque en estas composiciones quien casi siempre lleva la voz cantante, del todo, o en la mayoría de interlocuciones, es el protagonista, más interesado en expresar su dolor, arrepentimiento o esperanza de salvación, que en dar pormenores sobre su vida o su rechazo de Cristo. El efecto, pues, que se produce es la compasión y respeto hacia un sufridor que se describe como persona digna y venerable.

Esto se consigue con particular eficacia en la balada brabantina, hábilmente construida, y en la que el impacto que se espera causar en el oyente ya se predetermina al situar a la cabeza del relato el comentario emocional del narrador, conmovido por la triste suerte del personaje. Lo que sigue intensifica ese estado de ánimo porque la narración, en su mayor parte, la hace el propio Isaac y porque en ella se antepone la exposición de los sufrimientos a la explicación de su causa. Ésta, además, queda limitada a sólo tres estrofas (en las que, por otro lado, al errante se le hace hablar más que a Cristo), mientras que el lamento de los sinsabores de la vida de Isaac ocupa quince estrofas. De acuerdo con la índole elegíaca de la balada está la melodía recogida por Weckerlin, entrecortada y muy melancólica, aumentando así el efecto de los versos, que, como eco de los repetidos pasos del caminante, realizan la interminable sucesión de lugares que recorre y la obsesiva reiteración invertida de gestos y negaciones que configuran el mito. Un imperativo empujón a la divinidad, que pasa humanizada rumbo a la eternidad, se vuelve en perpetuo quedarse para pasar siempre empujado; un no a la permanencia de Dios trae como resultado la negación de cualquier grado de permanencia: no poder detenerse, ni sentarse, ni dormirse, ni morirse, ni tener dirección fija, ni capitales, ni casa, ni bien alguno.

Frente a la libertad de expresión de que gozó Isaac Laquedem en la balada brabantina (desahogo que acaso justificara la semisonrisa —única que yo sepa, en la iconografía de la leyenda— que le puso el grabador en el pliego publicado por Dembour y Gangel), al protagonista de la *Relación* barcelonesa sólo se le concede la palabra, en dos cuartetas, para condenarse y ser fulminado, en tres cuartetas, por la maldición divina. Sale así, amordazado, casi como relajado blasfemo en auto de fe, a las llamas de la *Relación*, donde, sin poder gemir, le achicharra el narrador. Éste, en efecto, tiene en sus manos el 85 % del relato. Lo introduce con cuatro estrofas para dirigirse al público y predisponerlo, no a favor del errante, como en la balada brabantina, sino contra él, llamándole, entre otras cosas, «este pérfido judío». Y lo cierra con otras tres para rematar su intervención con una moraleja recomendando escarmiento al lector. No hay tal en la balada brabantina, pero sí en un *cantique* que acaba así:

Amendez-vous, pécheurs, amendez-vous!
Songez à l'état de vos consciences:
Afin d'apaiser de Dieu le courroux,
Disposez-vous à faire pénitence![12]

Esto contrasta notablemente con la ingenua moraleja de la *Relación*:

Escarmentad, lectores,
sed siempre compasivos;
no seáis jamás judíos
y os evitaréis horrores...,

de un antisemitismo cerril, a tono con el que muestran algunos de nuestros refranes,[13] y que no he visto en ninguna *complainte* ni balada inglesa *The Wandering Jew* (1612), que tiene como estribillo los versos: «Repent therefore, O England! Repent while you are space; / And do not (like the wicked Jews) despise God's proffered Grace» (Anderson, p. 61).

Pero, volviendo a la *Relación*: entre su principio y su final, púlpitos declarados del autor, están, además del diálogo mencionado, las estrofas puramente narrativas (5-10, 17-31), que, en teoría, podrían ser las más objetivas. No ocurre así porque el relator se entremete y califica los hechos presentados en términos que dejan clara su opinión personal. Y ésta, aunque en algunas ocasiones refleja el precedente compasivo de la balada brabantina al referirse a la fatiga, tristeza y lágrimas de «el malhadado Judío», es abrumadoramente hostil al «infame zapatero», motejado trece veces con los peores adjetivos. Por otro lado, en la *Relación*, invirtiéndose el orden narrativo seguido en la balada Brabantina, la intriga se desarrolla ajustándose al orden lógico y cronológico de la fábula, esto es, haciendo preceder la causa al efecto. De esta manera «el relato principal / de este inhumano ser» pone en primer plano la «maldad» con que ofendió al «Redentor». Efecto negativo tiene también el grabado porque en él el personaje está vestido de moro, otro tipo no muy bien parado en la literatura de cordel de la época. Para colmo lleva a la espalda un saco repleto, descrito en el texto como «morral» y «zurrón». En esto se ha transformado la bolsita que, atada al cinturón, se ve en el grabado que ilustra la balada brabantina impresa por Dembour y Gangel. El texto francés dice, subrayando la frugalidad con que vive Isaac:

12. Según Champfleury (pp. 33, 83) se imprimió en 1751 y 1763. El texto lo reproduce Jacob (p. 128). Otras moralejas de este tomo cita Knecht (1977, p. 63).

13. Pienso en «No hay más de un judío en este mundo» («Que todos son iguales de malos»), «Fiéme del judío, y echóme en el río» y «Dámelo judío, y dártelo he quemado», todos recogidos por Rodríguez Marín y por ello, en principio, no muy distantes de la época en que se publicó la *Relación*. Están reunidos, con otros parecidos, en el *Refranero general ideológico español* (Madrid, Real Academia Española, 1953) de Luis MARTÍNEZ KLEISER.

Je n'ai point de ressource,
Je n'ai maison ni bien,
J'ai cinq sous dans ma bourse,
Voilà tout mon moyen.

De aquí saldrá en la *Relación*, y hasta con su galicismo, que el Judío «siempre los cinco sueldos / lleva dentro el morral». Y aunque es «este poco dinero», como «nunca le falta al zurrón» y a éste se le pinta grande, resulta que el sobrio Isaac Laquedem aquí acaba transformado en un «gran bribón» que, a juzgar por el dibujo, siempre lleva el saco lleno. Es decir, lo que aquí tenemos es una inversión radical de aquella estampa (corriente en las *complaintes*) del «bon Juif», según la describe Auget, y que era «l'anti-portrait du Juif charnel»; aquí se restaura el estereotipo antisemita y se vuelve al «Juif charnel», cifra de «l'attachement grossier et bestial aux biens de ce monde» (pp. 65, 84).

En cuanto al pliego titulado *El Judío Errante: Romance*, lo primero que se nota es que no es romance, sino una narración compuesta en una especie de sextillas, como la balada brabantina que traduce. Salvo que en la balada la rima se ajusta al esquema de una cuarteta de consonantes cruzados, seguida de pareados, mientras que la sextilla del llamado *Romance*, octosilábica, presenta sólo asonancias sin pauta ni concierto. También se publicó, sin fecha, en Barcelona, en la imprenta de Joaquín Bosch, cuya actividad editorial se documenta entre 1845 y 1868.[14] Lo más probable es que el pliegue saliera, como el de la *Relación*, alrededor de 1845-46, cuando la venta era segura gracias a la actualidad del folletín de Sue. Esta suposición es creíble porque el *Romance* en algunas ocasiones cambia el texto de la balada francesa con variantes que parecen inspiradas en Sue.[15] El grabado que ilustra el pliego también sugiere esas fechas, pues es copia del que, acompañando a la balada, aparece en la hoja suelta titulada *Le Juif-Errant* que imprimieron, en Mosella Metz, Adrien

14. El pliego, del que conseguí copia gracias a la diligencia del profesor Harvey L. Sharrer, se guarda en la Biblioteca de Cataluña, Colección Bonsoms, en cuyos ficheros se registra la producción de Bosch durante 1845-47, 1857-68. Marco (1977, pp. 151, 169) cita otros pliegos de 1856 (cuando la imprenta está en la calle San Simplicio del Regomir, 4) y 1857 (cuando Bosch imprime para José Torrás, otro impresor con el taller en la calle de la Canuda, 27). MARCO (1977, pp. 308-10) reproduce el *Romance* sin fecharlo, pero dando a entender que surgió como consecuencia de la novela de Sue. El pliego no trae las señas de la imprenta, sólo las del vendedor: «Véndese en la tienda de Joaquín Gaubert, frente a la Bajada de la Canonja».

15. En la estrofa 2, «jornaleros» traduce a «bourgeois»; y en la 3, «artesano» a «ouvrier»; «artisan» es la palabra con que Sue se refiere siempre al Judío errante para clasificarlo socialmente. En la 15, los versos «mil veces me he puesto en medio / De tanta carnicería», revelando una actitud suicida inexistente en la balada, parecen eco del episodio de la novela en que Ahasverus se pone ante un cañón en el momento de disparar. El pasaje es inolvidable por el dramático grabado que lo acompaña en la traducción ilustrada de Urrabieta (I, 81).

Dembour y Gangel, asociados durante 1840-52.[16] Concuerda todo esto con la factura del *Romance*, más letrada que la de la *Relación*, como era de esperar de quien puede traducir con destreza y también mantener el ritmo ternario que predomina en las estrofas de la *complainte* (divisibles en tres dísticos), adornar en algún caso el texto francés con quiasmos y aliteraciones simétricas,[17] y aun hacer que unos jornaleros, sabedores de «la Escritura», se dirijan a Isaac con el dignificador «vos» de aquella *fabla* antigua puesta de moda entre los escritores románticos. Más importantes contribuciones del traductor son la edición de una moraleja al final, muy diferente de la odiosa que trae la *Relación*, y la corrección doctrinal al mito introducida en la estrofa 17, donde, además, se elimina el pareado del texto francés. De este modo se refuerza la moraleja (Cristo es caridad) a la vez que se pone en tela de juicio la historicidad del relato, pues no puede ser cierto que Dios sea resentido y vengativo como los hombres.[18]

A ese mismo resultado llevan las correcciones, a las estrofas 19 y 21, aparentemente hechas para impedir cierto contrasentido posible en la lectura del texto francés. En éste, en efecto, del relato que el caminante hace se puede deducir que, en el momento de su encuentro con Cristo, Isaac pensaba a la vez con dos cabezas que se contradicen. Por un lado pensaba como fiel judío que Cristo era un «criminal»; y por otro, como buen cristiano, que tenía ante sí a Dios («mon Sauveur»). En consecuencia, se presenta a sí mismo no sólo como «cruel» («brutal» en las versiones más antiguas), sino también «rebelle», de donde su acción resulta calificada al mismo tiempo de crueldad y osadía («cruelle audace») y todo ello de cosa irracional («sans raison») porque va contra Dios.

16. Véase Duchartre y Saulnier (pp. 204-06). Champfleury lo describe precisando que Isaac «s'adrese à un matelot qui lui indique son chemin dans la direction d'une ville de l'Orient» (p. 89) y que se reimprimió en 1842. Isaac viste bajo la casaca el mandil («tablier») de zapatero, característico en las ilustraciones francesas del personaje, y al cual se alude en la estrofa 3. En la traducción se esfuma el detalle al hispanizarse el atuendo: Modesta *blusa* llevaba / cual artesano sencillo». Hay ejemplar de la hoja francesa (383 por 255 mm., coloreada), con la signatura C 53863151, en la Iconothèque, Musée National des Arts et Traditions Populaires, París, pero no se permite su reproducción. La que aquí se muestra es de una reimpresión, hecha por Gangel y P. Didion, asociados durante 1861-68, de la que tengo un ejemplar. También está coloreada de rojo, azul, sepia, amarillo, verde y rosado.

17. «En Europa he visto guerras / Y guerras en Asia he visto» (14); «Nunca, nunca me detengo, / Ni aquí ni en otra parte» (5); «Culpa tal con tal castigo» (19).

18. A Dom Agustin CALMET (*Dictionnaire de la Bible*, 1772) le parecía que no había cosa más opuesta al espíritu de misericordia y paciencia mostrado por Cristo durante su Pasión que esta supuesta maldición contra el Judío errante. Por eso tachó de fábula el relato, inventado quizá por aprovechados impostores (Anderson, p. 110). Parecidas razones dará luego Charles NISARD en su *Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage*, París, E. Dentu, 1864², I, p. 493. Feijoo, sin saber que así concordaba con los erasmistas españoles del siglo XVI, siguió la opinión de Calmet atribuyendo todo a superchería de algún «tunante» (p. 548), pero se guardó de meterse en teologías.

El traductor, sin embargo, poniéndose en el lugar de un judío fiel, impone coherencia a los razonamientos de Isaac al eliminar «rebelle» y «audace», y al sustituir «mon Sauveur» y «sans raison» por «el buen Cordero» y «sin la menor caridad».[19] Así, quien habla por boca de Isaac no es el cristiano autor de la balada brabantina; habla un judío que nunca se imaginó estar frente a Dios, sino sólo ante un «reo indigno», que es también una persona mansa e indefensa como un cordero y que le pide ayuda «en blando tono»; merecedora, por lo tanto, de caridad, no de dureza desalmada. De esta manera el pasaje gana en verosimilitud y pierde en antisemitismo sin perder la ortodoxia teológica y moral, porque, al introducir la imagen del Cordero/cordero, el traductor incluye una noción universal —que la injusticia que se hace contra la criatura va contra el Creador— que es también específicamente cristiana.[20] A Isaac, pues, no se le condena por ser judío, sino por no tener caridad. Y si esto es así y el colofón añadido a la balada francesa afirma que «Jesús al suelo vino / *sólo* por la caridad» (21), es obvio que no vino para «aplicar por tanto tiempo» «a un viviente» «un castigo tan severo» (17) como el que cuenta Isaac.

El pliego español va más lejos que la balada brabantina. Sus jornaleros no dicen, como los burgueses de Bruselas, haberse engañado («Aujourd'hui nous voyons / Que nous nous méprenions») al haber tenido «por cuento» la «historia peregrina» que habían oído sobre el Judío errante. La conclusión, pues, en cuanto a la perpetuidad del castigo de Isaac (que es la esencia de su historia), aunque no venga en letras de molde, está implícita y es posible: el cuento debe ser tenido «por cuento» y «mentira».

Son toques estos orientados a asegurar la aceptación de la moraleja del *Romance* por un público al que de antemano se halaga dándole por buen cristiano y «conocedor» de «la Escritura»,[21] y al que se quiere hacer sentir por el desdi-

19. En la *Relación* aparece ya un «Divino Cordero» (9).

20. Mateo 25:31-46. Particularmente, y tras haber recomendado la misericordia hacia los presos, las palabras «Amen dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis. Et ibunt hi in supplicium eternum».

21. Que el Judío errante fuese hombre «que l'Écriture nomme / Isaac» (10) es infundio tan mal intencionado en su origen como el que en la *Kurtze beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus* (Leyden, 1602) se puntualizase en letras de molde que el ofensor de Cristo era judío y que se llamaba Asuero, pues de lo que se trataba era de semitizar al personaje (Cartáfilo no lo era) y a la vez de asociarlo vagamente con la Biblia para dar autoridad a la leyenda. El hecho de que el traductor, persona nada lega en la doctrina cristiana, como muestran las correcciones que se han visto, dejase en el *Romance* esta afirmación, que prueba la ignorancia de quienes creen que la leyenda tiene fundamento bíblico, sería una ironía más con la que aludir sutilmente a la índole fabulosa del relato. De cualquier modo, estas cosas pudieron imprimirse en España porque la Inquisición, suprimida en 1834, ya no podía censurarlas. Para la introducción del nombre Ahasverus en la leyenda, véanse Anderson (p. 50), así como R. EDELMAN, «Ahasuerus, the Wandering Jew: Origin and Background» [1968], y Eduard KÖNIG, «The Wandering Jew: Legend or Myth?» [1912], ambos en el libro organizado por Hasam-Rokem y Dundes (pp. 6-7, 16-18). Laquedem o Lakedem es, en mal hebreo, «el que va hacia el Este», un modismo por «viajero», según Johann Georg Theodor GRÄSSE,

chado errante una caridad verdaderamente cristiana, no el antiguo odio que atiza la *Relación*.

Por último hay que destacar que, entre las variantes introducidas en el *Romance*, la más significativa para la historia del mito en España es la de haber traducido «J'ai cinq sous» por «tengo siempre ocho cuartos». Es buen equivalente para indicar poco dinero, pero también revela que el traductor no recordaba las «cinco blancas» de Juan de Voto a Dios, o de Espera en Dios, que así se llamaba en la península al Judío errante, y que eran muy famosas desde mediados del siglo XVI, cuando se mencionan por primera vez en el *Viaje de Turquía* (ca. 1553-57), hasta 1669, fecha en que se imprime la comedia, de Antonio de Huerta, *Las cinco blancas de Juan de Espera en Dios*.[22] Poca memoria de esto mostró también el autor de la *Relación*, pues, al referirse a las cinco monedas inagotables, puso «sueldos» en vez de «blancas». Tampoco las había mencionado, ni cosa alguna sobre la leyenda en España, el padre Feijoo (1745), hombre encerrado en su biblioteca y alejado de la literatura popular. Al parecer, pues, la tradición antigua sobre el Judío errante en España estaba casi olvidada durante el siglo XVIII [23] hasta que, como testimonio Ducos, la remozaron con la balada brabantina los españoles prisioneros de Napoleón, libres por el tratado de Valençay, firmado en diciembre de 1813,[24] si no es que los vascos ya se les habían anticipado en sus endechas sobre el «Judio eratuari».

Pero ¿había, en verdad, fenecido el mito en la tradición española? En la escritura así parece; en la oral cualquier afirmación sería aventurada. De lo que no hay duda es que el Isaac Laquedem llegado de Francia parece haber despertado entre los españoles una memoria del Judío errante que Unamuno habría llamado intrahistórica. Me explicaré. Los pliegos con la *Relación* y el *Romance*, publicados ambos en Barcelona por la misma época, son, claramente, el uno réplica del otro, y, por contraponer tolerancia liberal frente a estrechez de miras y viejo antisemitismo, reflejan la coetánea división de los políticos españoles en cuanto a la unidad religiosa y lo que Caro Baroja denomina «la cuestión judía».[25]

Der Tannhäuser und der Ewige Jude, Dresden, G. Schönfeld, 1861², p. 127. Sobre la «cuestión judía» en la España del siglo XIX y las tentativas liberales de extirpar el Santo Oficio, desde su primera abolición, decretada por Napoleón en 1808, hasta la cuarta y final de 1834, véase Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Arión, 1962, III, pp. 162-72, 185.

22. Gillet (pp. 18-19), Bataillon (pp. 86-87, 100-102). Anderson (p. 58) registra el motivo en una balada bretona anterior a 1650. Ver también el *Viaje de Turquía*, ed. Fernando García Salinero, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 16, 100.

23. Algún vestigio se percibe en la novela de Joseph de SANTOS CAPUANO, *Zumbas con que el famoso Juan de Espera den Dios, [...] acude a dar vayas [...] a la melancolía [...]*, 4 tomos, Madrid, 1788, y reimpresiones de 1790-94. Véanse la de 1790, II (Madrid, Blas Román), pp. 256-57, y Gillet, p. 26.

24. *Memorias del Tiempo de Fernando VII*, ed. Miguel Artola, Biblioteca de Autores Españoles, vol. XCVII, Madrid, Atlas, 1957, p. 217.

25. *Los judíos*, III, p. 185.

De un lado, liberales al estilo de Mendizábal, pintado con rabo de judío por los caricaturistas de su tiempo, y también hecho responsable del auge del indiferentismo religioso y las «legiones de escépticos ignaros» que traerían como resultado la Constitución de 1837. Y ésta fue hábilmente ambigua en materia de unidad religiosa que en su artículo 11 «ni se autorizaba ni se dejaba de autorizar el ejercicio de otros cultos» que el católico. A tono con esto, en el artículo 5 se mantenía la admisibilidad de todos los españoles «a los empleos y cargos públicos, según su mérito y capacidad», desvirtuando así la aplicación de los requisitos de limpieza de sangre.[26]

De otro lado, los moderados que, cuando acceden al poder (1843-54), cierran la posibilidad de tolerancia con la Constitución de 1845 en la que se declara el catolicismo como la fe oficial de la nación. Ese mismo año se conciertan con Roma las bases para el concordato de 1851, garantizando que ninguna otra religión que la católica se toleraría en España.[27]

Son estos los años en que el pliego de Albert encontraría acogida favorable entre quienes pensaban de acuerdo con la facción gobernante, mientras que a los liberales les tocaba conspirar y consolarse con el folletín de Sue y el pliego de Bosch, en espera del bienio progresista de 1854-56. Sería entonces cuando llegaría a las Cortes la petición del rabino Philippson, en 1854, solicitando que se revocase «la prohibición de entrar en España, que pesaba aún sobre los judíos» y se votaría, al año siguiente, «que ningún español o extranjero sería inquietado por sus opiniones religiosas».[28]

Significativo en este sentido es que Bosch, el editor del *Romance*, publicarse hacia 1854-56 un pliego con un himno, «ajustado al himno de Riego», manifestando adhesión entusiasta al revolucionario bienio progresista. Igualmente sintomático es que Albert, impresor de la *Relación* sobre el «infame zapatero» errante, publicase también, en 1848, un viejo romance antisemita en el que se

26. En todo este párrafo resumo información procedente de M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Aldus, 1945, VII, pp. 254, 274; y BAROJA, *Los judíos*, III, pp. 173, 181-87. Nota también este autor (III, p. 423) que en 1837 se derribó el convento madrileño que era recordatorio del caso, en 1632, del Cristo de la Paciencia, y por ello monumento a la animadversión hacia los judíos. En el solar se hizo la plaza de Bilbao para celebrar una victoria de los liberales en la primera guerra carlista.

27. Richard HERR, *An Historical Essay on Modern Spain*, Berkeley, University of California Press, pp. 92-93; Menéndez Pelayo, VII, pp. 298-302; José María JOVER, en la *Introducción a la historia de España* escrita en locaboración con A. Ubierto, J. Reglá y Carlos Seco, Barcelona, Teide, 1970², pp. 627-31.

28. BAROJA, *Los judíos*, III, p. 188; Herr, p. 101; Jover, p. 634. En Portugal, las Cortes liberales de 1821 ya habían conseguido lo que las españolas desearan en 1812: complementar la extinción del Santo Oficio con decreto, de 17 de febrero, condenada la expulsión de 1496, restaurando los derechos que antes habían tenido los judíos y autorizando la entrada en el país a cualquiera de ellos y también a los moros descendientes de los que habían sido desterrados. Véanse Mendes dos REMEDIOS, *Os Judeus em Portugal*, II, Coimbra, Coimbra Editora, 1928, pp. 426, 431, y BAROJA, ob cit., p. 166.

saca a un zapatero judío dando «fuertes castigos» a una imagen de Cristo y usándola como asiento.[29]

El enfrentamiento que presentan la *Relación* y el *Romance*, así como el que insinúan las afinidades políticas de Albert y Bosch, se percibe igualmente entre la citada (*supra*, nota 7) *Historia del judío errante* (1819) del clérigo Luis Fris Ducos, un «furibundo realista» francés que se había refugiado de la Revolución en Madrid,[30] y la anónima *Historia completa y auténtica de Isaac Ahaswerus* (1845). Ambos escritos, compuestos y publicados independientemente —el de Ducos en España, el folleto anónimo en Francia, 1840— resultan, sin embargo, el uno réplica del otro para el público español de 1845 que en ellos podía percibir el parentesco externo de una fuente común acentuando más la oposición interna. Y ésta era la misma que dividía a los liberales de los españoles que en 1814 habían recibido a Fernando VII con vivas a la Inquisición y denuestos contra las Cortes «flanmasones, herejes y judíos», según atestiguaba Mesonero Romanos (cap. XI, p. 131).

Para los liberales se había importado y traducido el folleto francés, marcadamente hostil a la Inquisición y a la monarquía absoluta, intolerante y colonialista. En él, presagiando ya la American Civil Liberties Union o Amnesty International, se saca a Ahasverus como desafiante y noble Don Quijote que, armado de su inmortalidad, vaga por el mundo y los siglos encaminado «a enderezar tuertos» (p. 66) y buscando «jigantes que combatir» en defensa de «los oprimidos» (pp. 24-25) sin distinción de raza o credo.

Para los conservadores de extrema derecha, que pronto serían llamados carlistas, había escrito Ducos, acérrimo enemigo de los «alucinados» que se creen «ilustrados» y encendido denunciador de los «novadores», con sus «ideas nefastas de libertad, de igualdad, de derechos del hombre, de filantropía», quienes, secundados por los insidiosos «franc-masones», sólo tienen como objetivo destruir la religión, particularmente la católica, la Corona y «el orden social» (pp. 381-417, 560). Naturalmente, y en armonía con estas ideas, Ducos llama a Abasuero «judío tan inicuo y tan vil» y tiene absoluta fe en:

> las profecías que declaran que el pueblo Judaico, en castigo de aquel enorme delito, habría de ser hasta el juicio final errante y vagabundo por todo el orbe, sin patria, sin rey, sin legislación, sin sacrificios, sin domicilio, y hecho el escarnio de todas las demás naciones (como se está verificando bien claramente hasta el día de hoy) (p. II).

Es imposible, dadas las limitaciones de este momento, explicar en detalle

29. Véase Marco, 1977, pp. 417-19, y también 582, para el pliego de BOSCH, *A la Unión liberal y a sus héroes Espartero y O'Donell, Ajustado al Himno de Riego.*

30. Ramón MESONERO ROMANOS, *Memorias de un sesentón*, Madrid, 1977, cap. XII, p. 180.

cómo el desacuerdo de los españoles del siglo XIX ante la leyenda no es sino repetición de lo que, de manera menos perceptible, había ocurrido ya antes, entre finales del siglo XV y finales del XVII. Queden para otra ocasión, si no las razones, los datos que dan fundamento cumplido a lo que por ahora presentamos como conclusiones a este trabajo. Que son las siguientes.

El mero hecho de que la publicación de los pliegos haya ocurrido cuando la Inquisición había sido suprimida por cuarta y última vez (1834), evidencia algo que no se había tenido en cuenta: que si, en otras partes de Europa, el siglo XVII es el momento de la gran difusión de la leyenda a través de la literatura de cordel, en la Península, y contra las expectaciones folletinescas de Champleury, [31] no había ocurrido lo mismo porque la Inquisición, en este caso verdadero Santo Oficio, no hacía posible la impresión de un relato en que se presenta como histórico un episodio apócrifo de la pasión de Cristo y, sobre todo, fundado en unas palabras suyas que no aparecen registradas en la Escritura.[32] Esto explica, volviendo de nuevo al juicio de Bataillon con que iniciamos estas páginas, que la leyenda no prosperase fuera de una existencia oral y también que las manifestaciones impresas fuesen tan escasas, ambiguas y desconcertantes.[33] Por ello tampoco se había podido notar que la división ideológica que muestran los españoles en los dos pliegos de Barcelona —división que aflora y se activa al contacto con la utilización sociopolítica del mito en Francia [34]— insinúa la existencia de una comparable escisión en la España inquisitorial. Examinada la fortuna

31. No pudo ocultar su desencanto al no encontrar nada verdaderamente nacional sobre el Judío errante en la literatura del cordel española porque, dando por descontado que «le sombre génie espagnol ayant dû diriger contre le Juif, dont l'Inquisition ne put jamais s'emparer, des crayons ardents at noirs» (p. 57), iba predispuesto a lo contrario. *Cf.* con Bataillon, n. 13.

32. Véase la información pertinente en Antonio SIERRA CORELLA, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1947, pp. 82, 219-20, 230, 232, 253, 286-87.

33. Nótese el tono de Bataillon en pp. 90-91, 94.

34. Caso notable en el de las anónimas *Mémoires du Juif errant* (*Bibliothèque universelle des romans*, París, Juillet, 1977, second volume), claramente prerrevolucionarias y fuente, con diferentes propósitos, de DUCOS y la *Histoire complète et authentique D'Isaac Ahaswerus*. Pero fue la novela de Sue, objeto de gran controversia, la que más estimulo este tipo de literatura, en la que destaca la réplica de Collin de Plancy. Véanse Auguet (pp. 245-56, 257-77) y Léon POLIAKOV, *The History of Anti-Semitism*, New York, The Vanguard Press, 1975, III, p. 354. En España, la reacción, marcada ya en 1845 (*supra*, nota 5), todavía se mantiene en 1888, cuando se publican unas anónimas *Reclamaciones del Judío errante* (La Habana, Tipografía de «Los Niños Huérfanos»), supuestamente traducidas del francés por un lector de la *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez Pelayo (p. 12), quien se identifica sólo con las iniciales E. P. (¿Eduardo Polanco?). Es un folleto donde, contra los ataques de Michelet, Quinet y Sue, el Judío errante defiende a los jesuitas con argumentos parecidos a los de Victor Joly. *Cf.* las pp. 10-11 y 130 con Anderson, p. 326. Para Polanco, traductor de George Sand, Sue y también de una novela apócrifa de Balzac, véase Montesinos, pp. 199, 243, 297, 325.

de la leyenda desde la perspectiva de una doble interferencia del Santo Oficio y del régimen de castas que fomentaba, resultan más explicables las extrañas metamorfosis del mito en su antigua peregrinación por la Península. Así queda más clara, por un lado, la circulación oral de la leyenda en su variante más antisemita, a la que se puede remontar el pliego de Albert: la que diseña al zapatero judío configurado sobre la leyenda del Malco evangélico que abofetea a Cristo.[35] Es el Juan de Espera en Dios, esto es, que espera pertinaz al Mesías de Israel, que, acusándolo de engañoso «encantador», rechaza con violencia a Jesucristo y por eso es también Juan de Botadiós o de Voto a Dios.[36] La función social del mito así entendido no es la piadosa de edificar al público presentándole un testigo de la Pasión, sino la de azuzarle contra él, como ocurre luego en la *Relación* publicada por Albert. El testimonio de Correas, y ya antes de Francisco del Rosal, ambos buenos conocedores de la literatura oral, deja bien claro que la leyenda se usaba en España «por denuesto», «en afrentoso significación para notar de xudío» al prójimo de origen converso.[37] Era, pues, una hablilla venosa y muy a tono con el único tipo de judío que el pueblo estaba acostumbrado a encontrar en la literatura de cordel: el vilipendiado de las *Coplas del perro de Alba*, que todo castizo al estilo de Pedro de la Rana se sabía de memoria;[38] el protagonista fantástico del romancero de horripilantes crímenes rituales,[39] o el protagonista real en el quemadero de los autos de fe, cuyas relaciones en prosa o verso también circulaban en pliegos.[40]

Pero, por otro lado, están las variantes, comprensibles en una sociedad tan marranizada como la española, en las que, a tono con el medio ambiente, el protagonista de la leyenda se hace criptojudío errante, o, si se quiere, sobrevive (como cristiano nuevo) sin la casta infamante, ni, en la mayoría de los casos, alusión a que hubiese ofendido a Cristo. Esto se hizo desarticulando los componentes del mito y confundiendo al personaje con otros longevos famosos que no eran judíos. El escamoteo fue tan esmerado que es para hacerse cruces el ver la

35. Anderson, pp. 12-13, 21-22; Auguet, pp. 62-65, 67, 69, 71-72.

36. Compárese Fray Antonio de MEDINA, *Tratado de los mysterios y estaciones dela tierra Sancta*, Salamanca, Herederos de Iuan de Canoua, 1573, ff. 103v-104r, con los textos inquisitoriales (Toledo, 1547) y de *El Crotalón* (1533) citados por Bataillon (pp. 107, 115) y recordando que Medina hizo su viaje a Tierra Santa en 1513 y que su libro tiene licencias de 1567. Véanse también «Xuan de Espera en Dios» y «Vaia vaia» en el *Vocabulario de refranes* (1627) de Gonzalo Correas (ed. Louis Combat, Université de Bordeaux, 1967, pp. 674b, 740a) y el *Cancionero de obras de busrlas provocantes a risa*, ed. Frank Domínguez, Valencia, Albatros Ediciones Hispanófila, 1978, p. 94.

37. Francisco del ROSAL, *La razón de algunos refranes*, ed. B. Bussell Thompson, London, Tamesis, 1975, pp. 37-38. Es obra compuesta antes de 1601.

38. Miguel de CERVANTES, *Entremeses*, ed. Eugenio Asensio, Madrid, Castalia, 1970, p. 108.

39. BAROJA, *Ensayo*, pp. 121, 136 (n. 19), 181-82; *Los judíos*, I, pp. 165-76; II, pp. 421-23, 431-32; III, pp. 120-21, 136-37, 148, 403-405.

40. BAROJA, ob. cit., III, pp. 463-71; María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 243-44.

aparente ingenuidad con que sabuesos en nada inferiores al de Alba, como fueron Lope de Vega y Quevedo, se refieren a Juan de Espera en Dios sin olerle la casta. La variante más significativa es la que se introduce con la clara conciencia de que se la contrapone a una leyenda de índole socialmente perniciosa.[41] Ésta es la que sustituye el empujón a Cristo por el amor, identificando al Botadiós con Juan Devoto de Dios, es decir, el apóstol legendariamente inmortal, San Juan evangelista.[42] El atuendo más generalizado, sin embargo, fue el del personaje mágico —omnisciente, no ríe, con cinco inagotables blancas en el bolsillo, aparece y desaparece misteriosamente, errante, se remoza cada siete años en la Fuen Jordán— que persiste hoy día en Borges y Gabriel García Márquez. Y cuando, excepcionalmente, como ocurre en Antonio de Huerta, se mantienen esos rasgos atrayentes junto con el de ofensor de la divinidad, se toma la precaución de desjudaizar al personaje. En este caso, a Juan de Espera en Dios, y a pesar de su nombre (el vocablo *esperar* en la época era tan peliagudo como hoy lo es *madre* entre los mejicanos), se le da la casta de un noble romano, procónsul en Egipto y primo de nada menos que el emperador Tiberio (pp. 157-158). Y para que no haya ni sombra de dudas tendrá un criado que divierte al público madrileño haciendo los consabidos chistes antisemitas sobre el vino y el tocino.[43]

La actitud más importante, en fin, consistió en tachar de mentiroso cualquier forma que adoptase la narración de un ofensor de Cristo castigado perpetuamente. Y de impostor a quien se presentase diciendo ser el Judío errante. En esto coincidieron la Inquisición toledana, en 1547,[44] los erasmitas que escribieron *El Crotalón* (hacia 1553) y el *Viaje a Turquía* (1553-57) y Feijoo (1745). Y tam-

41. Alejo VENEGAS, *Agonía del tránsito de la muerte* (1565), en Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI, Madrid, Bailly-Baillière, 1911, pp. 292-94, 307-308.

42. Defensor de esta teoría fue también Sebastián de COVARRUBIAS, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, (1611), *s. v.* «Juan». Era Covarrubias de linaje de conversos, como acaso también lo fuese Venegas, quien, sin duda, era eramista y amigo de conversos. Véanse: el prólogo de jack Weiner a su ed. de *El Cancionero de Sebastián de Horozco*, Bern und Frankfurt / M., Herbert Lang, 1975; Juan Bautista Avalle-Arce, «Los testamentos de Alejo Venegas», *Anuario de letras*, VI (1966-67), pp. 135-62; prólogo de Daniel Eisenberg a su ed. de Alejo VANEGAS, *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el Universo*, Barcelona, Puvill, 1983.

43. *Comedia famosa Las cinco blancas de Ivan de Espera en Dios*, en la *Parte treinta y dos de comedias nvevas, nvnca impressas, escogidas de los mejores ingenios de España*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1669, p. 176a.

44. Antonio Ruiz, o Rodríguez, de Medina del Campo, acusado por el promotor fiscal de que «estando... en nombre y profession de cristiano avía hereticado contra nuestra sancta fee católica y ley evangélica diziendo palavras y proposiçiones heréticas y engañando al pueblo cristiano» y muy «espeçialmente que el dicho Antonio Ruiz dezía que él hera Juan desperandiós» (f. XXVv), saldría en auto de fe en la plaza de Zocodover, condenado a abjurar *de levi* sus mentiras y recibir cien latigazos. Ver Bataillon, pp. 109-10 y Archivo Histórico Nacional, legajo 222, n. 10, Antonio Rodriguez (o Ruiz), alias Juan de Espera en Dios, 1546-47: Causa en la Inquisición de Toledo (Proposiciones heréticas) por haberse fingido lo que se dice del Judío errante y otros delitos.

bién, del modo oblicuo que se vio, el pliego de Bosch. Este, además, tiene el mérito de ser, que se sepa, el primer caso en que se rompe una pertinaz tradición de los pliegos españoles al presentar un judío sin odio ni desprecio. Así, tal vez preparó el camino a Fernán Caballero, quien repetiría la hazaña en *La estrella de Vandalia* (1855) diciendo que contaba un cuento católico español, no socialista ni francés, el mismo año en que, por primera vez en su historia, las Cortes españolas votaron a favor de la tolerancia religiosa.